

Ronaldo Trindade
Carlos Alberto Amorim Caldas
(Organizadores)


Diversidade em Perspectiva



Volume 1



Campus Universitário
do Tocantins/Cametá
UFPA



DIVERSIDADE EM PERSPECTIVA

Esta obra está sob a licença
Atribuição-NãoComercial-Compartilha Igual CC BY-NC-SA

Projeto gráfico e editoração eletrônica
Editora do Campus Universitário do Tocantins/Cametá-UFPA

Arte da capa
Patrícia Brasil

O conteúdo dos textos publicados neste livro é de inteira responsabilidade de seus respectivos autores, não representando necessariamente a opinião dos organizadores e nem da editora.

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

Diversidade em perspectiva / Ronaldo Trindade, Carlos Amorim Caldas (Organizadores). – Cametá, PA: UFPA - Campus Universitário do Tocantins/Cametá, 2020.

2 Volumes
Inclui Bibliografia
ISBN: 978-65-88140-01-7.

1. Gênero. 2. Sexualidade. 3. Diversidade. 4. Política. I. Trindade, Ronaldo. II. Caldas, Carlos Amorim. III. Título.

CDD 372.372

Ronaldo Trindade & Carlos Amorim Caldas
Organizadores

DIVERSIDADE EM PERSPECTIVA

VOLUME I



UFPA-Campus Universitário
do Tocantins/Cametá



Sumário

Apresentação	7
Relações de Gênero, Diversidade Sexual e Etnodesenvolvimento na Amazônia: para além dos binarismos? Fabiano de Souza Gontijo	19
Da Arte de Pecar ao Refúgio dos Anjos: (homo)sexualidades, amizades e resistências em um bar na “periferia” de Belém Ramon Reis	39
Belém, uma gaycidade? Sociabilidade festiva, espaço urbano e “meio gay” Milton Ribeiro	71
<i>Música eletrônica bagaceira</i> , (homo)sexualidade masculina e os sentidos político-dançantes da <i>infregatividade</i> Chiara Albino	101
(R)existência <i>clubber</i> : políticas do corpo e do prazer em festas <i>underground</i> de São Paulo Gibran Teixeira Braga	119
“Um lugar decadente”: Regulações da sexualidade e demanda por segurança no centro de São Paulo Bruno Puccineli	153
Quando “Somos Todas Verônica”? Violência, enquadramentos e comoção Marcio Zamboni	175
Vidas precárias, mortes precárias: considerações iniciais sobre o direito ao uso do nome social <i>post-mortem</i> Yuri Fraccaroli Bruno da Mata Farias Helena Vieira	209
Sobre os autores deste volume	227



Apresentação

Ronaldo Trindade

Este livro nasceu do desejo de me (re)conectar com os pesquisadores da área de gênero e sexualidade, principalmente com aqueles que vieram depois de mim, e que abordam, das formas mais variadas e inventivas possíveis, diversas questões referentes ao universo LGBT. Alguns dos autores aqui reunidos eu já conheço de longa data, outros entrei em contato recentemente por meio de indicações de amigos, citações e postagens em redes sociais, ou conheci em instituições em que atuei como docente e em bancas em que participei como avaliador.

Meu desejo foi desenhar um estado da arte das discussões a respeito de das questões LGBTs, produzida por autores oriundos de diferentes regiões do país, atrelados a diferentes instituições de ensino e pesquisa, com distintos níveis de titulação, com variadas identidades raciais e de gênero, de diferentes faixas etárias. Inicialmente, pensei em chamar de Novos Estudos LGBT, mas ao fim, fui convencido de que o conceito que alinhava todas as abordagens aqui apresentadas é o de “diversidade”.

De acordo com Avtar Brah:

Diferença, diversidade, pluralismo, hibridismo – esses são alguns dos termos mais debatidos e contestados do nosso tempo. Questões de diferença estão no centro mesmo de muitas discussões dentro dos feminismos contemporâneos. No campo da educação na Grã-Bretanha, questões de identidade e comunidade continuam a dominar os debates que cercam o “multiculturalismo” e o “anti-racismo”. (Brah, 2006: 331)

Com isso em mente, Brah se lançou a pensar sobre como essas questões lançavam luz sobre os processos de racialização do gênero.

Independente das vezes que o conceito é exposto como vazio, a “raça” ainda atua como um marcador aparentemente inerradicável de diferença social. O que torna possível que essa categoria atue dessa maneira? Qual é a natureza das diferenças

sociais e culturais, e o que lhes dá força? Como, então, a diferença “racial” se liga a diferenças e antagonismos organizados em torno a outros marcadores como “gênero” e “classe”? Tais questões são importantes porque podem ajudar a explicar o tenaz investimento das pessoas em noções de identidade, comunidade e tradição. (Brah, 2006: 331)

As preocupações de Brah são com os essencialismos que estão à espreita quando recorremos à noção de identidade. Diversidade, nesse sentido, tem a ver com uma estratégia (política) de desconfiar das identidades estáveis, mas com elas estabelecer aproximações estratégicas. Nesse sentido, quando falamos em direitos privados e de família para populações LGBTs, embora tenhamos a plena consciência das fissuras que tais questões promovem no *Cistema*, temos a consciência de que se trata mais das demandas de um grupo hegemônico no interior desse universo e que, muitas vezes, nubla nossa visão para outros grupos (marginais) e para suas questões “menores”.

Mas quando passamos ao largo dessa discussão ou bloqueamos esses “centros de poder”, como diriam Deleuze e Guatarri, podemos então perceber o quão diversas são as questões no interior desse campo. Podemos discutir os efeitos da relação centro periferia nas experiências de atores distintos no interior dessa rede, as homossexualidades em contextos não urbanos, as lutas políticas em torno do pós-morte de uma pessoa transexual, as disputas por comoção no caso de uma travesti espancada em um presídio de São Paulo, as batalhas cotidianas dos homossexuais contra hegemônicos por meios de suas roupas e acessórios, as interseções de raça, gênero e sexualidade num jornal editado por homossexuais paulistas e cariocas em plena ditadura, os agenciamentos que se produzem nas relações de amizade entre mulheres, e as lutas políticas que se efetivam nas boates e nas festas alterativas do nordeste ou de São Paulo.

Mas é preciso lembrar que esse livro foi concebido, negociado e finalizado em tempos difíceis. Des de 2016, quando o país se viu dividido entre uma multidão vestida com camisas da CBF, eminentemente branca e pertencentes as camadas médias e altas da população – os que escapavam a essas classificações mas apoiaram o golpe o fizeram pelos motivos os mais diversos: porque eram evangélicos e foram orientados por seus pastores do alto de seu púlpito em alguma igreja, de alguma comunidade ou região de periferia, porque se viram enredados

por uma série de *fake news* disseminadas por robôs em redes sociais, ou porque são assíduos leitores e telespectadores da imprensa escrita e televisionada brasileira que, uníssona, se via em franca campanha de descredibilização do governo de Dilma Roussef e de seu antecessor, Luiz Inácio Lula da Silva. Existem muitas versões do que realmente se passou, mas quanto a mim e a praticamente todos os autores desta coletânea, tratou-se de um golpe claramente articulado pelos setores mais conservadores do país, que pretendiam destituir uma presidenta eleita democraticamente duas vezes.

Com a saída de Dilma da presidência em 2016, seu vice Michel Temer, sob quem pesam amplas desconfiças de conspiração, assumiu deixando claro sua opinião a respeito de questões de gênero, nomeando ministros que eram quase que em sua totalidade homens brancos, heterossexuais, cisgêneros de classe média e alta. Lançou-se a uma agenda política de privatizações e de redesenhamento de orçamentos e de prioridades. Pelo menos nesse primeiro momento, os setores ligados à cultura, à saúde, educação e os direitos trabalhistas passaram por duras investidas.

Paralelamente, por meio da bastante popular Operação Lava-jato, começava a se desenhar um cenário em que o ex-presidente Lula, que detinha a grande maioria das intenções de votos da época, seria preso, independentemente da existência de provas cabais com os crimes de que lhe acusavam os procuradores da “República de Curitiba”, e retirado das eleições.

Uma direita atordoada, unificada em torno de um raivoso antipe-tismo, inicialmente dividida entre mais dos mesmos, foi aos poucos se direcionando para o candidato que representava a possibilidade real de desbancar qualquer outro candidato petista em liberdade, o atual presidente eleito Jair Bolsonaro.

A despeito de sua inaptidão para a política, Bolsonaro foi apoiado – e isso inclui toda a estrutura midiática em poder destes setores - por líderes religiosos evangélicos e por grande parte do empresariado brasileiro que temia o retorno do PT à presidência. A aproximação com setores conservadores que poderiam alavancar sua campanha fez com que as bancadas da bíblia, do boi e da bala passassem a influir cada vez mais nas agendas políticas propostas por eu candidato.

Os LGBTs foram tomados como inimigos públicos. Um pânico moral foi se apoderando das pessoas que passaram a protestar em ex-

posições artísticas que discutiam temáticas ligadas às múltiplas expressões da sexualidade das quais o ataque ao *Queer Museum* é apenas o que ganhou maior visibilidade. Houve também nos que acreditaram em falácias como o kit gay ou a “mamadeira de piroca”, as armas supostamente utilizadas pelos LGBTs para promover uma massiva evasão da heterossexualidade. Fatídico mesmo é acreditar que essas invenções delirantes foram decisivas para que Jair Bolsonaro e todos os setores conservadores, saíssem vitoriosos.

Esse processo eleitoral foi desgastante em diversos sentidos. O país se posicionou em lados distintos e as questões ligadas aos direitos humanos, violência de gênero, ou direitos reprodutivos passam a ser publicamente identificados como pautas da esquerda. No cotidiano das pessoas que, por conta de suas atividades se viram inevitavelmente vinculadas a estas questões, uma série de retaliações começaram a ocorrer paulatinamente tais como suspensões, demissões ou afastamentos.

Foi importante, pra mim, elaborar um desenho desse contexto conturbado, pois foi enquanto eu trabalhava na organização deste livro eu integrava o quadro de professores de um departamento de pós-graduação de uma universidade privada de uma região bastante conhecida por seu conservadorismo. Inevitavelmente, as questões que nos dividiam nas redes sociais e nas ruas não tardaram a aparecer nas salas de aulas, nas reuniões departamentais, nos grupos de WhatsApp e nas demais redes sociais. Os pesquisadores e professores que assumiram publicamente seu ativismo em questões de gênero, raça e sexualidade foram com frequência associados à esquerda e ao Partido dos Trabalhadores e, em muitos casos, rechaçados de alguns espaços.

Eu e muitos outros intelectuais brasileiros nos mantivemos ativas em nossas questões, mas isso era um desafio bem maior para os que estavam ligados a instituições privadas de ensino. Ao final, fui demitido da universidade em que era docente e, junto com a demissão, veio a certeza de que este livro, já em fase de finalização, não sairia mais pela editora que havia abraçado a ideia, mas que pertencia a meu antigo emprego.

A busca por uma editora me levou até o professor Carlos Amorim Caldas, psicólogo professor da UFPA, campus Tocantins-Cametá e com quem tenho uma amizade que já atravessa algumas décadas. Amorim, que possui uma longa história ativista e tem sido um importante agenciador das discussões sobre gênero, sexualidade, arte e erotismo

no norte do país, promovendo diversos eventos e discussões em consonância com os atuais estudos que ora apresentamos organizados neste livro, assumiu comigo a organização do material e com isso, abriu-se a possibilidade de que nosso livro fosse então publicado pela Editora da UFPA.

Nesse percurso que já ultrapassava em muito o tempo proposto, outros trabalhos foram chegando até mim e sendo devidamente acomodados ao projeto no sentido de lhe atribuir ainda mais diversidade e densidade. Foi então que pensei em dividi-lo em dois volumes que, igualmente, possam servir de mapas e orientar nossas leituras sobre as questões que disputam espaço no interior do, hoje consolidado, campo dos estudos de gênero e sexualidade.

Sobre os capítulos deste volume

Este livro apresenta algumas pesquisas recentes que vêm sendo realizadas por pesquisadorxs de diferentes regiões do Brasil, ligadxs a diversas instituições acadêmicas. O livro é também uma homenagem aos 40 anos do Movimento LGBT no Brasil que, desde a organização do primeiro grupo de ativismo político, o *Somos*, fundado em São Paulo em 1978, vem denunciando as muitas formas de discriminação e opressão que atinge as pessoas LGBT em seu cotidiano, bem como reivindicando uma cidadania plena para essas pessoas. Uma das facetas desse ativismo foi a presença de temas de interesse da comunidade LGBT no âmbito das universidades e centros de pesquisa a partir do processo de redemocratização. Desde então, pesquisas hoje já consagradas como as de Peter Fry (1982a, 1982b, 1982c, Peter Fry & Edward MacRae (1983), Edward MacRae (1982, 1983, 1990, 1992) Nestor Perlonguer (1987, 1992), Luis Mott (1987), João Silvério Trevisan (2000), Carmen Dora Guimarães (1977) e James Green (2000) vieram à tona, revelando peculiaridades da vida sexual brasileira, especialmente da homossexualidade vivida em cidades como Belém, São Paulo e Rio de Janeiro.

Pode-se dizer que esses autores representam hoje uma vanguarda que seria continuada mais tarde por pesquisadores como Regina Fachini (2002) e Ronaldo Trindade (2004), que, em suas etnografias, revelaram questões importantes ligadas à militância e ao cotidiano dos homossexuais de São Paulo. Desde então, novos pesquisadores têm expandido essas preocupações iniciais e direcionado seus interesses para assuntos ainda não explorados por essas primeiras levadas de estudos.

O capítulo escrito pelo antropólogo Fabiano Gontijo, professor do Departamento de Antropologia da UFPA apresenta uma interessante reflexão sobre as relações de gênero e a experiências da diversidade sexual em contextos rurais e interioranos e, em menor grau, em situações etnicamente diferenciadas no Pará. O autor construiu seu texto a partir de relatos de estudantes do curso de graduação em Etnodesenvolvimento da Universidade Federal do Pará, ofertado no município de Altamira e vinculado à Faculdade de Etnodiversidade (juntamente com o curso de Educação do Campo), no campus local da UFPA, quando a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte produziu efeitos devastadores para os povos e populações da região. Os programas governamentais são apontados como de suma relevância, principalmente aqueles que têm por objetivo o aprimoramento da agricultura familiar, o reconhecimento de territórios culturais e de unidades de conservação e a mitigação de conflitos. Tais programas são demasiado universalistas e desconsideram os arranjos e particularidades (culturais) locais, convertendo-se em mecanismos de controle (social, político e/ou econômico), de normatização, homogeneização e disciplinarização dos habitantes dessas comunidades.

Questões relativas à sociabilidade também estão presentes no capítulo “Da Arte de Pecar ao Refúgio dos Anjos”, escrito pelo antropólogo Ramon Reis, a partir da etnografia realizada para sua tese de doutorado no Departamento de Antropologia da USP. Reis apresenta neste texto o percurso espaço-tempo que compreendeu a existência de um bar, em funcionamento, na “periferia” de Belém, e o impacto deste nas relações estabelecidas entre *homossexuais* no bairro Guamá, bairro de feições mais populares localizado na zona sul da cidade. Desde 1996, o então bar Refúgio dos Anjos tem sido um ponto de encontro emblemático à afirmação identitária e ao exercício de amizades e *resistências* articuladas contingencialmente. O artigo se refere a três momentos que serviram de suporte para a constituição, visibilidade e permanência do bar nesse contexto: o caráter tenso e improvisado em torno do surgimento do bar, as estratégias utilizadas para oportunizar popularidade e os efeitos de reconhecimento subjacentes ao manejo de identificações e pertencimentos. A existência e a *resistência* do bar possibilitou ao autor uma melhor compreensão sobre tais (homo)sexualidades e sobre seus efeitos na produção de subjetividades e conectividades exógenas.

O capítulo elaborado por Milton Ribeiro, doutorando do Departamento de Antropologia da UFPA, tem por objetivo é refletir sobre a persistência de alguns espaços de sociabilidade LGBT de Belém, tanto no *centro* quanto na *periferia* da cidade, atualizando os dados etnográficos colhidos para a elaboração de sua dissertação de mestrado em Antropologia defendida no mesmo departamento. Disso resultou uma plataforma para pensar a cidade e o espaço urbano, suas dinâmicas e manifestações estéticas e políticas partindo das reflexões sobre o “meio gay” da capital paraense.

O artigo de Gibran Teixeira Braga intitulado “(R)existência *clubber*: políticas do corpo e do prazer em festas *underground* de São Paulo”, um desdobramento de sua tese de doutorado defendida no Departamento de Antropologia da USP em 2018, analisa uma cena de festas *independentes* ou *underground* de música eletrônica na cidade de São Paulo. Para o autor, esses ambientes são bastante propícios a experimentos estéticos e sensoriais e servem de palco para práticas erótico-afetivas variadas e performances artísticas que levantam questões instigantes sobre corpos fora dos padrões, gênero, sexualidade, raça e classe. A aproximação entre os frequentadores desses espaços é mediada por uma peculiar cultura de prazer, êxtase e liberdade, potencializada pelo uso coletivo de algumas drogas que levam ao afrouxamento das barreiras sociais de gênero e sexualidade. Assim, essa experiência *clubber* acaba proporcionando novas formas de se relacionar com o corpo e com o prazer que desestabilizam normas e convenções socialmente naturalizadas, ainda que as tensões e desigualdades relativas aos marcadores sociais da diferença não desaparecem completamente. Ser *Clubber* é uma experiência vivida coletivamente coletiva que põe em prática políticas do corpo e do prazer que extrapolam a temporalidade dos finais de semana e transbordam para a vida cotidiana dos hábitos desses espaços.

Ainda relacionando música, cena noturna e sexualidade, o artigo de Chiara Albino. Com base em uma etnografia realizada nas boates LGBT de Recife com fins à elaboração de sua dissertação de mestrado em Antropologia Social, a autora analisa a categoria de *bagaceira*, tal como ela emerge nas narrativas dos seus interlocutores. A autora, por meio de sua etnografia, acercou-se dessa categoria para a composição de uma teoria etnográfica não normativa de música eletrônica, uma vez que este estilo musical - a *música eletrônica bagaceira* - tem sido clas-

sificado como um estilo de música eletrônica “mais erotizada” e “mais regional”. É durante seu bailado que acontece, entre os frequentadores das boates pesquisadas, aquilo que a autora, com base em seu campo, classificou como *infregatividade/ixxfregação*, uma “malcinha gostosa”, que produz contágios e afetos entre os dançantes. Trata-se, portanto, de uma ação que vai além do movimento de se esfregar no parceiro durante a dança. Um debate político emerge dessa análise relacionando a *musica eletrônica bagaceira* com a valorização de expressões corporais e amorosas consideradas “vulgares” e, assim, produzindo fissuras na sociabilidade urbana de homens com práticas (homo)sexuais.

O capítulo escrito por Bruno Puccinelli resultou de uma pesquisa de cunho etnográfico realizada para sua tese de doutorado em Ciências Sociais defendida na UNICAMP. Nos limites deste texto, o autor se debruçou sobre os sentidos atribuídos a uma praça no centro da cidade de São Paulo conhecida por sua frequência “gay” ou “LGBT”, o Largo do Arouche que, nos finais de semana, fica tomado por jovens das periferias que se utilizam desse espaço para encontros, lazer, promoção de pequenas festas públicas e também como referência para reuniões de cunho político e ativismo. Puccinelli analisou a produção de sentidos relacionados a esse espaço, tais como pertencimento e identidades de referência à praça como um lugar de resistência “LGBT” a partir de conflitos envolvendo os estabelecimentos localizados no Arouche - cujos proprietários são contrários à presença destes jovens - que insistem em elaborar narrativas enviesadas nas quais o Arouche é descrito a partir de uma memória de glamour e valorização experimentados no passado e que definiriam os usos corretos de utilização desse espaço. Nessas narrativas, a presença dos jovens da periferia e outros frequentadores “gays” são responsabilizados pelo perigo, sujeira e degradação dos dias atuais. Nessa disputa pelos significados emergem as diferentes maneiras pelas quais os proprietários de determinados espaços do Arouche demandam policiamento após o horário comercial. Paradigmático nesse sentido é o caso analisado pelo autor do cerco/proteção com gradis de ferro de uma árvore centenária, cujas raízes eram utilizadas como urinóis pelos frequentadores da praça, justificando a instalação de um posto policial ao seu lado.

O texto de Marcio Zamboni, atualmente doutorando do Departamento de Antropologia da USP, debruça-se sobre um caso emblemático, ocorrido em abril de 2015, no qual a travesti Verônica Bolina, em situação carcerária, foi brutalmente agredida, tornando-se o centro

de uma disputa simbólica e midiática. As múltiplas agressões sofridas por Verônica na carceragem de uma delegacia na cidade de São Paulo ganharam a cena pública quando algumas fotografias de seu corpo marcado pela tortura invadiram as redes sociais, inflamaram a comoção pública e deram origem à campanha “Somos Todas Verônica”. O caso é abordado a partir da noção de *enquadramento* formulada pela filósofa queer estadunidense Judith Butler na obra “Quadros de Guerra” (2015 [2009]). Em sua análise, emergem as interseções entre a violência do Estado, o racismo e a violência de gênero em suas diversas formas. Mas ao pensar sobre os enquadramentos destes episódios, sua repercussão nas semanas seguintes e seus efeitos mais duradouros no campo dos movimentos sociais, Zamboni chama a atenção para as potencialidades e rendimento analítico, além dos desafios teóricos, que podem ser extraídos dessa dramática história.

O Capítulo escrito pela transfeminista Helena Vieira, pelo mes-trando de psicologia da USP Yuri Fraccaroli e por Bruno da Mata Farias intitulado “Vidas precárias, Mortes precárias: considerações iniciais sobre o direito ao uso do nome social *post-mortem*” traz uma inovadora discussão sobre a utilização do nome social por pessoas transgêneras após o óbito. Atualmente, ainda que alguns ganhos políticos tenham possibilitado alguns avanços no tratamento social dessas pessoas, permitindo-lhes o uso do nome social nos documentos pessoais, ainda são os familiares e o Estado que definem que memória será produzida a cerca de suas identidades de gênero. Ao abordar o caso emblemático da travesti, empresária da noite, atriz e ativista Andréa de Maio, este capítulo levanta questões instigantes que colocam de um lado os sistemas de normalização estatais, a transfobia dos parentes e as ações ativistas de pessoas transgênerxs para quem essas questões têm um importante valor político e simbólico. Como pontuado no texto, se Andréa foi reconhecida e teve seu lugar ao Sol no post-mortem, o mesmo não acontece com tantxs outrxs travestis e transexuais que, como ela, permanecem submersas, ocultas por uma política funerária excludente.

A revisão geral do trabalho foi feita pelo Bruno Puccineli e as capas e contra-capas gentilmente feitas pela Patricia Brasil.

Por fim, os capítulos que compõem esse volume abordam questões diversas que extrapolam as movimentações políticas mais institucionais e escapam às abordagens mais tradicionais, fazendo emergir questões ainda pouco exploradas nos estudos de gênero e sexualidade.

Referências

FACCHINI, Regina. “**Sopa de letrinhas**”? : movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90: um estudo a partir da cidade de São Paulo. 2002. 241 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2002.

FRY, Peter. Febrônio Índio do Brasil: onde cruzam a psiquiatria, a profecia, a homossexualidade e a lei. In: EULÁLIO, Alexandre et al. **Caminhos cruzados: linguagem, antropologia e ciências naturais**. São Paulo: Brasiliense, 1982a. p. 65-80.

_____. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: FRY, Peter. **Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982b. p. 87-115.

_____. Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros. In: FRY, Peter. **Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982c. p. 54-86.

FRY, Peter; MACRAE, Edward. **O que é homossexualidade**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

GUIMARÃES, Carmen Dora. **O homossexual visto por entendidos**. 1977. 154 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1977.

MACRAE, Edward John Baptista das Neves. Os respeitáveis militantes e as bichas loucas. In: EULÁLIO, Alexandre et al. **Caminhos cruzados: linguagem, antropologia e ciências naturais**. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 99-111.

_____. Em defesa do gueto. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 53-60, abr. 1983.

_____. **A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da “abertura”**. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

_____. Homosexual identities in transitional brazilian politics. In: ESCOBAR, Arturo (Ed.); ALVAREZ, Sonia E. (Ed.). **The making of social movements in Latin America: identity, strategy and democracy**. Boulder: Westview Press, 1992. p. 185-203.

MOTT, Luiz Roberto de Barros. **O lesbianismo no Brasil**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.

PERLONGHER, Nestor Osvaldo. **O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. O desaparecimento da homossexualidade. In: LANCETTI, Antônio; SOUZA, Herbert Daniel de; COSTA, Jurandir Freire. (Coord.) **Saúde loucura** 3. São Paulo: Hucitec, 1992. p. 39-45.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade**. 3. ed. rev. e aum. Rio de Janeiro: Record, 2000.

TRINDADE, J. R. **De dores e de amores: transformações da homossexualidade paulistana na virada do século XX**. 2004. 229 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

TRINDADE, Ronaldo. **De Dores e de Amores: (Re) Construções da homossexualidade paulistana**. São Paulo, Annabume, 2018.



Relações de Gênero, Diversidade Sexual e Etnodesenvolvimento na Amazônia: para além dos binarismos?

Fabiano de Souza Gontijo

Nos últimos dez anos¹, vêm-se direcionando uma interessante crítica, na antropologia brasileira (e latino-americana, até certo ponto), aos estudos de gênero e sexualidade, por um lado, aos estudos rurais, por outro, e, enfim, em menor grau, à etnologia indígena e aos estudos dos povos e comunidades chamados de tradicionais, relativa à maneira como esses estudos teriam inadvertidamente esquecido de tratar ou deliberadamente silenciado as expressões da sexualidade e as experiências da diversidade de gênero em suas abordagens.² Essas críticas podem ser encontradas nas obras de Cancela et al. (2010), Ferreira (2008), Fernandes (2016), Fernandes (2017) Fenandes & Arisi (2017), Gontijo (2014), Gontijo & Erick (2015), Hurtado (2014), Lea (2013), Lopes (2016), McCallum (2013), Marques (2012), Nascimento (2012), Oliveira & Nascimento (2016), Passamani (2016), Rosa (2016), Sacchi & Gramkow (2012), Tota (2012), dentre outros/as³. Não se trata simplesmente de críticas, mas de propostas de preenchimento das lacunas encontradas, através de uma pequena (mas, relevante) série de pesquisas realizadas principalmente nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste, ou seja, fora dos eixos das abordagens dos já tão consolidados estudos

¹ Esse capítulo foi inicialmente publicado como artigo inédito na Revista FSA, v. 14, n. 5, p. 55-72, 2017, sob o título “Gênero, Sexualidade e Etnodesenvolvimento na Amazônia: reflexões a partir de tipos ideais”. Aos editores do periódico, meus agradecimentos pela autorização concedida para a republicação com alterações consideráveis.

² Meus agradecimentos ao CNPq, pela bolsa de Produtividade em Pesquisa.

³ Os estudos das relações de gênero (ou melhor, os estudos *da mulher*) têm um determinado lugar no âmbito dos estudos rurais, como já mostrei em outro texto (GONTIJO, 2015), assim como, de certa forma, no âmbito dos estudos sobre povos indígenas (SACCHI & GRAMKOW, 2012) e muito timidamente nos estudos sobre comunidades quilombolas (O'DWYER, 2016). Mas, a temática atinente à diversidade sexual e de gênero é que perdurava como uma intrigante lacuna até bem recentemente (GONTIJO & ERICK, 2015).

de gênero e sexualidade no Brasil (FRY, 1982; FRY & MacRAE, 1983; GREEN, 2000; CARRARA & SIMÕES, 2007; SIMÕES & CARRARA, 2014).

Esses estudos têm trazido elementos para se refletir sobre outras (novas?) facetas do preconceito e da discriminação por orientação sexual, geralmente atreladas à rápida pululação das igrejas evangélicas neopentecostais, por um lado, e, por outro, ao descompasso entre as realidades locais e as exigências dos projetos desenvolvimentistas nesses contextos rurais ou interioranos e nessas situações etnicamente diferenciadas.

Embora nos últimos quinze anos um número razoável de medidas tenham sido adotadas para minimizar os efeitos perversos do preconceito e da discriminação por orientação sexual no Brasil, observa-se recentemente uma tentativa de impedir que se discuta publicamente as questões relativas à diversidade sexual e de gênero, notadamente através de alguns projetos de leis (PL), tais como o PL nº 1.859, de 2015 (relativo à proibição, na educação, da adoção daquilo que vem sendo chamado sem muita problematização de “ideologia de gênero”) e o PL nº 867, também de 2015 (relativo à inclusão, nas diretrizes e bases da educação nacional, do “Programa Escola sem Partido”) – sem falar dos efeitos nefastos de projetos e leis que ferem gravemente os direitos dos povos e comunidades tradicionais. Diante dessa tensão, faz-se necessário refletir, cada vez mais, sobre a diversidade sexual e de gênero em todos os contextos e situações da vida social, inclusive nos contextos rurais e interioranos e nas situações etnicamente diferenciadas, com o intuito de se produzir um *corpus* de conhecimentos sobre, por um lado, as particularidades específicas das experiências e expressões da sexualidade e das relações de gênero e, por outro, os mecanismos de atuação dos preconceitos e formas de discriminação por orientação sexual nesses contextos e situações. Assim, estaríamos aparelhados para combater com mais rigor e eficácia as novas formas de fundamentalismos, conservadorismos e sectarismos que têm se alastrado de maneira assustadora pelo Brasil e retardado o desenvolvimento de uma sociedade mais justa e sustentável e mais apta para fazer frente aos mais rígidos desafios globais.

Trata-se aqui de trazer algumas reflexões sobre as relações de gênero e as experiências da diversidade sexual em contextos rurais e interioranos e, em menor grau, em situações etnicamente diferenciadas no Pará, a partir dos relatos de estudantes do curso de graduação em

Etnodesenvolvimento da Universidade Federal do Pará. Em Altamira, às margens do Rio Xingu, no momento em que as obras de construção da gigante Usina Hidrelétrica de Belo Monte acentuavam seus impactos devastadores sobre os povos e populações da região, foi criado um curso de graduação em Etnodesenvolvimento, vinculado à Faculdade de Etnodiversidade (juntamente com o curso de Educação do Campo), no campus local da Universidade Federal do Pará, baseado nos preceitos da educação diferenciada e da pedagogia da alternância. O curso é voltado para atender a uma demanda antiga oriunda dos povos e populações impactados negativamente, não somente pelas 1) obras mais recentes de Belo Monte, mas também de 2) outros megaempreendimentos desenvolvimentistas no estado, por 3) ações ilegais de grileiros e fazendeiros do agronegócio ou pecuaristas, por 4) invasões de seus territórios tradicionais pelo crescimento desmesurado das cidades, pelo 5) empobrecimento ligado à degradação ambiental causada pela industrialização e pelo 6) avanço avassalador do capital financeiro e da consequente especulação fundiária, pela 7) vulnerabilização social gerada por políticas insensíveis às realidades locais rurais e interioranas amazônicas, dentre outros tantos impactos mais do que fatais, funestos e impresumíveis.

A primeira turma do curso começou a funcionar em 2010; as segunda e terceira turmas, respectivamente em 2013 e 2015. Uma quarta turma foi criada no campus universitário da Universidade Federal do Pará situado no município de Soure, para atender basicamente a uma demanda por educação superior por parte de quilombolas da região leste do Arquipélago do Marajó. Os/As primeiros estudantes formados/as encontram-se atuando nas proximidades de suas comunidades ou nas cidades de origem, seja em órgãos públicos das diversas esferas, seja em associações não-governamentais, seja ainda na educação diferenciada e inclusiva, sempre alicerçados/as pela promoção dos Direitos Humanos e o respeito à diversidade cultural.

Ministrei disciplinas para as turmas de 2013 e 2015 e tive alunos/as das mais diversas pertencas dos povos e populações tradicionais, tais como indígenas de toda a região dos Rios Xingu e Tapajós, quilombolas do Arquipélago do Marajó, ribeirinhos das regiões central e nordeste do Pará, extrativistas (geralmente vinculados a reservas extrativistas), pequenos agricultores de todo o estado – sobretudo da Rodovia Transamazônica (BR-230) e da Rodovia Santarém-Cuiabá (BR-163) –,

assentados da reforma agrária, ativistas dos movimentos sociais (principalmente dos movimentos negros, de mulheres, de terreiros de religiões de matriz africana e de comunidades atingidas por barragens), dentre outras pertenças devidamente comprovadas pelas lideranças de cada grupo⁴. Dentre as disciplinas por mim ministradas, encontra-se a de “Gênero, Raça/Etnicidade, Sexualidade”, que tem por objetivo o de “[A]rticular a problemática de gênero às práticas e valores sociais, culturais e políticos de populações tradicionais e povos indígenas, procurando trabalhar o conceito de raça/etnicidade juntamente com outros marcadores sociais de diferenciação, tais como idade, classe social e sexualidade”⁵, conforme estabelecido na ementa disponível no Projeto Pedagógico do Curso⁶.

As disciplinas funcionam com uma parte da carga horária ministrada de modo presencial em sala de aula e a outra parte dedicada às atividades de campo em forma de “tempo-comunidade”. O “tempo-comunidade” corresponde a um conjunto de atividades que visam à aplicação dos conhecimentos adquiridos (ou produzidos) em sala de aula diretamente nas comunidades de origem dos/as estudantes, sob a supervisão dos/as docentes do curso. Como trabalho final da disciplina, solicitei que os/as estudantes de ambas as turmas produzissem um texto sobre as relações de gênero e as experiências da diversidade sexual em suas comunidades. Ao longo das aulas presenciais, foi solicitado que se falasse dessas relações e experiências em suas comunidades, já preparando os/as estudantes para a produção textual. Somando-se as duas turmas, obtive 38 trabalhos finais. A seguir, apresentarei alguns resultados das análises e interpretações assim produzidas a partir desses trabalhos⁷.

⁴ O ingresso no curso se dá através de um processo seletivo especial diferenciado, durante o qual o/a candidato/a deve apresentar, dentre outros, um documento de pertença produzido geralmente pela liderança do grupo do qual faz parte.

⁵ UFPA. *Projeto Pedagógico do Curso de Etnodesenvolvimento*. Belém: UFPA, 2008, p. 10 (Anexos).

⁶ Meus mais sinceros agradecimentos ao corpo docente da Faculdade de Etnodiversidade do Campus de Altamira e ao Programa de Interiorização da UFPA por oportunizar minha experiência de docência no curso de Etnodesenvolvimento. Especialmente, agradeço aos Coordenadores do curso, Profs. Assis da Costa Oliveira e Francilene Aguiar Parente.

⁷ Agradeço imensamente aos/às estudantes das turmas de 2013 e 2015 por terem compartilhado comigo esses conhecimentos. Preferi não nomeá-los para evitar constrangimentos. Não serão nomeadas tampouco as suas comunidades de origem.

Dos 38 trabalhos finais, três produzidos por indígenas aldeados foram desconsiderados. Em seus trabalhos, esses/as estudantes levaram em consideração as particularidades étnicas para o entendimento das práticas sociais relatadas. Para que pudesse produzir uma análise comparativa, preferi deixar de lado as interpretações em termos de etnicidade ou processos identitários de cunho étnico. Analisar tais processos identitários vinculados à experiência da diversidade sexual e de gênero é o objetivo de um outro texto que está sendo produzido por mim em coautoria com um estudante. Assim, foram considerados somente os relatos que se baseiam na *ruralidade*⁸ e na *interioridade*⁹ como marcadores sociais da diferença mais relevantes para a interpretação das relações de gênero e as experiências da diversidade sexual.

Na análise dos trabalhos, foi possível detectar que muito do que foi relatado pelos/as estudantes remete a práticas que se repetem de maneira geral, a tal ponto que poderíamos entendê-las, em seu conjunto, como espécies de *tipos-ideais weberianos*, ou seja: como um recurso técnico-analítico elaborado a partir da seleção de um certo número das características gerais mais proeminentes da realidade observada com a finalidade de construir mentalmente um todo tangível; esse recurso pode ser usado como um instrumento para servir de orientação ao observador na sua tentativa de dar inteligibilidade a uma realidade aparentemente confusa ou de compreender a complexidade da dinâmica social por uma versão simplificada da sociedade (WEBER, 1979).

As localidades de origem dos/as estudantes são: 1) assentamentos rurais em áreas de municípios da região dos Rios Xingu, Tocantins e Tapajós, geralmente oriundos de invasões de fazendas improdutivas ou de terras da União; 2) agrovilas introduzidas pelo governo militar ditatorial na década de 1970 vinculadas à abertura da Rodovia Transamazônica (BR-230) ou, depois, à Rodovia Santarém-Cuiabá (BR-163); 3) comunidades de pescadores, pequenos agricultores, caiçaras, baba-

⁸ Carneiro define *ruralidades*, no plural, como representações sociais que orientam “[...] práticas sociais distintas em universos culturais heterogêneos, num processo de integração plural com a economia e a sociedade urbano-industrial.” (1998: 12) ou “como um processo dinâmico em constante reestruturação dos elementos da cultura local, mediante a incorporação de novos valores, hábitos e técnicas” (2008: 35).

⁹ Por *interioridade*, entende-se um marcador que ajuda a dar conta de “um espaço-tempo que transita entre ruralidade e urbanidade, confundido pela dinâmica da etnicidade, em contexto amazônico, nas figuras do cabloco e do ribeirinho, além do indígena e do quilombola.” (Gontijo & Erick, 2015: 31).

queiros e extrativistas, algumas no interior de reservas extrativistas, situadas em diversos municípios do Pará (tais como Breves, Currálinho, Gurupá, Igarapé-Açu, Igarapé-Miri, Melgaço, Muaná, Santo Antônio do Tauá, etc); e 4) quilombos do Arquipélago do Marajó; além de 5) bairros periféricos (como os “reassentamentos urbanos coletivos” – RUC –, em Altamira, planejados para realocar as populações rurais e ribeirinhas destituídas de suas moradias em razão da construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte).

Nessas comunidades, planta-se toda a sorte de alimentos vegetais tropicais; criam-se animais de pequeno porte para o consumo próprio; pescam-se peixes e camarões e apanham-se mariscos nos rios, igarapés, furos e paranás; coletam-se frutas, sementes e cocos e extraem-se óleos vegetais e banhas animais para usos mágico-religiosos e/ou sanitários e para a revenda; e também trabalha-se com a agricultura e com a pecuária para fins comerciais. Enfim, resumidamente, de acordo com os relatos dos/as estudantes, essas comunidades amazônicas são caracterizadas pela produção da alimentação oriunda da mandioca, da horticultura, dos frutos de palmeiras e das frutas em geral, dos peixes e dos mariscos, da carne de caça e da pecuária em pequena escala e dos temperos e condimentos.

Nessas comunidades, as relações de gênero são pensadas de maneira binária como contendo um princípio masculino e um princípio feminino, complementares. Uma estudante, moradora de uma reserva extrativista, relatou o caso de uma pessoa intersexual em sua comunidade. O caso parece não ter impactado as relações percebidas localmente como binárias: os pais teriam optado por criar a criança como menina; mas, aproximando-se da juventude, a adolescente teria começado a apresentar traços físicos e comportamentos sociais considerados como masculinos (abundância de pelos e preferência por brincadeiras “de homem”, como futebol, por exemplo), o que não teria impedido que a família e a comunidade continuassem a tratá-la como menina, embora se ocupasse dos afazeres femininos e também dos afazeres tipificados como masculinos.

Num mundo pensado de modo bastante binário, a divisão sexual do trabalho parece ser a norma, mas com muitas nuances nada sutis. Os relatos dos/as estudantes, num primeiro momento, caracterizam a agricultura, a caça, o extrativismo e a pesca como atividades *produtivas* masculinas e os afazeres domésticos como atividades *não-produtivas*

femininas – os homens produzem, as mulheres reproduzem. As mulheres também cuidariam da educação – como professoras, zeladoras e/ou diretoras da escola – e da saúde – como agentes comunitárias de saúde e/ou pajés, benzedeiras, rezadeiras, curandeiras e parteiras.

Esse é o discurso “para fora” – a narrativa do binarismo parece ser acionada pelas pessoas como respostas aos questionamentos oriundos de fora das comunidades. Logo depois, em cada relato, são inseridos elementos que parecem fazer ruir suavemente a parede aparente da normalidade do binarismo, trazendo à baila uma série de tonalidades particulares ao quadro pintado das atividades produtivas locais: em algumas comunidades, as mulheres lidam com o extrativismo tanto quanto os homens, principalmente no que diz respeito ao açaí e ao babaçu; as mulheres participam do calendário agrícola tanto quanto os homens em determinadas atividades das roças; as mulheres apanham mariscos e pescam camarões e pequenos peixes, enquanto os homens pescam os peixes maiores; as mulheres coletam frutos, sementes, ervas e certos cocos e preparam óleos e banhas (principalmente, banhas de animais às vezes caçados por elas mesmas); as mulheres e os homens trabalham em conjunto no preparo de farinha de mandioca e de diversos outros alimentos que serão consumidos localmente ou para a venda; as mulheres criam os animais de pequeno porte, enquanto os homens criam os animais maiores, como vacas e bois (quando se tem gado vacuno); as mulheres vão às cidades comercializar os produtos mais do que os homens, servindo assim como espécies de *intermediárias culturais* – no sentido conferido por Vovelle (1981) a essa expressão – entre o mundo rural e o mundo urbano (embora se tratem de pequenas cidades, em grande parte dos casos); um homem pode ser zelador da escola, enquanto uma mulher é a condutora do barco escolar que transporta os/as alunos/as para as aulas na escola numa comunidade do Rio Mapuá, no Marajó, invertendo a aparente “lógica” local da distribuição das tarefas por gênero; etc. Paradoxalmente, os relatos apontam ainda para o fato de que as atividades desempenhadas pelas mulheres são, quase sempre, consideradas como “ajuda”, embora a organização associativa das mulheres, em muitas comunidades, esteja criando uma percepção diferenciada sobre as atividades femininas.

Em grande parte das comunidades, as associações políticas são marcadamente masculinas, mas em algumas delas as associações de mulheres ou aquelas presididas por mulheres têm gerado mais bene-

fícios do que as que são presididas por homens, segundo os relatos – principalmente os relatos dos estudantes auto-identificados como homens. As discussões sobre as relações de gênero que acontecem no seio das comunidades – às vezes promovidas por entidades nacionais de agricultores e/ou de extrativistas, outras vezes por organizações não governamentais ou por políticas e organizações governamentais – têm contribuído para uma mudança paradigmática paulatina na percepção que se tem sobre o vínculo possível entre gênero, produção econômica e bem-estar social.

Como exemplo, em uma agrovila, após uma dessas discussões públicas sobre as relações de gênero, os afazeres da escola local foram divididos entre homens e mulheres: se as mulheres se encarregam da limpeza da escola numa semana, na semana seguinte os homens são escalados para a tarefa. Nessa mesma agrovila, as mulheres e os homens trabalham em conjunto nas plantações de cacau – as mulheres limpam as árvores e se empenham na colheita e no preparo das frutas. Ainda nessa agrovila, há a prática corriqueira dos mutirões ou *puxiruns* (como são conhecidos regionalmente) que envolvem quase toda a comunidade para atividades que beneficiem, não somente toda a comunidade, mas às vezes algumas famílias mais vulnerabilizadas. Os mutirões mistos são citados em quase todos os relatos, em praticamente todas as comunidades, embora tendam a acontecer com mais frequência naquelas mais organizadas politicamente, geralmente aquelas que sofreram ou estão sofrendo com maior intensidade os impactos dos grandes empreendimentos desenvolvimentistas, de barragens ou do agronegócio, o que leva a comunidade a discutir todos os temas que possam fortalecer os laços entre os seus membros, incluindo-se aí as relações de gênero e a diversidade sexual.

Em uma comunidade extrativista às margens do Rio Amazonas, após muitos debates públicos promovidos pelas associações locais, as mulheres se fazem cada vez mais presentes nos trabalhos das roças e na extração do açaí, enquanto os homens compartilham os afazeres domésticos com as mulheres. Esse último relato indica que políticas públicas, como a do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf), do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), ao incentivar a geração de renda e a maior autonomia por parte das mulheres, estariam contribuindo para mudanças nas relações de gênero em muitas comunidades, assim como a universalização do acesso às novas

tecnologias da informação, também através de programas governamentais de inclusão digital das diversas esferas do poder público.

Muitas mulheres são chefes de família em quase todas as comunidades, em particular naquelas atendidas com mais rigor pelo Pronaf/MDA e também nos quilombos – um relato aponta para o fato excepcional de que as mulheres têm se tornado chefes de família, não somente em razão das políticas de redistribuição de renda, mas por causa do aumento do número de homens em estado de alcoolização permanente e, por conseguinte, sem condições de desempenhar adequadamente as atividades produtivas.

As comunidades de origem dos relatos são geralmente compostas por uma ou mais igrejas – sempre uma católica mais antiga do que os templos das diversas confissões evangélicas, mais recentes – e, além da igreja, uma escola, um barracão de festas e reuniões, um “campinho” de futebol, além de alguns poucos comércios e, em certos casos, de uma ou outra representanção de órgão público. Em algumas dessas comunidades, as decisões coletivas a serem tomadas costumam ser debatidas nos barracões ou até mesmo na igreja. Tanto os barracões, como as igrejas, são, em geral, espaços de forte atuação das mulheres ou de pessoas reconhecidamente homossexuais, assim como as escolas, os comércios e os atendimentos de saúde e mágico-religiosos.

Os “campinhos” de futebol, as matas, os rios e as lavouras seriam espaços masculinos. Mas, numa comunidade situada numa reserva extrativista marajoara, as mulheres começaram a ocupar o “campinho” em horários em que os homens não estavam jogando futebol. O uso feminino desse espaço considerado ali como “tradicionalmente” masculino teria gerado descontentamento por parte dos homens da comunidade, a ponto de eles se reunirem para deliberar sobre a emissão de uma ordem de proibição do uso por mulheres. A ordem não foi emitida, pois as mulheres conseguiram um outro “campinho” numa propriedade particular e, desde então, vêm jogando futebol lá, instigando mais ainda os questionamentos dos homens da comunidade. Esse fato desencadeou discussões públicas sobre os lugares da masculinidade e da feminilidade e, segundo o relato, mudanças mais radicais estão em andamento na comunidade.

As relações sexuais entre pessoas consideradas como sendo do mesmo sexo parecem comuns, mas nunca publicamente debatidas nas comunidades apresentadas pelos/as estudantes. Nos relatos, aparece

claramente a distinção entre a prática sexual entre pessoas do mesmo sexo, por um lado, e, por outro, a vivência cotidiana da homossexualidade ou o que venho chamando de “homossexualidades identitárias” (GONTIJO, 2004). A primeira é camuflada, faz-se vista grossa em relação a essas práticas. Os relatos mostram que, geralmente, trata-se de homens casados que vão à procura de rapazes mais novos e considerados mais afeminados (da mesma comunidade ou de comunidades ou cidades próximas) para relações sexuais fortuitas; também aparecem, nos relatos, os casos de mulheres casadas e consideradas “mais masculinizadas” que procuram mulheres mais novas, quase sempre solteiras e “mais femininas”, para relações nem sempre tão fortuitas. O binarismo de gênero parece ser moralmente respeitado, nesses casos – assim como, citando Pollak (1986), os não-ditos ou indizíveis, que subjazem à respeitabilidade moral do binarismo.

Um relato traz o caso de um homem casado e pai de dois filhos que, embriagado, gostava de se relacionar sexualmente com outros homens da comunidade extrativista onde reside, principalmente com o seu melhor amigo, também casado. Com o passar do tempo, sua esposa passou a não suportar mais o excesso de violência cometido contra ela quando ele chegava em casa embriagado. A separação foi inevitável e ela se mudou para uma cidade próxima para morar com seus familiares. Hoje, com 39 anos, o ex-marido continua bebendo excessivamente, a ponto de causar muitos transtornos na comunidade. Todos comentam sobre sua preferência sexual e o homem vive sozinho, sem se relacionar com mais ninguém, entregue ao ostracismo. Sua família, no entanto, nega sua homossexualidade, preferindo dizer que isso é somente uma fraqueza momentânea. Em geral, quando a prática sexual envolve pessoas que não são próximas do interlocutor, sobretudo quando se trata de pessoas de outras comunidades ou do mundo urbano, há um discurso de tolerância, envolto em timidez; mas, quando se trata de algum parente próximo ou simplesmente um outro membro da mesma comunidade, o discurso se torna moralizador, repreensivo e admoestante.

Haveria assim uma espécie de receio (para não dizer intolerância) em relação ao que é considerado como “fora de comum”, embora, de fato, não seja tão incomum como relatado. Sendo assim, trata-se de um receio daquilo que está fora do discurso, do nomeado ou do dito. Quase todos/as os/as estudantes acrescentam aos seus relatos o fato de que os discursos religiosos são a base da moralidade em muitas comunida-

des – inicialmente a discursividade¹⁰ católica e, mais recentemente, as discursividades evangélicas, geralmente neopentecostais. Essas discursividades instituem o casamento monogâmico entre um homem e uma mulher para fins de procriação até uma determinada idade e a consequente formação de uma família com papéis de gênero bem definidos, de modo binário. Por isso, homens e mulheres solteiros a partir de uma certa idade, homens que não jogam futebol, meninas que não brincam de boneca, etc não são bem-vistos no seio das comunidades em questão. De modo geral, não se fala das práticas sexuais entre as pessoas do mesmo sexo publicamente porque assuntos com esse teor, assim como as práticas sexuais em geral, não são pautados por essa discursividade moral cristã vigente – *em teoria...*

Quanto à vivência cotidiana da homossexualidade ou as formas de homossexualidades identitárias locais, os/as estudantes afirmam serem raras, mas em quase todos os relatos há pelo menos um ou outro caso citado – com muita ênfase. Por exemplo, um dos organizadores das festas religiosas católicas de uma comunidade extrativista às margens do Rio Amazonas vive em uma outra comunidade solitariamente, com mais de 70 anos de idade, e contou para um estudante que, quando era adolescente, resolveu revelar para os seus pais que gostava de rapazes. Seus pais reagiram com tristeza, mas o aceitaram como era, ao passo que seus irmãos, até os dias de hoje, não falam com ele por acreditarem que ao admitirem o fato de terem um irmão homossexual estariam aceitando a possibilidade de também serem considerados como homossexuais pelas pessoas das comunidades da região.

A muitos quilômetros dali, no sudoeste do Pará, nas proximidades de Itaituba, num assentamento rural, uma mulher de quase 50 anos de idade vive “como homem”, segundo o relato de uma estudante, trabalha na roça junto com os outros homens, pesca com eles e faz tudo o que os homens da comunidade fazem, além de fazer também o que as mulheres solteiras fazem. Ela tem um filho de cinco anos, mas “é como se o pai nunca tivesse existido”. As lideranças locais, quando

¹⁰ Em outro texto (GONTIJO & COSTA, 2012), foi tratado do conceito de discursividade, com Mainueneau (2006) e Foucault (2007), para entender a maneira como a realidade seria construída socialmente e formulada culturalmente através do discurso instituidor, fundador ou constituinte, ou seja, da discursividade – e das discursividades hegemônicas enquanto formas materiais das relações de poder; de estabelecimento de verdades não questionadas, naturalizadas e essencializadas; e de imposição de dominações.

indagadas sobre o que pensam sobre o modo de vida dessa mulher, se dividem: uns dizem que a família é o que cada um quer criar e não veem problema no comportamento dessa mulher; outros dizem que não querem falar sobre o assunto, “fazendo vista grossa”, pois não se deve falar “disso”. Não muito distante dali, às margens do Rio Tapajós, numa comunidade que passou pelo ciclo da borracha, pela exploração de madeira e pela garimpagem de ouro, uma estudante conversou com um rapaz que se assume como “gay” (termo por ele utilizado) e que transita entre a comunidade e a cidade de Itaituba. O rapaz, embora bem aceito por seus pais na comunidade, revela que se relaciona sexualmente com rapazes da comunidade, mas só consegue relacionamentos afetivos “de verdade” nas cidades, onde há mais facilidade para encontrar “pessoas assumidas” como ele.

Dois estudantes residentes numa agrovila da Transamazônica conversaram com uma senhora de mais de 70 anos de idade que lhes contou que seu filho, que tinha estudado na escola local com os dois estudantes, revelou sua homossexualidade para ela há alguns anos. Ela disse a ele que o amava, mas que seria melhor que ele fosse prosseguir seus estudos em Santarém, onde poderia viver com uma tia e ter mais liberdade para se expressar do que na comunidade. Ela pediu ainda que, ao voltar à comunidade para visitá-la, o filho nunca viesse vestido com trajes femininos para não causar constrangimentos. Outros três casos parecidos foram relatados em outras comunidades, como se, para não abalar a moralidade vigente localmente por causa de uma forma de experiência da homossexualidade visível (afeminada para homens e masculinizada para mulheres), fosse necessário uma espécie de exílio para o convívio forçado com familiares mais *open-minded* residentes nos centros urbanos. Esse foi o caso, por exemplo, de um indígena de uma etnia cujo território se situa nas proximidades das margens do Rio Xingu, que foi aconselhado a deixar a aldeia e a ir viver com uma tia em Altamira para poder viver com menos constrangimento a sua homossexualidade. Hoje, vive com seu companheiro, também indígena, num “reassentamento urbano coletivo”, têm um salão de cabeleireiro e visitam suas aldeias de origem durante as festas.

Numa comunidade ribeirinha de pescadores e extrativistas no nordeste do Pará, duas estudantes relatam a história de uma mulher que mora com sua companheira e com sua filha adolescente, trabalham com as outras mulheres da comunidade e não são mal-faladas, pelo fato

de viverem como “qualquer outra pessoa da comunidade”. São muitos os relatos de mulheres, sobretudo mais jovens, que têm se apresentado como lésbicas em diversas comunidades, o que não parece, de acordo com os/as estudantes, causar comentários maldosos ou formas de intolerância por parte dos sujeitos mais novos da comunidade, nem mesmo dos mais velhos, embora haja divergência quanto a isso.

De modo geral, os/as estudantes alegam que as novas tecnologias da informação e as formas de comunicação por elas proporcionadas, promovendo a difusão em grande escala do acesso à internet, têm contribuído para que haja uma ampliação das discussões públicas acerca da diversidade sexual e de gênero e, por conseguinte, uma maior aceitação da visibilização dos relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo, sobretudo entre moças jovens. Na contramão, as igrejas evangélicas, geralmente neopentecostais, são acusadas de instigar e agenciar novas formas de conservadorismos e propósitos reacionários, segundo os relatos, que convencem muitos comunitários de que tudo o que foge do padrão moral bíblico por elas pregado “é coisa do demônio” e deve ser combatido.

Com esses relatos, sobressai-se um ideal-tipo das relações de gênero e das experiências da diversidade sexual em contextos rurais e interioranos paraenses (e, em menor grau, em situações etnicamente diferenciadas), caracterizado pela tensão entre, de um lado, um modo de vida tradicional, marcado pela *moralidade religiosa católica*, pelo ideal da *família monogâmica* como unidade de produção e de reprodução e, principalmente, pelos *não-ditos acerca das práticas sexuais* (de qualquer natureza), e, de outro, a *contra-moralidade religiosa evangélica* contemporânea (neopentecostal ou outra) que preza pela delação e a denúncia de tudo o que fuja moralmente da normalidade fundada por suas interpretações bastante parciais dos livros sagrados cristãos, em particular da Bíblia, na busca pelo pecado e pela punição do pecador. O apreço evangélico pela delação e pela denúncia do que é considerado unilateralmente como *fora de padrão* requer a viabilização da discussão pública sobre os pecados e sobre os pecadores, ou seja, sobre as práticas sexuais divergentes e seus praticantes, o que estaria criando, em algumas comunidades, espécies de pequenos tribunais inquisitórios que acusam pessoas, demonizando-as e acarretando o seu banimento da coletividade, além de jogá-las no ostracismo social.

As igrejas evangélicas estariam, logo, por um lado, tornando imoral práticas até então não problematizadas pelas comunidades por serem da ordem dos “não-ditos” defendidos pela moralidade católica e, por outro lado, tornando normais práticas até então moralmente inaceitáveis, segundo alguns relatos – como a violência doméstica através do assujeitamento (re)forçado das mulheres, paradoxalmente num momento em que elas vinham se organizando contra os mecanismos tradicionais de dominação. Isso leva a pensar no que Fernandes diz sobre a maneira como as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo em povos indígenas foi tornada, historicamente, durante o período colonial, algo imoral, com o intuito de “civilizar” os indígenas (FERNANDES, 2015; 2017) e, por extensão, pode-se pensar nesse processo civilizatório também para as populações interioranas e rurais brasileiras – populações etnicamente e/ou racialmente marcadas, no contexto amazônico.

Se o colonialismo católico criou – ou, pelo menos reforçou – o binarismo de gênero e o não-dito das sexualidades, invisibilizando e/ou ridicularizando a prática sexual não reprodutiva e silenciando e/ou ocultando os praticantes, o neocolonialismo evangélico atualmente em andamento parece, de acordo com os relatos, incriminar, condenar e degradar o praticante e, assim, destituir os sujeitos, não somente de suas expressões sexuais, mas de sua própria existência enquanto seres humanos, tornando-os meros veículos das mensagens dos grandes pastores midiáticos que sobrevivem dos recursos das somas vertiginosas geradas pelos dízimos. É unânime, nos relatos, a percepção dos impactos funestos que as igrejas evangélicas vêm tendo nos modos de vida (tradicionais) das comunidades rurais e interioranas citadas. Maior ainda nas comunidades indígenas, embora esse não seja o escopo aqui.

Não discutir publicamente as relações de gênero e as experiências da diversidade sexual e deixar que os moralismos evangélicos se tornem a nova moralidade vigente nas comunidades tem gerado inquietações junto aos/às estudantes do curso de Etnodesenvolvimento da UFPA: eles/as alertam para o fato de que tem havido um considerável incremento nos casos de doenças sexualmente transmissíveis detectado tanto pelos agentes comunitários de saúde, como pelas rezadeiras e parteiras, assim como a crescente incidência de casos de gravidez não desejada, sobretudo na adolescência, tem preocupado as secretarias municipais de saúde. Isso, segundo eles/as, poderia ser evitado, caso as relações de gênero e as experiências da diversidade sexual fossem agendadas,

pautadas e discutidas publicamente, como acontece em uma ou outra comunidade, de modo desvinculado dos moralismos religiosos.

Além da tensão em vigor entre a moralidade católica e os moralismos evangélicos, parece, de acordo com quase todos/as os/as estudantes, que o ideal-tipo é caracterizado ainda pelo descompasso que haveria entre, de um lado, o que os/as comunitários/as vivem no seu cotidiano – suas organizações familiares, seus arranjos produtivos, suas formas de lazer e ócio, suas interações com o ambiente e como os entes espirituais, seus aparelhamentos emocionais e, enfim, seus *ethos* e visões de mundo –, e, de outro, o que os programas governamentais e os gestores públicos preveem para (ou impõem sobre) as comunidades. Os programas governamentais são apontados como de suma relevância, principalmente aqueles que têm por objetivo o aprimoramento da agricultura familiar, o reconhecimento de territórios culturais e de unidades de conservação e a mitigação de conflitos. Mas, em alguns muitos casos citados, os programas são também considerados como demasiado universalistas e pouco afeitos às particularidades (culturais) locais e, por isso, acabam tomando a forma de (mais um) mecanismo de controle (social, político e/ou econômico), de normatização e de disciplinarização dos interesses das comunidades, homogeneizando as comunidades.

Alguns/mas estudantes apontam para o fato de que, em suas comunidades, as instituições estatais, políticas e econômicas globais, assim como as igrejas, raramente levam em consideração as realidades locais, gerando distorções, tensões e descompassos: seria necessário, segundo eles/as, instituir relações mais simétricas que assegurassem a paridade de discursos entre os/as comunitários/as e os gestores (e os religiosos cristãos) – talvez, mais ou menos nos moldes do que Fraser (2002) define como *paridade de participação*. A partir da simetria e da paridade, seria possível que os comunitários pudessem se expressar, não mais subjugados à discursividade hegemônica do binarismo, mas em seus próprios termos, deixando aflorar e florescer a pluralidade da realidade em que vivem. O mundo rural paraense se descortina, assim, em toda a sua realidade complexa, plural e diversa – contrariamente ao que vem sendo sistematicamente apontado por uma parcela significativa dos estudos de gênero e sexualidade, geralmente baseada nas realidades urbanas do Centro-Sul do Brasil.

Se o etnodesenvolvimento pode ser pensado, segundo Little, como a combinação da “problemática do desenvolvimento com a do

reconhecimento da diversidade cultural” (2002: 40), caberá aos/às futuros/as agentes do etnodesenvolvimento, que serão formados/as pelo curso da Universidade Federal do Pará, refletir, de modo propositivo, sobre a relação entre gênero, sexualidade, desenvolvimento, comunidades locais e diversidade cultural para possibilitar a simetria e a paridade e fazer face às investidas das novas formas de conservadorismos e fundamentalismos – que se materializam, inclusive, em formas de violência física e simbólica –, denunciadas pelos/as estudantes, que correm o risco de inviabilizar toda e qualquer forma de desenvolvimento sustentável local. Os estudos, principalmente antropológicos, sobre as particularidades culturais das relações de gênero e das experiências da diversidade sexual em contextos rurais e/ou interioranos e em situações etnicamente diferenciadas podem contribuir para subsidiar as reflexões sobre o etnodesenvolvimento.

Referências

CANCELA, C., SILVEIRA, F., MACHADO, A. Caminhos de uma pesquisa acerca da sexualidade em aldeias indígenas no Mato Grosso do Sul. **Revista de Antropologia**, v. 53, n. 1, p. 199-235, 2010.

CARNEIRO, M. J. Ruralidade: novas identidades em construção. **Estudos Sociedade e Agricultura**. n. 11, p. 53-75, 1998.

_____. “Rural” como Categoria de Pensamento. **Ruris**. v. 2, n. 1, p. 9-38, 2008.

CARRARA, S., SIMÕES, J. Sexualidade, Cultura e Política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. **Cadernos Pagu**, n. 28, p. 65-99, 2007.

FERNANDES, E. R. **Descolonizando Sexualidades: enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos**. Tese de Doutorado, Estudos Comparados sobre as Américas, UnB, 2015.

_____. Homossexualidade Indígena no Brasil: um roteiro histórico-bibliográfico. **ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 3, n. 5, p. 14-38, 2016.

_____. **“Existe Índio Gay?” A Colonização das Sexualidades Indígenas no Brasil.** Curitiba: Prismas, 2017.

FERNANDES, E. R.; ARISI, B. **Gay Indians in Brazil: untold stories of the colonization of indigenous sexualities.** Cham: Springer International Publishing, 2017.

FERREIRA, P. R. **Os Afectos Mal-Ditos: o indizível das sociedades camponesas.** São Paulo: Anpocs/Hucitec, 2008.

FOUCAULT, M. **A Ordem do Discurso.** São Paulo: Loyola, 2007

FRASER, N. Políticas Feministas na Era do Reconhecimento: uma abordagem bidimensional da justiça de gênero. In: Bruschini, C.; Unbehaum, S. G. (Orgs.). **Gênero, Democracia e Sociedade Brasileira.** São Paulo: Fundação Carlos Chagas/Ed. 34, 2002, p. 59-78

FRY, P. Da hierarquia à Igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: Fry, P. **Para Inglês Ver: identidade e política na cultura brasileira.** Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 87-115.

FRY, P.; MacRAE, E. **O Que é Homossexualidade.** São Paulo: Brasiliense, 1983.

GONTIJO, F. Quem São os “Simpatizantes”? Culturas Identitárias Homossexuais no Brasil Urbano. **Boletim Sexualidade, Gênero e Sociedade (IMS-UERJ)**, v. XI, n. 21, p. 1-6, 2004.

_____. Kátia Tapety: ora mulher, ora travesti? Gênero, sexualidade e identidades em trânsito no Brasil. **Cadernos Pagu**, n. 43, p. 299-319, 2014.

_____. Sexualidade e Ruralidade no Brasil: o que os estudos rurais e os estudos de gênero e sexualidade (não) dizem sobre essa relação. **Vivência**, 45, p. 145-158, 2015

GONTIJO, F., COSTA, F. C. “Ser Traveco é Melhor que Mulher”: considerações preliminares acerca das discursividades do desenvolvimento e da heteronormatividade no mundo rural piauiense. **Bagoas**, n. 8, p. 171-186, 2012.

GONTIJO, F, ERICK, I. A Diversidade Sexual e de Gênero em Contextos Rurais e Interioranos no Brasil: ausências, lacunas, silenciamentos

e... exortações. *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 2, 4, p. 24-40, 2015.

GREEN, J. **Além do Carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX**. São Paulo: Unesp, 2000.

HURTADO, E. **Indígenas Homossexuais**. La Paz: Conexión Fondo de Emancipación, 2014.

LEA, V. R. O Som do Silêncio (Paul Simon). *Cadernos Pagu*, n. 41, p. 87-93, 2013.

LITTLE, P. Etnodesenvolvimento Local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global. *Tellus*, v. 2, n. 3, p. 33-52, 2002.

LOPES, M. Algumas Observações sobre a Homossexualidade em “Contextos Interioranos”: Lançando questões “fora dos centros”. *Amazônica: Revista de Antropologia*, v. 8, n. 1, p. 24-37, 2016.

McCALLUM, C. Nota sobre as Categorias “Gênero” e “Sexualidade” e os Povos Indígenas. *Cadernos Pagu*, n. 41, p. 53-61, 2013.

MAINGUENEAU, D. **Cenas da Enunciação**. Curitiba: Criar Edições, 2006.

MARQUES, R. Homoerotismo no Cariri Cearense: inscrições de um objeto em suas relações com o silêncio. *Métis: história & cultura*, n. 10, p. 197-217, 2012.

NASCIMENTO, S. Homem com Homem, Mulher com Mulher: paródias sertanejas no interior de Goiás. *Cadernos Pagu*, n. 39, p. 367-402, 2012.

O'DWYER, E. C. Uma Nova Forma de Fazer História: os direitos às terras de quilombo diante do projeto modernizador de construção da Nação. In: Oliveira, O. M. (org.). **Direitos Quilombolas & Dever do Estado em 25 Anos da Constituição Federal de 1988**. Rio de Janeiro: ABA, 2016. p. 257-273.

OLIVEIRA, T., NASCIMENTO, S. O (Outro) Lugar do Desejo: Notas iniciais sobre sexualidades, cidade e diferença na Tríplice Fronteira Amazônica. *Amazônica: Revista de Antropologia*, v. 8, n. 1, p. 118-141, 2016.

PASSAMANI, G. Relacionamentos Puros no Tempo de Antigamente: curso da vida e condutas homossexuais no Pantanal-MS. **ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 3, n. 5, p. 171-188, 2016.

POLLAK, M. La Gestion de l'Indicible. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, n. 62/63, p. 30, 1986.

ROSA, P. C. Do “Sexo Malfeito”. Transformações Morais e Dispositivos de Sexualidade Indígena. **ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 3, n. 5, p. 73-93, 2016.

SACCHI, Â., GRAMKOW, M. M. (org.). **Gênero e Povos Indígenas**. Rio de Janeiro / Brasília: Museu do Índio e Funai, 2012.

SIMÕES, J., CARRARA, S. O Campo de Estudos Socioantropológico sobre Diversidade Sexual e de Gênero no Brasil: ensaio sobre sujeitos, temas e abordagens. **Cadernos Pagu**, n. 42, p. 75-98, 2014.

TOTA, M. **Entre as diferenças: gênero, geração e sexualidades em contexto interétnico**. Tese. (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

UFPA. **Projeto Pedagógico do Curso de Etnodesenvolvimento**. Belém: UFPA, 2008

VOVELLE, M. Les Intermédiaires Culturels: une problématique. **Les Intermédiaires Culturels. Actes du Colloque du Centre Méridional d'Histoire Sociale des Mentalités et des Cultures**. Paris: Honoré Champion, 1981. p. 7-20.

WEBER, M. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.



Da Arte de Pecar ao Refúgio dos Anjos: (homo)sexualidades, amizades e resistências em um bar na “periferia” de Belém

Ramon Reis

Este capítulo é um recorte da pesquisa que desenvolvi durante o doutorado, em antropologia social, sobre sociabilidade *homossexual*, “periferia” (categoria de análise contingencial) e espaço urbano nas cidades de São Paulo e Belém¹. Tratou-se de uma etnografia, em perspectiva interestadual, cujo foco central foi compreender o processo de produção de diferenças sociais, mobilidades e desigualdades socioespaciais em torno das relações entre *homossexuais* nos bares Guingas (São Mateus/SP), Luar Rock (Itaquera/SP) e Refúgio dos Anjos (Guamá/PA), localizados em contextos “periféricos”.

A despeito de se tratar de uma etnografia multifocal e móvel, privilegiei neste texto a análise dos dados que obtive durante as minhas incursões no bar Refúgio dos Anjos, exatamente para evidenciar a especificidade local a partir de um percurso espaço-tempo repleto de sinuosidades. A esse respeito, o arco temporal que compreendeu a mudança de nome do bar, de Arte de Pecar para Refúgio dos Anjos, teve como ênfase a importância da existência deste nas relações estabelecidas entre *homossexuais* no bairro Guamá, zona sul da cidade. Desde 1996, o então bar Refúgio dos Anjos ou bar *da Ângela*² – homônimo à proprietária – tem sido um ponto de encontro emblemático à afirmação identitária *homossexual* e ao exercício das amizades e *resistências* articuladas contingencialmente. É importante ressaltar que meu intuito não é promover um isolamento analítico e tampouco regional, frente aos acontecimentos históricos, políticos e culturais brasileiros.

¹ A pesquisa (2012-2016) teve lugar no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de São Paulo (USP), sob orientação do Prof. Dr. Júlio Assis Simões, e contou com o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) – processo n.º: 2012/11721-8.

² Para facilitar a leitura do texto, optei por colocar todos os termos êmicos, falas de interlocutores e estrangeirismos em itálico. Os nomes citados são fictícios, exceto o de Ângela por se tratar de uma figura pública.

Nos últimos anos, o debate sobre “periferia” e (homo)sexualidade³, em maior ou menor nível de aproximação, articulado à produção social das diferenças constituídas em determinados espaços e contextos urbanos afunilaram-se, gerando perspectivas analíticas potenciais e diversas sobre a cidade e seus equipamentos (MEDEIROS, 2006; FACCHINI, 2008; FRANÇA, 2012; VILLANI, 2015; REIS, 2016; PUC-CINELLI, 2017). Embora tais temas sejam tributários de campos de conhecimentos específicos - o dos estudos urbanos e o dos estudos de gênero e sexualidade -, vários dos desmembramentos temáticos desse debate partem de pesquisas pioneiras, cito especificamente dois dos maiores expoentes no processo de formação da antropologia urbana brasileira: Velho (1981) e Magnani (1984).

Não cabe aqui traçar uma genealogia do processo de formação do campo da antropologia urbana brasileira. Contudo, vale ressaltar que na passagem dos anos 1970 para os anos 1980 a cidade de São Paulo experimentou um diálogo direto com concepções marxistas de análise, fortemente vinculadas ao conceito de “espoliação urbana” (KOWARICK, 1979) que dispunha diretamente a um conflito de classes; enquanto que na cidade do Rio de Janeiro o debate sobre cidade e urbanismo esteve concentrado nas preocupações a respeito da complexidade das dinâmicas urbanas geradoras de desigualdades sociais.

Nessa época já se praticavam, no Rio de Janeiro e em São Paulo, linhas de antropologia urbana que buscavam articular um campo autônomo de reflexão e pesquisa, embora com pequenas diferenciações internas. Numa espécie de balanço de tal produção no final dos anos 70, Velho e Viveiros de Castro (1978) sublinhavam a necessidade da compreensão das chamadas “sociedades complexas” - conceito hoje revisto e criticado (Goldman, 1999 [1995]) -, através da compreensão de uma variedade de atores sociais da cidade – tendo em vista indivíduos que podem desempenhar distintos papéis sociais -, marcada por forte divisão social do trabalho, redes e instituições diversificadas e múltiplos focos de produção sim-

³ Nesse caso, mantive a palavra (homo)sexualidade com o prefixo entre parêntesis porque no contexto de Belém os sentidos e significados correspondentes ao uso do termo *homossexual*, por exemplo, dizem respeito menos às concepções apriorísticas relacionadas à sexualidade, possuindo orientações e identificações não apenas direcionadas às práticas sexuais, mas também às condutas que sinalizam para aproximações e distanciamentos contingentes.

bólica. Em tal artigo, já se apontava a necessidade de uma diferenciação entre cultura (conceito distintivo da antropologia) e ideologia (referente, na tradição marxista, a aspectos de dominação política derivada de conflitos e classe, tendo a primeira uma dimensão mais ampla, embora menos precisa, que a segunda. (FRÚGOLI JR., 2005, p. 140-141).

Notei desde o início da pesquisa o quão original e necessária foi a proposta que persegui. Durante as revisões de literatura observei certa lacuna de trabalhos, especialmente teses e dissertações, que tratassem diretamente sobre a relação temática entre (homo)sexualidade e “periferia”, subúrbio ou favela: 3 teses (FACCHINI, 2008; LACOMBE, 2010; FRANÇA, 2012) e 6 dissertações (LACOMBE, 2005; MEDEIROS, 2006; OLIVEIRA, 2006; AGUIÃO, 2007; LOPES, 2011; VILLANI, 2015) compõem esse conjunto. A junção desses trabalhos em uma espécie de eixo de análise deve levar em conta os distintos processos de urbanização pelos quais passaram determinados contextos urbanos onde foram desenvolvidos, mas por uma economia textual esses processos não serão perscrutados aqui.

Além dessa relação mais direta entre “periferia” e (homo)sexualidade, vale lembrar que um maior contingente desses trabalhos parte da região Sudeste – novamente São Paulo e Rio de Janeiro, principalmente pelo pioneirismo destas cidades nas pesquisas sobre antropologia urbana. Na região Norte, por exemplo, o baixo volume de trabalhos a respeito do tema das sociabilidades *homossexuais* (OLIVEIRA, 2009; RIBEIRO, 2012; REIS, 2012) ou da relação entre “periferia” e (homo)sexualidade (REIS, 2016), revela uma faceta da produção de conhecimento em antropologia urbana ainda pouco desenvolvida⁴.

Caminhamos, portanto, a passos lentos na articulação dos dois campos em questão, seja por uma espécie de invólucro macroestrutural que ainda recobre alguns posicionamentos a respeito de como as cidades estão divididas, refiro-me ao famigerado binômio “centro-periferia”/“periferia-centro”, seja por determinados soslaios refratários e acadêmicos que insistem em colar os estudos de gênero e sexualidade à orientação sexual das/os pesquisadoras/es.

⁴ A respeito da produção de conhecimento em antropologia urbana no Pará, ver: Costa (2009b). Sobre um balanço da produção antropológica no Pará, no decênio de 1994 a 2004, ver: Beltrão (2006).

Posto isso, levando em consideração o caráter multifacetado das “periferias” urbanas em Belém no que se refere aos temas violência e criminalidade (MARRA, 2008), lazer (COSTA, 2009a), expressões culturais (COSTA, 2007; RODRIGUES, 2008; DIAS JÚNIOR, 2009) e sociabilidade *homossexual* (REIS, 2016), mapeei três momentos que serviram de suporte para a constituição, visibilidade e permanência do bar nesse contexto, quais sejam: I – o caráter tenso e improvisado em torno do surgimento do bar; II – as estratégias utilizadas para oportunizar popularidade; e, III – os efeitos de reconhecimento subjacentes ao manejo de identificações e pertencimentos. Portanto, a existência e a *resistência* do bar me possibilitou uma maior compreensão sobre tais (homo)sexualidades, assim como acerca dos seus efeitos na produção de subjetividades e conectividades exógenas.

A Arte de Pecar: entre tensões e improvisos

O mito de origem em torno da criação do bar remonta ao dia 13 de setembro de 1996, data em que Reginaldo (46 anos, *gay*) e Paulo (60 anos, *gay*) decidiram organizar um bingo entre amigos, no quintal da casa onde hoje funciona o bar, para arrecadar dinheiro com vistas a custear a cirurgia e a viagem a São Paulo da mãe de Ângela (45 anos, *entendida*), Reginaldo e Silmara (42 anos, *entendida*), pertencentes a uma família composta por mais duas irmãs e três irmãos, todas/os oriundas/os do município de Abaetetuba (Pará). O caráter improvisado, portanto, tem como significado inicial certa ausência de expectativas, não havia uma sistematização para fins comerciais. Ademais, se já neste primeiro momento é evidente que o surgimento do bar não corresponde a um esquema de mercado e consumo, vale pontuar também que esse mesmo surgimento é permeado por tensões de várias ordens, isso fica evidente nos trechos da entrevista realizada com Silmara:

Silmara: “*O primeiro nome era ‘A Arte de Pecar’.* Foi quando a polícia mandou fechar; em 1997, um ano após o surgimento do bar, no dia 13 de setembro de 1996”.

Eu: Você pode relatar um pouco mais sobre o ocorrido com a polícia?

Silmara: “*Sim. Teve o caso com a polícia que pegou uma ‘de menor’ [referindo-se a uma adolescente menor de idade] que a portaria não percebeu e a jovem tinha entrado com identi-*

dade falsa, aí chegou a polícia e tal e foi que fecharam o bar, prenderam a Ângela. A Ângela viu em São Paulo uma boate com o nome 'A Arte de Pecar', e ela achou legal aí ela colocou aqui, só que o delegado colocou no jornal que ela dava bebida pra pessoas 'de menor' e arrecadava dinheiro, aí por isso que era 'A arte de pecar', ela 'pecava com as de menores', e tudo isso ele colocou, estás entendendo? Aí saiu a nota no jornal. Foram três meses pra reabrir o bar”.

Os fatos recontados por Silmara aparecem *ipsis litteris* nas falas de outras/os frequentadoras/es do bar com quem mantive contato durante a pesquisa, em geral, homens *homossexuais* de mais de 30 anos, popularmente chamados de *barrocas*. Inclusive, todos eles apontaram Reginaldo e Paulo como fundadores do bar.

No decorrer da inauguração do bar até finais da década de 1990, não há como não perceber a relação tensa entre a, então, proprietária, Ângela, e a polícia. É possível observar essas tensões iniciais a partir de uma nota publicada em um jornal local, com o título “Menores na boate ‘Arte de Pecar’”: Chegada recentemente da Holanda, onde ninguém sabe que atividades desenvolvia, Ângela [...], imediatamente instalou-se no bairro do Guamá, com uma casa noturna, com atividade baseada quase que exclusivamente na exploração sexual de menores. Flagrada em plena atividade criminosa, a mulher foi indiciada em inquérito policial enquadrada por corrupção de menores, exploração de casa de prostituição (artigos 228 e 229, respectivamente do Código Penal Brasileiro). Armando, delegado do Guamá, que preside o inquérito em que Ângela [...] está indiciada, contou que a mulher é dona da boate “Arte de Pecar”, estabelecida à avenida Barão de Igarapé-Miri, naquele bairro, fundos da casa de número 659, onde reúne grande número de homossexuais e menores de ambos os sexos, servindo livremente bebidas alcoólicas. No dia 23 de agosto [de 1997] o delegado Armando, seguindo denúncia da vizinhança, fez uma “batida” no local, constatando que Ângela ministra aulas da “arte de pecar” a muitos menores. Nesse dia, Fernando deteve cinco meninas com menos de 16 anos e as encaminhou à DATA [Divisão de Atendimento ao Adolescente], onde foram ouvidas a respeito da atividade criminosa de Ângela, que as explora sexualmente, entregando-as a clientes endinheirados. Depois do procedimento legal, o delegado do Guamá encaminhou ofício à Divisão de Polícia Administrativa, ao Juizado da Infância e Juventude, ao Mi-

nistério Público e Divisão de Atendimento ao Adolescente – DATA, comunicando tudo que havia flagrado na boate “Arte de Pecar” e pedindo as providências de cada um desses órgãos, visando coibir as atividades da exploradora de menores, que terá prisão preventiva solicitada nos próximos dias. (Fonte: arquivo pessoal de Reginaldo).

Segundo as narrativas recolhidas, a produção da nota e o inquérito policial, é possível observar um jogo de forças situacionais que buscavam legitimidade de alguma forma. Desde a escolha do primeiro nome do bar, passando pela simbologia que isso representava, até chegar no impacto causado na vizinhança, na polícia e na imprensa, há, sem dúvida, um contexto bastante complexo. Vale lembrar que o processo de ocupação urbana da capital paraense, nos “centros” e nas “periferias”, esbarra diretamente em aspectos políticos, culturais e religiosos que interferem diretamente na constituição da identidade regional local.

Uma das palavras-chave desse processo é a exploração, material e simbólica. O vislumbre em torno da ideia de “integração nacional” de Belém e o apelo a um projeto “desenvolvimentista” para a região norte serviu de estratégia econômico-política para o acúmulo de riquezas a partir da exploração da mão-de-obra de indígenas e escravos/os negras/os, ao invés de impulsionar, de fato, o crescimento local (Cf. MAUÉS, 1999). A cidade e a região ainda continuam a mercê de “grandes projetos” como estradas e usinas hidrelétricas. No que se refere à ocupação da cidade e ao *boom* demográfico ocorrido em meados da década de 1960, parte da população que desembarcou em Belém e na região metropolitana, migrantes nordestinos e famílias advindas de diversas cidades do interior paraense, passou a morar em bairros “periféricos”, também chamados de *baixadas* (MARRA, 2008), sobretudo os que são ladeados pelos rios, a exemplo do Guamá, da Condor e da Terra Firme. Foi, portanto, nesse processo de ocupação desigual que as/os moradoras/es dessas “periferias” puderam se reconhecer enquanto pertencentes de um lugar e, então, criar estratégias de sobrevivência que passam, inevitavelmente, por aspectos identitários, econômicos, políticos, culturais, religiosos, históricos e sociais. Não à toa, por exemplo, as/os moradoras/es do Guamá se reconhecem como *guamaenses*, as/os moradoras/es do Jurunas como *jurunenses* etc.

Vale destacar que o lugar onde está localizado o bar *da Ângela*, o bairro Guamá, além de possuir porções territoriais, a exemplo da comunidade Riacho Doce, marcadas pela desconfiança em torno da segrega-

ção e do crime (MARRA, 2008), é um bairro de intensa atividade econômica, festiva e religiosa, impulsionadas, principalmente, pela criação da Universidade Federal do Pará em meados da década de 1950, pelos/as grupos folclóricos, juninos e agremiações carnavalescas que tiveram início na década de 1930 e por um regime secular constituído principalmente pela manifestação do catolicismo. Não à toa, uma das maiores manifestações religiosas, que expressa traços da identidade local, é o Círio de Nazaré. “Enfim, um espaço específico da urbe, que guarda algumas características que lhe dão singularidade, determinando o nível de identificação de seus moradores com o espaço” (DIAS JÚNIOR, 2009, p. 38), que, no caso do Guamá, é bastante pessoalizado. Isso explica, em certo sentido, o caráter improvisado e informal pelo qual são construídas as relações neste lugar.

É característico, também, desse processo de ocupação das cidades brasileiras o gerenciamento pessoal e institucional do espaço urbano, isto é, o controle sobre quem deve ou não permanecer no convívio social. Retomando o contexto de publicação da nota no jornal, sem perder de vista seu caráter tenso, o jogo de forças supracitado escancara uma realidade brasileira que está ligada diretamente a posições de confronto. A primeira, sintomática da tensão entre polícia e grupos de *homossexuais*, por exemplo, diz respeito ao enfrentamento que determinadas pessoas precisaram ter em situações de perseguição; a segunda se refere aos impactos dos processos de revitalização que ocorreram nos “centros antigos” de várias cidades; uma das primeiras justificativas era limpar tudo aquilo considerado subversivo, caminhando em seguida para uma reformulação estrutural que incidiu sobre a abertura e o fechamento de prédios residenciais e estabelecimentos comerciais. Revitalização, neste caso, significava “modernizar”, apagar rastros de “sujeira” e “decadência”, levando consigo corpos, subjetividades e práticas.

Sobre determinada prática de limpeza/higienização do espaço urbano, é significativo lembrar que na cidade de São Paulo, durante a década de 1980, ocorreu uma ação conjunta do movimento de militância *homossexual* da época, que consistiu num ato público em frente ao Teatro Municipal contra o então delegado José Wilson Richetti que, além de ter expulsado as prostitutas de São Paulo para Santos, “iniciou uma ação contra os frequentadores noturnos do centro da cidade que ficou conhecida como ‘Operação Limpeza’” (FACCHINI, 2005, p. 98)⁵.

⁵ A esse respeito, ver também: Simões e Facchini (2009).

Diante desse exercício de limpeza e revitalização que incidiu, quase sempre, em “centros” urbanos, o ato de deslocar o olhar para a “periferia”, não como mera estrutura precária, encaminha uma análise potencial sobre sociabilidades que existem, *resistem* e persistem em cenários que estão fora do circuito *mainstream* de lazer e entretenimento urbano. É curioso notar, no caso do bar *da Ângela*, que esse processo de higienização, vestido pela moralidade da lei, ocorreu num contexto de “periferia”.

Não entrarei no mérito da questão sobre a acusação de que Ângela utilizava o bar para fins de exploração sexual, entendo que o tom do inquérito era moral e acusatório, revestindo de caráter legal a produção de discursos e narrativas construídas a partir de uma base conservadora. Tampouco tenho interesse em escrutinar os meandros da trajetória de Ângela no exterior. Vejamos como ela recontou tal episódio:

Eu: Como ocorreu a “batida” policial?

Ângela: *“Em 1997, um ano depois da inauguração do bar, em agosto – mês de aniversário da minha mãe... eu acho que foi uma cilada, porque era muito carro. Nessa época que eu montei o bar, tinha a Status, tinha a Luau [boates da época], aí como ‘bombava’ a minha casa, sexta, sábado e domingo, eu acabei ganhando o movimento dessas outras boates. Aí, nesse dia tinha muito carro, a polícia invadiu, os meus pais moravam lá, a minha mãe passou até mau. A polícia empurrou a porta achando que era um espaço de prostituição, aí foi que saiu aquela nota no jornal, de que eu era aliciadora de menores e tudo”.*

Eu: E sobre o processo?

Ângela: *“Respondi o processo. Era horrível. Nas minhas audiências a mamãe ficava mal. Eu chorava toda vez porque eu sabia que eu não ‘tava’ errada. Na verdade, no dia do depoimento ninguém compareceu [no caso dos policiais], em todas as audiências que eu fui não compareceu ninguém, aí eles tiveram que arquivar. Aí sim, quando eles fecharam eu fiquei quase uns dois meses sem abrir; eles fecharam mesmo, aí eu paguei advogado, aí o meu advogado, que também é amigo do Reginaldo... Eles [os policiais] pediram um monte de exigiências pro bar funcionar. Como naquela época na frente do bar tinha um posto de gasolina, eu não podia vender cigarro*

porque de acordo com eles um dos meus clientes poderia jogar uma bagana de cigarro no posto e então poderia explodir, aí meu advogado falou assim: 'Não, então se for pra fechar o bar dela, a gente vai ter que fechar horrores de bares que tem dentro de posto de gasolina'. Aí ele entrou com vários recursos, então eu consegui reabrir de novo, depois de um mês e meio de fechamento. Eu reabri em outubro de 1997, mais ou menos, foi horrível, eu achei que não ia conseguir”.

A costura feita por Ângela de alguns pormenores a respeito da “batida” policial evidencia os constrangimentos e esforços presentes na narrativa. Não é estranho observar, em algumas ocasiões, a referência direta ou indireta ao termo *resistência*, principalmente durante as festas de aniversário do bar: *resistir* dentro de um contexto “periférico”; *resistir*, sobretudo, como sinônimo de continuidade. Farei uma análise mais detida ao termo *resistência* na última seção deste texto. As suspeitas sobre os reais objetivos do bar, embasadas por uma premissa moralizante, fizeram com que Ângela repensasse não apenas o nome do bar, mas também o lugar que ela ocupava naquele cenário, enquanto mulher e *entendida*, com vistas a ganhar paulatinamente a confiança da vizinhança e da própria família que não sabiam a *real intenção daquele fundo de quintal*.

Resguardando espaços e temporalidades, cabe abrir um parêntesis pontual para mencionar outras relações tensas entre *homossexuais* e *polícia* e o quanto determinadas perseguições policiais ajudaram a criar relações de simbiose entre espaços e indivíduos. Segundo Achilles (1992 [1964]), a partir do processo de institucionalização de bares *gays* em São Francisco (EUA), a ambivalência entre a quantidade expressiva de estabelecimentos comerciais destinados ao público LGBT e a pouca possibilidade de demonstração pública da (homo)sexualidade, justamente pelas constantes perseguições policiais, exacerbou os constantes conflitos entre grupos LGBT e a polícia. Conforme a autora, uma das características promissoras para a permanência desses bares era a publicização identitária da/do proprietária/o, algo que, de acordo com Achilles, não apenas identificava o público que se queria atingir, assim como formatava tais bares enquanto ambientes seguros e acolhedores.

Essas ideias localizadas de segurança e acolhimento ganharam contornos instigantes através do trabalho de Meccia (2011). Ao longo de sua pesquisa o autor observou distintas subjetividades *homossexuais*

que ora se adequaram, ora se recusaram a fazer parte do que o autor chama de “gaycidade” – regime contemporâneo da homossexualidade, no qual há uma menor representação de “gueto” e uma abertura para a construção de estilos de vida *gay* juvenis e heterogêneos com maiores graus de liberdade. Fica evidente que tais sujeitos mais velhos (de mais de quarenta anos) lidaram e resistiram, durante a ditadura argentina, à clausura de suas intimidades diante da imposição do Estado e da polícia, instituições que procuraram mantê-los na invisibilidade.

Ainda que nos argumentos de Achilles e Meccia haja uma espécie de sistematização que desemboca na relação entre identidade, mercado e consumo ou numa disposição para estruturar cenas, espaços e experiências sob um emblema de “comunidade”, fatores que não possuem correspondência direta com a constituição do bar *da Ângela*, houve, desde a primeira intenção em colocar de pé um bar na “periferia” de Belém, uma simbiose que relacionou a proprietária, o bar e a sua clientela. Esta relação se tornou evidente em partes da entrevista de Nilton (36 anos, *homossexual*):

Eu: Com relação aos espaços de sociabilidade na “periferia”, especificamente o bar *da Ângela*, fala um pouco dessa tua relação com o bar.

Nilton: “*Olha, a minha relação com o bar Refúgio dos Anjos é muito simbiótica, porque quando eu vim pra Belém eu morava em Ananindeua, mas eu mudei pro Guamá. Eu morava no Riacho Doce, que é o quintal da Ângela [o bar]. A Ângela nasceu no quintal da casa dela, e a minha prima, como ela é lésbica de muito tempo, era amiga dela. A Ângela fazia churrasco na casa dela e convidava a minha prima, então eu era convidado também porque eu já tinha 18 anos. A minha prima um dia me convidou pra ir lá, num domingo. A gente entrou pelo xagão [quintal] da casa, exatamente onde é o bar; era uma casa comum com alguns cômodos e lá atrás tinha um quintal pequeno, não tinha nem cimento, só que era um lugar escondido, secreto da homossexualidade [risos], não era oficial”.*

A relação *simbiótica* a qual se refere Nilton representou não apenas o seu primeiro contato com um espaço de sociabilidade *homossexual*, assim como o elo que interligou a constituição de amizades e

(homo)sexualidades. Outro aspecto que deve ser levado em conta na trajetória do bar *da Ângela* foram os manejos feitos em torno das relações de amizade, que conseqüentemente extrapolaram a estrutura do bar. É necessário pontuar que tais amizades localizaram, nos primeiros anos, a (homo)sexualidade pela chave do “segredo”, ou melhor, de uma sociabilidade que não ousa dizer onde está.

De família *muito pobre*, e autoidentificado como *pardo*, Nilton comentou que suas estadias entre Belém e Igarapé-Miri (Pará), entre a adolescência e o início da idade adulta, o fizeram reconhecer que a vivência da (homo)sexualidade na cidade de Igarapé-Miri *é super conservadora, a cidade não possui uma educação libertadora e as famílias são fechadas e também guardam muito essa questão de casar os seus filhos, repassar os seus filhos pra formar uma família tradicional*. Segundo ele a vinda definitiva para Belém foi uma *libertação e trouxe uma série de alternativas em como lidar com a sexualidade, de como trilhar novos caminhos e tal, e, de certa forma, procurar a felicidade*. O encontro com o bar *da Ângela*, segundo ele, foi o ápice de toda essa *libertação*. Atualmente, Nilton trabalha como professor e pedagogo vinculado à Secretaria de Estado de Educação do Pará (SE-DUC), e sempre que pode retorna ao bar para alimentar a relação *simbiótica* mencionada.

Por meio dessas nuances, destaquei alguns fatos e características que considere importante para a compreensão sobre o surgimento do bar *da Ângela*. Nas próximas seções, a relação entre *Ângela*, o bar e a clientela ganharão mais força, pois acredito que não será possível compreender a existência, a popularização e os efeitos de reconhecimento sem fazer essas conexões, tão necessárias quanto sintomáticas de tempos, espaços e experiências específicas.

II - Refúgio dos Anjos: da popularidade

O segundo momento foi um período em que o bar começava a tomar forma e aos poucos ia se tornando popular. Com o tempo, o público que frequentava aumentou e *Ângela* não hesitou em realocar a mãe e o pai para outra moradia. A casa passou, aos poucos, a ser um estabelecimento comercial: o quintal virou uma pista de dança, com piso, decoração, luzes e bares, a cozinha permaneceu no mesmo lugar, a área dos quartos serviu de *lounge* e a sala foi separada dos demais ambientes e

adaptada para um ponto comercial. Ângela e Silmara optaram por continuar morando na casa, em um pequeno compartimento onde ficava a sala. Nesse período, mais pessoas moradoras/es do Guamá começaram a frequentar o bar, que não somente as/os amigas/os de Ângela, Silmara e Reginaldo. Os processos de circulação tanto endógenos quanto exógenos começaram a se tornar mais visíveis, entretanto a divulgação continuava sendo feita no *boca a boca*.

Uma das questões que me instigou a compreender como o bar foi galgando popularidade diz respeito à relação entre identidade e espaço. Por exemplo, a diferença entre se autoidentificar *entendida*, no caso de Ângela e Silmara, em contraposição à Reginaldo que se autoidentificou *gay* diz muito sobre o(s) lugar(es) que cada uma/um ocupa nesse contexto e a projeção que é feita sobre isso: Reginaldo é homem, é o filho mais velho, foi o primeiro a se mudar de Abaetetuba para Belém e também o primeiro (de uma família de 8 – 4 mulheres e 4 homens) a ingressar em uma universidade; enquanto que Ângela e Silmara são mulheres, durante algum tempo tiveram que ajudar a mãe nas atividades domésticas, o que as impossibilitou de sair de casa mais cedo para trabalhar ou se dedicar aos estudos. Sem dúvida, estas trajetórias tiveram influência direta na constituição do bar.

A princípio, a possível identificação do bar como um espaço de sociabilidade *homossexual* preocupava Reginaldo e suas irmãs porque ele e elas tentavam resguardar sua família a partir do que consideravam exagerado em uma relação afetivo-sexual entre *homossexuais*. Aquele lugar *secreto e escondido da homossexualidade*, sobre o qual se referiu o interlocutor Nilton, sustentava tal argumento. No âmbito familiar, existiam questionamentos acerca de qual seria o objetivo daquele encontro entre amigas/os, além das incertezas que rondavam Ângela, Silmara e Reginaldo a respeito da procura por um momento oportuno onde pudesse fazer sentido o exercício de publicização identitária.

Esse processo de publicização identitária se tornou mais evidente para Ângela, Silmara e Reginaldo quando começaram a se dar conta de que o público majoritário do bar era de mulheres e homens *homossexuais*, e mesmo com uma divulgação informal sobre o estabelecimento a clientela cativa acabou transformando-o em um *bar de identidade homossexual*, segundo Reginaldo. Ainda que este, em um primeiro momento, vislumbrasse um bar não-identitário, alternativo, por um certo resguardo em torno dessa publicização e das perseguições policiais e da

vizinhança, tais aspectos me fizeram pensar que esta chave argumentativa talvez sustente uma lógica classificatória e estigmatizante entre a representação de uma (homo)sexualidade “mais respeitável” e outra “menos respeitável”. Isso, em certo sentido, explica o fato de algumas/alguns se identificarem como *entendidas/os* e não como *homossexuais*, sendo o primeiro termo mais discreto e opaco do que o segundo, ou seja, o público que frequentava o bar e que garantiu sua popularidade, almejava uma não-publicização de suas identidades e tampouco a identificação do bar enquanto espaço de sociabilidade *homossexual*.

Quando me referi aos níveis de respeito em torno da (homo)sexualidade, minha tentativa foi mostrar que por trás do discurso pronto e acabado de Reginaldo, da tensão diante do processo de publicização identitária e dos seus efeitos no âmbito familiar, estava em pauta, também, um jogo de silêncio sobre algo que se popularizou *pari passu* à construção de narrativas ambivalentes.

Lembrei que no final da década de 1980, mais precisamente em 1989, foi defendido um trabalho de conclusão de curso (TCC) – no curso de Ciências Sociais da UFPA - intitulado Homossexualidade: representações, preconceito e discriminação em Belém⁶. Gonçalves (1989) desenvolveu um estudo pioneiro com *homossexuais* e *heterossexuais* (na faixa dos 22 aos 40 anos), com vistas a compreender “o que era recorrente em suas representações sobre a homossexualidade” (GONÇALVES, 1989, p. 13). Um dos aspectos que gostaria de reter desta pesquisa é o que se refere à classificação identitária, algo que aparece ilustrado de forma explícita através da opinião de um interlocutor *homossexual*, que “considera a existência de três classes de *homossexuais*: as ‘bichinhas’ ou ‘escrachados’, os ‘entendidos’ e os ‘enrustidos’” (*idem*, p. 35). Assim, tais termos se tornaram inteligíveis da seguinte forma: as *bichinhas* ou *escrachados* eram os que assumiam performance feminina, geralmente eram *passivos* e *pobres*; os *entendidos* além de assumirem a (homo)sexualidade, possuíam maior nível de consciência política e maior grau de escolaridade, e criticavam a dicotomia *ativo/passivo*; os *enrustidos*, por sua vez, hesitavam publicizar suas identidades e apenas um pequeno grupo de amigos possuía conhecimento a esse respeito.

Nos sistemas de classificação presentes no trabalho de Telma é possível observar como já naquela época a articulação entre os marcadores de classe, gênero e sexualidade se tornava evidente, questão

⁶ Agradeço ao antropólogo e amigo Milton Ribeiro pela indicação deste trabalho.

pungente também nos trabalhos clássicos de Barbosa da Silva (2005 [1960]), Guimarães (2004 [1977]), Fry (1982)⁷ e Perlongher (2008 [1987]), além de pesquisas mais atuais como as de Facchini (2008), França (2012) e Lacombe (2010). Desta feita, a preocupação inicial de Reginaldo acerca da identidade do bar e do que este se tornaria justificava-se a partir das seguintes perguntas que, com certeza, dialogam com os marcadores sociais citados: como inaugurar um espaço de sociabilidade na “periferia” de Belém onde *homossexuais* não podem dizer quem são pelo contexto de opressão diária? Como reunir num só espaço *bichinhas*, *escrachados*, *entendidos* e *enrustidos*, para citar os termos usados na pesquisa de Telma, sem que isso causasse constrangimentos?

Se o exagero ou o escracho poderia ser algo que escancarasse a identidade do bar, foi a possibilidade de vivenciarem uma maior informalidade que formatou e popularizou o bar. É preciso ressaltar que esses aspectos não estão circunscritos ao bar, seus empregos engendram determinadas representações marcadas em espaços, lugares e tempos específicos.

Embora Ângela afirmasse que a maior porcentagem de seu público não era moradora/or do bairro, é a relação entre a presença dos “de dentro” e das/dos “de fora” que abre possibilidades para compreender que a popularidade do bar é tanto exógena quanto endógena. Isso se tornou evidente quando lancei mão da representação dos grupos que comumente se formavam no centro pista de dança e nas suas laterais, de maneira esquemática: na entrada da pista ficam aqueles que

⁷ Impulsionado por pesquisas prévias em terreiros de Umbanda, em Campinas, pela orientação da pesquisa de mestrado de Vergolino e Silva (2015) sobre o “Batuque” - experiência religiosa popular -, cujo foco de análise foi a FEDERAÇÃO UMBANDISTA E DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS DO PARÁ, e pelos escritos de McIntosh (1998 [1968]) a respeito de uma sociologia da (homo)sexualidade, envolta por rótulos e comportamentos específicos, a pesquisa de Peter Fry, desenvolvida nos idos de 1974 em contextos “periféricos” de Belém, evidenciou que as relações estabelecidas entre homens *homossexuais* nos terreiros não só extrapolavam a estrutura física desses espaços como também constituíam representações identitárias atravessadas diretamente por classe, gênero e sexualidade. Com efeito, foi possível projetar identificações forjadas por um sistema de classificação da sexualidade masculina e das identidades sexuais masculinas (“bicha”, “homossexual”, “entendido”, “gay”) a partir da relação entre local de moradia, saberes psi e biomédicos e as práticas sexuais; nesse sentido, quanto mais o autor se afastava das cidades de pequeno porte e seguia em direção às grandes metrópoles brasileiras esse sistema de classificação modificava, era como se houvesse uma espécie de higienização nesse processo.

mantêm uma postura socialmente tida como mais masculina, em geral não moram no bairro (os “de fora”), aparentemente mais velhos (há quem diga que são os que possuem maior poder aquisitivo); no centro há uma maior expressão da dança, seguida pela significativa mistura do público; nos fundos, próximo ao banheiro, os moradores do bairro (os “de dentro”); por fim, nas laterais, é onde a maioria das mulheres está concentrada. Estas são representações de um dia de domingo. Tal escrutínio móvel me ajudou a compreender como o jogo entre pertencer e não pertencer a determinada localidade sugere um enfraquecimento sobre uma representação mais igualitária de determinado espaço, não porque o argumento possa se voltar para a necessidade da criação de “guetos” de bairro, mas pela leitura equivocada que associa informalidade à igualdade. Trata-se, sobretudo, de uma popularidade que se constrói de modo situacional e caracteriza o bar como um espaço por excelência composto.

Na esteira do argumento acima, gostaria de finalizar esta seção pontuando a potência das amizades que se formaram no bar. Não obstante as distinções produzidas intra e extra grupos, a relação recíproca, ou ao menos respeitosa, entre Ângela e elas/eles evidenciou sensações de acolhimento e coletividade, principalmente em relações pautadas por um viés simbiótico. Foucault (1981), em uma curta entrevista, afirmou que a amizade, entendida como modo de vida, pode ser útil para compreender como determinados compartilhamentos se constituem, não deixando de lado as marcações sociais já mencionadas, em seus termos: “(...) me parece que um modo de vida pode dar lugar a uma cultura e a uma ética. Acredito que ser gay não seja se identificar aos traços psicológicos e às máscaras visíveis do homossexual, mas buscar definir e desenvolver um modo de vida” (p. 3). A despeito da noção de cultura, ética e modo de vida *gay* ser bastante controversa nos dias atuais, não posso deixar de notar que as estratégias para a estruturação do bar, feitas por Ângela e sua clientela, caminharam de uma suposta lógica alternativa para uma identificação do bar num espaço-tempo majoritariamente *homossexual*. Sem dúvida, esses encontros entre pares favoreceram visibilidades locais, além de possibilitarem cada vez mais popularidade e reconhecimento.

III – Identificações e pertencimentos: efeitos de reconhecimento

O terceiro e último momento despontou como o período de reco-

nhecimento do bar, sobretudo pela conexão significativa entre a consistência do espaço no cenário local e a costura sintomática das noções de identificação e pertencimento. As circulações endógena e exógena massificaram, intensificando a diversidade de público, premissa que se coadunou com a proposta inicial de Reginaldo: *de construir um ambiente onde as pessoas estivessem à vontade, sem se preocuparem com a roupa, que tocasse vários gêneros musicais e agregasse um público diverso.*

Durante a primeira década dos anos 2000, notei que houve um aprimoramento do bar no que diz respeito ao aspecto estrutural: foi nesse período que as “batidas” policiais diminuíram ao passo que Ângela se esforçou para solucionar pendências burocráticas (como alvará de funcionamento e licença do corpo de bombeiros), foi também o momento que considereei como de maior especialização das funções, por exemplo: “institucionalização” do espaço através da sistematização do trabalho, embora a rotatividade de funcionárias/os continuasse sendo de amigas/os que trabalhavam sem carteira assinada.

Ainda nesse período, Ângela e seu bar foram ganhando notoriedade. Lembrei que ao longo das edições da Parada LGBT de Belém, iniciada em 2002, Ângela e o bar foram inseridos aos poucos na organização deste evento, vide escolherem-na como madrinha da Parada em 2016 e a produção de um trio elétrico destinado ao bar em anos anteriores. Ela também ganhou o prêmio “Botina de Prata” na Festa da Chiquita, em 2017⁸.

Esse processo de reconhecimento esbarra diretamente num contexto mais amplo marcado pela visibilidade e representatividade da população LGBT brasileira. A primeira década dos anos 2000 foi fun-

⁸ A Festa da Chiquita é um dos eventos mais importantes para o Movimento LGBT paraense. Desde 1978, a Festa cumpre o papel de aproximar o caráter estético-festivo-político com o religioso durante o período de realização de uma das maiores manifestações religiosas brasileira, o Círio de Nazaré, no mês de outubro em Belém (PA). “Nascida, também, no período da ditadura militar brasileira, durante o governo Geisel, à beira da transição rumo à democracia, um ano antes do estabelecimento do pluripartidarismo no país, talvez seja por isso que as ‘sexualidades dissidentes’ tenham podido sobreviver sem o peso da censura, embora a grande maioria dos partícipes da Festa tenha sofrido com os duros anos de chumbo. Esta manifestação nasce com uma proposta de reinventar o lúdico, reinventar a sexualidade, reinventar a si mesmos e explorar o lado profano do mundo. Ou explorar o lado profano do próprio Círio, evento ao qual foi e se mantém atrelado simbolicamente” (RIBEIRO, 2015, p. 44).

damental porque potencializou protagonismos tributários a lutas anteriores no que se refere à conquista de direitos e espaços para essa população. A nível nacional, foi nesse período que houve um avanço das pesquisas acadêmicas sobre diversidade sexual e de gênero, assim como a implementação de políticas públicas intersetoriais que, além de qualificarem a aproximação entre sociedade civil e Estados no combate ao preconceito e à discriminação, propiciaram a criação/consolidação de ONGs e grupos voltados à militância e ao ativismo LGBT (Cf. SIMÕES e FACCHINI, 2009).

Se hoje é possível, não obstante a quantidade absurda de retrocessos diários e conservadorismos, falar numa “gramática dos direitos sexuais” (CARRARA, 2015), que de certa maneira organiza nossas percepções e ações, por exemplo, para reconhecer a importância do debate de gênero e sexualidade nas “periferias” brasileiras, é porque alguns ganhos foram primordiais nesse processo: 1ª Parada LGBT no país, em São Paulo (1997); autorização do processo de redesignação sexual e oferta deste na rede pública de saúde (em 2002 para mulheres transexuais e em 2010 para homens trans); criação do Programa Brasil Sem Homofobia (2003); oferta do curso de aperfeiçoamento em Gênero e Diversidade na Escola, em diversas instituições brasileiras (2006); implementação da portaria de uso do nome social na rede pública de educação do Pará (2008), para citar um pioneirismo local etc. Lembrando que este é um brevíssimo apanhado de uma série de outras conquistas. Elegi tais acontecimentos por entender que todos foram primordiais para a formação de novos desmembramentos a respeito do avanço das temáticas de gênero e sexualidade no Brasil.

O movimento espiralado apresentado, entre aspectos locais e nacionais, é o que possibilita deslocar a análise e compreender que um dos efeitos de reconhecimento do bar está para além da diminuição das “batedas” policiais, por exemplo. Outro fator que auxilia no entendimento sobre esse efeito está ligado ao fato de que Ângela é uma figura pública e possui ampla rede de amigas/os *homossexuais* e *heterossexuais* que frequentam o bar, e sua habilidade em lidar com diversos públicos borra certa formalidade de possíveis relações pautadas exclusivamente por um viés capitalista. Compreendo que esta sistemática faz sentido por meio da articulação de três fatores: a identificação êmica do bar (bar *da Ângela*), a popularidade da proprietária e sua simpatia e o reconhecimento pelos pares como uma *entendida/sapatão de respeito*.

É interessante notar como Ângela, a depender da situação, negocia sentidos de *respeito* dentro e fora do bar: de um lado o *respeito* que a faz ser reconhecida e lhe garante credibilidade, do outro o *respeito* que se aproxima da ideia de *consideração* presente em algumas falas, como, por exemplo, em um dos trechos da entrevista de Silmara:

Silmara: “*Tem uma vizinha que trabalha aqui do lado do bar com venda de lanches... Então teve um dia, se não me enganar uma única vez, que a Ângela não abriu no domingo, aí a vizinha até comentou: ‘Nossa! Quando a Ângela não abre, a Barão [Avenida Barão de Igarapé-Miri, onde está localizado o bar] fica morta, né?! E a Ângela aqui é conhecidíssima’. Quando tem as brigas a Ângela acaba pegando o microfone, fala mesmo! Ela não tem medo. É mais por questões de ciúmes, são mais aquelas briguinhas da Ângela chegar e dizer: ‘Bora! O que é isso? Bora parar!’. O pessoal tem um respeito muito grande por ela. No caso, eu conversei com uma menina que ia brigar, num outro dia, ela disse: ‘Olha, eu só não dei uma copada, da bebida que eu tava, no rosto da fulana, porque eu respeito a Ângela, porque a gente tem uma grande consideração, e eu sei que a gente vai querer voltar...’ E a Ângela barra mesmo, ela não deixa entrar mesmo. Aí a pessoa como gosta de vir, aí acaba não fazendo”.*

A figura da proprietária imponente, que serve, limpa e festeja durante o trabalho, dá bronca e conselho quando necessário e costuma ser carinhosa e simpática com sua clientela, talvez sejam os maiores fatores que contribuem para dar sentido ao termo *respeito*.

Sobre o uso desse termo, gostaria de abrir um pequeno parêntesis e relacionar seu uso à pesquisa de Regina Facchini (2008). Na cena paulistana, “central” e “periférica”, observada pela autora, de sociabilidade entre “mulheres que se relacionam afetivo-sexualmente com outras mulheres”, é possível compreender que os códigos que acionam a categoria êmica *respeito* intercalam aspectos de descrição, performance de gênero e popularidade. Nas palavras dela: “Além da ‘masculinização’ e de *ficar na sua*, comportar-se de modo bem humorado e fazer-se querida pelas pessoas de forma a ‘compensar o estigma’ também são estratégias adotadas para garantir o *respeito*” (p. 269). Vale lembrar que, “apesar de haver estratégias que garantem o espaço de agência nos *bairros* de ‘periferia’, e dessas estratégias serem acionadas por boa

parte das mulheres que vivem nesses espaços, é preciso dizer que nem toda ‘periferia’ é igual e que não há estratégias únicas” (*idem*, p. 270).

Isso significa que a produção dessas narrativas não corresponde a uma fixidez geográfica e espacial; é preciso, como pondera Renato Carmo (2009, p. 45): “conceber uma outra interpretação que tende a encarar o espaço social como algo mais complexo, passível de ultrapassar o vicioso destino dos lugares, que ora parecem ora teimam em permanecer”, mas que não se furtam em ser apenas um compêndio isomórfico de informações. Vejamos como são projetadas outras identificações, pertencimentos e distanciamentos com vistas a perscrutar novos/as sentidos e articulações para o termo reconhecimento.

Em 2013 retornei ao Guamá, à noite. Encontrei com Silmara trabalhando num restaurante que no passado tinha dado lugar à sala da casa em que ela morou. Na condição de dona do estabelecimento, ela comentou que várias pessoas (homens e mulheres *heterossexuais* moradores/es do bairro) sentiam vontade de comer no restaurante, mas suas mães ou pais a/o impediam, por acharem que a homossexualidade seria transmitida (sic) via ingestão da comida servida.

Se para algumas/alguns mulheres e homens *homossexuais*, moradoras/es de “centros” ou de “periferias”, existiu certa negação de vínculo momentâneo de sociabilidade com o bar, para uma parte da vizinhança *heterossexual* que não conseguiu “exterminar” o bar do seu convívio, era preciso encontrar alguma forma, ao menos retórica, que justificasse a vinculação entre comida-homossexualidade-contaminação. Ainda que existisse aceitação e *respeito*, percebi que para determinadas pessoas *heterossexuais* e vizinhos do bar e do restaurante era preciso enfatizar que os produtos vendidos por Ângela e Silmara eram desprezíveis, insignificantes e contaminadores. Atualmente, no lugar do restaurante há um depósito de bebidas. Soube que Silmara retornou para Abaetetuba e inaugurou um restaurante no município.

Ainda sobre o aspecto da comensalidade, é possível perceber a distinção entre as/os frequentadoras/es que comem o *churrasquinho de gato* quando as atividades do bar encerram e as/os que não comem. Os *churrasquinhos* são preparados durante a semana e vendidos a R\$2,00 na frente do bar, sempre ao final da festa de domingo. Assim que a última música começa a tocar, Ângela sai da bilheteria do bar e faz as vezes de vendedora de churrasco, com o auxílio de uma ajudante. O semblante jocoso transparece na expressão de algumas/alguns frequen-

tadoras/es que olham para quem come. Enquanto as/os que apreciam os *churrasquinhos*, regados a farinha de mandioca e pimenta a gosto, em geral, elogiam o sabor.

Esse jogo acusatório e performático ocorreu porque ainda que existissem distinções de classe entre *homossexuais*, havia uma espécie de distanciamento com relação ao bar, exceto quando se trata do seu público cativo. Nesse sentido, a jocosidade, no caso das/os *homossexuais* que eventualmente vão ao bar, e o preconceito de determinadas/os *heterossexuais* para situações que têm como chave principal a orientação sexual e a identidade, me fizeram perceber que a constituição de efeitos de reconhecimento, não à toa são efeitos, erigem linhas tênues entre ser reconhecido e se reconhecer enquanto pertencente de um grupo/ espaço, e lançar mão da visibilidade de um espaço (o bar) e uma pessoa (a Ângela) ou entender que esse mesmo reconhecimento é passível de questionamento e deslegitimação.

O marcador social de gênero também foi importante para a compreensão sobre esses efeitos de reconhecimento, a começar por se tratar de uma mulher proprietária de bar. Apesar de existirem outras mulheres que administram bares em Belém, ainda são poucas quando comparadas ao número de homens nessas mesmas funções. Sobre essa questão, destaco a distinção de público no bar aos sábados e domingos, algo que aconteceu somente com o passar dos anos. *Elas sempre arrumam confusão e eles, apesar de calminhos, tumultuam no domingo*, ou como complementou Ângela: *Elas brigam, eles brincam*. Estas falas distanciam mulheres e homens *homossexuais* há algum tempo dentro do bar. Ângela, então, resolveu abrir o bar no sábado e no domingo para atender às demandas de público. No sábado, o público majoritário é de *entendidas*, além da presença de casais *heterossexuais* da vizinhança, há shows de bandas locais (que cantam músicas regionais) em um pequeno palco montado na pista, por onde são espalhadas mesas e cadeiras. No domingo a pista é tomada por *gays, homossexuais, entendidos, bichas*, que quase nunca ficam sentados, estão sempre circulando, flertando, encontrando amigos ou dançando a *playlist* repetitiva que mistura ritmos regionais, nacionais e internacionais.

São dois dias que formatam representações de sociabilidade para mulheres e homens *homossexuais*. Parece uma divisão bastante acertada de acordo com as/os frequentadoras/es. Estas/es acreditam que essa separação deve continuar por uma suposta *essência masculina homos-*

sexual menos violenta em contraponto a uma *essência feminina homossexual* mais violenta (sic). Aspecto que dialoga diretamente com uma proposital distância entre públicos pela marcação de gênero, exacerbando engessamentos espaciais. Quando mencionei a diferença de público do sábado para o domingo, lembrei que nos primeiros anos de existência do bar essa distinção não foi uma pauta privilegiada, primeiro porque o pontapé partiu de um homem, Reginaldo, que possui uma extensa rede de amigos homens *homossexuais*, e, segundo, naquela época tanto Ângela quanto Silmara se assumiam *heterossexuais* e tinham poucas amigas *homossexuais*.

A posteriori, a relação estabelecida entre Ângela e as/os frequentadoras/es não se circunscreveu pela lógica empresária/cliente: por ter constituído uma representação do bar desatrelada do caráter estritamente capitalista, a dinâmica da relação para elas/es é *familiar*, que só funciona e faz sentido na presença da proprietária. Ângela, em certas ocasiões, parece uma *mãe* ou *tia* que aparta brigas, dá broncas, conselhos, conversa, bebe junto, e ainda vende comida no final do expediente. Ela faz questão de ouvir os anseios, vontades e pedidos. Outro fator que lembra essa atmosfera *familiar* diz respeito ao bar ter se constituído enquanto a extensão da casa de Ângela, produzindo espécies de afetividades coextensíveis. Naquele *fundo de quintal*, a sociabilidade que ali tomou forma não se desvinculou da imagem de residência.

Afinal, é possível afirmar que todas/os ali fazem parte de uma *família*? Estou certo de que existe muito mais um sentimento imaginado de coletividade, para lembrar de Benedict Anderson (2008), pois os próprios marcadores de classe e de gênero escancaram distinções. Tais aspectos de sentimento coletivo dependem de como cada uma/um se insere no espaço e dos níveis de pertencimento e distanciamento, que podem ser maiores ou menores. Compreendo, em alguns casos, que o uso do termo êmico *família* ou *ambiente familiar* se torna rentável quando articulado à constituição de amizades que extrapolam a estrutura do bar. Cito abaixo um trecho da entrevista de Narciso (33 anos, *homossexual*):

Eu: Como foi o teu primeiro contato com a Ângela?

Narciso: “*Olha, eu nem lembro como foi o meu contato com a Ângela, eu só sei que por eu fazer parte do GHP (Grupo Homossexual do Pará) e os meninos eram muitos amigos dela, um deles era até irmão de criação, e nisso qualquer reunião era no bar dela. Íamos pra lá, mas apenas um grupo. Não era*

todo mundo que ia, eram as pessoas que ela mais confiava, e eu fui apresentado pra Ângela. Aí a gente foi conversando e virando amigos, e como a gente mora no mesmo bairro, fomos ficando amigos. Aí nisso nós temos uma amizade até hoje, por exemplo o bar tem 17 anos de aberto, eu acho que eu sou amigo dela há uns dez anos”.

A história de aproximação de Narciso com o bar e com a Ângela é bastante elucidativa. Nascido no Guamá, de família dividida entre classe média e baixa, *afroreligioso* (do candomblé), *negro*, integrante de uma escola de samba e funcionário público, desde muito novo ele criou um vínculo muito próximo com Ângela. Eventualmente ele trabalhou na portaria do bar. Na passagem da idade adulta e na busca por relacionamentos, amigas/os e diversão, a inauguração do bar foi o momento em que ele pôde se afirmar enquanto *homossexual*. Mais uma vez, o bar serviu de catalisador para a construção de histórias de afirmação bastante representativas.

Portanto, o esforço histórico-etnográfico que apresentei me permitiu compreender as constantes negociações feitas em torno da constituição de um bar de predominância *homossexual* na “periferia” de Belém, no bairro Guamá. Os períodos a que recorri remontaram histórias de amizades, *resistências*, visibilidade e representatividade. Enquanto pesquisador foi um exercício fundamental para o extranhamento do que me era supostamente tão familiar; foi extremamente válido para conhecer trajetórias, narrativas e subjetividades e não engessá-las durante os dias de festa e em suas relações cotidianas.

Existências, persistências, *resistências*: reflexões finais.

Podríamos preguntarnos no sólo qué verdad revela la metáfora espacial de centro-periferia, sino también qué disposición de conocimiento y poderes específicos encubre. Esto significa re-abrir ese espacio, re-pensar las viejas fórmulas y plantear nuevas preguntas (Chambers, 1995, p. 113).

Recorrer à citação acima pode servir de disparador a respeito da produção de problemáticas espaço-temporais em torno de determinados modelos de explicação. Se a retórica “centro” *versus* “periferia”, e vice-versa, foi constituída, a princípio, por um isomorfismo socioespacial,

a chave de explicação atual sobre tais compósitos requer cuidados não somente à opacidade recorrente acerca de desigualdades e segmentações, mas, sobretudo, do que não era a preocupação em décadas anteriores, por exemplo: a sociabilidade, neste caso, homossexual em contextos “periféricos”.

Nota-se que esse sistema de compreensão dualista não consegue mais explicar a dinâmica urbana contemporânea, seja pelos novos padrões de organização socioespacial, seja por uma autocrítica ao modo como cada indivíduo, morador desses contextos, se constrói nessa dinâmica; termos como afirmação, protagonismo e resistência, ainda que não sejam novidades, voltam a ganhar força nesse cenário, demonstrando quais “disposições de conhecimento e poder” (CHAMBERS, 1995) estão em jogo. Além disso, no caso do recorte apresentado, o ponto conectivo que pretendeu explicar certa virada epistemológica referiu-se aos meandros que revestiram os processos de construção de um bar frequentado por mulheres e homens homossexuais na “periferia” da cidade de Belém. Como vimos, isso foi possível pela articulação com três sentidos: existência, persistência e *resistência*, coadunados à constituição, permanência e visibilidade.

Desta feita, finalizarei este capítulo falando um pouco mais sobre a noção de *resistência*, enquanto uma forma de negociação localizada em um espaço-tempo⁹. De saída, é bom lembrar que não se tratou apenas de uma superação de dificuldades, tampouco do tempo de existência do bar. O uso do termo compreendeu as transformações pelas quais passaram o bar/bairro/cidade/homossexualidade. Não posso deixar de notar que conforme o bar e suas/seus frequentadoras/es foram envelhecendo, estes/estas recorreram a um discurso saudosista para lembrar a história do bar (momentos e cenas), além das suas próprias trajetórias.

É digno de nota lembrar que o escrutínio a respeito do termo êmico *resistência* só foi possível porque durante as minhas incursões notei certa ênfase discursiva, indicando que essa *resistência* era sinônimo de pioneirismo e enfrentamento ao preconceito local e às “batidas” policiais, além de possibilitar a criação de um espaço de acolhimento e afirmação para várias/os homossexuais moradoras/es do bairro. Preciso evidenciar que tal *resistência* é menos uma vinculação aos estudos clás-

⁹ Para uma noção de resistência enquanto um processo de negociação, ver: Chandra (2015).

sicos sobre subalternidade¹⁰, sendo, portanto, uma forma de compreender o potencial produtivo das negociações e/ou representações geográficas/cartográficas que partem da “periferia” e atravessam a cidade, ou que produzem cidade na própria “periferia”¹¹.

As análises de Foucault, especialmente em *Vigiar e Punir* (2014 [1975]) e *História da Sexualidade I – A vontade de saber* (1993 [1976]), destacam o modo como se constituem relações de poder e, por conseguinte, como se estabelecem exercícios de resistência – negociações entre forças que não necessariamente se constroem por meio de maniqueísmos (lícito/ilícito, moral/amoral, bem/mal). Assim, antes que se afirme que o poder e/ou a resistência é alguma coisa, é necessário compreender o substrato das relações (suas bases e o que extrapola), aquilo que nos escapa. A construção textual do autor não é simplesmente uma retórica da negação da negação, ele não está preocupado em desvendar o que é o poder, mas seu caráter estratégico. É justamente quando Foucault se propõe a esquadriñar a relação entre política e corpo que ele deixa evidente que suas explicações não se bastam por uma lógica moral e/ou jurídico-estrutural.

Ao relacionar o processo da produção de um discurso sobre *resistência*, no bar *da Ângela*, às afirmações identitárias lá presentes, compreendidas como “visibilidades político-corporais” (REIS, 2015d), quero dizer que a *resistência* não é um produto fechado em si por um enunciado e tampouco que os corpos são propriedades do espaço. Ainda que seja utópico pensar numa “anatomia” política que problematize não apenas arquétipos corporais, quando levo em conta a noção de “corpo político” (Cf. FOUCAULT, 2014 [1975]) consigo compreender que as estratégias de superação das dificuldades, de autoafirmação entre grupos, de construção de amizades, de permanência e de existência fizeram sentido no âmbito das relações que foram construídas no bar, num jogo que mesclou a materialidade (instituição/estrutura/espaço/bar) e a técnica (agência/indivíduo/corporalidades/subjetividades), servindo “de armas para as relações de poder e de saber que investem os corpos humanos e os submetem fazendo deles objetos de saber” (*idem*, p. 31). Assim, o exercício da *resistência* precisou ser entendido de modo lo-

¹⁰ A esse respeito, ver: Spivak (2010).

¹¹ É mister ressaltar que a complexidade do termo *resistência* não pode ser apenas explicada pelo poder de resistir a relações de dominação. A produção dessa *resistência* (leia-se: agência) é muito mais que uma subordinação, subversão ou transgressão de normas sociais, é também uma modalidade de ação (Cf. MAHMOOD, 2006).

calizado e contextual para que o público que frequenta o bar pudesse dar sentido ao espaço, situando noções de pertencimento e de distanciamento, elaborando narrativas próprias e compreendendo os efeitos de suas circulações.

Apresento a seguir um trecho da entrevista de Reginaldo, com vistas a facilitar a compreensão em torno do termo *resistência*:

Reginaldo: “*a Ângela é muito querida entre os militantes do movimento homossexual, e esse pessoal está, hoje, muito alerta pra situações de homofobia feita principalmente por policiais; então é um bar que hoje persiste, é um bar que todo domingo o público é muito grande, muito variado. Às vezes, quando eu viajo para São Paulo, Rio de Janeiro, tudo mais, até em Curitiba... uma vez quando eu estava em Curitiba, e aí algumas pessoas falavam: ‘Ah, eu fui num bar lá que é o bagaço [referindo-se ao bar da Ângela] no domingo, onde todo mundo se joga, as bonitas, que são as bichas chiques que vão paras boates, elas estão lá se rasgando, bebendo’. Então eles comentam, é um bar que sai comentado, eu acho que isso não é só do bar da Ângela, eu acho que isso é de qualquer bar que dentro de uma cidade ele resiste, por exemplo se você for perguntar sobre Fortaleza, lá tem um lugar que dizem: ‘Olha, esse bar já existe há muito tempo’. Em São Luís a mesma coisa. Então, tem vários lugares que tem esses bares de resistência, que a gente poderia dizer, não no sentido de resistir contra todo tipo de opressão, mas me parece que é onde as pessoas vão, se identificam, curtem, elas esquecem o que são para serem algo que elas querem naquele momento, que durante o cotidiano não conseguem ser.*”

As palavras *persiste*, *resistem* e *bares de resistência*, utilizadas por Reginaldo, são justificadas a partir de uma relação de aproximação entre agência e estrutura; não se trata de um simples movimento de mudança corporal, mas de uma “performatividade” (BUTLER, 2003) que percebe o bar como um facilitador de suas expressões de gênero e sexualidade, ou seja, é uma agência que também se produz no espaço. Talvez seja por isso que Reginaldo afirmou que não se trata de uma *resistência* como um ato de *resistir* a toda sorte de opressões. É válido salientar que tais *resistências* foram também uma forma de produzir narrativas sobre a cidade. Por exemplo, o exercício de *resistirem*

às “batidas” policiais sinalizou para lutas cotidianas contra a violência homofóbica e para a afirmação identitária (marcação de existência no bairro). Essa *resistência* também esteve atrelada ao confronto com um imperativo direcionador presente no bairro, ou seja, o “controle” da vizinhança e da polícia sobre corpos, identidades e subjetividades.

Os aspectos acima me lembraram daquilo que Foucault chamou de “hipótese repressiva” (1993 [1976]), para enfatizar que, pelo menos, desde o século XVIII a maior parte da sociedade vive sob a égide de uma hipocrisia sexual, ou melhor, de uma repressão sexual. O trato que é dado à sexualidade e ao sexo impõe uma série de restrições seja para o ato em si, seja para um simples enunciado sobre a intimidade. Sem a intenção de criar subterfúgios anacrônicos, procuro deixar evidente que o argumento de Foucault não explica por completo a realidade pesquisada, mas ajuda a elucidar que cenas de “batida” policial e “controle” da vizinhança compõem uma lógica não exatamente de repressão, mas do quanto sujeitos *homossexuais* são empurradas/os para atmosferas de invisibilidade, situando-os a partir de arquétipos e caricaturas.

Concluindo, ratifico que neste texto tratei de marcações temporais muito próximas umas das outras, por isso optei por trabalhar com a ideia de momentos, cuja rentabilidade não fecha a temporalidade em si mesma, caso contrário correria o risco de que determinado momento além de ser autoexplicativo não poderia ser relacionável. Enfatizar que não tive a intenção de engessar cada um desses momentos, afinal tenho a plena convicção de que os dados elegidos fazem muito mais sentido para a temporalidade que procurei apresentar. Argumento a favor deste aspecto porque considero que o espaço pesquisado é extremamente multifacetado, essas temporalidades, sem dúvida, possuem sentidos distintos para as/os frequentadoras/es, que podem se aproximar, ou não, da maneira como compreendi o processo histórico do bar. São, sobretudo, versões onde procurei recuperar dados coletivos e individuais envoltos pelas transformações do tempo (Cf. HALBWACHS, 2006), com vistas a localizar campos de possibilidades - memoriais e identitários - multifacetados e em constante disputa (Cf. POLLAK, 1992).

Portanto, durante os levantamentos de dados e incursões etnográficas notei como são produzidos sentidos para o bar a partir de distintos sentidos em torno do termo *resistência*. Embora não seja algo inovador o uso deste termo em contextos “periféricos”, principalmente nos casos em que se afirma o valor identitário pelo local de moradia, ou quando

se observa o uso do termo pelos movimentos sociais, ou ainda nas análises históricas sobre determinados espaços e lugares, na chave da sociabilidade *homossexual* a verbalização sobre expressões de *resistência* me favoreceu uma reflexão a respeito de temporalidades que menos se isolam em suas trajetórias e circunscrição socioespacial e mais visibilizam circulações, endógenas e/ou exógenas, que distam dos circuitos *mainstream* de lazer e diversão. Se essa *resistência* é sinônimo de poder, sua capilaridade reflete modos de apropriação, produção e afirmação contrapostos ao que supostamente é visto como não circulável e não existente, ou seja, no que equivocadamente ou propositalmente se observa negando ou exotizando.

Referências

ACHILLES, Nancy. The development of the homosexual bar as an institution. In: DYNES, Wayne R. e DONALDSON, Stephen (Eds.). **Sociology of homosexuality**. New York: Garland Pub, 1992 [1964], pp. 2-18.

AGUIÃO, Sílvia. “**Aqui nem todo mundo é igual**”. **Cor, mestiçagem e homossexualidades numa favela do Rio de Janeiro**. Dissertação (Mestrado) em Saúde Coletiva, Área de Gênero, Sexualidade e Saúde, Rio de Janeiro, IMS/UERJ, 2007.

ANDERSON, Benedict R. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BARBOSA DA SILVA, José Fábio. “Homossexualismo em São Paulo: estudo de um grupo minoritário”. In: GREEN, James N.; TRINDADE, Ronaldo (Orgs.). **Homossexualismo em São Paulo e outros escritos**. São Paulo: Editora Unesp, 2005 [1960], pp. 41-212.

BELTRÃO, Jane Felipe (Org.). **Antropologia na Amazônia (1994-2004): Balanço e resumos de dissertações**. Belém: Universidade Federal do Pará/Museu Paraense Emílio Goeldi, 2006.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARMO, Renato Miguel do. Do espaço abstracto ao espaço compósi-

to: refletindo sobre as tensões entre mobilidades e espacialidades. In: CARMO, Renato Miguel do; SIMÕES, José Alberto (Orgs.). **A produção das mobilidades: redes, espacialidades e trajectos**. Lisboa: ICS – Imprensa de Ciências Sociais, 2009, pp. 41-55.

CARRARA, Sérgio. Moralidades, racionalidades e políticas sexuais no Brasil contemporâneo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, pp. 323-345, 2015.

CHAMBERS, Iain. **Migración, cultura, identidad**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1995.

CHANDRA, Uday. Rethinking Subaltern Resistance. **Journal of Contemporary Asia**, v. 45, n. 4, pp. 563-573, 2015.

COSTA, Antônio Maurício Dias da. **Lazer e sociabilidade: usos e sentidos**. Belém: Açai, 2009a.

_____. Pesquisas antropológicas urbanas no “paraíso” dos naturalistas. **Revista de Antropologia da USP**, São Paulo, v. 52, n. 2, pp. 735-761, 2009b.

_____. **Lazer e sociabilidade: usos e sentidos**. Belém: Açai, 2009b.

_____. **Festa na cidade: o circuito bregueiro de Belém do Pará**. Belém: EDUEPA, 2007.

DIAS JR., José do Espírito Santo. **Cultura Popular no Guamá: Um estudo sobre o boi bumbá e outras práticas culturais em um bairro de periferia de Belém**. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2009.

FACCHINI, Regina. **Sopa de letrinhas? Movimento e produção de identidades coletivas nos anos 90**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

_____. **Entre umas e outras: mulheres, (homo) sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo**. Tese (Doutorado), Universidade Estadual de Campinas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Campinas, SP, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014 [1975].

_____. **História da sexualidade 1 - A vontade de saber.** Rio de Janeiro: Graal, 1993 [1976].

_____. De l'amitié comme mode de vie. Entrevista de Michel Foucault a R. de Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux. *Jornal Gai Pied*, n. 25, pp. 38-39, 1981. Disponível em: <www.filoesco.unb.br/foucault>, acesso em 02/04/2018.

FRANÇA, Isadora Lins. **Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

FRÚGOLI JR., Heitor. O urbano em questão na antropologia: interfaces com a sociologia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 48, n. 1, pp. 133-165, 2005.

FRY, Peter. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: **Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira.** Rio de Janeiro: Zahar, 1982, pp. 87-115.

GONÇALVES, Telma Amaral. **Homossexualidade: representações, preconceito e discriminação em Belém.** Trabalho de Conclusão de Curso, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 1989.

GUIMARÃES, Carmem Dora. **O homossexual visto por entendidos.** Rio de Janeiro: Garamond, 2004 [1977].

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Centauro, 2006.

KOWARICK, Lucio. **A espoliação urbana.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LACOMBE, Andrea. **“Pra homem já tô eu”: masculinidades e socialização lésbica em um bar no centro do Rio de Janeiro.** Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2005.

_____. **Ler [se] nas entrelinhas. Sociabilidades e subjetividades entendidas, lésbicas e afins.** Tese (Doutorado), Programa de Pós-Gradua-

ção em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2010.

LOPES, Paulo Victor Leite. **Sexualidade e construção de si em uma favela carioca: pertencimentos, identidades, movimentos**. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2011.

McINTOSH, Mary. “The homosexual role”. In: NARDI, Peter M. e SCHNEIDER, Beth E. (Eds.). **Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader**. New York: Routledge, 1998 [1968], pp. 68-76.

MAGNANI, José Guilherme C. **Festa no Pedaco: Cultura popular e lazer na cidade**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egípto. **Etnográfica**, Portugal, v. 10, n. 1, pp. 121-158, 2006.

MARRA, Maria Lúcia M. P. **Violência e Transgressão na periferia de Belém: Sociabilidade e os arranjos criminosos no espaço de ocupação Riacho Doce**. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2008.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Uma outra “invenção” da Amazônia**. Belém: Cejup, 1999.

MECCIA, Ernesto. **Los últimos homosexuales: sociología de la homosexualidad y la gaycidad**. Buenos Aires: Gran Aldea Editores, 2011.

MEDEIROS, Camila P. **Mulheres de Kêto: etnografia de uma sociabilidade lésbica na periferia de São Paulo**. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, 2006.

OLIVEIRA, Esmael Alves de. **Nas fronteiras da sexualidade: uma análise sobre os processos de construção e apropriação do espaço em boates GLS do centro da cidade de Manaus**. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universi-

dade Federal do Amazonas, Manaus, AM, 2009.

OLIVEIRA, Leandro de. **Gestos que Pesam: performance de gênero e práticas homossexuais em contexto de camadas populares.** Dissertação (Mestrado) em Saúde Coletiva, Instituto de Medicina Social, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, pp. 200-212, 1992.

PERLONGHER, Néstor. **O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo.** São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2008 [1987].

PUCCINELLI, Bruno. **“Perfeito para você, no centro de São Paulo”:** mercado, conflitos urbanos e homossexualidades na produção da cidade. Tese (Doutorado), Universidade Estadual de Campinas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Campinas, SP, 2017.

REIS, Ramon. **Encontros e desencontros: uma etnografia das relações entre homens homossexuais em espaços de sociabilidade homossexual de Belém, Pará.** Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, PA, 2012.

_____. Concurso Marquinha do Biquíni: visibilidades político-corporais entre jovens homossexuais em um bairro “periférico” de Belém. **Bagoas**, Natal, n. 13, pp. 323-351, 2015.

_____. **Cidades e subjetividades homossexuais: cruzando marcadores da diferença em bares nas “periferias” de São Paulo e Belém.** Tese (Doutorado), Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, São Paulo, SP, 2016.

RIBEIRO, Milton. **Na rua, na praça, na boate: uma etnografia da sociabilidade LGBT no circuito GLS de Belém-PA.** Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.

_____. “E a Quadrilha Toda Grita... Viva a Filha da Chiquita!”: notas etnográficas da Festa da Chiquita em Belém-PA. **Ponto Urbe**, São Paulo, n. 16, pp. 1-15, 2015.

RODRIGUES, Carmem Izabel. **Vem do bairro do Jurunas: sociabilidade e construção de identidades em espaço urbano.** Belém: Editora do NAEA, 2008.

SIMÕES, Júlio Assis & FACCHINI, Regina. **Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT.** São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2009.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.

VERGOLINO e SILVA, Anaíza. **O tambor das flores: uma análise da federação espírita umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará (1965-1975).** Belém, PA: Paka-Tatu, 2015.

VILLANI, Maycon Lopes. **Para não ser uma bicha da favela: uma etnografia sobre corpo, sexualidade e distinção social.** Dissertação (Mestrado), Universidade Federal da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Salvador, BA, 2015.

Belém, uma gaycidade? Sociabilidade festiva, espaço urbano e “meio gay”¹

Milton Ribeiro

Abrindo os caminhos!

O objetivo deste artigo é refletir sobre a persistência de alguns espaços de sociabilidade LGBT² em Belém, no *centro* e na *periferia*³ da cidade, e assim atualizar os dados etnográficos da minha pesquisa de mestrado, e considerar a minha atual pesquisa, para o doutorado, como uma plataforma para pensar a cidade e o espaço urbano, suas dinâmicas e manifestações estéticas e políticas partindo das reflexões sobre o “meio gay” da capital paraense.

A pesquisa de mestrado, que desenvolvi entre os anos de 2010 e 2012, visava entender as dinâmicas de jovens LGBT, partindo da sexualidade como categoria analítica, e suas experiências de *coming out* e os (ab)usos do espaço urbano. Porém, não de qualquer espaço ou equipamento urbano, mas justamente daqueles direcionados para uma sociabilidade LGBT, ou seja, minha atenção estava voltada para a interação entre processos subjetivos de incorporação⁴ de uma identidade

¹ Artigo originalmente apresentado no II Colóquio Internacional Mídia e Discurso na Amazônia, em Belém-PA, entre os dias 25 e 27 de novembro de 2015. O texto original sofreu modificações, correções e acréscimos a partir dos diálogos com amigas/os, interlocutoras/os e em decorrência do próprio campo. Os nomes das/os interlocutoras/os deste trabalho são fictícios.

² Sigla que significa “Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais” e serve para identificar a população, a comunidade ou público pertencente e formado por sujeitos identificados com essas expressões de gênero e/ou identidades sócio-sexuais. É a sigla com que também é conhecido o movimento social organizado regional e nacionalmente.

³ Pontuo que estas dimensões (“centro” e “periferia”) são dimensões moralizadas e politicamente construídas pelo poder público e pela sociedade civil; assim como o uso do público x privado, rural x urbano entre outras dicotomias relacionadas ao espaço urbano e seu uso. Para mais, ver Feltran (2010). Sobre essa relações aplicadas a material etnográfico sobre homossexualidade verificar Reis (2015) e Reis e Ribeiro (2015, *no prelo*).

⁴ Uso incorporação a partir da ideia de *embodiment*, mas também a partir da categoria

– ou de subjetivação, próximo às reflexões foucaultianas – e o “meio gay”, ou, como considerarei, o *circuito GLS⁵ da capital paraense mediado pelo mercado⁶*.

Na pesquisa de doutorado o objeto de análise é a Festa da Chiquita⁷ e sua construção alinhavada a uma experiência de resistência e confrontos, mas também de permanências e conformações. Ela pode ser vista como um momento público de visibilidade das identidades sócio-sexuais não-normativas, ou contra-hegemônicas, como as experiências LGBT, permite-me compreender a cidade e os usos dos espaços públicos, uma vez que a Festa acontece no centro de Belém. Este evento está diretamente relacionado aos instantes de sociabilidade direcionadas ao público LGBT, e conforma também o chamado “meio gay” da capital.

A conexão neste trabalho entre estes dois momentos etnográficos é poder observar as dinâmicas festivas, a partir do prisma da sociabilidade, observando primeiramente sua disposição na cidade, isto é, como estes equipamentos encontram-se dispostos num tempo-espaço, atualizando a pesquisa de mestrado e considerando os dados sobre a Chiquita para ampliar as reflexões sobre Belém e o espaço urbano.

Portanto, este texto tem por objetivo uma convergência dos temas/objetos trabalhados em momentos-espaços distintos – mas nunca opostos entre si –, ou seja, pretendo aqui esboçar um mapa da sociabilidade LGBT na capital paraense; mesmo esse mapa sendo limitado pelo tempo-espaço e experiência deste autor. Porém, antes de iniciar as discussões, resalto que o foco principal deste trabalho não está na sociabilidade em si. Posto dessa forma, apenas no final, resgatarei algu-

bourdiesiana *habitus*. Segundo Belém (2011, p. 65), a noção de *embodiment* “se refere a tornar algo físico ou corporificar”.

⁵ Sigla que significa “Gays, Lésbicas e Simpatizantes” e surge no Brasil com o Mercado Mundo Mix, uma feira da diversidade criada em São Paulo quando do surgimento das primeiras Paradas do Orgulho LGBT. Essa sigla está associada ao *gay friendly* americano e diretamente ao mercado e ao consumo de/por LGBT. No entanto, no Brasil, diferente dos EUA, onde os espaços *friendly* são de absorção de outras identidades, a sigla serviu para criar um *mix* de identidades no mesmo espaço. Ver França (2006) e Ribeiro (2012).

⁶ Para ver mais considerações sobre este aspecto, que liga a sociabilidade LGBT ao mercado de consumo, vide França (2006); e, para o caso específico de Belém, vide Ribeiro (2012) e Reis (2012).

⁷ Neste texto usarei Festa da Chiquita, FC, Festa ou Chiquita para referir-me ao mesmo evento.

mas entrevistas com interlocutoras/es constantes na dissertação, a título de exemplificar experiências comuns no “meio gay”, que pode aparecer tanto relacionado ao mundo material quanto ao ambiente virtual, ora em convergência, ora distanciando-se. O motivo para isso é o curto espaço deste texto. No entanto, a sociabilidade aparece aqui como categoria para pensar fluxos, trajetos, equipamentos e dinâmicas festivas relacionadas às experiências LGBT, sejam elas o circuito GLS ou a Festa da Chiquita.

Então, dividi o texto em quatro momentos. O primeiro momento é uma recuperação das propostas teóricas que permitiram-me a reflexão do campo de pesquisa, e uma atualização merecida dos espaços investigados na dissertação. No segundo momento, aliado às reflexões anteriores, problematizo a categoria *gaycidade*, proposta pelo sociólogo argentino Ernesto Meccia, trazendo as discussões deste autor, mas brincando com as duas palavras que compõem o neologismo em português (gay e cidade) para questionar se podemos atribuir à Belém tal distinção. O terceiro momento é a apresentação sócio-histórica da Festa da Chiquita e algumas de suas dinâmicas. Há uma preocupação nesta sessão em relacionar a história do evento a marcos políticos e econômicos fundamentais na formação da cidade e demais eventos históricos relacionados à própria Chiquita. No último momento, resgato alguns instantes das entrevistas da dissertação para pensar nos temas trabalhados anteriormente e na cidade, uma vez que recortei momentos dos interlocutoras/es relembando suas experiências no “meio gay”, seja material ou virtualmente.

Na rua, na praça, na boate: etnografia, sociabilidade LGBT e circuito GLS

Como disse acima, durante o mestrado, quis mapear e esquadriñar algumas formas de sociabilidade que gays e lésbicas mantinham na cidade. Para isso, vali-me de duas perspectivas teóricas que a princípio pareciam dissonantes, mas que me ajudaram a compreender as escolhas e as formas de interação de meus interlocutores: as noções de mancha e circuito e as noções de projeto, trajetória e campo de possibilidades. Elas ainda mostram-se válidas para eu pensar o que propus neste texto.

No primeiro par de categorias, elaboradas pelo antropólogo José Guilherme Magnani (1998 e 2002), aparece o que este autor denomina de *mancha*. Uma categoria que

(...) sempre aglutinada em torno de um ou mais estabelecimentos, apresenta uma implantação mais estável tanto na paisagem como no imaginário. As atividades que oferece e as práticas que propicia são o resultado de uma multiplicidade de relações entre equipamentos, edificações e vias de acesso, o que garante uma maior continuidade, transformando-a, assim, em ponto de referência físico, visível e público para um número mais amplo de usuários (p. 23).

Outra categoria importante para pensar as dinâmicas e formas de sociabilidade presentes nas metrópoles é a ideia de *circuito*, aparece como parte desta *mancha*, isto é, além da parte material, engloba a espacialidade, a oferta de determinados serviços, “códigos, encontros e comunicação” (COSTA, 2009, p. 18). Então, este seria

(...) uma prática ou a oferta de determinado serviço por meio de estabelecimentos, equipamentos, e espaços que não mantêm entre si uma relação de contiguidade espacial, sendo reconhecido em seu conjunto pelos usuários habituais (MAGNANI, 2002, p. 23).

Portanto, o *circuito*, que é também determinado por questões subjetivas, e que pode ser realizado de diferentes maneiras pelos mesmos sujeitos, ou realizado da mesma maneira por sujeitos distintos, aparece em Belém, resguardados os momentos históricos, mas tomados a partir da etnografia realizada entre os anos de 2010 e 2012, basicamente como o conjunto de equipamentos direcionados ao público LGBT da capital paraense e que denominei de *circuito GLS de Belém*.

Isto é, todos os locais de sociabilidade mediados pelo mercado que fazem parte deste arranjo metodológico – bares, boates, cinemas e saunas no caso GLS – foram mapeados e observados durante a pesquisa de campo, porém a ênfase maior deu-se nas boates e bares. Nesta trilha, acabei deixando de fora alguns lugares de interação sexual e sociabilidade LGBT, que não se encontram basicamente direcionados a um público consumidor, mas que são consumidos pelos sujeitos sem, no entanto, desenvolverem relações comerciais, como as praças, os banheiros públicos, as ruas escuras, os banheiros de lojas e de *shopping centers*⁸.

⁸ A relação entre *consumo de lugares e consumo nos lugares* LGBT pode ser vista na etnografia realizada por França (2012).

Na segunda tríade de categorias, elaboradas pelo antropólogo Gilberto Velho (1995, 2003 e 2008), pude considerar aspectos mais subjetivos, principalmente das histórias de vida dos/das interlocutores/as da pesquisa. Assim, a noção de trajetória permitiu que eu evidenciasse seus processos de subjetivação, suas perspectivas identitárias e suas escolhas performáticas, a partir de um projeto de vida. E este projeto ligado ao campo de possibilidades que se apresentaram ao longo de suas histórias.

Assim,

(...) a noção de projeto procura é dar conta da *margem relativa de escolha* que indivíduos e grupos têm em determinado momento histórico de uma sociedade. Por outro lado, procurava ver a *escolha individual* não mais apenas como uma categoria residual da explicação sociológica mas sim como elemento decisivo para a compreensão de processos globais de transformação da sociedade. Visa também focalizar os aspectos dinâmicos da cultura, preocupando-se com *produção cultural* enquanto expressão de atualização de códigos em permanente mudança. Ou seja, os símbolos e os *códigos* não são apenas *usados*: são também *transformados* e *reinventados*, com novas combinações e significados (VELHO, 2008, p. 110; grifos do autor).

Algumas características são próprias da noção de projeto, como “algo que pode ser comunicado”, que “para existir precisa expressar-se através de uma linguagem que visa o outro, é potencialmente público”. E “outra ideia importante é a de que os projetos mudam, um pode ser substituído por outro, podem-se transformar”. Portanto, como analisa o autor, “o ‘mundo’ dos projetos é essencialmente dinâmico, na medida em que os atores têm uma biografia, isto é, vivem no tempo e na sociedade, ou seja, sujeitos à ação de outros atores e às mudanças sócio-históricas” (VELHO, 2008, p. 29). E, ainda, “a noção de projeto (...) enfatiza a margem de manobra existente na sociedade para opções e alternativas. De alguma forma, um sujeito decide e escolhe um caminho específico” (p. 44).

Sobre a noção de campo de possibilidades, assim define Velho: “(...) trata do que é dado com as alternativas construídas do processo sócio-histórico e com o potencial interpretativo do mundo simbólico e da cultura” (2003, p. 28). E “(...) a noção de campo de possibilidades como

dimensão sociocultural, espaço para formulação e implementação de projetos” (p. 40). E considera também que enxerga na

(...) noção de campo de possibilidades, a existência de alternativas e de margem de escolha e manobra, em termos de maior peso ou impulso não só em uma das duas direções mas também a viabilidade de encontrar caminhos e soluções que não possam ser encaixados em um dos pólos mencionados (VELHO, 2008, p. 79).

Com isso, pode então compreender como sujeitos se lançam no *universo gay*, ou no “meio gay”, como eles *consomem os lugares*, sejam eles ambientes físicos ou virtuais, pois este universo ajudará na constituição de sua identidade no interior dos grupos; ajudará a criar novas possibilidades, a construir novos projetos de vida ligados a esta nova condição social: de uma vivência plena e satisfatória com sua sexualidade desviante⁹.

Então, a sociabilidade entre LGBT, em Belém, se desenvolve também mediada pelo mercado e atualmente vive uma efervescência de lugares, sendo criados e reformulados de tempos em tempos. Estes foram os lugares de observação, durante a pesquisa do mestrado, na qual enfatizei os bares e boates.

Durante o campo e nas entrevistas, pude compreender quais as motivações e redes acionadas para adentrar neste *universo*. Com relação às motivações, percebi que uma das principais referências diz respeito às questões que envolvem processos de identificação, ou como chama atenção Michael Pollak (1986) para o “fazer-se gay”. Isto é, aos arranjos na/da identidade ou de apêndices identitários que incorporam e que os tornam parecidos ou que permitem com que façam parte do grupo ao qual se querem inseridos.

⁹ No caso da escola paulista a cidade, e a perspectiva da Escola de Chicago, tendo Robert Park como grande referência, aparece como objeto a ser estudado; ela não é apenas o cenário, ela é parte da cena. Na escola carioca, os sujeitos e suas interações são o principal objeto, nesta perspectiva interacionista sobressaem-se Erving Goffman e Howard Becker. Então, nesta tentativa de unir duas perspectivas teóricas, as da escola paulista de antropologia urbana e as da escola carioca, que constroem suas análises tendo como referencial teórico- metodológico perspectivas distintas, objetivei direcionar meu olhar etnográfico para as redes, as situações, as negociações que os sujeitos fazem com outros sujeitos e com os espaços de sociabilidade.

No que diz respeito às redes, estas estão geralmente ligadas por laços de amizade ou companheirismo, ou seja, amigos ou parentes muito próximos, em geral, são acionados para fazerem parte desta nova experiência, a de frequentar bares e boates GLS, ou adentrar no mundo LGBT.

Na pesquisa de campo, realizada nos anos de 2010 e 2011, encontrei: 1 cinema (Ópera), 2 bares (Refúgio dos Anjos e Veneza), 4 saunas (Poseidon, Paradise, Reduto e Thermas 21) e 6 boates (Malícia, Lux, R4, Rainbow, Vênus e Hache) direcionadas especialmente ao público LGBT, dispostas em bairros *centrais*, como Nazaré, Cremação, Centro, Reduto, São Brás e Telegráfo, e nos bairros *periféricos*, como Guamá, Marambaia e Nova Marambaia. O conjunto destes equipamentos configuraram-se o que chamei de *circuito GLS de Belém-PA*. Dentro deste também foram enquadradas, no que eu denomino de “momentos públicos de sociabilidade festiva¹⁰”, a Festa da Chiquita e a Parada do Orgulho LGBT de Belém (RIBEIRO, 2012, p. 34).

Na perspectiva proposta no início deste texto, de atualização deste circuito, considero como atualmente distribuídos na cidade: 1 cinema (Ópera), 2 bares (Refúgio dos Anjos e Fuxico Beer), 4 saunas (Poseidon, Paradise, Ego e Thermas 1882), 1 clube-boate-bar (Insano Marina Club), 2 cine-pub (Cine Pub e Orion) e 3 bares-boates (Vênus, Malícia Black e Rockbar Pubb).

Neste intervalo de tempo, de 2012 até agora, alguns lugares se mantiveram, outros se reconfiguraram, uns abriram e muitos fecharam. Dentre estes, mantiveram-se o Ópera, Refúgio dos Anjos e duas das quatro saunas (Poseidon e Paradise); foram abertos o clube-bar-boate (Isano Marina Club) e os dois cine-pub (Cine Pub e Orion); reconfiguraram-se o Fuxico Beer (antes Veneza e por pouco tempo Máskaras); e fecharam a Hype (que existiu no lugar da famosa boate Go! da década de 1990), Veneza (por breve período devido a mudança de proprietá-

¹⁰ “Na análise que faz de um bairro de Belém, o Jurunas, Carmem Rodrigues (2008b, p. 273) entende que a partir da *sociabilidade festiva* e do ‘grande mercado de trocas de bens materiais e simbólicos, um espaço de circulação de pessoas, saberes, dádivas e dívidas, enfim, um espaço de circulação de capital social e simbólico’ os sujeitos ribeirinhos (re)criam possibilidades de sobrevivência e estabelecimento na cidade, assim como da “apropriação de um espaço próprio, um lugar de sentido e fonte de identidade” onde articulam um ‘conjunto de práticas que fazem parte de uma agência cabocla para conquistar a cidade’ (RODRIGUES, 2008a, p. 107)” (RIBEIRO, 2012, p. 23).

rias), Lux, R4 Point (que hoje é Rockbar Pubb), Rainbow, Fetiche (que na época do encerramento chamava-se Paparazzo), Amnésia e Hache.

Uma consideração pode ser feita na tentativa de analisar esse ciclo permanente de fechamentos, aberturas e reconfigurações dos lugares de lazer, diversão e sociabilidade direcionados aos LGBT em curtos períodos de tempo – já apontados na dissertação, e reconsiderados à luz de reflexões posteriores –, está na busca pelo novo, pelo moderno, pela possibilidade de ambientações e experiências únicas, apontando o consumo como fator de distinção na construção deste *ethos* LGBT (RIBEIRO, 2012; REIS, 2012; RIBEIRO e REIS, 2013).

Estes lugares de sociabilidade mediados pelo mercado e direcionado ao *público gay* não são novidades na cidade, tendo já sido mencionados e até mapeados em pesquisas anteriores, como o trabalho da antropóloga paraense Telma Gonçalves (1989), que investigava tipos de discriminação e violência sofridas por gays no final dos anos 1980; e o trabalho da também antropóloga paraense Izabela Souza (1997), que na década de 1990, fez pesquisa de campo com as chamadas *tribos urbanas* e que acabou por oferecer um curto panorama do circuito GLS daquela década; muito diferente do que temos hoje, por sinal.

Na pesquisa desenvolvida por Gonçalves (1989) com homossexuais na cidade de Belém no final da década de 1980, a autora não explicita nenhum dos lugares de interação e sociabilidade entre LGBT, com exceção do Bar do Parque, na Praça da República, que surge com “uma frequência bem expressiva de homossexuais de ambos os sexos sendo que, particularmente à noite, quando o movimento aumenta no local, pode-se observar, além disso, um número razoável de prostitutas e, também, de travestis que fazem da prostituição o seu meio de vida” (p. 7-8).

Souza (1997), por sua vez, desenvolveu uma pesquisa sobre as “tribos urbanas” da capital paraense, no contexto chamado por ela de “pós-moderno” – essa pesquisa inclui, ainda, uma observação sobre a dinâmica das *drag-queens* –, e evidenciou no trabalho alguns lugares do circuito de sociabilidade juvenil em Belém, na década de 1990.

Assim, aparecem, nesta etnografia, as boates *Athenas* e *Zeppelin Club*, conhecidos clubes mix¹¹ da capital naquela década; assim como

¹¹ Eram clubes que não faziam diferença de público, podendo congrega homens e mulheres, homossexuais e heterossexuais, assim como as travestis e transexuais, ou seja, congregavam também as sexualidades e gêneros dissidentes, não-normativos.

a Praça da República, lugar onde ela fez quase todo o campo. Então, a autora ajuda a reconstituir um breve panorama deste circuito:

Atualmente, além dos espaços que anteriormente eram comuns às *drags*, após 1995, se configurou na cidade uma espécie de território circunscrito, que não se restringia apenas a boates gays. Casas noturnas como o *Bar La Nuit* (Rua Doutor Moraes, 581), o *407 Night Club* (Av. Gentil Bittencourt, 407), o *Bar Lual* (Trav. Rui Barbosa), a *Boate Eqquos* (Rua 28 de Setembro) são locais que já existiam como guetos homossexuais e, além de shows de dragqueens, neles apresentavam-se também transformistas e travestis.

Nesse contexto, até o referido momento podia-se dizer que as *drags* ficavam muito restritas aos guetos homossexuais, frequentados por “iguais” ou “informados”. Outros bares e boates foram inaugurados e abriram suas portas para apresentações de dragqueens, como o atualmente extinto Bar Go Fish (Trav. Rui Barbosa entre Av. Brás de Aguiar e Av. Nazaré), a boate Doctor Dance (Rua Boaventura da Silva entre Trav. Quintino Bocaiúva e Av. Visconde de Souza Franco), a Boate Mix (Trav. Almirante Wandenkolk entre Rua Antônio Barreto e Rua Diogo Móia) (SOUZA, 1997, p. 153)

De acordo com o exposto até agora, fica evidente que o bairro do Reduto, tendo a Doca como eixo irradiador, e seus arredores, assim como a Praça da República, configura[ra][m], pelo menos nos últimos 20 anos, uma grande mancha de lazer e sociabilidade juvenil, com seus clubes, boates, bares e demais equipamentos dispostos em prédios e casarões, esquinas e ruas.

Nestes exemplos etnográficos, a primeira não chega a evidenciar propriamente os lugares, apenas citando o Bar do Parque¹², na Praça da República, como um lugar de encontro entre homossexuais/LGBT. O

Todas as boates descritas acima não existem mais. É parte do mercado GLS que se configurou à época.

¹² Icônico bar da capital paraense e antiga bilheteria do Theatro da Paz. Desde, pelo menos, a década de 1960 tem sido reduto de intelectuais e boêmios da cidade. Além de conhecido ponto de prostituição da cidade. É na frente do bar que acontece a Chiquita, no segundo sábado de outubro, desde 1978. Ver o trabalho de Jorge Palmquist (2008) sobre o bar e suas dinâmicas a partir das memórias de seus garçons.

segundo trabalho descreve um *curto-circuito* dos clubes mix – lugares onde se congregavam os G-L-S, com ênfase nos simpatizantes¹³, público de preferência deste lugares –, isto é, instâncias do mercado que também serviam de lugares de encontros, “pegação¹⁴” e sociabilidade para o público gay e lésbico da época.

É interessante perceber que, nestes dois casos, as pesquisas não se detiveram num exame mais aprofundado da periferia da cidade para constatar ou não a presença de espaços GLS, como mostra a minha pesquisa de mestrado, quando encontrei um bar que sobrevive há 19 anos no bairro do Guamá, o Refúgio dos Anjos (ou Bar da Ângela, como é mais conhecido), com uma programação direcionada essencialmente ao público lésbico e gay.

A dinâmica da gaycidade: permanências e discontinuidades

Essa inconstância na permanência de alguns lugares na capital paraense alinha-se com a proposta do sociólogo argentino Ernesto Meccia (2011), quando propõe a ideia de *gaycidade* em perspectiva à ideia da experiência homossexual de Buenos Aires: para ele os anos 1990 marcam o aparecimento da gaycidade, no sentido de que os “últimos homossexuais”, com experiências anteriores à 1990, não estavam em pleno diálogo com a urbanidade, com as novas tecnologias, como modernas apropriações de sentidos, com novas formas de sociabilidade mediadas pelo mercado, com a tecnologia (*chat*, aplicativos de georeferenciamento, internet), tendo os equipamentos urbanos como seus suportes – mas não apenas eles¹⁵.

En efecto, por obra y gracia de múltiples cambios acaecidos en las três últimas décadas en Argentina y en otros países de la región (cambios en una misma dirección notoriamente acelerados por los impactos culturales de la globalización, en particular, por la adopción masiva de las nuevas tecnologías de información y comunicación) ya nos es dable referirse a la “experiencia homosexual” sino a la “experiencia de la gaycidad” (Meccia, 2011, p. 133)

¹³ É toda e quaisquer pessoas simpáticas ao público e/ou eventos LGBT.

¹⁴ Categoria êmica para paquera, flerte, encontro, enlace e/ou interação sexual.

¹⁵ Para pensar na ampliação da territorialidade gay com o uso de “GPS gay”, vide Meccia (2011, p. 137) e Reis (2013, p. 26, 109 e 111), que fala rapidamente do Grindr, aplicativo com dispositivo localizador utilizado em smartphones direcionado para os homens gays.

Portanto, para Meccia, a gaycidade é uma experiência nova, trazida pela modernização das vivências homossexuais, quando esta palavra perde força e visibiliza-se a *experiência gay*, moderna e arrojada às novas tecnologias e experiências urbanas. Este processo aponta para o que o autor chamou de *desdiferenciação*, isto é, quando múltiplos arranjos formam as experiências subjetivas, seja ela pela abertura e expansão de novos espaços de lazer e sociabilidade LGBT ou pela aposta em espaços mix, ou GLS, ou *friendly*, que não diferenciariam pela identidade sócio-sexual, permitindo um agrupamento de múltiplas e diversas identidades e performances de gênero e sexuais.

Numa pesquisa realizada em São Paulo, que tinha por objetivo compreender as noções de corpo e identidade de indivíduos gays, Diego Reis (2013), utiliza como chave interpretativa a noção de gaycidade, proposta por Meccia, na tentativa de enxergar os chamados por ele de “gays viris” ou “homens distintos”.

A partir de uma pesquisa realizada em Buenos Aires, Meccia constata que o predomínio da noção gay começa a partir dos anos de 1990, e têm grande expansão no início do novo milênio. Para entender a categoria gaycidade o autor sugere que se compreendam os processos diferenciadores no mundo gay, possibilitados pelas manifestações políticas e visibilidade do período anterior, chamado por Meccia, de pré-gay. Este processo histórico e político proporcionou a superação dos chamados guetos gays e o surgimento de inúmeros estabelecimentos privados voltados para o público gay masculino. Começaram a aparecer também, uma série de estabelecimentos chamados *gay-friendly*, lugares que não se apresentam como voltados exclusivamente para o público gay, mas onde os gays são esperados e bem-vindos. Trata-se de espaços como restaurantes, bares, boates, etc. Dessa forma, o que é conhecido como circuito gay ganhou forma e se desenvolveu principalmente nas grandes cidades (REIS, 2013, p. 26).

Para além desta interpretação de Meccia (2011) e Reis (2013), acabei fazendo uma brincadeira com a referência que o neologismo/conceito gaycidade permitem-me: pensar a experiência gay, como urbana, metropolitana e moderna, e pensar a própria ideia de cidade, de urbanidade. Assim, gaycidade aparecerá neste trabalho relacionado às considerações de Meccia e numa justaposição das palavras *gay* e *cidade*.

de para pensar as dinâmicas urbanas e cidadinas correntes em Belém. Portanto, nos casos etnográficos em questão, “tenemos el aumento y la consolidación de los establecimientos privados abiertos para varones gays” em Belém, num fluxo de permanências e descontinuidades (Meccia, 2011, p. 135).

No palco, na festa, na cidade: espaço urbano e sociabilidade festiva

A Festa da Chiquita, ou “Festa da Maria Chiquita”, como era conhecida na década de 1970, é um evento festivo organizado e direcionado à comunidade LGBT que acontece há mais de 35 anos no centro da capital paraense, mais precisamente na Praça da República, após a Trasladação, no sábado que antecede à romaria principal do Círio em homenagem à Virgem de Nazaré¹⁶, padroeira do Pará e dos paraenses. Nesta praça está localizado o maior símbolo da *Belle Époque* paraense e que é produto da exuberância dos tempos gomíferos na Amazônia: o *Theatro da Paz*¹⁷ (ALVES, 1980; AMARAL, 1998; MAUÉS, 2000).

Nascida como um cortejo que agrupava a “comunidade marginal” da época, vide a classe artística – músicos, compositores, atores, artistas plásticos, fotógrafos, jornalistas –, a classe acadêmica – estudantes e professores universitários – e os “desviados” – gays, lésbicas e travestis –, tinha como intenção principal reverenciar a “imagem-peregrina” de Nossa Senhora de Nazaré durante os eventos do Círio, que prestam homenagens à santa. Porém, não estava a ele atrelado, a não ser simbolicamente, pois de acordo com o mito de origem da Festa os acompanhantes do cortejo puseram-se atrás de uma berlinda¹⁸, similar a que carrega a imagem de N. Sra. de Nazaré, numa clara alusão ao maior

¹⁶ Duas etnografias foram importantes nas primeiras análises sobre a Chiquita via Círio: a dissertação de Vanda Pantoja (2006) sobre a Diretoria da Festa de Nazaré, a celebração do Círio e a expansão do *mercado religioso* da Festividade Nazarena em Belém e a tese (transformada em livro) de Maurício Costa (2009) sobre o *circuito bregueiro* de Belém, que nos capítulos finais apresenta o Círio a partir das romarias, incluindo as festas profanas (Chiquita e Auto do Círio) como partes do calendário festivo, e do circuito de bregas que aconteciam na época da pesquisa de campo.

¹⁷ Roseane Souza (2010) afirma que a construção do teatro aconteceu “entre 1869 e 1874, mas [foi] inaugurado apenas em 1878, em decorrência de um litígio entre o governo e o arrematante das obras” (p. 94).

¹⁸ Essa mesma narrativa é apresentada no documentário “As filhas da Chiquita”, de Priscilla Brasil (2006).

evento religioso do Norte do país (RIBEIRO, 2011a).

Este mito serve para pensar a dinâmica da própria cidade, que sofreu os impactos da *economia da borracha*, tornando-se um centro dinâmico e ativo na economia da região, de onde derivam grande parte das construções arquitetônicas do centro antigo da cidade, como os palacetes, casarões, sobrados, mercados e o próprio *theatro*; no próprio investimento urbanístico na tentativa de imitar as capitais europeias, como Paris, e não obstante a criação da sua própria *boulevard* – a Boulevard Castilho França, no centro da cidade – articulando a sanitização e higienização à ideia de urbanização. E que depois sofreu o impacto violento do final do período dourado, que teve seu apogeu entre os anos de 1890 e 1911, com o deslocamento do centro gomífero para outra região do planeta¹⁹.

É uma das arquiteturas de grande volumetria construídas na capital do Pará, como ostentação da riqueza proveniente da economia de exportação do látex a partir da segunda metade do século XIX, período de intensa atividade no setor de obras públicas – o “termômetro invariável do progresso dos povos”, segundo as palavras de Ambrósio Leitão da Cunha, um dos 60 presidentes nomeados pelo imperador D. Pedro II para a Província do Pará, entre os anos de 1852 e 1889 (SOUZA, 2010, p. 94).

A economia das duas maiores cidades da região, Belém e Manaus, nunca foi recuperada – como certa exceção de Manaus que acabou acolhendo a Zona Franca; o que acabou por dinamizar sua economia – e os prédios e as construções arquitetônicas deste momento acabaram sem aproveitamento nos períodos posteriores. Hoje, há uma intensa revitalização cultural nestes locais como, por exemplo, o uso do espaço e a circulação de pessoas trazidas pelo Círio e pela Chiquita nas proximidades do Theatro da Paz durante os festejos do Círio; a apropriação da Praça da República – e do famoso Bar do Parque – pelos eventos culturais apresentados ao ar livre; o Mercado de São Brás²⁰ sendo revisitado

¹⁹ Oliveira, Trindade e Machado (2012) apresentam um interessante cenário deste ciclo econômico fundamental para o desenvolvimento urbano na Amazônia, principalmente para Belém e Manaus, e os impactos causados pela decadência pós-ciclo.

²⁰ Estrutura arquitetônica localizada no centro do bairro de mesmo nome e que começou a ser construída em 1 de maio de 1910 e inaugurada em 21 de maio de 1911, portanto, em vias de completar 105 anos. Resquício do ciclo da borracha, ou da “Era

pelos ensaios das quadrilhas juninas²¹ entre os meses fevereiro e maio, e recentemente pelas rodas de carimbo, samba e chorinho realizadas por “coletivos de agitação cultural”, como o Bloco da Canalha²²; e os palácios e palacetes que se tornaram sedes das instituições municipais e estaduais, como: a Prefeitura de Belém que funciona no Palácio Antônio Lemos e o Museu Histórico do Estado do Pará, que está localizado na antiga residência dos governadores e capitães gerais, no Palácio Lauro Sodré; ambos localizados no bairro da Cidade Velha, o mais antigo bairro da cidade.

A Festa da Chiquita, nascida nos idos de 1978, nos faz pensar na dinâmica da própria cidade e os abalos que sofreu desde o término do período de grande desenvolvimento econômico, pois até a década de 1970, e com a entrada novamente da região na economia nacional, a partir dos *grandes projetos de desenvolvimento da Amazônia*²³, não se sentia o impacto das mudanças culturais e sociais na cidade, na arquitetura e dinâmica da cidade, por exemplo, pois a vida política foi marcada pela presença de interventores administrando o Estado.

Nascida, também, no período da ditadura militar brasileira²⁴, durante o governo Geisel, à beira da transição rumo à democracia, um ano antes do estabelecimento do pluripartidarismo no país²⁵, talvez seja por isso que as “sexualidades dissidentes” tenham podido sobreviver sem o peso da censura, embora a grande maioria dos partícipes da Festa tenha sofrido com os duros anos de chumbo. Esta manifestação nasce com uma proposta de reinventar o lúdico, reinventar a sexualidade, reinventar a si mesmos e explorar o lado profano do mundo. Ou explorar o

da Borracha”, ou do “passado-látex” na interpretação de Fábio Castro (2010).

²¹ Uma etnografia das quadrilhas juninas foi desenvolvida como tese de doutorado por Rafael Noleto (2014), tendo como foco os concursos Miss Caipira Gay e Miss Caipira Mix promovidos pela Prefeitura Municipal de Belém e pelo Governo do Estado do Pará, respectivamente, durante calendário junino.

²² É uma das faces do Coletivo Canalha que faz cortejos durante o Carnaval e outras datas festivas. Este coletivo é composto por intelectuais, acadêmicos, boêmios e a “vil ralé que cospe no chão”. Para mais definições: https://www.facebook.com/Bloco-da-Canalha-a-vil-ral%C3%A9-que-cospe-no-ch%C3%A3o-500013823513793/info/?tab=page_info

²³ Para uma análise dos PDA, desde a década de 1960, ver Kohlhepp (2002).

²⁴ Para reflexões recentes sobre a ditadura militar no Estado do Pará, ver Petit (2016). Para uma visão sobre a intelectualidade e o Golpe de 1964 a partir de Belém, ver Cunha e Silveira (2009).

²⁵ Ver Hippolito (1985).

lado profano do próprio Círio, evento ao qual foi e se mantêm atrelado simbolicamente (RIBEIRO, 2011b).

O lado profano do Círio de Nazaré é sempre exortado quando se fala da Festa da Chiquita, encontrando-se aí sua antinomia, seu paradoxo. No entanto, creio que o profano não encontre uma tipificação na Chiquita, sendo também ela uma exposição do símbolo do sagrado durante a Trasladação ou durante os festejos. Pois, como sempre ocorre, é necessário deixar a Santa passar para poder começar a *bagaça*²⁶. Ou quando os presentes no palco, especialmente o organizador principal, o cantor Elói Iglesias, estendem as mãos em reverência à “imagem-peregrina” durante a passagem da procissão em frente ao palco na Presidente Vargas. Ele faz o mesmo gesto todos os anos, em reverência à santa.

Portanto, comportar um evento de caráter profano ampliado ainda mais por se tratar de um evento LGBT, anterior até as Paradas do Orgulho, que surge em Belém apenas em 2002, como não se cansa de dizer o atual idealizador da Festa, faz com que eu pense na própria narrativa sobre a cidade e suas dinâmicas sociais, culturais, políticas e institucionais, e mais especificamente sobre os “desvios” – como eram vistas as performances erótico-sexuais e afetivas que rompiam com as normas heterossexuais e de gênero –, as homossexualidades, as dissidências no interior da própria cidade, pois não eram apenas os LGBT alvo do escárnio e do escrutínio público, mas todo e qualquer indivíduo fora do padrão, ou “perigoso” ao regime e ordem social (RIBEIRO, 2011a e 2011b).

Atualmente, a Festa continua sendo um centro de convergência de *sujeitos dissidentes* na cidade de Belém, embora o perfil de participantes tenha mudado, como já ouvi diversas vezes. Alguns participantes, principalmente os que apreciaram os primeiros momentos ou a conheceram nos finais dos anos 1980 ou início de 1990, dizem que não estão mais na Festa porque o público mudou. Então, antes o que era lugar de encontro e sociabilidade LGBT acabou se tornando um espaço de convergência de vários sujeitos da cidade, nem sempre interessados nas agendas políticas da militância LGBT, que se mantêm ativa na organização da Chiquita. Isto é, o que antes era um espaço de segurança agora é um espaço de violência – mas porque não também um espaço de visibilidade tanto para os LGBT quanto para os ditos “agentes da violência”, muitas vezes meninos negros, pobres e de periferia; há que se problematizar essa pertença e a exclusividade da Festa.

²⁶ Categoria êmica polissêmica que pode significar festa, arruaça, coisa sem qualidade.

As performances são o grande atrativo da Festa da Chiquita. Não só as realizadas pelas *drag-queens*, mas pelo público que, embalado ao som das “músicas de boate”, se queda em jogos performáticos rivalizando com as prerrogativas heteronormativas. Não que a Festa não seja um lugar de conformação, mas posso pensar que a partir das fissuras e das brechas há um poder nestas performances, um poder derivado da própria agência dos sujeitos.

Além disso, há espaços para jogos políticos, negociações e contingências que permitem a ampliação dos *campos* e das *redes* de articulação e manutenção da Festa. A constituição dos laços políticos com o ativismo político, por exemplo, é sempre considerado, seja esse ativismo LGBT ou não. No ano de 2013, o estreitamento de laços com o coletivo *Casa Fora do Eixo*²⁷ foi perceptível, pois eles criaram a identidade visual que marcava os 35 anos da Chiquita. Isso, considerando a aproximação com ONG de ativismo em HIV/AIDS e ONG e grupos LGBT, seja ou de da capital ou interior do Estado.

Há também espaços para estreitamento de relações com outros movimentos sociais, como o movimento negro, de mulheres, de prostitutas, feministas, as associações afro-religiosas e demais entidades que atuam na área dos direitos humanos e direitos sexuais e reprodutivos. Nesta rede, Estado e Igreja sempre são considerados, pois não é incomum um prefeito, vereador, deputado, senador, secretário, comandante ou quaisquer instituições política ou de segurança levar para casa um dos prêmios dados aos *Amigos da Chiquita*, ou seja, não necessariamente aquele que milita ou é ativista do movimento, mas que tem ações direcionadas ao segmento, como a garantia do policiamento durante a Festa, por exemplo.

Uma gama de premiações ajuda a fortalecer e estender os campos e as redes tecidas pela Festa da Chiquita. O supracitado *Amigos da*

²⁷ De acordo com sua carta de princípios: “é uma rede colaborativa e descentralizada de trabalho constituída por coletivos de cultura pautados nos princípios da economia solidária, do associativismo e do cooperativismo, da divulgação, da formação e intercâmbio entre redes sociais, do respeito à diversidade, à pluralidade e às identidades culturais, do empoderamento dos sujeitos e alcance da autonomia quanto às formas de gestão e participação em processos sócio-culturais, do estímulo à autoralidade, à criatividade, à inovação e à renovação, da democratização quanto ao desenvolvimento, uso e compartilhamento de tecnologias livres aplicadas às expressões culturais e da sustentabilidade pautada no uso e desenvolvimento de tecnologias sociais”. Ver mais em: <http://foradoeixo.org.br/historico/carta-de-principios/>

Chiquita é direcionado àquela instituição ou representante desta que dá apoio ou algum suporte para que a Festa ocorra, como o prêmio conferido ao comandante dos Bombeiros do Pará no ano de 2010. O prêmio *Rainha do Círio* é concedido a uma artista ou celebridade que tenha se pronunciado publicamente a favor dos direitos ainda não assegurados aos LGBT ou que tenha se manifestado a favor da continuação da Festa. A premiação *Botina de Ouro* é direcionada às lésbicas que prestaram serviços à comunidade LGBT, ou que seja ativista, ou personalidade no mundo LGBT. O maior prêmio, o primeiro criado e de maior destaque é o *Veado de Ouro*, que nasce junto com a Festa, que marca simbolicamente o fim em cada ano da *Chiquita*, e o começo da organização da mesma para o próximo ano. Ele é dado à *bicha* em destaque na sociedade belemense e/ou brasileira, já recebido por figuras importantes promotoras dos direitos LGBT no cenário nacional, como o deputado federal Jean Wyllys e como o ex-prefeito de Belém, o atual deputado federal Edmilson Rodrigues.

(Ab)usos do “meio”: experiências online e off-line

Até aqui, podemos observar dinâmicas que envolvem o circuito GLS relacionado às dinâmicas de bares e boates, sua configuração espacial e os possíveis trajetos dentro da cidade, com ênfase em dinâmicas festivas, via Festa da *Chiquita*, levando em consideração a sociabilidade – quer seja uma sociabilidade mediada pelo mercado ou uma pública e festiva, ambas no espaço urbano.

Nas conexões propostas nas seções anteriores, detive-me numa apresentação e análise dos lugares e tempos-espacos dos objetos colocados aqui em perspectiva: o circuito e a *Chiquita* compondo esse “meio gay”, a *Chiquita* acompanhando o processo de ampliação do circuito e sua conexão com o processo de gaycidade, ou com o processo de desdiferenciação (MECCIA, 2011).

Um circuito tão longo quanto os anos que existe a *Chiquita* pode ser aventado a partir dos dados expostos nas seções precedentes e na última seção deste artigo, porém nesta evidencio algumas das primeiras experiências das/dos interlocutoras/es no circuito GLS observando quais as fronteiras simbólicas erigidas anteriormente no quadro referencial de suas trajetórias (e projetos) foram rompidas e que novas identificações foram constituídas com o “meio”, no intuito de considerar “a

dimensão de agência dos sujeitos dada pelo próprio processo de subjetivação” e da “existência como potencialidade, mesmo que mais ou menos delimitada por determinadas relações sociais e pelos constrangimentos daí advindos” (FRANÇA, 2007, p. 252).

Portanto, identifico que os sujeitos escolhem, a partir das possibilidades (im)postas, formas de ser/estar e compartilhar experiências com iguais, como na experiência descrita por *Patrícia*²⁸:

A primeira experiência que eu me lembro... muito interessante porque é algo marcante pra mim até hoje. Que foi exatamente nesse momento que eu te falei, com 15 pra 16 anos. Foi onde a maioria das coisas aconteceu. Eu brinco as vezes com esse meu amigo: “ah, tudo aconteceu com os 16”... os meus 16 anos! E foi, inclusive, com ele. A gente saiu. Há muito tempo a gente queria sair e ir pra um lugar GLS. Querendo sair, se sentir mais a vontade, paquerar, ficar com as pessoas e também pra se sentir bem, né?! Num ambiente que a gente sabia que as outras pessoas eram iguais a nós. E a gente já tinha saído pra boates hetero, mas a gente queria ir pra uma boate GLS. E a gente ficou sabendo no jornal, uma propaganda, algo assim. E aí, a gente marcou. Eu e ele. A gente marcou de sair: “a gente vai, não sei o quê”. Uma semana antes estávamos ansiosos. Foi muito engraçado. Aí, a gente escolheu a melhor roupa e tal. Foi muito engraçado. E aí, eu lembro que a gente foi... era, nem existe mais, a Cats. Que era uma boate que tinha ali no Comércio, dentro do Comércio, assim. Numa daquelas casas antigas. E a gente chegou e tinha uma fila enorme pra entrar na boate. A gente fez assim: “meu deus”. Não... E a primeira cena assim. A gente chegou, saiu do táxi e tinha uma filona, né?! A maioria homens, uma filona e uma drag no meio da rua com um megafone. A gente ficou: “ai, não acredito!”. E a gente começou a rir. Ela mexia com todo mundo. Parava os carros, ficava passando. A gente acho aquilo maravilhoso. “Égua, que isso, sabe?!”. “Caramba”. Tudo que a gente queria. Aí, a gente foi, entrou. E aí, eu lembro também... Nossa, a gente ficou... Foi muito... Sei lá... Coisinhas pequenas mesmo, sabe?! De coisa de amigo mesmo.

²⁸ Os nomes são fictícios, mas expressam as experiências de gênero das/dos interlocutoras/es. Nomes femininos foram dados às pessoas que se reconheciam nesta dimensão sócio-sexual e de gênero e os nomes masculinos seguiram a mesma lógica.

Assim... Quando a gente conversava antes sobre o que viu lá. Quando a gente tava na entrada da boate, tinha a bandeira do arco-íris. Na entrada da boate tinha a bandeira do arco-íris. E a gente: “Oh!” É muito que hoje a gente lembrando as vezes dá vontade de rir. Mas naquele momento foi muito importante. “Olha a bandeira, não sei o quê...” <risos>. Aí, dentro era meio escuro, na entrada. Aí, tinha uma pista de dança. E tinha uma luz de fibra ótica. E a gente olhou também, era bonito pra caramba. Tinha o bar. Enfim, a gente entrou e foi olhando. Tinha dois andares a boate. Aí, a gente foi olhando pra todo mundo, andando... quem tava, quem não tava. Tudo era diferente. Qualquer coisa era uma descoberta. Logo que a gente chegou essa drag, teve o momento do show dela. Aí, ela subiu no balcão de bebida do bar e começou a dançar lá em cima. Era a Shaula Vegas <risos>. Ela começou a dançar lá em cima. Ela fez um número, né?! Eu não lembro qual era a música, não lembro. Eu lembro que depois, na boate, a gente dançou *Trying my on*, não lembro direito. Mas era uma música que a gente adorava. E aí, nossa, quando tocou essa música foi o ápice, assim: “Aí, meu deus, eu não acredito que eu tô aqui...”. “É maravilhoso”. Aí, eu falava pra ele: “que bom que tu tá aqui comigo”. Só sei que ele ficou com um garoto lá. Aí, a gente saiu de manhã só. Os dois felizes da vida. Foi ótimo (Patrícia, 23 anos, 31/01/2012).

A primeira experiência de Patrícia, descrita acima a partir do acionamento de uma memória afetiva, esboça os caminhos pelos quais ela percorreu até chegar à boate, momento este que se configuraria sua primeira experiência no *meio gay*, e o reconhecimento de símbolos dessa comunidade como a bandeira. Essa comunicação com a cena, o *meio* e os símbolos dimensiona a ideia de projeto proposta por Velho (2008).

No entanto, o “meio” não está restrito apenas aos espaços físicos, podendo ser acessado também no mundo virtual, por meio de salas de bate-papo, sites, blogs, listas de discussões, circuitos de canais a cabo, ou seja, a experiência mostra-se fragmentada, dividida e intercambiada entre espaços *online* e *off-line*. Os trechos das entrevistas com *Pedro* e *Lorena* exemplificam as conexões entre o mundo material e o virtual:

[Pedro] Outro ponto importante: site de relacionamentos, sala de bate-papo na internet. Era uma coisa que eu tinha mui-

to medo. Eu particularmente nunca cheia marcar. Eu sempre achei super estranho marcar com alguém. Eu não julgo, mas pra mim, particularmente, eu não gosto, comigo. Mas eu conheci um rapaz, entendeu, uma vez, alto... Eu gosto de gente nova, 18, 19 anos. Aí, foi que eu marquei, conversei e tudo. Fiquei de leva lá na Doca e tudo. Aí, foi que a gente ficou lá.

[Milton] Vocês se conheceram antes no bate-papo?

[Pedro] A gente se conheceu no bate-papo. Foi que a gente mar marcou de ir na Doca. Aí, eu apresentei pro pessoal e tal. E realmente ele era muito bonito: alto, brancão, sabe?! E tinha aquela questão do “fura-olho”, sabe?! Todo mundo tava de olho e queria. E a priori a gente ia lá pra se conhecer, pra ficar colega. A gente conversou muito antes d’eu, digamos assim, socializar ele com todo mundo. Só que acabou que eu fiquei com ele. A gente entrou em contato depois pelo MSN. E a gente continuou o contado. Só que essa parte eu nunca gostei muito.

(Trecho da entrevista com Pedro, 27 anos, 24/01/2012)

Então, eu lembro, ah, que eu conheci o Tomas numa sala de bate-papo. Eu entrei com o *nick*, na época, de “Menino mimado” e o Tomas tava com outro *nick* e gente tava no mesmo lugar. Nós dois estávamos acessando no Laboratório de Informática, nessa época que ele era estagiário. Aí, ele viu que eu estava acessando... Aí, eu lembro que o Tomas viu que eu tava de frente, assim, pra ele, aí ele fechou meu computador. Aí, quando ele me chamou, foi muito engraçado... Aí, a partir daí ficou uma amizade muito bacana. Mas a gente não falava nada de sexual, não. Estávamos só conversando mesmo. E ele perguntou onde eu tava. Aí, eu falei que tava na UFGA. Aí, ele ficou assim, ele olhou... mas, enfim. Então, é, é... deixa eu prosseguir... Ele começou a reforma aquilo que eu já tinha descoberto: as salas de bate-papo, na internet, como forma de obter prazer. E com o Tomas, ele meio que me reforçou, a eu procurar mais. Aí, eu comecei a procura mesmo. Aí, eu tinha contatos pela internet, marcava as relações por lá, né?! E foi, foi, assim: quando eu digo que foi importante é porque, a ideia é que eu comecei a perceber como as pessoas exigem características uma das outras (Lorena, 30 anos, 23/01/2012).

Esses dois trechos mostram como existe uma intercambialidade entre os mundos *online* e *off-line*, uma vez que nas duas entrevistas os contatos saíram do virtual para o real. O *meio* já estava antecipado pela virtualidade, pela *web*, isto é, a vontade, o desejo de ir para o real configura uma experiência estendida e expandida para o espaço urbano, para o circuito. Portanto, as atuais pesquisas sobre sociabilidade e lazer não podem negligenciar as relações desenvolvidas *online*, pois essas são constitutivas de novas formas de estar junto, de se fazer presente e se manter contato. E até mesmo de ajudar na construção de si, como a entrevista abaixo deixa claro:

(...) eu criei meu Orkut em 2005, quando foi em 2007, eu entrei numa comunidade que eu descobri, que chamava “Fórum de hormônios”. Tem três: a primeira era “Hormônios para transexuais”; aí, entrei numa outra chamada “Fórum de hormônios e mundo trans” e a outra é “Hormônios para transgêneros”. A “Fórum de hormônios e mundo trans” foi a, a comunidade, assim, que eu via umas indicando medicação pra outras. Mas elas sempre dizendo que deveriam procurar um médico, não sei o quê. Então, elas sempre compartilhavam as experiências delas com determinados hormônios pra outras. Então, nessa, eu comecei a tomar determinados hormônios que eu vi que algumas falavam que não fazia efeito. Aí, começou esse processo mesmo, de mudança física, né?! Não radical, né, claro?! Com a utilização de hormônios a minha pele ficou acho que mais fina, não sei. Aí, meus seios cresceram pouco, né?! E foi quando meu lado cerebral, que é trans... não sei... enfim. Mas foi o suficiente pra eu começar a me identificar que a orientação, o afeto que eu tinha com as pessoas do mesmo sexo, né?! E... só que a minha identidade, eu me via como uma mulher, como eu me vejo, né?! E, nisso, eu me via como uma travesti. Mas, sei lá, eu acho que a diferença entre uma travesti e uma *trans* é tão ínfima, é uma coisa que nem dá pra diferenciar, sei lá. Aí, eu digo não, antes de falar travesti, pra todo mundo eu falo que sou trans, né?! A minha identidade é feminina, eu me vejo como uma menina, praticamente, como uma garota e... só que gostando de pessoas do mesmo sexo do que eu. Então, aí, pronto, parece uma... Hoje eu me vejo meio que assim: eu parto do pressuposto social, né?! Eu já acabei tendo esse conhecimento que meu gênero é feminino e orientação sexual, eu diria, que é hetero... (Lorena, 30 anos, 23/01/2012).

A (re)construção do corpo, gênero e sexualidade de Lorena foi mediada por sua vivência *online*, onde aprendeu os significados de ser uma mulher transexual, os símbolos e códigos de conduta que modulam esses sujeitos. O estabelecimento virtual de uma comunidade em que se compartilhem experiências lembra um pouco os primeiros “grupos de identificação” propostos pelo pioneiro SOMOS, de São Paulo, no qual os novos membros tinham um espaço para compartilhar experiências de *coming out*, vivências no gueto e os medos da violência²⁹.

A partir dos excertos das entrevistas acima e do seguinte, acerca dessa grande mancha de sociabilidade, posso afirmar que corresponde ao que Néstor Canclini (2008) chamou de “multifocalidade, policentricidade e polissemia” característica das grandes cidades, que divide as mesmas em várias áreas, centros e sentidos. Portanto, a praça e o Reduto (o bairro) carregam esses sentidos variados, principalmente para quem usufrui desses espaços e nele inscreve seus próprios fluxos, criando fronteiras simbólicas e se mesclando ao hibridismo possibilitado pelas grandes cidades (HANNERZ, 1997).

O trecho abaixo é capaz de mostrar como essa praça no centro da cidade, pode ser considerada como um lugar de sociabilidade e de significados:

[Pedro] Em 2006, eu comecei a frequentar a Praça da República. Fui levado lá por um amigo. Eu nunca tinha ouvido que as pessoas iam lá pra paquerar e tal, entendeu?! Foi que ele me contou, mas não tinha visto nada e tal. Aí, eu fiquei com ele, a primeira vez e tal. Aí, tem uma parte, lá no anfiteatro, sabe, da praça. Aí, as pessoas ficavam assim [se ajeita na cadeira e posiciona-se como se estivesse flertando]. E eu perguntei: “o que será isso?”. Ficava um olhando pro outro. Aí, foi que eu percebi que as pessoas se conheciam de lá e ficavam. Tu conheces o “sofá da Hebe”? Tu já ouviu falar?

[Milton] Não.

[Pedro] Eu tive um ataque de risos... Tem o anfiteatro, subindo, na praça, no canto tem o anfiteatro. Do teu lado esquerdo ou direito, dependendo da posição que tu está, tem um banco, assim, em meia-lua, aí, tem uma passarela no meio e do outro lado também tem. Pois é, um deles é chamado o “sofá da Hebe” <risos>.

²⁹ Para saber em detalhes como esse grupo era organizado, ver MacRae (1990).

[Milton] <risos> Sofá da Hebe?!

[Pedro] Quando eu fiquei sabendo disso eu tive uma crise de risos.

[Milton] O lugar de sentar?

[Pedro] Eu fiquei me perguntando: “Quem foi o viado que teve essa ideia genial?”. Porque não é possível uma coisa dessa. Aí, tá. Com o tempo eu percebi que todos os lugares tinha apelido. Um coreto é chamado a “casa da Barbie”. Uma passarela meio grande, que dava acesso pra esse “sofá da Hebe” é chamado “passarela do Big Brother”. Um castelinho que tem lá, esse tu deve saber, né?!

[Milton] Na parte mais alta?

[Pedro] É um castelinho que fica no canto da Presidente Vargas.

[Milton] Na parte mais alta da praça?

[Pedro] Isso, exatamente. É chamado de “Casa dos artistas”.

(Trecho da entrevista com Pedro, 27 anos, 24/01/2012).

A Praça da República, que ocupa uma posição central na dinâmica cultural-político-festiva da cidade, pois é ladeada pela principal rua do centro econômico da cidade, a Avenida Presidente Vargas, ganhou uma nova dimensão com o trecho acima, pois quem a conhecia somente como um lugar de passagem pelo centro econômico da capital pôde perceber a partir da entrevista com Pedro que ela está para além desse único referencial. Compreendendo assim, que este recanto de descanso para alguns, de passagem para outros pode tornar-se um ponto de encontro e flerte entre pessoas LGBT, por exemplo.

Deixando os caminhos abertos... e amarrando algumas pontas!

Este trabalho, fruto reflexões dispostas em tempos-espacos distintos, mas que puderam ser articuladas devido à categoria principal – sociabilidade – permitir um olhar sobre o circuito, o meio gay e a gaycidade – nas duas modalidades acionadas neste artigo – e compõem o *bricolé*³⁰ de considerações e inflexões de minhas incursões em campo,

³⁰ Aportuguesamento da palavra francesa *bricoleur*, trabalhada na etnologia indígena primeiramente por Lévi-Strauss, ao qual faço referência ao uso conceitual do termo: como uma disposição para conhecer o mundo mediada pela percepção ou imaginação

e de demandas analíticas em diferentes momentos da minha trajetória acadêmica e de pesquisa, e que permitem problematizar essa confusa e ampla mancha de lazer e sociabilidade direcionada à LGBT na cidade de Belém.

Podemos enxergar durante o ano e em vários espaços da cidade manifestações lúdico-festivas direcionadas ao público lésbico-gay-bi-trans, como: no Carnaval, no centro da cidade, a Charanga do Elói – bloco de carnaval puxado por Elói Iglesias; na quadra junina, as quadrilhas gays, os concursos de miss caipiras mix ou gays – que englobam quadrilhas inteiras formadas por LGBT ou candidatas à miss travestis e transexuais; no Círio, a própria Festa da Chiquita; no período que antecede à Parada do Orgulho LGBT, o campeonato de queimada, os desfiles para escolha da “Drag da Parada”; os vários espaços já descritos – bares, boates, saunas, cinema, clubes – que movimentam desfiles, apresentações, performances, danças – que funcionam durante a semana (quarta, sexta, sábado e domingo como dias referenciais); e englobo também, nesta análise, os vários momentos de troca promovido pela militância organizada, tanto a LGBT quanto à de jovens que vivem com HIV, que proporcionam interação em diversos ambientes da cidade.

A proposta aqui é enxergar a capital paraense como uma experiência de gaycidade: 1) como uma gaycidade (gay + cidade), ou uma *cidade gay*, isto é, como uma metrópole entrecortada por um amplo arsenal de espaços e dinâmicas direcionados ao público LGBT, na qual o *circuito* e o *meio* se fazem presentes; e 2) na perspectiva da *gaycidade*, de Meccia, como uma cidade reconstruída pela tecnologia e globalização – mas que mantém traços do tradicional e antigo – onde as pessoas LGBT podem vivenciar um espaço urbano movimentado por novas experiências sensoriais, tecnológicas e sociativas promovidas pela *periferia da modernidade*.

Referências

ALVES, Isidoro. **O Carnaval Devoto – um estudo sobre a festa de Nazaré**, em Belém. Petrópolis: Vozes, 1980.

AMARAL, Rita. **Festa à Brasileira: significados do festejar, no país que “não é sério”**. Tese de doutorado em Antropologia Social, Depar-

– ou pela intuição, pela sensibilidade e pela curiosidade –, parte da *ciência primeira*, do *pensamento primitivo*, da *ciência do concreto*. Para mais, ver Lévi-Strauss (1989).

tamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1998.

AS FILHAS DA CHIQUITA. Dir. Priscilla Brasil. Documentário, 52 min., cor, Brasil, 2006.

BELÉM, Elisa. A noção de *embodiment* e questões sobre atuação. In: **Sala Preta**, vol. 11, n. 1, dez. 2011, p. 65-77.

CANCLINI, Néstor. Imaginários culturais da cidade: conhecimento/espetáculo/ desconhecimento. In: _____. **A Cultura pela Cidade**. São Paulo: Iluminuras/Itaú Cultural, 2008, p. 15-31.

CASTRO, Fábio. **A cidade sebastiana: Era da borracha, memória e melancholia numa capital da periferia da modernidade**. Belém: Edições do Autor, 2010.

COSTA, Antônio Maurício. **Festa na Cidade: o circuito bregueiro de Belém do Pará**. Belém: EDUEPA, 2009.

CUNHA, Raquel; SILVEIRA, Flavio. Um olhar à cidade de Belém sob o Golpe de 1964: paisagens e memórias de estudantes e artistas. In: **Iluminuras**, v. 10, n. 23, 2009, p. 1-25.

FELTRAN, Gabriel. Periferias, direito e diferença: notas de uma etnografia urbana. In: **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2010, v. 53, n. 2, p. 565-610.

FRANÇA, Isadora Lins. **Cercas e pontes: o movimento GLBT e o mercado GLS na cidade de São Paulo**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, FFLCH, Universidade de São Paulo, 2006.

_____. Sobre “guetos” e “rótulos”: tensões no mercado GLS na cidade de São Paulo. In: **Cadernos Pagu**, n. 28, 2007, p. 227-255.

_____. **Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

GONÇALVES, Telma Amaral. **Homossexualidade – representações, preconceito e discriminação em Belém**. Trabalho de Conclusão de

Curso em Ciências Sociais, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, 1989.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da Antropologia Transnacional. In: **Mana**, v. 3, n. 1, 1997, p. 7-39.

HIPPOLITO, Lucia. **De Raposas e Reformistas: o PSD e a experiência democrática brasileira, 1945-1964**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

KOHLHEPP, Gerd. Conflitos de interesse no ordenamento territorial da Amazônia brasileira. In: **Estudos Avançados**, 16(45), 2002, p. 37-61.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papi-rus, 1989.

MACRAE, Edward. **A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da “abertura”**. Campinas. Editora da UNICAMP, 1990.

MAGNANI, José Guilherme. **Festa no Pedaco: cultura popular e lazer na cidade**. São Paulo. Hucitec/UNESP, 1998.

_____. De Perto e de Dentro: notas para uma etnografia urbana. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 17, n. 49, 2002.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Histórico do Círio de Nazaré. In: JACKSON DA SILVA (org.). **Círios de Nazaré**. Belém: Graphitte, 2000.

MECCIA, Ernesto. La sociedade de los espejos rotos. Apuntes para una sociología de la gaycidad. In: **Sexualidad, Salud y Sociedad**, n. 8, ago. 2011, p. 131-148.

NOLETO, Rafael. “Brilham estrelas de São João!”: notas sobre o concurso de “Miss Caipira Gay” e “Miss Caipira Mix” em Belém (PA). In: **Sexualidad, Salud y Sociedad**, n. 18, 2014, p. 74-110.

OLIVEIRA, Wesley; TRINDADE, José Raimundo; MACHADO, Nathalia. Borracha, nordestino e floresta: a economia e a sociedade amazônica nos dois ciclos gomíferos. In: **Cadernos CEPEC**, v. 1, n. 1, 2012, p. 9-35.

PALMQUIST, Jorge. **“A esquina do mundo ou o que presta e o que não presta dá aqui!”: narrativas do bar do parque, contadas pelos seus garçons**. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais, ênfase em Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, 2008.

PANTOJA, Vanda. **Negócios sagrados: reciprocidade e mercado no Círio de Nazaré**. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, área de concentração em Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, 2006.

PETIT, Pere. O golpe civil-militar, a ditadura e as disputas políticas no Estado do Pará: 1964-1985. In: **Revista de Estudos Brasileños**, v. 3, n. 4, 2016, p. 24-37.

POLLAK, Michael. A homossexualidade masculina, ou: a felicidade do gueto? In: ARIÈS, Philippe e BÉJIN, André (org.). **Sexualidades ocidentais**. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 54-76.

REIS, Diego Nunes. **Homens distintos: consumo, construção do corpo e identidade gay viril**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica-RS, 2013.

REIS, Ramon. **Encontros e desencontros: uma etnografia das relações entre homens homossexuais em espaços de sociabilidade homossexual de Belém, Pará**. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, área de concentração em Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, 2012.

_____. Sobre espaços e sociabilidades homossexuais entre Belém e São Paulo. In: CANCELA, Cristina Donza; MOUTINHO, Laura; SIMÕES, Julio Assis (org.). **Raça, etnicidade, sexualidade e gênero: em perspectiva comparada**. São Paulo: Terceiro Nome, 2015, p. 61-85.

REIS, Ramon; RIBEIRO, Milton. **Dos imaginários sobre a iniciação sexual: intersecções de gênero, raça/cor e sexualidade entre jovens de camadas populares em Belém-PA**. São Paulo/Belém: Universidade de São Paulo/Universidade Federal do Pará, 2015 (mimeo.).

RIBEIRO, Milton. **A filha da Chiquita Bacana: uma etnografia da Festa da Chiquita em Belém do Pará.** Projeto de Tese apresentado para seleção do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, 2011a.

_____. No sábado à noite é só deixar a santa passar: uma etnografia da Festa da Chiquita em Belém do Pará. In: *Congresso Sociais, XI Luso-Afro-Brasileiro de Ciências*, 2011b, Universidade Federal da Bahia. Anais Eletrônicos. Salvador: UFPA, 2011b, p. 1-14.

_____. **Na rua, na praça, na boate: uma etnografia da sociabilidade LGBT no circuito GLS de Belém-PA.** Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, área de concentração em Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, 2012.

RIBEIRO, Milton; REIS, Ramon. Belém do Pará, cidade em/de trânsito: sociabilidades e práticas juvenis no espaço urbano. In: CONRADO, Mônica (org.). **Juventudes em trânsito: a iniciação sexual em debate.** Belém: Paka-Tatu, 2013, p. 19-46.

RODRIGUES, Carmem Izabel. **Vem do bairro do Jurunas: sociabilidade e construção de identidades em espaço urbano.** Belém: Editora do NAEA, 2008.

SOUZA, Izabela Jatene de. **“Tribos Urbanas” em Belém: drag queens – rainhas ou dragões?** Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, 1997.

SOUZA, Roseane. Teatro da Paz: histórias invisíveis em Belém do Grão-Pará. In: **Anais do Museu Paulista**, v. 18, n. 2, 2010, p. 93-121.

VELHO, Gilberto. **A Utopia Urbana.** Um estudo de Antropologia Social. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

_____. Estilo de vida urbano e modernidade. In: **Revista de Estudos Históricos.** Rio de Janeiro, v. 8, nº 16, 1995, p. 227-234.

_____. “O desafio da proximidade” In: VELHO & KUSCHNIR (org.). **Pesquisas Urbanas: desafios do trabalho antropológico.** RJ: Jorge Zahar, 2003, p. 11-19.

_____. **Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. **Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.



Música eletrônica bagaceira, (homo)sexualidade masculina e os sentidos político-dançantes da infregatividade

Chiara Albino

Em um texto anterior (SANTANA, 2016), discuti as expressões erotizadas da *infregatividade* como um elemento que compõe os sentidos erótico-dançantes da *música eletrônica¹ bagaceira* em Recife. Naquele texto, disse o seguinte:

fez-se necessário levar em consideração a musicalidade e as interações dançantes produzidas nos diferentes contextos [...] apresentados. O estilo de *música eletrônica dançante* classificado pelos interlocutores como *bagaceira* torna-se relevante para pensarmos a relação entre a música eletrônica, de influência internacional, e as diferentes ressignificações sonoras apresentadas no contexto pesquisado. Uma vez que a valorização dos elementos mais regionais proporciona uma identificação do público ouvinte com a música reproduzida, pois essas músicas tratam de temas que fazem parte do cotidiano dos seus ouvintes (SANTANA, 2016, p.144-5).

Neste mesmo texto, não procurei reconstruir conceitualmente os debates e as disputas de significados que caracterizam os estudos antropológicos contemporâneos sobre o conceito de música eletrônica.

¹ Neste texto, por “música eletrônica”, entendo toda música produzida com auxílio de aparelhos eletrônicos e que seja reproduzida por um *deejay*, a qual depende exclusivamente dos equipamentos eletrônicos para que o som seja sintetizado ou construído. Este estilo musical se diferencia da “música eletrônica erudita”. Nesse sentido, acho relevante a diferenciação analítica oferecida por Severo (2015, p. 184-5) sobre esses dois estilos musicais, a saber: “Talvez a diferença marcante entre música eletroacústica e a música eletroacústica dançante esteja também no modo como são organizadas as repetições dos sons ao longo da peça/música, além, é claro, do propósito, em termos de performance, que cada uma sugere: uma é para escutar, concentradamente e em um ambiente propício, silencioso e escuro; a outra é para dançar, em um ambiente com outros tipos de ruídos interferindo, como, por exemplo, a fala de pessoas conversando, somando ainda uma diversidade de luzes coloridas que também contribuem para o ambiente da performance”.

Também não discuti os respectivos usos que os antropólogos fazem desse conceito. Antes, de modo a produzir uma etnografia atenta às experiências musicais dos interlocutores, ressaltei que

[o] meu propósito foi enunciar os modos de expressão da *música eletrônica dançante* denominada pelos meus interlocutores de *bagaceira*. Também procurei refletir, nesse sentido, sobre a contribuição que a noção de *bagaceira* proposta por eles pode oferecer para pensarmos um conceito mais fluído de *música eletrônica dançante*, de modo a não [nos] prender[-mos] a uma análise puramente técnica.

Procurei destacar o modo de significação convencional que emergiu no contexto etnográfico de minha pesquisa, a partir da extensão de significados oferecidos pelos interlocutores. Ao introduzir a noção de *bagaceira* como um novo referente para o entendimento da *música eletrônica dançante* em Recife, não se trata, contudo, de sugerir uma distinção essencializada da *música eletrônica dançante* convencionalizada em outros contextos de pesquisa. Ao contrário, busquei assinalar que existe uma relação de interdependência entre estes diferentes estilos musicais. Pois um estilo musical está relacionado com outros. Em uma combinação infinita, os significados da *música [eletrônica] bagaceira* só podem ser pensados em relação aos outros estilos musicais citados pelos meus interlocutores. Em seu contexto recifense, a *música [eletrônica] bagaceira* produz a extensão de significados quando percebida a partir de um fluxo contínuo de invenções, uma vez que as convenções dão consistências às invenções. Por não impedir as invenções, mas incitá-las, a convencionalização também permite o compartilhamento de significados entre os agentes. Assim, ao observar as interações erótico-dançantes entre meus interlocutores, percebi que a ambientação, o jogo de luzes e as danças particularizadas ressignificam os espaços de sociabilidade etnografados. Sendo assim, foi possível entender que um mesmo estilo musical pode ser apropriado de diferentes formas e o que muda nessa apropriação depende do espaço pelos quais essa musicalidade circula. Por fim, como procurei mostrar, os sentidos erótico-dançantes da *infregatividade*, esta entendida a partir de seus modos de expressão e mediada pela *música eletrônica dançante bagaceira*, também incorporam a noção de *malícia*. Estas duas noções são funda-

mentais, pois, para que se possa entender a noção de *bagaceira* atribuída à *música eletrônica dançante*, porque ambas tecem relações profundas entre si: uma produz mutuamente a outra. Nesta dinâmica, *infregatividade* e *malícia* também conferem sentidos eróticos às danças particularizadas (SANTANA, 2016, p. 144-6).

No presente texto², explorarei a categoria de *bagaceira*³, tal como

² Trata-se de um excerto ampliado e revisado do capítulo 4 da minha dissertação de mestrado em antropologia, ver Santana (2016; 2017a; 2017b) e Albino (2018). A pesquisa que deu origem a essa dissertação foi realizada junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte [PPGAS/UFRN], com a orientação da Profa. Titular Lisabete Coradini e financiamento da CAPES. Agradeço à Lisabete Coradini a preciosa orientação e à CAPES a bolsa outorgada. Agradeço ainda à Jainara Oliveira o precioso diálogo e a leitura crítica, que foram fundamentais para a escrita deste artigo.

³ A partir de uma etnografia do carnaval gay no “pedaço GLS” de Florianópolis, Marco Aurélio da Silva (2003) destaca as músicas que são reproduzidas nas boates GLS desta cidade. Nesse sentido, o autor destaca as pistas de dança de duas boates GLS e descreve que, em seus ambientes principais, a música *techno* se destacava. Nos ambientes secundários, executavam-se músicas dos anos 1970, como a *disco music*, além de pagodes nacionais. O autor também ressalta que, no caso das boates, a oscilação da música entre a eletrônica das rádios e os estilos considerados mais populares, a exemplo do pagode e do *axé music*, recebia a atribuição de nomes pejorativos, como “bagaceira”. Já as boates que ofereciam um estilo musical mais moderno, como o *techno* e o *house*, entre outros, não recebia apelido pejorativo. Ainda na cidade de Florianópolis, Carlos Eduardo Henning (2008), a partir de uma etnografia dos bares e das boates GLS desta cidade, discute a “bagaceirice” como uma categoria polissêmica que descreve condutas moralmente reprováveis e pessoas com pouco poder aquisitivo. Nesse sentido, eram considerados “bagaceiros” não apenas aqueles homossexuais que, por exemplo, estabeleciam trocas sexuais com michês, mas, também aqueles que se concentravam em ambientes externos às boates em dias de festas; aqueles que se deslocavam de ônibus ou a pé até a boate; ou, ainda, aqueles que entravam nas boates apenas em horários promocionais ou gratuitos. Também se definia de “bagaceiras” aquelas práticas sexuais indiscretas, como a “pegação” (práticas sexuais fortuitas), em espaços mais escuros das pistas de dança. Por fim, a categoria “bagaceirice” se referia ao gosto musical por estilos que destoavam dos sons que predominavam nas pistas de dança das boates, como o pagode, o axé e a MPB. Ramon Reis (2012) também discute a categoria “bagaceira” a partir de dois espaços de sociabilidade homossexual de Belém, a saber, as boates Lux e Malícia. Nesta etnografia, a boate Lux aparece como um lugar “bagaceira”, porque frequentado por “bichas pobres” que consomem produtos populares; e a boate Malícia como um lugar “fino”, frequentado por “bichas finas” que consomem produtos de grifes. Nesta mesma cidade, Milton Ribeiro (2012) realizou

ela emerge nas narrativas dos interlocutores. Explorar esta categoria, porém, não é um caminho linear. Tal não nos impossibilita, contudo, de traçar as linhas de força que agenciam a *bagaceira* como uma categoria crucial para a composição de uma teoria etnográfica não normativa de música eletrônica. Neste texto⁴, portanto, ao focar minha análise na *música eletrônica bagaceira*, considero os aspectos da musicalidade local. Nesse sentido, além da *música eletrônica bagaceira*, cabe mencionar também outros estilos musicais, como *pernambucolismo*⁵, *bregaxê*⁶ e *brasilidades*⁷. Esses estilos musicais com os outros estilos mais co-

uma etnografia da sociabilidade LGBT no circuito GLS, a partir da qual corrobora a descrição da categoria “bagaceira” assinalada por Reis. Bruno Hammes (2015), por fim, a partir de uma etnografia realizada no “Feirão do Chope”, um bar localizado na região periférica de Goiânia, discute “bagaceira” como uma categoria situacionalmente atribuída a uma identidade sexual estigmatizada. No meu trabalho de campo, por sua vez, a categoria *bagaceira* diz respeito a um estilo musical. Assim, dada a polissemia desta categoria, devo esclarecer que, diferente destes pesquisadores, não discuto a categoria *bagaceira* como um “apelido pejorativo” atribuído às boates e aos bares ou a uma identidade sexual, ou, ainda, à “oscilação” entre um estilo musical de “mau gosto” e um “mais refinado”, mas sim, como uma categoria que nomeia um estilo de *música eletrônica dançante* “mais erotizada”.

⁴ Uma versão inicial deste artigo foi originalmente escrita como trabalho de conclusão da disciplina “Antropologia, Corpo, Imagem e Cidade”, ministrada pela Profa. Dra. Viviane Vedana e pelo Prof. Dr. Scott Correll Head. Nesta versão, também acrescentei as discussões realizadas durante a disciplina “Antropologia da Música”, ministrada pelo Prof. Titular Rafael José de Menezes Bastos. As duas disciplinas foram cursadas no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina em 2017. Agradeço à/aos referida/os professora/es pelo diálogo. Cabe ressaltar, no entanto, que as análises aqui expostas são de minha inteira responsabilidade.

⁵ Tive conhecimento deste estilo musical na festa intitulada Babalithy do Santo Bar. Para os interlocutores, este seria um estilo que valoriza a musicalidade pernambucana. Poderia entrar aqui os estilos considerados como *brasilidades* e *bagaceira*, desde que originados de Pernambuco. Mas, a priori, destaco a nomenclatura deste estilo seguindo um debate levantado por Tatiana Bacal (2012, p.63), no qual o espaço onde essa música é tocada ou criada dá lugar para novas nomenclaturas. Uma experiência semelhante ao Chicago house que remete ao estilo de house tocado em Chicago, nesse sentido, um ponto “que influenciou o desenvolvimento da música eletrônica foi o espaço. Por combinarem trabalho, lazer e informação estética, os espaços onde se criam e se tocam as músicas dançantes estão em constante transformação, pois vão se revestindo de diversos modos, alterando seus nomes, suas localidades e sua estética, à medida que novos modismos são criados”.

⁶ Estilo de música eletrônica que mistura os gêneros *axé music* e brega pernambucano.

⁷ Em meu trabalho de campo, a principal diferença entre os estilos *brasilidades* e *ba-*

nhecidos internacionalmente, a exemplo do *house*, *tribal house*, *eletrô house*, *drag music*, compõem o cenário musical presente nos principais espaços de sociabilidade urbana da cidade de Recife, que são consumidos pelo público LGBT.

Em meu trabalho de campo, o estilo de *música eletrônica bagaceira* tem sido classificado como um estilo de música eletrônica dançante “*mais erotizada*” e “*mais regional*”, que apresenta uma mistura maior de gêneros musicais, a exemplo do brega e do brega-funk pernambucano. Esse estilo de música eletrônica não pode ser analisado apenas pela sua composição sonora (a música em si), pois, importa também analisar os sentidos da *bagaceira* que resultam da interação entre os dançantes.

Nesta pesquisa, a *infregatividade/ixxfregação*⁸ ganha destaque no instante das interações dançantes entre os interlocutores⁹. Nesse sentido, a “malicinha gostosa” presente na dança produz contágios e afetos entre os dançantes. A *infregatividade* passa a ser entendida aqui como uma ação que vai além do movimento de se esfregar no parceiro no momento da dança¹⁰. A relação estabelecida entre estilo musical e o dançar junto expressa-se como uma *malícia*, a qual se performa ao dançar a *música eletrônica bagaceira*.

Esse estilo musical originado nas “periferias” da cidade de Recife tem sido disseminado para outros espaços da cidade, seja nas festas em ambientes privados, seja nas festas em locais públicos da cidade, os quais tensionam as barreiras do “mercado GLS”¹¹. É, assim, um estilo musical bastante comum nos repertórios de *deejays* das pistas mais ecléticas das boates recifenses, como as músicas que são tocadas na

gaceira estaria relacionada ao reconhecimento do primeiro enquanto algo associado ao *cult* (“*acompanha um bom papo*”) e do segundo enquanto um estilo relacionado às interações dançantes valorizadas na sedução.

⁸ O termo *infregatividade* é mais usado pelos interlocutores e pela festa Brega Naite, já o termo *ixxfregação* é mais usado para divulgação das festas do Santo Bar. Os dois termos possuem o mesmo sentido.

⁹ Todos os interlocutores citados neste texto residem na cidade de Recife e têm entre 24 a 44 anos de idade. A fim de preservar as suas identidades, optei por utilizar nomes fictícios.

¹⁰ Neste artigo buscarei pensar os sentidos político-dançantes da *infregatividade*.

¹¹ Trata-se de um termo criado nos anos 90 para nomear as práticas de consumos de gays, lésbicas e “simpatizantes”; foi originalmente cunhado com um objetivo mercadológico, e, portanto, rotineiramente usado para definir espaços, produtos, serviços e locais destinados ao público homossexual.

pista “Bar Brasil” do Clube Metr pole¹² ou de festas temáticas como “Ixxfrega da paixão” do Santo Bar¹³ e da festa “Brega Naite”¹⁴ organizada pelo coletivo pernambucano Golarrol ¹⁵.

Sentidos político-dançantes da *infregatividade*

Ao discutir a relação entre danç  e teoria e política e danç , André Lepecki (2012) argumenta que a política seria uma característica essencial da arte. Nesse sentido, o autor recupera algumas considerações

¹² A Boate Metrópole fica localizada na Rua das Ninfas, no centro da cidade de Recife. Próximo   boate   possível encontrar prédios residenciais e outros estabelecimentos voltados ao público LGBT. A boate conta com seis ambientes, a saber: pista New York, pista Brasil, Recife night, Escape, Au Au e camarote ostentação. Por ser considerado um espaço bem localizado, com uma estrutura diferenciada e moderna, a boate atrai um público diversificado.   uma boate que investe na música eletrônica, em seus mais variados estilos. Todos os espaços oferecem música eletrônica dançante, apesar de alguns dias contarem com a presença de bandas e cantoras divas do pop music e do brega pernambucano.

¹³ Inaugurado no final de 2012, o Santo Bar fica localizado na rua das Ninfas, no centro da cidade de Recife. Este espaço conta com dois ambientes. O ambiente aberto possui telões que exibem clipes de divas do pop e um bar. Já o ambiente fechado tem a “pistinha” na qual se toca música eletrônica dançante em seus variados estilos. Este possui, ainda, duas salinhas, além de um bar e dois banheiros. O espaço fica ao lado da Boate Metrópole e serve como “esquenta” nas noites de sextas-feiras e sábados. De acordo com alguns interlocutores: “o Santo Bar   uma galera mais intelectual”, “ali é cheio de ursinhos moderninhos, barbudos, bem vestidos e usando aqueles óculos de gente intelectual”. Em outubro de 2017, o Santo Bar encerrou suas atividades e deu lugar ao Bar do Céu sob a mesma direção o espaço manteve a dinâmica anterior.

¹⁴ Brega Naite ocorre mensalmente no Catamaran, região turística da cidade, no cais de santa Rita, próximo ao Recife Antigo. É uma festa interessante para analisar as diferentes interações promovidas pela musicalidade mais regional da música eletrônica dançante. Esta festa conta com apresentações de bandas do brega e brega funk, além de *deejays* que investem nos estilos *bagaceira* e *brasileidades*.

¹⁵ O coletivo Pernambuco Golarrol  é um importante nome no cenário de festas alternativas do coletivo Pernambucano. Em julho de 2017 o coletivo completou onze anos de trajetória, promovendo festas bastantes apreciadas pelos meus interlocutores, como as festas Brega Naite, Odara  desce, Maledita, Neon Rocks, Refresh, Prainha e Putz54. Segundo Marcelo, “o grupo do Golarrol  é um grupo que promove mensalmente a festa que vai hétero, que vai gay, mas é principalmente gay. Então, assim, também vai hétero que curte uma música tropical, brasileira, uma MPB dançante, um axé. Essa festa   super bombada, mas ela é feita no Catamaran, em um espaço legal dentro da cidade. Ela foge um pouco do padrão boate, escuro, obscuro, gueto, entendeu?!” (Marcelo, Recife, outubro de 2016).

sobre arte e política de autores como Jacques Rancière e Giorgio Agamben: o primeiro aponta o “regime estético” das artes, o qual situaria a arte em um debate para além do belo ou do sublime, colocando-a em uma discussão mais ampla sobre a “partilha e a distribuição do sensível”; o segundo aponta para a “abertura de potências” que o binômio arte-política implicaria. Para formular essas considerações, tais autores recuperam a noção de política de Hanna Arendt, para quem a política pertenceria à arte.

Em diálogo com esses autores, Lepecki discute a relação entre a dança e a sua política. Ao situar a dança no interior da política, o autor também dialoga com alguns estudiosos do campo da dança, como, por exemplo, Mark Franko, Randy Martin, Susan Manning e Bojana Kunst, entre outros. Nesse sentido, o autor argumenta que a dança deveria ser entendida tanto como teoria social *da* ação, quanto como teoria social *em* ação. A dança também deveria ser encarada como uma “epistemologia ativa da política em contexto” (LEPECKI, 2012, p. 46), já que a relação dança-política não seria uma relação metafórica, mas, sim, materialista. A *coreografia* implicaria, portanto, uma antimetaforicidade, a qual requer um modelo analítico atento a um empirismo particular.

É importante frisar que essa antimetaforicidade expande o campo coreográfico, pois, sugere que a dança seja entendida como *coreopolítica*, ou seja, “uma atividade particular e imanente de ação cujo principal objeto é”, precisamente, a “política do chão” (LEPECKI, 2012, p. 47). Na esteira de Paul Carter, Lepecki (2012, p. 47) enfatiza que:

Uma política coreográfica do chão atentaria à maneira como coreografias determinam os modos como danças ficam seus pés nos chãos que as sustentam; e como diferentes chãos sustentam diferentes danças transformando-as, mas também se transformando no processo. Nessa dialética infinita, uma cor-resonância coconstitutiva se estabelece entre danças e seus lugares; e entre lugares e suas danças.

Mais precisamente, Lepecki se interessa pela *coreopolítica* do concreto urbano. Ao dialogar com o conceito de *coreopolítica*¹⁶ de André Lepecki, proponho-me a pensar nas implicações político-dançantes

¹⁶ Para Lepecki (2012, p.55), “toda coreopolítica requer uma distribuição e reinvenção de corpo, de afetos, de sentidos. É que toda coreopolítica revela o entrelaçamento profundo entre movimento, corpo e lugar”.

da *música eletrônica bagaceira*, ou seja, pensar em como essas músicas são ressignificadas politicamente nesses novos contextos voltados ao “mercado GLS”. Chamo a atenção para o deslocamento social, de classe e sexual produzido por esse estilo musical. Quais as implicações políticas da *infregatividade* performatizada por dois corpos masculinos, tanto nos espaços voltados ao “mercado GLS” quanto nas “festinhas alternativas”? Como a dança da *música eletrônica bagaceira* produz o espaço urbano?

A fim de tentar produzir uma análise inicial desses questionamentos, pretendo descrever algumas *cenar* etnográficas a partir das interações produzidas pelos interlocutores no Baile do Céu, organizado pelo Grupo Metrópole e realizado no Clube Português em Recife; na Boate Metrópole, que é voltada ao “mercado GLS”; e na festa “alternativa”¹⁷, que ocorre no Recife Antigo, a festa Brega Naite. Para também explorar uma análise mais detalhada da relação proposta, busco dialogar analiticamente com o conceito de *cena* proposto por Vincent Crapanzano. Para este autor, lembremos,

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. Embora colorida e intensamente nuançada, é naquela objetividade que reside a cena (CRAPANZANO, 2005, p. 359).

Cena 1 - Festa no Céu: o Baile

Era janeiro e em Recife já havia iniciado as prévias carnavalescas, com destaque para A Festa no Céu, um baile da diversidade organizado pelo Grupo Metrópole no Clube Real Português. Na Programação uma mistura de música eletrônica em suas vertentes: house, brasilidades e bagaceira, além da banda A Favorita dona do hit “Só Dá Tu”¹⁸, Valesca Popozu-

¹⁷ O termo alternativo está relacionado aos lugares e/ou eventos que não estão diretamente direcionados ao “mercado GLS”. Em sua maioria, são lugares e/ou eventos planejados para o público em geral. Assim, constituem-se em “*uma alternativa para fugir do estereótipo presente no “mercado GLS”*”, de acordo com João.

¹⁸ Ver clipe em: <https://www.youtube.com/watch?v=5PIBJdxb-rA>. Acesso em janeiro de 2018.

da¹⁹ com seu funk carioca e a drag queen Pabllo Vittar²⁰ com o pop envolvente. Para Sérgio, “a festa representa essa mistura que temos em Recife e a importância do brega para a cidade”. Sérgio chama atenção para uma cena específica, na qual a cantora Pabllo Vittar cantou a música da Banda A Favorita, o hit “Só Dá Tú”, acompanhada da vocalista Raphaela Santos, levando a multidão à loucura. Na pista, casais dançavam “na maior infregatividade” enquanto o público entoava um vibrante e envolvente coro: “Esse seu discurso, é o mesmo de sempre / Pra ganhar meu perdão (tão fácil) / Só porque tem sorte / Sabe que eu te amo / No meu coração, só da tu ooh / Só dá tu / Só dá tu / Você tem sorte (nanana) / É que eu te amo (nanana) / Adoro o teu beijo, adoro o teu cheiro / Qual é o teu segredo (nanana) / Você tem sorte (nanana) / É que eu te amo (nanana) / Adoro o teu beijo, adoro o teu cheiro / Qual é o teu segredo (nanana) / Só dá tu ooh / Só dá tu / Só dá tu [...]”. As luzes, cores e sombras formadas pelo sistema de iluminação e aliadas ao ritmo local davam forma a uma paisagem sonora e visual bem envolvente, onde os corpos, suados e excitados, se entregavam ao êxtase grupal (Diário de campo, Recife, janeiro de 2018).



Foto 01 - Um olhar de Sérgio para o Baile no Céu
Fonte: Arquivo pessoal de Sérgio

¹⁹ Ver clipe em: <https://www.youtube.com/watch?v=Oc2B1JKRzQE>. Acesso em janeiro de 2018.

²⁰ Ver clipe em: <https://www.youtube.com/watch?v=q6Lw6k7k9Rk>. Acesso em janeiro de 2018.

Cena 2 - Clube Metrópole

Era sábado e eu estava acompanhando Sérgio e seus amigos no Clube Metrópole. Era interesse da maioria ficar na pista do Bar Brasil onde existia uma maior diversidade musical. Chamava a minha aten o um momento em específico, onde o deejay tocou a música “Ei dj” da Banda Sedutora²¹. No palco, os rapazes mimetizavam as coreografias da música. Eles eram tão sincronizados que pareciam ter ensaiado, mas o que chamava a minha aten o era o fato de essas pessoas não formarem um grupo de dança, e, sim, serem pessoas aleatórias que subiam no palco e dançavam. A letra estava na boca da galera “[...] ei dj toca sedutora / Que a gente gosta / Uma para que ele mexa comigo / Dançando comigo / Sozinho comigo / E assim nós vamos namorando / E teu corpo vai me seduzindo / Dj repete esse brega outra vez / Pra dançar com ele outra vez [...]”. Na pista, alguns casais dançavam “aquele brega bregoso cheio de malcinha”. Thiago aproveitou a música e chamou um rapaz para dançar. A “envolvência” estava presente a cada passo coreografado pelo casal, que iam se aproximando cada vez mais, rosto colocado no rosto, coxa com coxa, e mãos deslizando pelos seus corpos suados. A sintonia parecia contagiar o casal que naquele momento parecia envolvido naquela situa o. “Adorooo a ixxfrega o, pois, dava pra sentir o calor do corpo dele, aquela pulsa o que me tomava por inteiro. Ah! como aquele boy era maravilhoso”, concluía Thiago ao final daquela noite (Diário de campo, Recife, janeiro de 2018).



Foto 02 - Um olhar de Júlio para o Bar Brasil
Fonte: Arquivo pessoal de Júlio

²¹ Ver clipe em: <https://www.youtube.com/watch?v=4F-kz7djmE0>. Acesso em jan. 2018.

Cena 3 - Brega Naite

Era noite de Brega Naite e como em todas as festas organizadas pelo coletivo Golarrolê a noite prometia bastante animação. Era quase meia-noite quando cheguei com Elton e Rafael ao Catamaran, no cais de Santa Rita [...]. Já se passava das 3 da manhã, os mais tímidos já estavam se soltando após algumas doses de whisky misturadas com as cervejas que eles haviam tomado. Rafael avistou um rapaz e comentou comigo “olha que bonitinho e não para de me olhar. Acho que vou convidá-lo para dançar”. Sua amiga que também estava de olho no rapaz comentou “eu vi primeiro viado, vai pra lá”, “bicha ele é viado, não está vendo?” “Ele não para de olhar pra Rafael desde que chegamos aqui”, comentou Elton dando força ao amigo pra chegar junto. “Mas antes vou ao banheiro, conferir o look”, comentou Rafael se afastando do grupo. Quando ele voltou estava tocando Bateu a Química, ele imediatamente começa a dançar sozinho e foi se aproximando do rapaz que estava paquerando. Segundos depois estavam os dois dançando juntos. “Não falei que ele era viado”, comentou Elton. Segundo o relato de seus amigos, ele “estava tirando uma casquinha na dança”, devido ao fato de dançarem “arrochadinhos”. Ficaram dançando juntos o resto do show, distribuindo beijos e carinhos. “Eita! Que a ixxfregação está grande aí”, comentou Elton. Na volta para casa, Rafael comentou que o rapaz era muito cheiroso e que beijava muito bem: “imagina o sexo como deve ser”, disse ele, ressaltando que havia trocado contato com o rapaz (Diário de Campo, Recife, março de 2016).

Ao descrever essas três cenas etnográficas, quero chamar a atenção para a relação estabelecida entre antropólogo, interlocutor e o contexto pesquisado. Para Crapanzano (2005), a partir do conceito de cena, é possível construir um olhar mais sensível sobre as descrições etnográficas, o qual vai para além de um olhar comum. Neste caso há uma valorização pelo momento experiencial, de modo que se deve tentar trazer para o texto os sentimentos, as emoções e os humores.



Foto 03 - Um olhar de Otávio para o Brega Naite
Fonte: Arquivo pessoal de Otávio

Assim, ao usar o conceito de cena proposto por esse autor, a minha intenção é apontar a importância da *música eletrônica bagaceira* nas festas mencionadas, isso não deve se dar de forma abrupta. Ao contrário, é importante apresentar à análise algumas cenas, em específico, que fazem parte daquela cena geral, como em um filme que utiliza de diversos planos para compor suas cenas. Portanto, quando descrevo essas três cenas etnográficas, estou fazendo o esforço de passar para a análise a junção do meu olhar enquanto uma espectadora que vivenciou presencialmente aquela cena e enquanto uma testemunha das cenas reportadas pelos interlocutores, e da transmissão de alguns olhares feito pelos interlocutores sobre aqueles momentos, ou seja, do relato feito por eles e transmitido (testemunhado) também aqui por mim.

Trago abaixo um trecho do meu diálogo com Júlio para circunscrever melhor o contexto pesquisado e as três cenas mencionadas acima.

Na bagaceira, em particular, eu digo que no final das contas é uma questão de sentir! Porque geralmente são temas universais que independente de raça, de localização geográfica, classe, social ou econômica, as pessoas irão se conectar com aquilo. Independente de gênero e de orientação sexual também, por exemplo: “Só Dá Tú” é uma canção de amor, é uma letra, na verdade, que fala de amor. E **fala de amor de uma maneira não rebuscada para que as pessoas entendam aquilo. E, a partir do momento em que as pessoas entendem o que a música está falando, é esse o sentir que estou falando.** As pessoas se conectam com a letra da música, elas se identificam porque é universal. Eu estou apaixonado por alguém e na minha cabeça só dá ele [...] “Só Dá Tu”. Então assim, você sente no final das contas. Acho que é a arte como um todo [...].

Começa a ser um ato político a partir do momento que aquela música sai daquele gueto, que é a fase inicial onde ela é concebida e ela se expande. Começa a ser político por isso, porque geralmente esses ritmos marginais são uma forma da favela dizer “estamos aqui e somos maioria e não consumimos o que vocês eruditos dizem ser correto, a tal ponto de vocês estarem consumindo o que é da gente”. **Então, a visão política já começa daí, porque a partir do momento em que você se reconhece e se posiciona como aquilo e a partir do momento que você derruba os obstáculos para aquilo atingir ao todo** (Júlio, Recife, janeiro de 2018, grifos meus)

A partir deste relato de Júlio, ao analisar a relação estabelecida entre *música eletrônica bagaceira* e política, também gostaria de chamar a atenção para o deslocamento social e de classe produzido por esse estilo musical. Estilo este originado da zona “periférica” da cidade e que vem se expandido para os espaços mais centrais, como as festas mencionadas anteriormente (Baile do Céu, Clube Metrópole e Brega Naite). A reflexão sobre esses deslocamentos possibilita discorrer sobre a *música eletrônica bagaceira* em seus aspectos dançantes e musicais, ou seja, me permite também pensar sobre o papel político da *infregatividade*.

Lembremos, nesse sentido, o que diz Lepecki (2012, p.45):

[A] capacidade imanente da dança de teorizar o contexto social onde emerge, de o interpelar e de revelar as linhas de força que distribuem as possibilidades (energéticas, políticas) de mobilização, de participação, de ativação, bem como de passividade traria para essa arte uma particular força crítica.

Apesar de a música popular ser um importante elemento para transformações sociais, tal música, no entanto, é tida para muitos como uma música desprovida de um debate político, principalmente por valorizar expressões corporais e amorosas consideradas “vulgares”. Allan de Paula Oliveira (2014) questiona, nesse sentido, se existiria política em Madonna, Beatles e nos Swings e que tipo de política seria essa. Para responder a essas questões, seria necessária uma revisão daquilo que entendemos como política. Não se trata de pensar em uma política ligada ao mundo da racionalidade, onde o corpo é apenas o lugar do prazer, portanto, oposto a qualquer debate político. Devemos, assim, pensar em outra dimensão de poder, um poder que não se prende ao Estado, mas sim à sua afirmação no mundo, onde “dançarinos se afirmam pela dança. É seu modo de estar no mundo, de viver, de ocupar um lugar na pólis: e essa talvez, seja uma forma primeira de fazer política” (OLIVEIRA, 2014, p.348).

Em outro artigo, Oliveira (2015) continua refletindo sobre a música popular e sua relação com o corpo e a dança. Neste artigo, ao refletir sobre os estudos sobre música popular, o autor enfatiza a necessidade de uma “escuta menos racional e mais cinético, mais corporal para além de um “ouvido pensante”, também um “ouvido dançante”” (OLIVEIRA, 2015, p.17). O autor destaca que, a partir da década de 1980, a indústria musical lucrava com os gêneros musicais voltados para a dança. Por ser uma música voltada para o mercado, ela era tida por alguns críticos como “esvaziada de um discurso político”. Oliveira questiona a ausência de uma política presente no pop, pois, eram poucos os críticos musicais que “ouviam política” na música “Pump up the Jam”²², preferindo associá-la a algo alienante.

Nas análises adornianas havia uma construção de uma oposição entre música popular e política, e partir dessa constatação Oliveira (2014) questiona “por que um gênero dançante e rentável é menos po-

²² Ver clipe em: <https://www.youtube.com/watch?v=9EcjWd-O4jI>. Acesso em janeiro de 2018.

lítico que outros?”. Até então a politicidade só era possível àquelas músicas que vendiam menos e àquelas em que as letras das canções eram consideradas politizadas, a exemplo de John Coltrane e Bob Dylan²³. No Brasil, a politicidade era atribuída a uma combinação da forma musical e das letras. As chamadas “canções de protestos” marcaram a música popular brasileira na década de 1960 e foram fundamentais para solidificação da MPB, que traziam em suas letras referências ao conturbado cenário político e social brasileiro, a exemplo da canção “Para não Dizer Que Não Falei das Flores” de Geraldo Vandré²⁴.

Ao apontar a dupla oposição entre política e mercado e política e lazer, Oliveira destaca a importância política presente na dança. A música “Pump up the Jam” pode ser pensada, assim, muito além de um dançar enquanto alienação cultural “vítima do capitalismo”; ao contrário, é um convite para que “‘dance para estar no mundo’, ‘dance para ser’ e onde alienado é aquele que não dança” (OLIVEIRA, 2014, p.337).

Analisando os sentidos político-dançantes da infregatividade entre (homo)sexuais masculinos no contexto aqui analisado, pode-se assinalar que os gêneros musicais brega e brega-funk tensionam as barreiras (sexuais, econômicas e sociais) a partir das músicas de artistas locais, tais como, a banda Sedutora²⁵, a banda Favorita²⁶, a banda Nova Reação²⁷, a Mc Loma e as Gêmeas Lacrações²⁸, o Mc Sheldon²⁹, entre outros artistas locais, os quais possibilitam refletir e analisar as “rachaduras” que são produzidas no espaço urbano de Recife. Nesse sentido, gostaria de sugerir que:

²³ A partir de 1965, ao eletrificar seu som, Bob Dylan foi transferido para posição de artista mercadológico, portanto, ausente de um debate político.

²⁴ Música disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=A_2Gtz-zAzM. Acesso em novembro de 2017.

²⁵ Ver clipe em: <https://www.youtube.com/watch?v=7A5CUTpJN7k&pbjreload=10>. Acesso em fevereiro de 2018.

²⁶ Ver clipe em: <https://www.youtube.com/watch?v=2qaGKQ4vbWQ>. Acesso em fevereiro de 2018.

²⁷ Ver clipe em: <https://www.youtube.com/watch?v=GiwwPnCh2IY&pbjreload=10>. Acesso em fevereiro de 2018.

²⁸ Ver clipe em: <https://www.youtube.com/watch?v=pOpyq-T4fnQ>. Acesso em fevereiro de 2018.

²⁹ Ver clipe em: <https://www.youtube.com/watch?v=aH8Cc6O8zec>. Acesso em janeiro de 2018.

O sujeito que emerge entre as rachaduras do urbano, movendo-se para além e aquém dos passos que lhe teriam sido pré-atribuídos, é o sujeito político pleno. Para esse sujeito, a questão fundamental é recapturar uma nova ideia, uma nova imagem e uma nova noção coreográfica de movimento. A pergunta comum que os confrontos políticos do contemporâneo global (e, apesar da singularidade histórica, geográfica de cada um) nos colocam hoje é: o que, de fato, é um movimento verdadeiramente político? Como criar um movimento de contestação que, de fato, escape das coreopoliçadas imagens do que a “contestação” deve ser nos circuitos do urbano? (LEPECKI, 2012, p.57).

Dito isso, neste texto procurei analisar a relação entre *música eletrônica bagaceira* e os sentidos político-dançantes da *infregatividade* entre (homo)sexuais masculinos no contexto urbano de Recife. Destaco que a *infregatividade* entre dois corpos masculinos é performada ao som de um estilo musical originado e produzido na “periferia” da cidade e que tem se expandido para áreas mais centrais.

Em um primeiro momento, gostaria de chamar a atenção para o trânsito da *música eletrônica bagaceira* e como esse deslocamento produz o espaço urbano em Recife. Cabe, assim, destacar as tensões que esse novo estilo musical e “periférico” produz nesses novos contextos. Nesse sentido, considero oportuna a observação de Marcos, qual seja, “*eles [se referindo aos frequentadores das boates consideradas mais elitizadas] querem consumir aquela música [a música eletrônica bagaceira], mas entre eles. Eles não querem se misturar*”. Marcos destaca também as hierarquias e tensões existentes entre os “iguais”: “*É engraçado que às vezes é gente pobre, gente galerosa, que começa a reproduzir isso*”: “*eu consegui tá aqui, mas eu não quero que os outro venham*”.

Em um segundo momento, gostaria de destacar como o público homossexual ressignifica essas músicas. Ainda que essas músicas possuam sentidos heteronormativos, os quais estão presentes nas letras de algumas músicas, para alguns interlocutores essas letras são ressignificadas no momento em que são coreografadas por dois corpos masculinos, pois, como avalia José “*quando a gente vai pra uma boate e dança, todas as bichas se identificam ou como a menininha que está de shortinho e dançam daquela forma ou como o macho alfa que é o pegador*”. Análises semelhantes foram apresentadas por Júlio, para quem

“*tem a coisa do sentir. As gays vão se achar as menininhas das letras. Como as músicas são feitas pra mexer a raba e não pra ficar parado, então elas [as gays] vão ressignificar aquilo, porque tem a parte do ambiente também [se referindo ao fato da música ser tocada em uma boate voltada ao público LGBT]”.*

Por fim, diria que as transgressões espaciais, sonoras e sexuais tornam a *música eletrônica bagaceira* uma potência política criativa, na qual os sujeitos, ao se deslocarem das diferentes “margens” nas quais estão situados, produzem um urbano múltiplo construído no processo de suas interações.

Referências

ALBINO, Chiara. Moralidades e produção da cidade - Notas sobre a sociabilidade urbana de homens com práticas (homo)sexuais em Recife. **Sociabilidades Urbanas – Revista de Antropologia e Sociologia**, v.2, n.4, 2018, pp. 109-118.

BACAL, Tatiana. **Música, máquinas e humanos: os djs no cenário da música eletrônica**. Rio de Janeiro: Apicuri, 2012.

CRAPANZANO, Vincent. A Cena: Lançando sombra sobre o real. **MANA**, 11(2), 2005, pp. 357-383.

HAMMES, Bruno dos Santos. **No Feirão do Chope: Um estudo antropológico sobre intersecções entre marcadores sociais da diferença em um bar na região periférica de Goiânia**. Dissertação (mestrado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

HENNING, Carlos Eduardo. **As diferenças na diferença: hierarquia e intersecções de geração, gênero, classe, raça e corporalidade em bares e boates GLS de Florianópolis, SC**. Dissertação (mestrado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

LEPECKI, André. Coreopolítica e coreopolícia. **Ilha**, v. 13, n. 1, jan./jun. (2011) 2012, p. 45.

OLIVEIRA, A. P.. “*Pump up the Jam: música popular e política*”. In: André Egg; Arthur Freitas; Rosane Kaminski. (Org.). **Arte e Política**

no Brasil. 1ed.São Paulo: Perspectiva, 2014, v. 1, p. 315-348.

OLIVEIRA, A. P. “Música popular entre swings e cangotes”. **El Oído Pensante**, v. 3, p. 1-21, 2015.

REIS, Ramon Pereira dos. **Encontros e Desencontros:** uma etnografia das relações homossexuais em espaços de sociabilidades homossexual de Belém, Pará. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.

RIBEIRO, Milton. **Na rua, na praça, na boate:** uma etnografia da sociabilidade LGBT no circuito GLS de Belém-PA. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.

SANTANA, Tarsila Chiara Albino da Silva. **DA HOUSE MUSIC À BAGACEIRA:** Uma etnografia sobre música eletrônica, espacialidades e (homo)sexualidade masculina em Recife, PE. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2017a.

SANTANA, Tarsila Chiara Albino da Silva. Música bagaceira e malícia: sentidos erótico-dançantes da infregatividade entre homens com práticas homoeróticas em Recife. Dossiê “Paisagens sonoras”. **Revista Equatorial**, v. 3, n. 5, 2016, pp. 120-154.

SANTANA, Tarsila Chiara Albino da Silva. Disposições morais, regras de interação e categorias de acusações: Uma etnografia urbana das condutas públicas de homens com práticas homoeróticas. **Sociabilidades Urbanas – Revista de Antropologia e Sociologia**, v.1, n.2, 2017b, pp.71-84.

SEVERO, Fabiana Stringini. **Para uma etnografia da música electroacústica:** entre sons e máquinas em laboratórios de música. Dissertação (mestrado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

SILVA, Marco Aurélio da. Se manque! **Uma etnografia do carnaval no pedaço GLS da Ilha de Santa Catarina.** Dissertação (mestrado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.

(R)existência *clubber*: políticas do corpo e do prazer em festas *underground* de São Paulo

Gibran Teixeira Braga

Um fim de semana em São Paulo

Em um fim de semana típico na cena¹ de festas *independentes* de música eletrônica da cidade de São Paulo, o tempo é passado de festa em festa, fluxo que é interrompido no máximo por algumas horas de sono ou reunião na casa de amigos ou conhecidos.² Neste périplo, circula-se por praças, zonas de baixo meretrício, espaços sob viadutos, botecos humildes, galpões alugados, além de alguns clubes que oferecem condições para a realização deste tipo de festa (abordarei tais condições a seguir).

À guisa de introdução para este artigo, apresento um exemplo de fim de semana em que se vivem múltiplos espaços, formas de ocupação e encontros na cena paulistana.³ A data é 21 de outubro de 2016, uma

¹ Utilizo o conceito de cenas seguindo uma tendência dos estudos sobre culturas juvenis/subculturas e música (STRAW, 1991; DRIVER; BENNETT, 2015). Podemos pensar em cenas como conjuntos temporais e espaciais de sociabilidades específicas, que apresentam elementos estilísticos, musicais e erótico-afetivos e compõem relativas unidades de símbolos compartilhados. Além de uma categoria analítica, cena é também uma categoria êmica, sendo utilizada por muitos dos frequentadores das festas e meus interlocutores. Na antropologia brasileira, uso semelhante do termo aparece no trabalho de Regina Facchini (2011), que pesquisou a cena das *minas do rock* na cidade de São Paulo.

² A qualificação *independente* diz respeito ao fato de que as festas que compõem o campo aqui apresentado são produzidas por atores individuais e coletivos, não estando totalmente vinculadas e submetidas a clubes, marcas ou empresas. Outra categoria é *underground*, que surge sempre em disputa na cena – a dicotomia *underground/mainstream* serve como mecanismo de identificação e distinção, com o termo *mainstream* tomando não raro a forma de uma categoria de acusação. Estas e outras categorias êmicas aparecerão neste artigo em itálico, bem como nomes de festas e termos em idiomas estrangeiros.

³ Os limites da cena, ou seja, quais são as festas que a compõem, não estão pré-determinados. Para o recorte da pesquisa, que certamente possui algum grau de arbitrariedade, me baseei na percepção e circulação de meus interlocutores e também em minhas próprias. No entanto, posso destacar alguns elementos que circunscrevem as

sexta-feira. O primeiro destino era o clube UM55, que havia aberto há um mês e onde várias festas *independentes* de São Paulo vinham realizando edições. O UM55 é um projeto dos donos do 355, clube que durara apenas alguns meses em 2015 - nem cheguei a conhecê-lo, pois sua existência coincidiu com o período em que realizei estágio de pesquisa em Berlim.⁴ O clube fechara suas portas por conta de disputas acerca da propriedade do imóvel. O UM55 viera substituí-lo, na rua Epitácio Pessoa, a um quarteirão de onde estava o 355, na rua Bento Freitas. Os nomes se referem às respectivas numerações dos espaços. Em abril de 2017, os mesmos empresários inauguraram o 380, clube que passaria a abrigar diversas festas da cena.

Era noite da festa *Dûsk*, produzida pela DJ de *techno* Amanda Mussi. Amanda é uma de minhas interlocutoras e figura relevante da cena paulistana, desde os tempos em que era a única DJ mulher do coletivo Metanol - um dos grupos de destaque na cena de festas *de rua*, atuante desde 2009. A *Dûsk* é uma das várias festas *independentes* de música eletrônica de pista⁵ produzidas por mulheres em São Paulo: o protagonismo feminino chama a atenção, sendo constantemente apontado pelos participantes como uma característica importante da cena. O número de DJs mulheres nas festas também é bastante alto, se comparado ao de outras cenas musicais. Além disso, elas vêm se destacando também na produção musical: a *Mamba Negra*, festa produzida por duas mulheres, lançou um selo, chamado MAMBAREc; a DJ e produ-

festas selecionadas: em termos de sexualidade e gênero, não há nenhuma festa que seja vista como exclusivamente *gay* ou exclusivamente *hetero*, bem como não há festas frequentadas apenas por homens ou mulheres. Todas as festas são realizadas em espaços alternativos a clubes muito regulados, assim possibilitando um uso mais livre do espaço, incluindo banheiros e mobiliário em geral. Em relação à música, todas as festas apresentam total ou parcialmente música eletrônica no som.

⁴ O campo aqui apresentado é um recorte da pesquisa de doutorado em Antropologia Social “‘O fervo e a luta’: políticas do corpo e do prazer em festas em São Paulo e Berlim”, realizada no PPGAS/USP, sob orientação do Prof. Dr. Júlio Assis Simões e financiada pela FAPESP. O trabalho de campo na capital alemã foi iniciado no âmbito de uma Bolsa de Estágio de Pesquisa no Exterior (BEPE) financiada pela mesma fundação, através da qual estive vinculado à Freie Universität durante nove meses no ano de 2015.

⁵ “Música eletrônica de pista” é a tradução para o termo EDM (*electronic dance music*) proposta por Pedro Peixoto Ferreira (2006). A qualificação “de pista” busca diferenciar este subgênero de outros tipos de música eletrônica produzidos em contextos não-relacionados à pista de dança.

tora Érica Alves gravou um álbum e tem lançado *mixtapes* com faixas⁶ de artistas brasileiras; e a coletânea Hystereofônica reuniu em duas edições a produção das mulheres do cenário eletrônico nacional.

A *Dúsk* é uma festa de pequeno porte (recebe em média entre 100 e 300 pessoas), em cujo som se privilegiam certas vertentes do *techno*, gênero intenso e acelerado de música eletrônica. Um aspecto interessante da festa é a conexão com artistas de outros países da América Latina, que se reflete na presença de convidados internacionais de países vizinhos. Esta relação tem a ver com a trajetória de Amanda: filha de pai paraguaio, já viveu no país. Ela é integrante de uma agência de DJs de lá, e viaja em turnê constantemente ao Paraguai e a outros países vizinhos.

A versão de verão da *Dúsk*, chamada *Dúsk Verano*, foi um momento especial da cena na virada de 2016 para 2017. A primeira edição, em dezembro, fora um sucesso. A festa acontecera no bar O Lourdes, situado no início da Rua da Consolação, no Centro da cidade. A mesa de som fora montada em frente ao bar sob a marquise do prédio em que este se localizava, até fechar suas portas em fins de 2017.

O tema verão ia desde a decoração, passando pelo visual das pessoas envolvidas na produção: Amanda vestia um maiô e um caftã com estampa floral em lugar do tradicional look *total black*. A passagem do negro para o colorido se refletia na música, que cedia a sons mais “para cima”, em que o *techno* flertava com a *house*, a *disco* e o *jazz*.

A segunda edição atraiu um público ainda maior, em torno de 600 pessoas, enquanto a primeira recebeu mais ou menos 300, segundo Amanda. A entrada gratuita parece ter atraído muita gente, e o som do lado de fora fez com que a praça no cruzamento entre as ruas da Consolação e Martins Fontes fosse tomada por pessoas dançando, conversando e bebendo. O DJ francês Craig, que compunha o *line-up*,⁷ agradou especialmente ao tocar discos de vinil, com ênfase em *disco* e

⁶ O termo geralmente utilizado para designar uma unidade musical no contexto da música eletrônica de pista é *track*. Costuma ser empregado em inglês mesmo no Brasil. No entanto, opto por traduzi-lo por entender que “faixa” é de fácil compreensão. O termo é mais adotado do que “canção” ou “música”, comuns quando se refere a outros gêneros de música popular, que apresentam uma estrutura e uso de vocais raramente encontrados na eletrônica, como lembra Luís-Manuel Garcia (2005).

⁷ *Line-up* é o termo utilizado para designar o elenco de DJs que se apresentam em um determinado evento.

soul music de diferentes países. Foi unanimidade entre os presentes que a atmosfera daquela festa estava especial, lembrando as melhores festas de rua, que andavam raras nesta época. Para mim, outra referência foram as festas *open air* de Berlim, em parte porque nunca tinha visto tantos turistas de outras partes do Brasil e de fora do país, lembrando o ambiente internacionalizado do verão berlinense.

Voltando à noite em questão, a *Dúsk* era apenas a nossa primeira parada, que incluiria ainda a festa *de sexo Dando*. Boa parte dos produtores da cena se conhece e está em constante comunicação: assim, procuram marcar suas festas de modo que as datas não coincidam. Não era o caso da *Dando* e da *Dúsk* à época, apesar de Amanda, Marcelo e Thiago, produtores da primeira, já se conhecerem. Isto se deve ao fato de que elas não disputavam o mesmo público, ainda que a *Dando* seja a festa *de sexo* que mais apresenta *sets*⁸ de música eletrônica.⁹

A *Dúsk* começava ainda antes da meia-noite, com um *set* de *warm-up*.¹⁰ Sendo assim, optamos por passar pelo UM55 primeiro, cumprimentar os amigos e socializar um pouco por lá. Por volta das 2h, nos dirigimos ao Clube 205, clube de sexo onde a *Dando* era realizada à época.

Marcelo e Thiago já produziam desde 2015 a *PopPornParty*, festa *de sexo* que assumiu proporções enormes nos últimos anos, chegando a receber mais de mil pessoas em algumas edições. A *Dando* nasceu a partir da necessidade dos produtores de terem uma festa menor, onde pudessem ser mais livres em termos de música e com uma produção

⁸ *Set* designa a sequência de músicas tocadas pelo/a artista em uma apresentação.

⁹ Isso mudou em 2017. A partir de abril, a própria Amanda se tornou DJ residente da *Dando*, marcando uma aproximação da festa ao público das festas de música eletrônica. Esse movimento continuou nos meses seguintes, com o som sendo marcado pela exclusividade da *house music* (edições anteriores incluíam ainda *pop* e *funk* nacional). Contribui para isto ainda a mudança de clube para o 380, já que os donos são próximos a muitos atores da cena. A afinidade entre *Dando* e *Dúsk* se consagrou no festival SP na Rua de 2017, em que as duas festas dividiram uma tenda. Além da área que abrigava os DJs, foi instalada também outra tenda semifechada para fazer as vezes de *dark room*, que foi chamada de *dark rooa*.

¹⁰ *Warm-up* é como são por vezes chamados os primeiros *sets* de uma festa, mais lentos. O termo também é usado para designar a reunião de amigos que precede a ida a uma festa, seja em um bar ou na casa de alguém; equivale (de maneira bastante literal) ao brasileiro *esquenta*. Nestes momentos de reunião toma-se uns drinques, encontra-se os amigos e/ou compra-se as substâncias que serão combustível da jornada que se inicia.

menos complexa. Diferentemente da *Pop*, onde vemos uma proporção significativa de mulheres, na *Dando* não se via mais do que meia dúzia delas. Esta edição não fugiu à regra, e contávamos nos dedos de uma mão as moças presentes.¹¹

Ao término da festa, por volta de 6h, decidimos retornar ao UM55 e pegar o fim da *Dûsk*, que terminaria mais ou menos às 7h. Ao final da festa, fomos convidados para um *chill-out*¹² na casa de Amanda, ao qual compareceram cerca de dez pessoas, em sua maioria figuras atuantes na cena, como produtores e DJs. Entre eles, estava a interlocutora Joana Franco, produtora da *DSviente* e coprodutora da *Dûsk*. Joana e Amanda produzem ainda a festa *Dskû*, combinação de suas respectivas festas. Lá, seguimos reunidos ao longo da manhã de sábado, aproveitando para conversar melhor e trocar experiências. Aquele *chill-out*, como de costume, serviu para estreitar laços e aprofundar conversas que por vezes ficam inacabadas em festas que terminam “cedo” – festas mais longas permitem longos momentos de conversa e descanso durante o próprio evento. Também é uma ocasião em que se pode escutar em grupo e comentar *sets* gravados e publicados na internet: na ocasião, ouvimos um *set* do DJ Mauro Feola, interlocutor que estava por chegar de Berlim nas semanas seguintes, e se apresentaria na *Dûsk* de novembro.

Por volta das 13h, fomos para casa, descansar para a noite de sábado. Cerca de 22h, a balada recomeçou pela descida da Rua Augusta em direção à Praça Roosevelt. O espaço lateral da praça é ocupado por skatistas, músicos de rua, pedintes, ambulantes, atores e toda uma fauna noturna. Trata-se de um relevante ponto de encontro para membros de muitas cenas, que ocupam a área, seja nas mesas dos bares e filas dos teatros da calçada, seja sentados nas escadarias da praça, conversando, bebendo, fumando maconha e namorando. Lá encontramos invariavelmente alguns colegas de festa aproveitando mais um *esquenta*. Um exemplo é o Bar Bambolina, reduto *clubber* localizado na Praça. A ex-gerente do espaço é uma DJ frequentadora da cena, e o bar chegou a abrigar uma edição da *DSviente*, em 2016. É utilizado ainda como ponto de vendas de ingressos antecipados de festas *independentes* de gran-

¹¹ Outro resultado das transformações da *Dando* foi um aumento na proporção de homens heterossexuais e mulheres na festa.

¹² O termo designa a reunião que se segue à festa, geralmente na casa de algum amigo ou conhecido; é o oposto do *esquenta* (ver nota viii). Por vezes, é usada para baixar o ritmo, mas pode incluir bebida e outras drogas. Se envolve música alta e dança, pode ser também ser chamado de *after hours* ou apenas *after*.

de porte. Em épocas de menor frequência de festas, como nos anos de 2013 e 2014, foi para mim e para muitos o destino final de várias noites.

Entre meia-noite e uma da manhã, geralmente, é hora de percorrer a rua em direção à Rua da Consolação, onde um posto de gasolina acena com quiçá a última chance de comprar seu maço de cigarros, balas ou chicletes: a loja de conveniência. De lá, são mais três quarteirões até o L'amour, antigo *inferninho*¹³ onde acontece uma vez por mês a festa *Tenda*, e espaço central na região que vem se tornando um *locus* da noite *underground* de São Paulo.¹⁴

Chegando na esquina da Bento Freitas com a Major Sertório, somos abordados por um dos *dealers*¹⁵ que circulam por lá, ouvimos gracejos das travestis trabalhadoras do sexo e recebemos os pedidos das pessoas em situação de rua que circulam por ali. Somos já parte do bando que enche a calçada em frente ao L'Amour e ao Baíuca, bar vizinho que, mais do que ser um local de *esquenta*, acompanha a *Tenda* inteira e permanece aberto até após o término da festa.

A senhora simpática do caixa já nos conhece e reclama se não a cumprimentamos a caminho do banheiro, onde podemos nos aliviar enquanto não entramos na festa, o que às vezes acontece horas depois de nossa chegada ao lugar. O Baíuca, além de ser frequentado pelo público das festas *independentes* que ocupam quase todos os fins de semana do L'amour, abriga também o público cativo da Bento Freitas, composto por prostitutas e pessoas de classes populares. O *jukebox*, dividido por todos, disputa os ouvidos dos presentes com o zumbido grave vindo da boate vizinha e seu sistema de som alugado.

As primeiras bebidas são compradas ali, no bar ou nas banquinhas e carrinhos dos camelôs que fazem ponto no entorno. Várias dezenas de pessoas, em sua maioria rapazes gays de classe média, se concentram em frente ao L'amour, em cuja parede externa brilha o triângulo de lâmpadas fluorescentes que simboliza a festa e avisa que hoje tem *Tenda*.

¹³ *Inferninho* é um termo comumente utilizado para designar boates em que clientes encontram profissionais do sexo.

¹⁴ Segundo interlocutores, em algum momento entre 2014, quando aconteceu a primeira festa *independente* lá e o fim de 2016, o L'Amour passou a funcionar apenas como casa alugada para as festas. Este fato ilustra o crescimento e pujança da cena no período.

¹⁵ O termo em inglês *dealer* (traduzido literalmente para o português seria “negociante”) é usado na cena para designar os revendedores de drogas ilícitas, em detrimento de “traficante”, de tom mais pesado e criminalizante. É também utilizado na cena de Berlim.

Destas, algumas já terão entrado e portarão suas pulseiras com um nome impresso de um ícone *gay* nacional ou internacional (Gal Costa, Betty Lago, Dener, Jorge Lafond, Vange Leonel, Grace Jones, Madonna), ou alguma personalidade da noite *gay* paulistana (Bruno Mendonça, Márcia Pantera). A pulseira dá direito a sair da boate para fumar, mas quem o faz também aproveita para bater papo com aqueles que estão fora e para comprar as bebidas mais baratas que são vendidas por ali. Outras entrarão a seguir, outras ainda estarão na dúvida, esperando sinais e estímulos para a decisão. O importante é que, qualquer que seja a decisão, a rua é parte da festa. Rua, camelôs, Baíuca e L'amour formam o cenário composto da *Tenda*.

Quando decidimos entrar, somos recebidos por Patty, uma elegante mulher de meia-idade que faz as vezes de *door*, posto fundamental em uma festa. É a *door* quem recebe o público, decide a quem dar desconto no valor da entrada, e reconhece as figuras centrais da cena que, quem sabe, serão liberadas do pagamento. Já na segurança, no bar e no caixa, trabalha a equipe do próprio L'Amour, em parte composta por senhores e senhoras de aspecto simples, refletindo menos a cena das *clubbers*¹⁶ do que o passado de *inferninho* da casa.

Se cheio, o L'amour estará muito quente. As luzes, os infindáveis espelhos e a fumaça constante confundem nosso olhar. No centro da pista de dança, há um tablado com duas barras para *pole dance*, usadas antigamente como estratégia de promoção das moças que negociam seus dotes na arte erótica. Na *Tenda*, quem as usa são *performers*,

¹⁶ O termo *clubber* surgiu nos EUA e na Europa no início da década de 1990, tendo chegado ao Brasil poucos anos depois. Por aqui foi popularizado pela coluna “Noite Ilustrada”, escrita pela jornalista Erika Palomino no diário Folha de São Paulo ao longo da década. Na coluna, Palomino comentava a efervescente cena de clubes de música eletrônica da época. Utilizo-o sempre no feminino porque é como mais aparece no campo – seu uso é mais comum entre pessoas LGBT, cujo jargão *camp* costuma feminizar substantivos e adjetivos. *Clubber* deriva da categoria *club culture*, cujo uso varia entre êmico e analítico, é utilizada para se referir à subcultura - ou cena, como prefiro - que se caracteriza pelo hábito de seus participantes de se reunirem em ambientes como clubes e festas para dançar música tocada por DJs (quase sempre subgêneros da música eletrônica) e consumir psicoativos lícitos e ilícitos. Para uma análise acadêmica, ver o trabalho de Sarah Thornton (1995). No caso de São Paulo, a cena se realiza quase que totalmente em espaços alternativos aos clubes, devido a *mainstreamização* e o controle regulatório imposto sobre os clubes “oficiais”, mas ainda assim o termo *clubber* foi fortemente retomado nos últimos anos na cena, como veremos a seguir.

profissionais ou não, contratados ou espontâneos - *drag queens*, moças acanhadas, *bichas* abusadas, seja quem for, na *Tenda* tem sempre alguém girando na barra. Um episódio ilustra bem a relevância do *pole*: numa noite em que chovia muito, chegamos cedo na festa e o público estava diferente, muito jovem, mais alinhado do que de costume. Um dos amigos que me acompanhava chegou a exclamar: “*Tá* tão estranho que não tem nenhuma *bicha* pendurada no *pole dance*”.

Os reservados dos três banheiros são frequentemente ocupados por mais de uma pessoa, em duplas, trios ou mais, de gêneros diversos. Uma boa maneira de perceber quem está vindo pela primeira vez é a atitude em relação aos banheiros. Impaciência na fila, simbolizada pelas batidas na porta; a pergunta, tão central lá fora, aqui ingênua - “este banheiro é feminino ou masculino?”. Ou ainda, quando algum comentário jocoso é feito, é sobre sexo, não sobre drogas: pressupõe-se que mais de uma pessoa saindo da cabine significa que estas estavam transando. Nos banheiros, não há regra de gênero ou quantidade de pessoas. Nos sofás também não há regras. Como é comum em clubes de Berlim, sobe-se neles e funcionário nenhum se incomoda com isso.

No som, a *Tenda* passeia do *pop* estadunidense das rádios FM a clássicos da *house music*; da banda britânica Sade, sensação *soft* dos 80, à funkeira Tati Quebra-barraco. É admirável a maestria com que os DJs residentes mixam faixas que não foram feitas para a pista de dança, como canções de Rita Lee, Caetano Veloso e Gal Costa.¹⁷

Por volta das 4h, algo parece se transformar na atmosfera da festa. O som fica mais eletrônico e intenso, e a festa vai se encaminhando para um encerramento embalado ao ritmo de músicas icônicas da *club culture*, como o hino da dupla britânica Underworld “Born Slippy”,¹⁸ trilha sonora do clássico filme “Trainspotting”. Ou “Halcyon + On + On”,¹⁹ do Orbital, outra dupla britânica. A estas se unem faixas que vêm se tornando símbolos da própria *Tenda*, como as da dupla brasileira de *electroclash* No Porn ou a pouco eletrônica Marina Lima. O *setlist* parece contar uma história sobre a noite e sobre cenas *gays*.

¹⁷ Ao longo de 2016, de maneira similar ao que aconteceu com a *Dando*, os subgêneros eletrônicos passaram a dominar os *setlists* da *Tenda*.

¹⁸ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=iTFrCbQGyVM>. Acesso em: 21 nov 2017.

¹⁹ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=bV-hSgL1R74>. Acesso em: 21 nov 2017.

A *Tenda*, diferente de outras festas, termina no auge. E também termina “cedo”, por volta de 6h. A festa é encerrada invariavelmente com a pergunta que ecoa entre as dezenas de remanescentes na Bento Freitas já iluminada pelo dia e cheia dos restos da noite: “Onde é o *after*?”.

Naquela noite especificamente, Tiago, um dos organizadores da festa, já havia avisado no microfone, ao fim da última música, que ainda estava acontecendo a *Capslock*.²⁰ Alguns amigos estavam na *Capslock* desde a noite; migrar para lá me pareceu uma boa opção, energizado que estava com o fim sempre apoteótico da *Tenda*.

A festa acontecia em um galpão no bairro do Limão; um táxi ou Uber até lá sairia caro, já que estava sozinho. Decidi então pegar o metrô na República até a Barra Funda e de lá, chamar um Uber. O metrô demorou um pouco a passar e, chegando no terminal Barra Funda, tive dificuldade para pegar o carro, o que ativou o cansaço que estava amortecido e me deixou levemente de mau humor.

Chegando na porta da festa, chamou minha atenção a faixa etária das pessoas que se reuniam em frente ao galpão. Era uma horda de meninos e meninas muito jovens, quase adolescentes, o que confesso me incomodou um pouco. A fila não era longa, mas o responsável pela lista não encontrava alguns nomes do grupo que estava à minha frente, atrasando o processo e aguçando minha impaciência. Por fim, quando fui pagar, a caixa me avisou que fotografias e vídeos estavam proibidos, pediu meu celular e colou adesivos nas câmeras frontal e traseira, replicando o gesto do Berghain, mais notável clube da cena berlinense, onde são terminantemente proibidos registros visuais. Mal-humorado, soltei uma piada ácida, sugerindo que a festa adotasse o nome de *Berghain Brasil*. Por sorte, a moça não entendeu e finalmente entrei no galpão.

Lá, encontrei novamente Joana, para quem resmunguei alguma reclamação, que foi recebida com certa incompreensão. Passando à segunda pista, encontrei mais amigos, e a *house* contagiante tocada pelo consagrado DJ Renato Cohen rapidamente dissipou meu mal-humor; já estava de novo em modo *clubber* e dançava como se não houvesse amanhã. Tempos depois, Joana ainda faz troça ao relembrar o episódio e a transformação do meu humor. Segundo ela, quando me viu pela segun-

²⁰ Há pelo menos três festas mensais que acontecem sábado à noite e avançam pela tarde de domingo: *Capslock*, *Mamba Negra* e *ODD*. Sendo assim, a chance de a *Tenda* coincidir com uma festa de longa duração é de pelo menos 75%.

da vez na festa, eu já estava, em suas palavras, “rebolando até o chão colado na caixa de som, levantando o shortinho para se mexer melhor”.



No meio da tarde, saí da *Capslock*, que ainda estava relativamente cheia, para encontrar meu namorado Marcio no Anhangabaú, onde, no vão sob o Viaduto de Chá, acontecia a *Roda de Samples*.²¹ Brincando com a ideia de roda de samba, tratava-se de uma mesa em que vários artistas operavam seus computadores, sintetizadores e programadores, produzindo ao vivo uma sinfonia de sons eletrônicos que evoluía continuamente. Parte dos organizadores são membros do coletivo *Voodoohop*, cuja festa de mesmo nome é tida como o germe do movimento de festas *de rua* dos últimos anos. Dentre eles, estava Nicolli Penteado, produtora da *Blum*, que é a festa de *low BPM* de maior destaque na cena contemporânea e espécie de herdeira direta da *Voodoohop*. A *Roda de Samples* apresentava a relação entre arte, música e festa com ocupação de espaços abertos da cidade que caracteriza as festas *de rua* que se multiplicaram a partir de 2009 em São Paulo.

Roda de Samples. À direita, Nicolli.²²

Os ritmos eram mais lentos do que o usualmente tocado na pista de dança das festas e o clima era bastante relaxado, de experimenta-

²¹ *Sample* é o nome que se dá a um trecho de uma gravação utilizado em outra gravação subsequente. Pode se referir a segmentos de uma música ou sons em geral.

²² Fonte: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1278587368849105&set=pcb.320873768291203&type=3&theater>. Acesso em: 21 nov. 2017.

ção musical e encontro entre amigos. Como toda festa realizada em espaços abertos, contou com a presença de pessoas que transitam pela região por outros motivos. Na ocasião, se juntou ao público que assistia um grupo de crianças que passeava no Vale, em sua maioria meninos de pele mais escura e perceptivelmente de classe mais baixa do que o público da *Roda*. Empolgados, pediam insistentemente aos integrantes para participarem, cantando no microfone que acompanhava os sons eletrônicos. Finalmente, o microfone lhes foi passado, e alguns dos meninos entoaram canções inteiras de *funk* nacional, apresentando um domínio das letras impressionante para crianças daquela idade: nenhum parecia ter mais de 12 anos.

Os operadores dos aparelhos acompanhavam as canções, improvisando batidas de *funk* em harmonia com os vocais infantis, cujo talento arrancou aplausos entusiasmados da plateia. Foi um dos momentos em que as possibilidades de ocupação do espaço público com festas e música se materializou; o papel de comunhão e produção de encontros raros na cidade, defendido por muitos, ali se cumpriu, ainda que de maneira fugaz.

Às 22h, a *Roda* se encerrou, respeitando o horário da lei do silêncio. Os artistas foram aplaudidos entusiasmadamente. Cansado e satisfeito, fui para casa com Márcio, encerrando um longo fim de semana, cujo ritmo intenso, de festas múltiplas, circulação pela cidade e hedonismo delirante tem sido cada vez mais frequentes na cena de São Paulo.

A cena entre a rua e os espaços alternativos

Na introdução acima, apresentei o exemplo de um fim de semana na cena paulistana. Esta cena de festas de música eletrônica *underground*²³ é composta principalmente de pessoas de classe média, incluindo - além dos DJs, músicos e produtores das festas - estudantes universitários, artistas e profissionais de comunicação (design, publicidade, audiovisual, entre outras áreas). As festas reúnem pessoas para dançar e ouvir música, consumir substâncias lícitas e ilícitas e sociabilizar; são

²³ Quando atribuída à música, a qualificação *underground* dá conta de marcar a diferença entre os gêneros e artistas tocados nestas festas e outros gêneros e artistas de música eletrônica mais celebrados pela indústria fonográfica e por grandes festas e festivais, tidos como *mainstream* e de qualidade musical inferior. Sobre a distinção *underground/mainstream* na música eletrônica, ver Ferreira (2006).

em geral produzidas de maneira mais ou menos independente, por coletivos ou atores individuais, como DJs e entusiastas da cena.

Boa parte dos eventos é confluência de uma onda de festas que ocuparam espaços públicos da cidade ao longo da última década, como ruas, praças, viadutos e túneis, levantando questões sobre o uso do tempo e do espaço público da cidade. Tal movimento representou uma valerosa alternativa aos clubes da cidade, cujos preços exorbitantes e ambientes extremamente regulados são frequentemente criticados na cena. Os discursos produzidos sobre as festas em espaços abertos por produtores e frequentadores não raro utilizam um léxico provindo de novos movimentos sociais que têm como uma de suas bandeiras a discussão a respeito do chamado “direito à cidade”²⁴ e que ganharam visibilidade nos primeiros protestos das chamadas “Jornadas de junho” de 2013.²⁵ Questiona-se a histórica privatização do lazer na cidade de São Paulo, reivindicando o uso dos espaços públicos da cidade para o lazer como um direito de seus cidadãos.

A partir de 2015, as festas de rua começaram a diminuir visivelmente. No entanto, isto não significou uma volta das festas *independentes* para os clubes. Um movimento que já existia e que foi crescendo desde 2014 é o do uso de espaços alternativos aos clubes mais regulados, como antigas fábricas e oficinas, garagens, ocupações, *inferninhos*, cinemas pornô e clubes de sexo. Festas muito grandes, que recebem público na casa dos milhares, como *Capslock*, *Mamba Negra*, *ODD* e *Selvagem* alugam galpões e antigas fábricas em bairros outrora industriais, no entorno da região central da cidade, como Brás, Luz, Limão e Mooca. Isto é um resultado direto do desenvolvimento da cena: a popularidade das festas de rua estabeleceu uma audiência cativa que cresce continuamente. Assim, tornou-se viável o aumento das festas fechadas em detrimento das festas de rua, cujos custos muitas vezes sobrecarregam os produtores. A verba para custeio das festas de rua quase sempre depende exclusivamente de bares montados pelos próprios eventos nos

²⁴ O conceito de “direito à cidade”, cunhado por Henri Lefebvre (2006 [1968]), é bastante trabalhado por David Harvey (2012), uma das referências teóricas com quem parte desta militância urbana dialoga.

²⁵ À medida que as manifestações cresciam em junho de 2013, também passaram a receber pessoas e grupos com múltiplas pautas, muitas das quais se chocavam com as intenções dos participantes mais antigos, como o MPL (Movimento Passe Livre), movimento nacional que luta por Tarifa Zero, fundado em 2005. Boas análises do fenômeno podem ser lidas em Harvey et al., 2013.

locais. No entanto, o lucro da venda de bebidas dificilmente dá conta dos diversos gastos, como aluguel do equipamento de som e de banheiros químicos – os artistas, muitos deles também produtores da festa, geralmente se apresentam de graça.

Neste artigo, pretendo apresentar as ideias de *resistência* e *existência clubber*; bem como pensar as festas como ambientes de intensa experimentação a um tempo individual e coletiva em relação a corpos e prazeres. A imersão na música e na dança proporcionada por tais eventos e potencializada pelas drogas produz o que o pesquisador Phil Jackson (2004) chama de “novas formas de conhecimento” sobre si e “experimentos sensuais na arte de ser humano”. Este processo íntimo, no entanto, é compartilhado nos ambientes coletivos das festas, em que as relações com desconhecidos, amigos, parceiros erótico-afetivos são fundamentais para a produção destes novos sentidos. Neste processo, se desafiam – e por vezes se reafirmam - normas sociais relativas a marcadores sociais da diferença, em especial gênero e sexualidade.

O caráter contestador transborda a experiência corporal imediata e se publiciza no debate acerca da cena, configurando assim novas políticas do corpo e do prazer, vividas, compartilhadas e discutidas. Uso o termo políticas para enfatizar a dimensão de ação, a ambivalência entre possibilidades e constrangimentos, e o constante debate coletivo e público na cena acerca da expressão das diversas formas de se relacionar com o corpo a partir da música, da dança, das práticas erótico-afetivas, estimuladas por ambientes permissivos e pelo uso de drogas e os consequentes efeitos de liberação dos prazeres. Os espaços online são cruciais para a própria constituição da cena, agindo como extensão e *loci* de debate sobre os rumos da mesma. Especialmente lá, aparecem ainda questões sobre a participação de pessoas trans na cena, bem como sobre outros marcadores como raça e classe, além de reflexões sobre a relação da cena com a cidade.

Políticas do corpo e do prazer

A utilização de locais alternativos aos controlados clubes da cidade possibilita um uso mais livre dos espaços. A visibilidade e o caráter comercial dos clubes restringem certos comportamentos que são relativamente comuns nas festas realizadas em espaços alternativos, como a nudez e a semi-nudez, o sexo explícito e o uso mais ou menos aberto de

drogas. Alguns clubes chegam a proibir a entrada de duas ou mais pessoas em reservados de banheiros, inviabilizando o uso destes espaços para práticas sexuais e para o consumo compartilhado de drogas: o uso coletivo de substâncias psicoativas é um elemento central na sociabilidade dos eventos. Já em alguns dos espaços alternativos, estas práticas podem ser vistas em todas as áreas da festa.

O uso de drogas estimulantes, tais como a cocaína e as anfetaminas, utilizadas por muitos dos participantes da cena, se relaciona à duração das festas, que por vezes passam de dez horas, podendo chegar em alguns casos a mais de vinte e quatro horas de duração. As propriedades depressoras do álcool tornam pouco provável que alguém consiga se manter por tanto tempo nas festas apenas à base de bebidas alcoólicas. Logo, é comum a combinação com algum estimulante: a cocaína, por exemplo reduz o efeito depressor do álcool, e fornece a energia necessária para uma longa jornada de festa. Além disso, drogas como o MDMA (metilenodióxidometaanfetamina), consumido em cristais, em pó ou combinado com anfetaminas em pílulas conhecidas como *ecstasy*, ketamina em pó e LSD (ácido lisérgico) ressaltam os efeitos da música e das luzes, tornando mais intensa a experiência.

Tal forma de festejar, sobretudo no que diz respeito ao papel fundamental que as drogas exercem, é apontada por vários autores que pesquisaram cenas que envolvem a sociabilidade noturna em torno da pista de dança, como as *raves* inglesas (BREWSTER & BROUGHTON, 2000), os clubes de Londres (JACKSON, 2004), ou a pungente cena contemporânea de Berlim (BRAGA, 2017; HAUSDORF, 2015).

Estas e outras pesquisas apontam como certas drogas, em particular o MDMA, com suas propriedades empatogênicas (isto é, produtoras de empatia), têm um papel na construção de uma cultura de abertura e aceitação que foi e é central em certa flexibilização de barreiras sociais como a usualmente tensa relação entre homens heterossexuais e gays. Sob os efeitos do *ecstasy* e ao som de *techno* e *house*, estes dois grupos dividiram intensas maratonas de dança pela primeira vez na segunda metade da década de 1980.

O consumo de drogas tem amplos efeitos nas novas formas de sociabilidade que as festas ensejam. Frequentemente pode-se observar uma atmosfera de simpatia e disposição para a troca, traduzida na quantidade de pessoas desconhecidas sorrindo umas para as outras, sem que isso signifique a intenção de uma aproximação erótica, como é comu-

mente esperado em outros tipos de festa. A descrição de Jackson da sensação de uma festa sob *ecstasy* reflete bem o que percebi em campo:

Está tudo ancorado em um ato de força de vontade de se divertir, o que confere às pessoas uma disposição para aceitar os outros como eles são e a expectativa de que eles façam o mesmo. Você teria que realmente se esforçar para encontrar algo com o que se angustiar. (JACKSON, 2004, p. 12, tradução minha)

O aumento das festas de longa duração em São Paulo e a consequente atmosfera propiciada pelo uso recorrente de *ecstasy* por boa parte dos participantes tem começado a produzir aqui esta interação entre homens heterossexuais, por vezes oriundos de uma cena de clubes *mainstream*, e homens gays. É perceptível um grau de contato físico entre homens heterossexuais e homens gays pouco visto em outros contextos. Interlocutores gays contam de sua própria surpresa com os níveis de afeto e intimidade com rapazes heterossexuais: abraços, beijos, mãos dadas.

Justamente em uma festa que durou vinte e cinco horas, presenciei a abordagem de um rapaz heterossexual a um amigo gay. Esfuziante, o rapaz lhe disse: “sou hetero, mas queria te dizer que a sua *vibe* é muito boa. Sempre dançando, sempre com um sorriso no rosto!”²⁶ O ímpeto que ele teve em interagir carinhosamente com meu amigo ainda vinha temperado pelo aviso de sua orientação sexual, o que pode indicar que para ele aquilo foi uma ousadia que talvez não fosse imaginável em outras circunstâncias.

É importante destacar que a ideia de uma “cultura do ecstasy” significa dizer que se cria um ambiente no qual tais interações são previstas e valorizadas, independente de que os envolvidos estejam sob os efeitos das drogas ou não. Os códigos de sociabilidade se autonomizam das substâncias e se naturalizam nestes contextos.

A longa duração das festas também possibilita uma relação diferente com as mesmas. Não há a sensação de urgência, de maximização da experiência em curto prazo. Festas *mainstream* geralmente

²⁶ *Vibe* é uma categoria êmica bastante difundida em contextos de festas. Segundo Carolina de Camargo Abreu, que pesquisou *raves* no Brasil da década de 2000, *vibe* denota “uma ‘forte conexão’ entre os participantes da festa, ou ainda, a ‘energia que é compartilhada’. [...] é reconhecidamente uma criação coletiva de seus participantes” (ABREU, 2011, p. 97).

começam meia-noite e terminam entre 5h e 6h. Somando-se a isto o fato de que festas em geral costumam encher a partir entre 1h e 2h, tem-se um curto período em que é preciso “cumprir” certos objetivos, tais como encontrar parceiros ou parceiras erótico-sexuais, alcançar um grau de embriaguez, dançar e socializar com amigos ou conhecidos. A combinação entre as muitas horas das festas e a *onda* de drogas como o MDMA e a ketamina propiciam uma sensação de bem-estar e relaxamento que distensionam tais “obrigações”. Há tempo para se permitir longas conversas com pessoas com as quais não há nenhuma pretensão erótica, para sentar em algum canto da festa e simplesmente observar o movimento ou apenas absorver a música potencializada pelas drogas e se entregar para a dança.

Há uma valorização explícita do ato de dançar, sem que isso signifique construir hierarquias sobre a “qualidade” da dança. Uma das características da música eletrônica é que ela rompe com a ideia do casal que dança – é uma dança sem papéis pré-estabelecidos e que pode se dançar só. Além disso, não há prescrição de passos ou coreografia; não faz sentido a ideia de dançar “bem” ou “mal”. Assim, a reação mais comum das pessoas a quem dança é de simpatia, não importando como esta pessoa dance.

A centralidade da música e da dança também altera a composição de grupos na pista de dança. Enquanto em outros tipos de festa, é comum ver grupos que se fecham em rodas, dançando assim de costas para o resto da pista de dança, nas festas da cena não há rodinhas. As pessoas interagem mais facilmente com pessoas que não conhecem, sem que isso signifique necessariamente interesse sexual.

Outro dado relevante é certo relaxamento nas prescrições de gênero que desloca as posições clássicas de homens e mulheres heterossexuais em outros tipos de festa. Nas festas da cena, a música, a dança, e a sociabilidade baseada em afetos não-sexuais parecem ser mais relevantes que a *caça*. Assim, ainda que haja flerte e *pegação* entre homens e mulheres, esta não segue a lógica das narrativas clássicas de mulheres dançando rodeadas por homens engajados em investidas sexuais sobre elas.

Como apontado acima, São Paulo se caracteriza por uma forte presença feminina na linha de frente da cena. Das treze principais festas do campo, sete são produzidas total ou parcialmente por mulheres cisgênero: *Blum*, *Boilerketa*, *Dsviante*, *Dúsk*, *Fetsa*, *Mamba Negra* e *Vam-*

pire Haus. Assim, questões relacionadas a machismo e assédio também estão em pauta. O cada vez maior número de participantes nos eventos é apontado como causa de um ligeiro aumento de casos de mulheres sendo desrespeitadas em festas. Isto gera reações por parte dos produtores, seja em suas páginas online, seja nas próprias festas, com ações artístico-políticas. Um exemplo aconteceu na *ODD*, que após relatos de assédio na edição de dezembro de 2016, afixou cartazes produzidos pelo Coletivo Encontrarte nas paredes do galpão alugado para a edição seguinte. Os cartazes do coletivo feminista reivindicavam o direito das mulheres a se divertirem sem serem incomodadas. A *Mamba Negra* também passou a expor cartazes do gênero em suas edições. Em fins de 2017, um grupo de mulheres da cena passou a marcar presença em diversas outras festas, afixando cartazes similares.

A possibilidade de uma experiência de festa mais livre é apontada por muitas mulheres participantes da cena. Uma interlocutora de 30 anos de idade, que começou a frequentar festas na cena paulistana de *techno* da década de 2000 - predominantemente composta por heterossexuais e realizada em clubes mais regulados, dividiu comigo seu alívio em estar agora numa cena em que ela se sente à vontade para fazer o que quiser:

E hoje em dia eu tenho uma preguiça violenta de estar num rolê que não é o rolê da gente, em que a gente pode ser... Quanto tempo a gente viveu tentando aparentar uma coisa assim, sabe? Em coisas mínimas, por mais alternativo que fosse, drogas e tals... no *techno* que eu frequentava, nos outros rolês, eu não podia sair assim, usando uma regatinha sem sutiã. Eu não podia ir com um short curto, eu não me sentia confortável, porque homens e mulheres iam dar opinião sobre isso. Aquela sua amiga que vai te falar que você não depilou a perna, ou o cara que vai querer passar a mão em você, entendeu? Hoje eu não tenho mais vergonha de nada, ou até, sei lá, coisas idiotas, eu querer beber, ou eu querer dançar do jeito que eu quiser, sentar onde eu quiser na festa, eu não me sinto mais julgada. Eu me sentia muito julgada, tudo que eu fazia, em todos os rolês que eu estava.

Jackson aponta como a nova forma de dança da música eletrônica de pista e o advento do *ecstasy* em fins da década de 1980 na *club culture* britânica possibilitaram aos homens heterossexuais uma maior

entrega à dança e como isso afetou positivamente a própria dança das mulheres.²⁷

[...] o ar de delírio generalizado permitia a ambos os gêneros um sentimento crescente de liberdade na pista à medida em que os aspectos puramente sexuais e sensuais da dança ressurgiam via essa contínua liberação do corpo do olhar julgador do outro generificado. (JACKSON, 2004, p. 16, tradução minha)

Esta “liberação do olhar do outro generificado” aparece na fala da interlocutora não apenas na possibilidade de dançar sem ser incomodada por homens, mas no relaxamento da vigilância que as mulheres exercem sobre seus próprios corpos e os corpos de outras mulheres. A frequência de mulheres em festas com público formado predominantemente por homens gays parece contribuir para esta liberação: a cena das festas *de sexo* tem recebido cada vez mais mulheres nos últimos anos, que encontram um espaço onde sua nudez pode ser experimentada de forma mais relaxada.

A DJ Amanda Mussi lançou uma bem-humorada “campanha” - que reflete esta sensação de libertação das mulheres. Nela, Amanda pede por “menos *short sets* de longo, mais *long sets* de *short!*”. Ao mesmo tempo em que defende a liberdade das mulheres se vestirem como quiserem, a frase celebra a tendência dos *long sets*, que são valorizados por oferecerem aos artistas maior possibilidade de experimentações musicais.

A predominância de uma atmosfera liberal não significa que não haja tensões. Em certa ocasião, encarei dois episódios que ilustram os conflitos que emergem entre valores normativos da sociedade mais ampla e as normas da cena *underground*. Em uma festa, Natália, uma amiga de 26 anos que costuma ficar de seios nus nos eventos sem que isso cause maiores celeumas, veio até mim muito brava e me contou que um segurança censurou seu comportamento. E, ainda pior, tornando mais grave o sexismo, ele não a abordou, mas a seu amigo, dizendo-lhe que a

²⁷ O fato de que a interlocutora citada acima tenha como base de comparação festas de *techno* da década de 2000 dá conta da própria *mainstreamização* da cena ao longo dos anos 1990, processo também observado por Jackson (2004) e por diversos autores em seus respectivos contextos. Porém, como vimos observando, a nova cena de São Paulo tem um caráter mais *underground*.

fizesse colocar sua blusa e que este “cuidasse” da amiga. Mais tarde na mesma noite, um amigo gay que também costuma retirar sua parte de cima da roupa nas festas da cena, foi repreendido pelo segurança (não pude saber se foi o mesmo que abordou o amigo de Natália) porque havia tirado sua camiseta e estava com o peito nu.²⁸ Ao lhe perguntar por que não poderia estar sem a parte de cima, ouviu a seguinte resposta do funcionário, que presumia que o rapaz fosse heterossexual: “porque se uma menina olhar para você, o namorado dela pode ter ciúme e começar uma briga”. Mais uma vez, na visão da equipe a agência parecia estar concentrada nos homens. Não por acaso, o clube em que isto aconteceu tem má fama na cena: a gerência é criticada por não ser capaz (ou não estar interessada) em conter a atitude conservadora de sua equipe.

Diversificando a cena

O crescimento recente da cena de festas de música eletrônica *underground* é caracterizado por um significativo grau de politização, fruto da relação das festas *de rua* com os protestos e as discussões sobre cidade, corpo e identidade que marcam certos movimentos sociais contemporâneos. Assim, muitos atores da cena estão conscientes do protagonismo branco, cisgênero, de classe média, e, em menor grau, heterossexual, das festas. Torna-se cada vez mais frequentes discussões sobre o tema nos fóruns virtuais que se instalam nas páginas dos eventos e dos DJs, produtores e demais artistas que se apresentam nos eventos. Nestes discursos, aparece a lembrança de que a história da música eletrônica *underground* é uma história protagonizada por grupos minoritários. Desde a *disco music*, passando pela *house* e pelo *techno*, a origem marginal da cena é constantemente evocada - problematizando certos branqueamento e “heterossexualização” que este universo enfrentou a partir da década de 1990.²⁹

²⁸ É importante destacar que este gesto de tirar a camisa é visto como reflexo da liberalidade da cena, e muitas vezes é justificado pelo calor decorrente da dança intensa, da temperatura dos ambientes e ainda do aquecimento corporal provocado pelo consumo de substâncias como o MDMA e as pílulas de ecstasy. Em festas consideradas *mainstream* na noite gay, como é o caso da boate The Week, ainda que os elementos citados acima também se façam presentes, o desnudar dos peitos parece seguir mais explicitamente uma lógica de valorização e exibição de corpos esculpidos em academias de ginástica, como conta Isadora Lins França (2012).

²⁹ Uma boa análise deste processo de apagamento em escala internacional pode ser encontrada no artigo “*An alternate history of sexuality in club culture*”, de Luís-Manuel

Boa parte das festas têm apostado em *performers*, além de videoartistas e cenógrafos, para compor as atrações de suas edições em paralelo aos DJs. Estas performances são, em sua maioria, realizadas por artistas negros, gays ou trans. Nas apresentações são abordadas as diversidades de gênero, sexual, racial e corporal, como no trabalho das artistas Ana Giselle, Aretha Sadick, Dudx, Euvira e Valentina. Um aspecto interessante que evidencia a circulação na cena é a origem regional destas artistas: Ana Giselle vem do estado de Pernambuco, Aretha vem do Rio de Janeiro. Dudx, apesar de nascido no estado de São Paulo, iniciou sua vida *clubber* em Campo Grande, capital do Mato Grosso do Sul. Euvira se mudou da Bahia para São Paulo há poucos anos, e Valentina é do Paraná.

O *performer* negro Misael Franco, nome por trás da personagem Euvira, é um dos artistas visuais de maior destaque da cena: compõe o elenco da *Capslock*, da *Mamba* e da *ODD*, entre várias outras festas. Sobre o papel da performance, ele diz: “o visual leva a ideologia da festa, o que a festa quer passar para além da diversão, para além do entretenimento. Transforma o som em visual, aquilo que você está ouvindo, você consegue ver”.³⁰ Euvira aponta ainda o papel político das performances de artistas negros, trans e *drags* em meio a uma sociedade desigual:

Tem festas que têm um posicionamento político forte, sobre racismo, sobre LGBTfobia, sobre transfobia, e eu sinto que meu trabalho é muito importante dentro disso, porque normalmente as pessoas negras que estão na festa ou estão limpando, ou são seguranças – é um serviço digno como qualquer outro, mas não pode ser a única opção.

Outra *performer* negra é a cantora trans Aretha Sadick, que se apresenta em várias festas da cena: um de seus projetos é baseado em canções da icônica Grace Jones. A *performer* e modelo trans e negra Valentina Luz também vem se destacando na cena, sempre portando os leques que são sua marca registrada, em que se lê “CUCETA”, junção

Garcia. Disponível em: <https://www.residentadvisor.net/features/1927>. Acesso em: 11 out. 2017.

³⁰ Este trecho e o seguinte estão no depoimento da artista para o vídeo “A força do performer”, disponível em <https://tab.uol.com.br/noite#noite-fora-da-caixa>. Acesso em: 30 nov. 2017.

de “cu” e “buceta”. Já Dudx aposta na androginia e na subversão do gênero, como aponta o uso do X no nome; além disso, busca fazer a crítica à gordofobia colocando em destaque seu próprio corpo gordo em performances que exploram a nudez. Por fim, o projeto musical Vermelho Wonder demonstra a consolidação do esforço de aproximação da cena *clubber* à cena artística ligada à diversidade sexual. No projeto, o DJ e produtor musical Márcio Vermelho, considerado por muitos o melhor DJ do Brasil, produz as bases eletrônicas sobre as quais a *performer drag* Ivana Wonder canta letras originais em inglês. O projeto se destacou ao se apresentar em junho de 2017 no Red Bull Music Academy Festival, dedicado aos novos nomes da cena eletrônica do país.

Esta tendência de promover a representatividade de raça, gênero e sexualidade é apontada por muitos como uma espécie de antídoto contra a *mainstreamização* da cena, já que, à medida em que as festas passam a alcançar milhares de pessoas por edição, têm atraído mais heterossexuais e um público com uma postura mais convencional, os chamados *playboys* e *patricinhas*. Um exemplo de iniciativas no sentido de reforçar a diversidade é a formação da coletividade de arte negra Námíbia, vinculada à *Mamba Negra*, sendo parte do elenco de artistas visuais da festa.³¹ Fazem parte da coletividade, entre outros, Aretha, Euvira e Valentina. No entanto, é perceptível o ruído causado pela clara divisão entre DJs e outros artistas, em que os primeiros continuam sendo em sua maioria brancos, cisgêneros e de classe média. Em algumas edições de 2017, a *Capslock* contou com uma terceira pista de dança, também chamada Námíbia e gerida pela coletividade, onde se apresentaram apenas DJs não-brancos, significando uma exceção em meio à esmagadora maioria de *line-ups* compostos por artistas brancos. Entre estes, se destacam o DJ Adalu, que mantém um projeto com Aretha, além da DJ negra e lésbica Dany Bany. É digno de nota o caráter intergeracional da coletividade: apesar de ser uma iniciativa de jovens artistas, vêm se integrando à Námíbia artistas de mais idade que já atuavam na cena da cidade, como Bany. Ao longo deste ano, o Námíbia tem multiplicado suas aparições: dividiu uma tenda no SP na Rua com a *Mamba* e se apresentou no Sesc, extrapolando o universo das festas.

Esta busca por representatividade tem diversificado o elenco das festas, o que aos poucos termina por refletir numa diversificação do

³¹ A opção do grupo em se denominar “coletividade”, termo no feminino, ao invés do termo masculino “coletivo”, mais usual, é parte de uma afirmação política de gênero.

público. Para estimular esta diversificação, outras iniciativas têm sido postas em prática, como a “lista trans”, lançada pela *Mamba* e adotada também por outras festas. Trata-se de oferecer entrada gratuita para pessoas trans, a partir de uma lista gerenciada por Ana Giselle que, sendo ela mesma trans, teria a sensibilidade adequada para evitar certos constrangimentos em relação à autotaxação, mas também quanto a possíveis abusos da lista.³²

Esta demanda de visibilização e promoção de artistas não-brancos e *queer* reflete uma tendência que vem proliferando em outras cenas musicais. O coletivo de performance *Animalia*³³ e o movimento *Revolta da Lâmpada*³⁴ são plataformas para estes artistas. Cantoras trans como Linn da Quebrada, Liniker, Assucena Assucena e Raquel Vírgina (as duas últimas vocalistas do grupo *As Bahias* e a *Cozinha Mineira*) debatem em sua obra e em entrevistas questões não apenas de gênero e sexualidade, mas também de raça e classe, e vêm ganhando destaque crescente, inclusive na grande mídia. Além disso, festas de música *pop* voltadas para o público LGBT negro, como a *Batekoo* e a *Don't Touch My Hair* [não toque no meu cabelo] cresceram exponencialmente a partir de 2015.

Habitando as dobras do prazer-processo

O pesquisador Luís-Manuel Garcia (2005), cujo trabalho gira em torno da cultura da música eletrônica de pista, buscou traduzir teoricamente a obtenção de prazer na fruição deste subgênero musical a partir da repetição, elemento característico do mesmo. Partindo de uma crítica às perspectivas ontológicas de Walter Benjamin e Sigmund Freud, autores que tendem a ver a repetição como negativa, Garcia se baseia na prática e na experiência para argumentar que a repetição pode ser prazerosa.

Para tanto, o autor toma de empréstimo a crítica feita por Karl Bühler à concepção freudiana de prazer que o liga à compulsão repetitiva e o atrela necessariamente à busca por saciação. Para Bühler, ao invés disso, poderíamos pensar em um modelo tripartite de prazer: prazer-saciação (*Lust der Befriedigung*), prazer-função (*Funktionlust*), e o

³² A artista se apresenta como *transalien*.

³³ <https://www.facebook.com/animalia.projeto/>. Acesso em: 24 nov. 2017.

³⁴ <https://www.facebook.com/arevoltadalampada/>. Acesso em: 24 nov. 2017.

prazer da maestria criativa (*Schaffensfreude*, *Schaffenslust*, *Schöpferfreude*) (GARCIA, 2005). Garcia explora as diferenças entre os dois primeiros tipos de prazer:

O primeiro destes termos, o prazer-saciação, Bühler considera que seja a única forma de prazer que Freud reconhece: o desejo se engendra por dispositivos de reconhecimento de uma ausência, o prazer é gerado pelo preenchimento (incompleto) dela. [...] O prazer-saciação coloca o sujeito numa posição passiva, receptiva; não importa o quanto seja buscada ativamente, a satisfação é sempre parcialmente dependente da circunstância. Além disso, o prazer-saciação está comprometido com uma teleologia (desejo > busca/antecipação > saciação > desejo?), que torna incerta a temporalidade do prazer que emerge da saciação: por quanto tempo o prazer dura durante a satisfação e depois dela? [...] No prazer-função, o sujeito está numa posição ativa, não meramente perseguindo, mas gerando seu próprio prazer. De novo em contraste com o prazer-saciação, o prazer-função é coextensivo à atividade que o gera, garantindo que o prazer continue ao menos por tanto tempo quanto se está engajado no processo. (ibid, p.6, tradução minha)

O autor, no entanto, aponta que certas interpretações atrelam produtividade ao prazer-função, ao fundir função e maestria criativa. Assim, ele busca se afastar da ênfase em produtividade subjacente ao conceito de “prazer-função”, justamente para contemplar atividades “não-produtivas”, como a fruição musical e a dança.

Meu entendimento do prazer-função se estende também a atividades que não necessariamente produzem objetos para saciar o desejo, como a dança e a performance musical; o prazer-função portanto emerge propriamente do processo. Por essa razão, gostaria de substituir o termo “função” - que atrapalha ao implicar em teleologia e produção - por “prazer-processo”. A distinção entre o prazer da produção e a terceira categoria de prazer de Bühler que emerge da “maestria criativa” é menos clara, e aqueles que o seguiram geralmente fundem esta última categoria na precedente: a experiência de maestria criativa é o que gera *Funktionlust* - o prazer de um trabalho bem feito. Contudo, eu gostaria de manter esta

divisão e retrazar a linha divisória entre estas categorias de uma nova maneira. Substituindo o mais complicado “prazer da maestria criativa” por “prazer da criação”, eu veria a diferença entre prazer da criação e prazer-processo como uma questão de produtividade: o primeiro emerge da satisfação da realização produtiva, enquanto o último emerge pela atividade em si mesma. Se o prazer-saciação vem de receber e o prazer da criação emerge de criar [*making*], o prazer-processo emerge de *fazer* [*doing*]. (idem, ênfase no original)

Esta nova perspectiva sobre o prazer é a base sobre a qual Garcia busca apresentar sua proposta de redenção da repetição. Através de referências de teoria musical,³⁵ o autor localiza no *loop*,³⁶ estrutura na qual se constroem a maior parte das peças de música eletrônica, o lócus de onde se obtém o prazer-processo, tanto na escuta quanto na dança deste tipo de música. O gerúndio *looping* designa então a técnica de se criar um efeito rítmico a partir da disposição dos *loops* em camadas. Esta prática produz assim o paradoxal efeito de um “mesmo” em constante mudança.

Para quem ouve ou dança, isto significa que a repetição cíclica e por consequência a audição repetida propicia que se perceba separadamente as complexas camadas rítmicas. Garcia defende que a repetição e o *looping* são processos abertos e contínuos, e é a partir destes processos que a pessoa que ouve e dança a música eletrônica pode deslocar seu foco de atenção de uma camada para outra, prolongando assim o prazer. A ideia do *looping* como prolongação do prazer é o que fundamenta então o prazer-processo da fruição da música eletrônica.

Podemos aplicar o modelo de Garcia não apenas a faixas individuais, mas estendê-lo aos *sets* de música eletrônica tocados na pista de dança. A técnica de mixar as faixas, criando uma sequência ininterrupta de sons e ritmo, é fundamental para criar a atmosfera das pistas de

³⁵ Não recuperarei tais referências neste artigo por uma questão de escopo e espaço.

³⁶ De difícil tradução, *loop* significa uma série ou processo cujo fim está conectado ao começo; termos aproximados em português seriam “volta” ou “circuito”. Na música eletrônica, designa a sequência de elementos sonoros que se repete na construção de uma peça musical, às vezes de maneira idêntica, às vezes com a adição e subtração de determinados elementos, bem como aumento e diminuição de ênfase dos mesmos. Os elementos que compõem os *loops* são chamados, por sua vez, de *riffs*, frases musicais curtas.

dança do gênero. Surgido em meados da década de 1970 no contexto da *disco music*, como apontam os trabalhos de Brewster e Broughton (2000) e Lawrence (2011), e tornado regra em festas de *house* e *techno* nas décadas seguintes, o costume de mixar as faixas é central no estabelecimento de uma forma específica de dança social.³⁷

Na *disco*, não se dança necessariamente em pares de gênero oposto, com posições definidas por gênero. Antes, pode-se dançar sozinho ou alternando entre um ou mais parceiros ou parceiras o contato físico. Como vimos acima, a partir do desenvolvimento dos gêneros de pista mais eletrônicos, como a *house* e *techno*, desaparece completamente da dança qualquer forma de coreografia pré-definida.

Para entender as festas como um fenômeno social, proponho entender ainda mais a ideia de prazer-processo e aplicá-la a experiência mais ampla do tipo de festa que pesquisei. A partir do trabalho de vários autores que analisaram cenas semelhantes (não apenas cenas contemporâneas, mas também as que derivam da *disco* desde a década de 1970), da observação no trabalho de campo e das representações no discurso dos interlocutores, poderia afirmar que pensar o prazer como um processo em aberto e contínuo é um bom caminho para compreender o potencial transformar que transborda a efemeridade dos eventos em si.

Potencializada pelo uso coletivo de certas drogas e pelo consequente relaxamento de barreiras sociais de gênero e sexualidade, vimos como a experiência *clubber* estimula novas formas de se relacionar com o corpo e com o prazer que desestabilizam normas e convenções naturalizadas na sociedade mais ampla.

Um novo regime de uso do tempo surge, especialmente nas festas longas, em que ciclos de dança, conversas, práticas eróticas, descanso, e consumo coletivo de substâncias (drogas, bebidas, comida) se alternam e se repetem por muitas horas, criando uma modalidade de experiência que poderia ser descrita como um “habitar” da festa. Marca-se assim uma diferença em relação ao modelo de festa tido como *mainstream*, que se encontra mais facilmente em clubes regulados por políticas de horário restrito,³⁸ bem como por um maior controle do uso do espaço,

³⁷ Utilizo o termo “dança social” para diferenciá-la da dança enquanto manifestação artística/profissional ou ritual.

³⁸ Boa parte das grandes cidades do mundo possuem legislação restringindo o horário para funcionamento dos clubes e, por vezes, para a venda de bebidas. Em Buenos Aires, por exemplo, os clubes podem permanecer abertos no máximo até às 5:30h,

por repressão do uso de substâncias ilícitas, nudez e sexo, entre outras regras que aproximam a festa a outros contextos de reunião pública e diminuem seu caráter libertador.

Abre-se espaço para a apreciação de uma festa que não é produtiva no sentido do termo consagrado pelo senso comum, para usar a ideia de que Garcia busca se afastar em sua concepção do prazer-processo. Para uma comparação, vejamos o que França observa em espaços frequentados por homens gays que parecem ser mais voltados para a busca por parceiros do que as festas da cena: “[...] o mercado encontra os anseios daqueles que não querem ‘perder tempo’ – muitas vezes, um escasso tempo voltado para a diversão, fruição e busca por parceiros -, indo em lugares que podem resultar em experiências pouco satisfatórias” (FRANÇA, 2012, p. 56). Na experiência *clubber*, perder tempo não parece ser problema, contanto que a *vibe* produzida pelo público e pela música seja positiva.

Une-se a isso a afirmação por parte dos produtores de festa e das *clubbers* de posições políticas relacionadas à cidade e aos marcadores sexuais da diferença. Tais discursos dialogam com o de movimentos sociais contemporâneos, como as ideias de “corpo livre” do coletivo Revolta da Lâmpada, cujo lema “fervo também é luta” é constantemente tomado de empréstimo pelos participantes da cena.

Parte do desenvolvimento da cena se traduz também na produção musical. Não apenas proliferam DJs na cena, como artistas que produzem suas próprias faixas. Como de hábito na música eletrônica, estas raramente contam com vocais. Quando os há, geralmente são cantadas/e ou faladas palavras em inglês. Duas exceções que merecem destaque aqui são as faixas “Simulacraias” e “Pista”, dos artistas Juba & Ken *featuring* Gingerella.³⁹

A primeira conta com os seguintes versos: “*simulacraias são criaturas noturnas/criaturas noturnas que habitam as dobras/as dobras entre a performance do prazer e o prazer de fato/somos todas*

e têm de encerrar a venda de bebidas alcóolicas uma hora antes. Já em Chicago, a maioria dos clubes pode servir álcool até as 2h, e devem ser fechados entre 3h e 4h, como conta Garcia (2011).

³⁹ Na música popular, o termo *featuring* (em tradução literal, “apresentando”), significa que a peça é majoritariamente performada por um ou mais artistas, que aparece(m) no começo da frase, seguidos de *featuring* + o nome do artista convidado. Geralmente, este artista contribui com vocais, caso da faixa em questão.

simulacraias”. A figura da simulacraia é um neologismo que funde as palavras simulacro e lacraia. Simulacro é uma representação ou imitação de algo; o termo é largamente utilizado nas Ciências Humanas e da Comunicação a partir da obra de Jean Baudrillard (1991 [1981]), para quem o simulacro representa elementos que não existem ou deixaram de existir na realidade. Ironicamente, como conta Sarah Thornton (1995), o autor elegera a discoteca como a mais baixa forma de entretenimento contemporâneo. Para ele, nada poderia representar melhor “o completo desaparecimento de uma cultura do sentido e da sensibilidade estética” do que “um rodopiar de luzes estroboscópicas e giroscópicas riscando o espaço cujo pedestal em movimento é criado pela multidão” (BAUDRILLARD apud THORNTON, p. 12, tradução minha).

Ao contrário dos lamentados simulacros do autor, que seriam como imitações malfeitas e errôneas do real, por trás da simulacraia, há uma perspectiva antropológica sobre a representação: parece não haver realidade fora da representação, já que somos todas simulacraias. Este exemplo reflete o perfil de parte dos participantes da cena, oriundos do universo de cursos de humanidades e artes de universidades conceituadas; Gingerella é o codinome adotado por Marcio para sua produção musical. Suas referências teóricas e políticas de antropólogo e militante se refletem nas letras das faixas.

O segundo termo que compõe o neologismo designa o animal invertebrado de múltiplas patas. Remete também à falecida dançarina Lacraia, que fez sucesso com coreografias de funk na década de 2000. Seus movimentos frenéticos associados ao remelexo do artrópode renderam-lhe o apelido. Há ainda uma referência ao lendário Star’s Club, boate carioca frequentada majoritariamente por homens gays, mais conhecida pelo apelido Buraco da Lacraia. Aberto há exatos 30 anos, o Buraco ganhou esse apelido por seu caráter literalmente *underground*: nos primeiros anos de existência, funcionou em uma galeria subterrânea que abrigaria uma passagem para o metrô, nunca acabada. Frequentada por um público de classes populares, em boa medida composto por homens negros, ao longo da década de 2000 caiu nas graças de uma parcela *cult e descolada* da classe média artística e intelectual do Rio de Janeiro - público semelhante ao das festas de rua de São Paulo. Assim, é um local onde se produzem interações entre pessoas diversas em termos de cor/raça e classe social (DIAZ-BENITEZ, 2008).

A faixa aloca as simulacraias nas “*dobras entre a performance do*

prazer e o prazer de fato". O verso apresenta um uso livre do conceito de "dobra" de Deleuze (1991 [1988]), para quem a subjetividade não é nunca apenas o que está dentro, nem tampouco é mera receptora do que está fora. O subjetivo se construiria justamente nesta relação. Assim, o prazer a que se refere a letra não brota naturalmente do âmago do sujeito, nem é uma produção externalizada e "falsa", é justamente uma dobra entre estes dois âmbitos, vistos como complementares.

Como acompanhei a composição da letra de "Simulacraias", tive acesso a detalhes interessantes do processo: um deles é o fato de o verso citado acima ter sido alterado. Inicialmente seria "*as dobras entre a performance da diversão e a diversão de fato*". A substituição de "diversão" por "prazer" buscou exprimir uma sensação mais ampla e mais poderosa, visto que diversão poderia ser interpretado de uma maneira menos relevante do que propõe a letra. É digna de nota também a relação entre o verso e a proposição de Garcia sobre o prazer-processo (trata-se de uma coincidência, já que nem eu nem Marcio tínhamos contato com o trabalho do autor à época da composição; tampouco estávamos a par do desprezo que Baudrillard nutria pela discoteca). Bem como a produção do prazer-processo surge com o engajamento ativo do sujeito - surge do fazer, o prazer da simulacraia nasce na relação entre a performance do prazer e o próprio prazer. Essa relação é também um processo aberto e contínuo: tomando de empréstimo e estendendo o termo musical de Garcia, o prazer da simulacraia compõe um *looping* com sua performance.



“Simulacraias” rendeu ainda um clipe, produzido por Marcio e Leandro Cunha e estrelado por duas mulheres trans: Anna Operman, *door* e figura de destaque na cena contemporânea, e a já citada Aretha Sadick; conta ainda com uma breve participação da produtora Joana Franco. O clipe foi filmado na Trackers, casa que teve um papel fundamental na formação da cena, tendo abrigado edições da *Capslock* e da *Voodoohop* quando estas ainda eram festas de pequeno porte.⁴⁰

Frame do clip de “Simulacraias”.

A segunda faixa é uma ode à pista de dança e apresenta os seguintes versos: “*a pista é um laboratório/a pista é um divã/um divã e uma avenida/a pista é um campo de batalha/resistência clubber*”. Aqui, as metáforas sobre a pista sugerem a ideia da pista como palco de experimentação, afeto, conflito. Os exemplos de campo que elenquei acima poderiam ser pensados a partir desta série de representações. Laboratório de novas relações com o próprio corpo, com outros corpos, e com os próprios prazeres; campo de batalha entre convenções restritivas acerca dos marcadores sociais da diferença e novas possibilidades; divã onde se expõem e debatem sentimentos represados no cotidiano. A imagem da avenida remete mais uma vez ao processo e ao caráter sinestésico dos *sets*: a sensação de se estar sempre em marcha, indo em direção a algo indefinido, é uma presença constante quando se imerge em uma pista de música eletrônica.

Por fim, a letra reproduz a expressão “*resistência clubber*”, que também aparece frequentemente no discurso das *clubbers*. A expressão se popularizou durante o ano de 2016, em que o país presenciou o processo de *impeachment*, em meio à sensação de uma ascensão conservadora a partir das eleições de 2014 e a consequente bancada de deputados e senadores, considerada a mais reacionária do período pós-ditadura. Fazer cada vez mais festas ganha contornos de imperativo em meio a atmosferas distópicas: foi na Chicago e na Detroit pós-industriais que surgiram a *house* e o *techno*, na Inglaterra tatcherista que floresceu a cena das *raves*. Fenômeno semelhante se observa na cena paulistana contemporânea.

⁴⁰ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UjwZU9h8OZQ&t=9s>. O EP está disponível para audição em <https://soundcloud.com/pegadarecords/sets/simulacraie>. Acessos em: 24 nov. 2017.

Este sentimento se tornou ainda mais presente em São Paulo a partir da eleição de João Doria para a Prefeitura, no fim de 2016. Se as festas gozavam de certa tranquilidade ao diminuir o ritmo das edições de rua e incrementar suas edições fechadas, em 2017 mesmo as festas pagas passaram a sofrer perseguições por parte do poder público: alguns galpões foram lacrados e os alvarás necessários para o funcionamento dos espaços têm sido negados. No entanto, isto não diminuiu o número de festas; ao contrário, a multiplicação de eventos é vista pelos participantes da cena como mais necessária do que nunca.

Outro sentido do termo tem a ver propriamente com resistência física: como vimos na introdução deste texto, a longa duração das festas e o ritmo frenético dos eventos, que passam a ocupar cada vez mais dias da semana, exigem das *clubbers* muita disposição.

Para concluir, gostaria de reunir as ideias apresentadas acima sob o termo “existência *clubber*”, mobilizando a visão de Phil Jackson (2004) sobre a experiência *clubber*, que ele chama de *clubbing*. O autor usa o conceito de *habitus* de Bourdieu – processo pelo qual as estruturas sociais se incorporam nos atores, e argumenta que:

[...] a intensidade sensual do *clubbing* gera um corpo alternativo em que o quadro estruturante do *habitus* é temporariamente apagado e esse apagamento é a base do mundo social modificado que se encontra através do *clubbing*. Obviamente esta não é a razão pela qual as pessoas vão a clubes, elas não estão sentadas em casa pensando: “certo, vou sair para apagar meu *habitus*”. É uma consequência não intencional das drogas, da dança e da aglomeração de pessoas. É uma experiência que impacta crescentemente as pessoas à medida em que o corpo do *clubbing* começa a desafiar o corpo legado a elas por sua própria cultura, assim transformando o modo em que elas negociam sua passagem por seu reino social e se relacionam com os quadros de referência simbólicos e ideológicos que governam aquele reino. Isto pode ser um processo problemático – ainda assim, todos os meus informantes concordaram que os riscos que eles às vezes assumem valem a pena por que o *clubbing* acrescentou algo a suas vidas que eles valorizam. (JACKSON, 2004, p.5, tradução minha.)

Deparei-me com afirmações muito semelhantes feitas por vários de meus interlocutores. Assim, o *clubbing*, mais do que um alívio mo-

mentâneo das agruras cotidianas, parece se configurar em uma verdadeira existência *clubber*, ao transformar em maior ou menor grau suas vidas. Como afirma Jackson em outro trecho, trata-se de “uma forma de conhecimento; uma forma de ocupar o mundo [...]” (2004, p.23, tradução minha). Bem como habitamos as dobras, nós simulacraias habitamos a festas. E, neste habitar, se produzem deslocamentos sobre a forma de estar no mundo além das horas da festa.

Procurei, neste artigo, demonstrar como uma cena de festas *independentes* de São Paulo é palco de experimentações sensuais e estéticas que ensejam formas de se relacionar com o corpo e com o prazer que deslocam os limites das normas, sobretudo de gênero e de sexualidade, bem como desafiam perspectivas consagradas sobre o uso do tempo e do espaço na cidade. Eminentemente coletivas, estas experiências são tema de debate e disputa, e se configuram em políticas do corpo e do prazer, ultrapassando o fim de semana e transbordando para a vida cotidiana das *clubbers*.

Referências

ABREU, Carolina de Camargo. **Experiência Rave: entre o espetáculo e o ritual**. Tese de doutorado. São Paulo, USP, 2011.

BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e simulação**. Lisboa: Relógio D'Água, 1991 [1981].

BRAGA, Gibran Teixeira. **“O fervo e a luta”: políticas do corpo e do prazer em festas em São Paulo e Berlim**. Tese de doutorado. São Paulo, USP, 2017.

BREWSTER, Bill & BROUGHTON, Frank. **Last night a DJ saved my life: the story of the disc jockey**. London: Headline, 2000.

DELEUZE, Gilles. **A dobra: Leibniz e o barroco**. Campinas: Papiрус, 1991 [1988].

DIAZ-BENITEZ, Maria Elvira. Buraco da Lacreia: interação entre raça, classe e gênero. In: VELHO, Gilberto (org.). **Rio de Janeiro: cultura, política e conflito**. Rio de Janeiro: Jorde Zahar Ed., 2008.

DRIVER, Christopher; BENNETT, Andy. Music scenes, space and the body. In: **Cultural Sociology**, 9(1), pp. 99-115, 2015.

FACCHINI, Regina. “Não faz mal pensar que não se está só”: estilo, produção cultural e feminismo entre as *minas do rock* em São Paulo. In: **Cadernos Pagu**, (36), pp.117-153, janeiro-junho de 2011.

FERREIRA, Pedro Peixoto. **Música eletrônica e xamanismo: técnicas contemporâneas do êxtase**. Tese de doutorado. Campinas, Unicamp, 2006.

FRANÇA, Isadora Lins. **Consumindo lugares, consumindo nos lugares. Homossexualidade, consumo e subjetividades na Cidade de São Paulo**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

GARCIA, Luís-Manuel. On and on: repetition as process and pleasure in electronic dance music. In: **Music Theory Online**, vol. 11, n° 4, outubro de 2005.

_____. **“Can you feel it, too?”: intimacy and affect at electronic dance music events in Paris, Chicago and Berlin**. Tese de doutorado. Universidade de Chicago, Chicago, 2011.

HARVEY, David. O direito à cidade. In: **Lutas Sociais**, São Paulo, n. 29, pp. 73-89, jul./dez. 2012.

HARVEY, David; MARICATO, Ermínia; ZIZEK, Slavoj et al. **Cidades rebeldes: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2013.

HAUSDORF, Nicolas. **Superstructural Berlin – a superstructural tourist guide to Berlin for the visitor and the new resident**. Winchester: Zero Books, 2015.

JACKSON, Phil. **Inside clubbing: sensual experiments in the art of being human**. New York; Oxford: Berg, 2004.

LAWRENCE, Tim. Disco and the queering of the dance floor. In: **Cultural Studies**, (2) 25, pp. 230-243, 2011.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 2006.

STRAW, Will. Systems of articulation, logics of change: communities and scenes in popular music. In: **Cultural Studies**, 5(3), pp. 368-388, 1991.

(R)existência clubber: políticas do corpo e do prazer em festas underground de São Paulo

THORNTON, Sarah. **Club cultures: music, media and subcultural capital**. Cambridge: Polity Press, 1995.



“Um lugar decadente”: Regulações da sexualidade e demanda por segurança no centro de São Paulo

Bruno Puccineli

Num dos canteiros do Largo do Arouche, praça centenária localizada na região central da cidade de São Paulo, há uma grande árvore que fica ao lado da “prainha”, um conjunto de bares dispostos um ao lado do outro sob as marquises de edifícios residenciais. Provavelmente também centenária, idade suposta pelo tamanho de suas raízes externas que se elevam do solo a uma altura de mais ou menos dois metros, a árvore foi cercada. Cones de cor laranja e faixas brilhantes reflexivas, comumente utilizadas para organizar o trânsito ou cercar uma cena de crime ou acidente, formaram um círculo ao seu redor no início de 2017. Pela altura dos cones, as pontas das raízes mal são cobertas, mas uma faixa inteiriça que os liga provoca um estranho destaque na paisagem e um impedimento de “acesso” ao caule.

As raízes da árvore não são apenas as raízes. É comum que a moderada privacidade de sua disposição permita o uso de seus nichos como urinóis pelos frequentadores da praça, tanto os jovens dadvindos das periferias que a utilizam aos domingos, quanto os moradores de rua da região. Lá, que um dia possuiu um banheiro público, assim como a vizinha Praça da República, lida com reformas que “enterraram” esses espaços e limpam a paisagem de outras construções na praça que não fosse o conjunto unitário de estandes do Mercado de Flores numa mesma edificação térrea.

Após cerca de oito anos de pesquisa na região, em especial a partir de lugares de encontro e sociabilidade entre pessoas que se definem como “gays”, ou a partir de outras formas de atribuição de suas homossexualidades¹, e também travestis e mulheres transexuais, a “árvore

¹ De forma geral tenho utilizado o termo “gay” entre aspas, sob rasura (Hall, 2000), visto que é uma forma bastante comum de auto-atribuição identitária em relação à sexualidade de meus interlocutores, mas não dá conta da diversidade classificatória recortada por marcadores de classe e raça, por exemplo. Em diversos contextos de interação mais próxima este termo compete com outros como “bicha”, “viado” ou “poc”, alterando seus sentidos depreciativos. Simões e Carrara (2014) têm apontado as dificuldades de pesquisa no contexto contemporâneo de intensa disputa classifi-

cercada” me causou um certo espanto. Numa tarde em que precisava resolver questões burocráticas, ao passar de ônibus pelo largo, me deparei com a cena; no dia seguinte voltei e perguntei aos policiais, que haviam mudado seu posicionamento na praça, desde quando e por quê do cerco. As respostas, evasivas, remetiam à “proteção” da árvore por decisão de instâncias locais, como as articulações de empresas, comércios e outras instituições.

A “política” de proteção à árvore da praça, a única cercada, parece dar continuidade à implantação de banheiros químicos por empresas privadas em contratos com a prefeitura em localidades onde tanto usuários quanto moradores já reclamavam dos odores fortes causados pelo acúmulo de urina e fezes. No Arouche, por exemplo, os encontros aos domingos de um contingente de centenas de jovens, mediados por bebidas alcóolicas, demonstram há anos a necessidade de sanitários. Algumas instituições sediadas no entorno, inclusive, se utilizam deste fato para sugerirem a expulsão destes jovens e a manutenção de uma função não-fixativa dos frequentadores nas praças paulistanas na região central. As recentes reformas que “enterraram” os banheiros públicos desta região se coadunam a um processo silencioso de fechamentos de outros banheiros, no que tem sido chamado de “revitalização”. Intenta-se, com tais ações, eliminar possíveis pontos de interesse de grupos indesejados a fim de dirimir sua presença².

Neste ensaio pretendo abordar algumas questões de minha pesquisa de doutorado, realizada entre 2013 e 2017, em especial nos pontos de contato entre políticas urbanas e presença “gay”/LGBT no centro. Procedo no cruzamento de campos disciplinares e focos desenvolvidos em separado na pesquisa para pensar as interferências da municipalidade na produção da cidade ao longo das últimas décadas tomando como ponto de partida e chegada um exemplo circunscrito: o “cerco” da árvore. Tal como ponto de partida, a disposição municipal para realizar tal “encarceramento”, efetivado com gradis de ferro pintados de verde

catória no plano das mobilizações políticas e das relações interpessoais, observada também a partir de diferentes enfoques antropológicos relacionados às diversidades de gênero e de sexualidades.

² Néstor Perlongher (2008) narra os diferentes usos dos banheiros públicos nas praças para além da forma tecnológica de evacuação coletiva, como nas práticas sexuais e no tráfico de drogas. Dinâmicas semelhantes foram observadas em minha pesquisa de mestrado sobre o “shopping gay” de São Paulo (Puccinelli, 2013) e na dissertação de Sester (2017) sobre a prática em parques públicos.

nos primeiros meses de 2018, aponta para ações esparsas que, a passos largos, visam restringir circulações, presenças e permanências de determinadas populações.

O crescimento de articulações que defendem o “direito à cidade” é um exemplo dos embates que têm sido travados nestes pequenos exemplos e que dizem respeito a normatizações transnacionais do que se pode ou não fazer em lugares públicos, como a simples permanência. As tentativas de controle, portanto, não se encerram em contextos regionais ou nacionais de recrudescimento político conservador, mas no que tem sido apontado como limites dos discursos sobre os direitos individuais, como aponta Leticia Sabsay (2011) sobre as normatizações e permissões da atividade de prostitutas nas ruas de Buenos Aires. O exemplo local, tanto da socióloga como o aqui trabalhado, remetem a processos mais amplos de controle e legitimação que cruzam interesses morais e mercadológicos na proposição de novas urbanidades sob o signo da “revitalização”³, como tratarei adiante.

Minha pesquisa de doutorado se dedicou a compreender a mútua produção de espaços e sujeitos sob categorias classificatórias referentes às homossexualidades masculinas, quais sejam, “gay”, “bicha” e “viado”. Tais quais formas de se nomear e de nomear outrem, estas categorias não dizem respeito apenas à sexualidade dos sujeitos nomeados, mas às diferentes formas de rascunhar aproximações gerais às possíveis experiências com os sujeitos nomeados. Dito de outra forma, os termos utilizados para auto-nomeação, dos quais “gay” desponta como o mais utilizado, supõem um caminho percorrido entre o interlocutor, o pesquisador e os diferentes contextos em que este termo pode ser acionado para dar inteligibilidade às trocas intersubjetivas. Os termos, portanto, são mais do que apresentação de si sobre sua sexualidade, mas processos de construção de relações e diferenças. Na escrita da tese, por exemplo, mesmo sem a identificação necessária daqueles que participaram da pesquisa, importa ver-se bem descrito, ou descrito com algum nível de “realidade” e sem declinações pejorativas.

³ Há um amplo léxico sobre determinadas interferências urbanas que visam alterações significativas e, em geral, unilaterais, promovidas pelo poder público e/ou privado que tem sido abordado a partir da noção de “gentrificação”, aportuguesamento do termo *gentrification*. Tal termo visa tratar de forma crítica os discursos que justificam estas interferências, como os que definem espaços da cidade que necessitam de “revitalizações” ou “requalificações”. Como aponta Smith (1982), estes discursos pressupõem um lugar sem vida. Ver mais em Frúgoli Jr. e Sklair (2009) e Rubino (2009).

É neste interstício entre o si e o alter que busco contextualizar tais enunciados intersubjetivos a fim de pensar os caminhos traçados. Considero que há possibilidades de trajetos espaço-subjetivos que podem ser pensados a partir destas nomeações, assim como os espaços nomeados são acessíveis nas relações ali produzidas para além de supostos espaços/sujeitos pré-dados. Há, portanto, uma correlação entre as formas de relatar a si, a outrem e aos espaços de circulação ou mesmo os espaços imaginados na formulação de narrativas no contexto de pesquisa.

Estes apontamentos são necessários para deixar claro de onde parto para as possibilidades analíticas pretendidas. Meu olhar, enquanto pesquisador e participe em determinados contextos, é parte de uma miríade de construções situacionais. O caso do “cerco” à árvore, por exemplo, aparece como um ponto de minhas observações articuladas a uma complexa teia que conecta expressões de sexualidade nas vias públicas, políticas públicas de combate à discriminação por gênero ou sexualidade, ou de controle de determinados sujeitos, planejamento urbano e, em última instância, a produção da cidade na contemporaneidade. Como dito, o “cerco” e suas finas conexões com os contextos do entorno são possibilidades de diálogo com questões mais amplas que resvalam no debate atual sobre direito à cidade, novos ativismos e processos de segregação espacial.

Tais temas ensejam a reflexão em duas direções: na primeira, pensar as formas de classificação entre as pessoas que frequentam o Largo do Arouche, com destaque específico aos jovens que se definem, em geral, como “gays” e vêm, em sua maioria, das periferias urbanas da Grande São Paulo; na segunda, o cruzamento da presença destes jovens com diferentes entendimentos sobre pertencimento, segurança e cerceamento de circulações na cidade como ato contínuo de se produzir e ser produto do que se entende por experiência urbana, ou seja, estar inserido, mas também intervir, no que se entende por cidade. Esta contração de forças ajuda a deslindar a trama que aloca e desloca sujeitos definidos a partir de suas sexualidades, declaradas ou presumidas, a depender de quem as afirma, nas tentativas de legitimar quem pode e como se podem utilizar os espaços da cidade.

As normativas sobre os usos de praças, bancos, ruas e calçadas extravasam o que poderia se subsumido de seu aspecto mais óbvio de permissão para ganharem corpo nas disputas locais que ensejam o poder municipal, entidades locais e parte do mercado imobiliário. De for-

ma geral, estes três agentes definidos aqui sob rasura, formam um dos lados conflitivos nas disputas que tecem junto aos jovens. Não conformam pares de oposição ou dois lados em disputa entre grupos coesos e reconhecíveis, mas tal definição ajuda a compreender as disputas que pretendo dar destaque numa correlação de forças que tensiona possíveis desfechos pretendidos, em especial a partir das ações da prefeitura no último ano.

Partindo de contribuições da geografia feminista (Massey, 2008), tento traçar as relações entre a noção de segurança, violência e cidade, atentando para as formas de classificação dos sujeitos no espaço, e de classificação dos espaços nos sujeitos, ou seja, como estes são espacializados quando nomeados (seja por si mesmos, seja por outrem). A seguir, penso como os trânsitos e circulações de determinados sujeitos ajudam a compreender as formas de identificar um espaço, tratando-o, assim, como mais ou menos definido por certos atores, em especial o mercado imobiliário e o poder municipal quando reafirmam a região como “gay”/LGBT em oposição à frequência dos jovens da periferia. Contudo, o que a pesquisa ajudou a desenhar diz mais respeito aos diferentes marcadores de diferença que operam em definições situacionais e movediças, ao invés de ajudar na reafirmação de identidades coesas e estáveis. Trata-se, portanto, de observar antes algumas tentativas de captura, no duplo sentido de aprisionar ou captar uma imagem de interesse, do que traçar estabilidades subjetivas identitárias.

A ideia de captura, como utilizada também por Perlongher (2008), é especialmente importante no que diz respeito às formas de apresentar o espaço aqui analisado em materiais de divulgação dos empreendimentos imobiliários, como panfletos e vídeos, bem como nas estratégias narrativo-imagéticas de “diversidade” e “modernidade” em relação aos atuais moradores como oferta para os futuros residentes. A captura, por fim, se coaduna semanticamente à árvore agora de fato cercada por gradis de ferro verde, como é comum se observar na delimitação de parques urbanos ou monumentos e construções que porventura venham a ser “protegidos” de ações entendidas como “vandalismo” (pichação, uso como sanitário ou como moradia, por exemplo).

“Em nome do Largo do Arouche”: legitimação e cerceamento do centro

Em 13 de janeiro de 2014, a Confederação Nacional do Turismo, sediada no Largo do Arouche e parte integrante da Federação Nacional do Turismo, divulgou uma carta aberta direcionada ao então prefeito Fernando Haddad (Partido dos Trabalhadores, gestão 2013-2016) na qual solicitava providências da municipalidade em resolver um “problema” que parecia crescente: a “destruição” de “benfeitorias no Largo (...) pelos ‘sem teto’ e tribos GLS, que frequentam o local e o transformam em seus dormitórios, banheiros e motel a céu aberto” (sic). Segundo a carta, “hoje, o Largo do Arouche é um lugar decadente e que deve a ser evitado”. Ainda, no começo da carta-denúncia, a entidade destaca a presença de “frondosas árvores centenárias, importantes obras de arte, excelentes restaurantes, hotéis e vários comércios. (...) uma base da Polícia Militar locada neste patrimônio de nossa cidade, porém, impossibilitada de agir” (sic)⁴.

A demanda por ação da prefeitura, realizada pela instituição sediada no Arouche, produz uma oposição entre a forma de usufruir da praça e alguns usos inadequados. Segundo essa narrativa, determinadas populações (“sem teto” e “tribos GLS”) destruiriam um patrimônio histórico e cultural. O direcionamento da carta, contudo, reconhecia algumas ações de “benfeitoria” da administração de Haddad, como a colocação de novos bancos para descanso de pedestres, sem relacionar tais ações ao seu público frequentador mais numeroso. As “benfeitorias”, portanto, não se destinavam às “tribos GLS”, mas à praça e sua vizinhança.

Em 2016 a gestão de Haddad distribuiu bandeiras nas cores do arco-íris ao longo da Avenida Vieira de Carvalho e no Largo do Arouche nas semanas que antecederam a Parada do Orgulho LGBT, apontando uma proximidade política e semântica com um dos mais importantes atos políticos pertencentes ao calendário de eventos da cidade. Na época, com a retirada das bandeiras após a realização dos eventos ligados à Parada, uma mobilização ampla buscou garantir sua manutenção como forma de identificar e homenagear um espaço que tem sido reconhecido como lugar de presença histórica de gays, lésbicas, travestis e transexuais.

⁴ Tive acesso à carta da entidade a partir da manifestação de repúdio do Conselho Municipal de Atenção à Diversidade Sexual divulgada pelo perfil no Facebook da então Coordenadoria de Assuntos da Diversidade Sexual do município em 27 de janeiro de 2014. Disponível em: <https://www.facebook.com/politicaslgbtisp/posts/235515916620313>. Acessado em: 23/02/2018.

Há neste contexto histórico recente uma produção de oposições entre frequentadores e vizinhança, algo que pode ser presente em no acirramento de disputas espaciais em torno do Arouche nas últimas décadas. Este cenário converge com outras situações que vêm sendo analisadas nas diversas pesquisas sobre diferentes dinâmicas de circulação e pertencimento na região central, em especial no entorno da Praça da República e Largo do Arouche. Os antropólogos Néstor Perlongher (2008) e Edward MacRae (2005), em suas pesquisas sobre a prostituição masculina e militância homossexual respectivamente, apontavam para a presença ostensiva de homens que se relacionavam afetivo-sexualmente com outros homens no Arouche desde fins da década de 1970⁵, com um ápice nos anos seguintes seguido de um esvaziamento provocado pelas ações policiais de repressão (“Operação Limpeza”) e, como apontam Carrara e Simões (2007), pelo advento da epidemia de HIV/aids. Há, neste caso, um reconhecimento amplo de que a descoberta, nomeação e divulgação de formas de transmissão do vírus do HIV, qual seja, por meio de relações sexuais, principalmente, e nomeado como “câncer gay” devastou regiões de grandes cidades marcadas pela sociabilidade e trânsito de homens que se definem dentro do léxico homossexual.

O trabalho de Perlongher detalha uma “deriva homossexualista” na região que conferiria diferentes sentidos identitários a partir das relações sociais e posições espaciais entre as avenidas Ipiranga, São João e São Luís, principalmente. O autor observa alguns pontos principais de permanência dos michês e, conseqüentemente, de tráfego dos clientes e aponta algumas formas classificatórias que poderiam impelir maior ou menor propensão ao perigo quando os sujeitos envolvidos eram marcados por diferenças e desigualdades em termos de raça, classe, lugar de moradia e geração. A tabela de formas de nomeação de prostitutas e fregueses, contendo 57 formas de nomeação a partir de aproximações divididas em três categorias amplas (gênero, idade e estrato social) antecipa as dificuldades de captura de uma identidade homossexual homogênea que tem sido debatida em trabalhos mais recentes e a partir de outros contextos. São nestes cruzamentos que determinados perfis se constroem e produzem os sentidos das relações, das procuras, dos desejos e dos perigos. Perlongher, assim como Hocquengem, não ignoram

⁵ A pesquisa pioneira de José Fábio Barbosa da Silva (2005) apontava para configurações de circulação que tangenciavam essa região.

a permanência de um sentido de exposição à violência que perpassa a dinâmica fluída do trottoir no centro da cidade em busca de sexo, pago ou não. Das antigas Bocas, do Lixo e do Luxo, vizinhas e que se tocam, flui o inesperado nas possibilidades de transação sexual e monetária, cujo cenário de decadência, crise e marginalidade, enfatizado por contextos sócio-econômicos mais amplos de aumento do desemprego e pauperização das periferias, apenas acresce o interesse.

No período pesquisado por Perlongher, a Boca do Luxo seria principalmente conformada pelo Largo do Arouche, em oposição à Boca do Lixo, região que adentra a região da Santa Ifigênia até as imediações do bairro da Luz. Apesar de ambas “bocas” serem marcadas por cruzamentos marginais, um certo perfil menos decadente formaria o Arouche e seu entorno, conferindo parte das investidas policiais de repressão da presença homossexual e de travestis também estimulada por alguns moradores do largo⁶. Ainda que possamos tratar de uma relação de conflito com a vizinhança da região, tanto na década de 1980 quanto no período atual não se pode afirmar a existência de um “gay ghetto” aos moldes das cidades estadunidenses e canadenses, conforme tipologia e levantamento realizado pelo sociólogo Martin Levine (1998) na década de 1970. Não teríamos, no centro de São Paulo, uma presença “gay” que extrapolasse a forma de frequência flutuante, mesmo que numerosa, ainda que trabalhos recentes tenham apontado mudanças expressivas nas configurações de mercados de lazer segmentados (Trindade, 2004; França, 2006) e na possibilidade de afluxo de moradores “gays” no médio prazo (Puccinelli, 2017)⁷.

Falar de moradia na região central cidade contrasta com um cenário conhecido das análises clássicas sobre as metrópoles em rápido

⁶ Conforme narra Perlongher (idem) a partir das memórias de alguns interlocutores, o processo de reabertura política no plano nacional coincidiu com um acirramento policial local contra a presença de gays e travestis na região central de São Paulo. Além disso, era comum que moradores atirassem sacolas com excrementos e outros objetos na direção dos frequentadores do largo para que saíssem de lá.

⁷ Em minha tese de doutorado pude acompanhar o processo de expansão de lançamentos imobiliários residenciais em regiões outrora pouco procuradas por esse mercado, como a República e o Arouche. A velocidade na venda das unidades e início das construções podem ser indicativos de que o adensamento populacional seguirá crescendo, como tem ocorrido desde o início dos anos 2000, com possibilidade de incremento expressivo de moradores que se definem como “gays”, como já tem ocorrido no bairro vizinho da Santa Cecília.

crescimento no século XX: especialização destes espaços em áreas administrativas e comerciais, com conseqüente desvalorização enquanto área de moradia; dispersão de centros financeiros para outros pontos da cidade mais; comercialização de grandes áreas e terrenos nos subúrbios, direcionados a “famílias de classe média”; processos de “requalificação” ou “revitalização” de áreas centrais históricas consideradas degradadas. No geral, esse cenário tem correspondido às grandes cidades estadunidenses, com exemplos correlatos em alguns países da Europa. No caso da cidade de São Paulo, conforme aponta Frúgoli Jr.(2000), há algumas aproximações possíveis que nos ajudam a entender a especificidade e o impacto do contexto local.

Um conjunto de trabalhos de sociólogos da Europa e Estados Unidos, bastante debitário da perspectiva de delimitação de áreas definidas como “bairros gays” estáveis, como proposto por Levine (idem), também ajuda a compreender os limites das superposições analíticas transnacionais. Cito o exemplo do sociólogo Amin Ghazinani (2014a, 2014b), que elenca uma série de fatores para definir se uma vizinhança é ou não gay, tais como a prevalência de moradores assim definidos, a concentração de comércios direcionados ou geridos por gays, a presença de instituições políticas e de apoio e a realização periódica de manifestações de teor cívico, como paradas de orgulho. Segundo o autor, este conjunto de fatores que conferiria um compartilhamento identitário e, conseqüentemente, maior proteção e aceitação, estaria em declínio por conta da aceitação social mais ampla da homossexualidade. O fim das “vizinhanças gays” ironicamente se deveria a algumas das conquistas políticas e culturais mais amplas ensejadas nas mobilizações políticas. O que podemos depreender destes trabalhos é que, além de uma dissolução identitária, a procura destes bairros por pessoas “não-gays” seria outra conseqüência de uma valorização construída sobre noções de “diversidade” e “liberdade”. Mas de que “gays” falam estes estudos?

Do momento em que Perlongher publica seu trabalho até o presente os sentidos atribuídos a algumas regiões enquanto Boca do Lixo ou do Luxo sofre alterações importantes. É nesse interim, por exemplo, que as circulações do que ele reconhece como “marginalidade” se ampliam para além dos territórios delineados, passando a fazer parte de um contínuo refazer fronteiro expansivo e contrativo, em especial com a ação do estado na repressão a determinados segmentos populacionais. A forma como a região central, e em especial o entorno da Praça da Re-

pública, segue caracterizados na chave da decadência provocada pela maior presença de estratos mais pobres, cortiços, moradores de rua, prostitutas e prostitutos se torna crítica com os usos políticos no manejo do contingente de usuários de crack que circula ou permanece nas ruas⁸.

Neste período a região central vai se tornando, como um todo, uma “cracolândia” itinerante, se deslocando a partir das ações policiais que tentam dispersar a concentração de usuários e se coadunam com as mudanças da via elevada “Presidente João Goulart”, ou “Minhocão”, que nos últimos anos disputa interesses diversos em torná-la um parque suspenso⁹. Enquanto sua superfície vai sendo ressignificada enquanto parque, com um afluxo cada vez maior de frequentadores dos bairros circundantes, inclusive do entorno do Arouche, os baixos do “Minhocão” seguem sob o signo do abandono, sujeira e perigo: a presença de moradores de rua, que o utilizam como teto, se avoluma em alguns pontos. O “Minhocão” é um dos exemplos em que o impacto de sua existência, pelas maneiras como é significada, imprime valorização e desvalorização, perspectivas de uma melhoria no entorno com a criação do parque ao lado de um presente que deslinda as formas de desigualdade na cidade.

Perlongher, ainda na década de 1980, apontava o Arouche como um “ponto sensível” no centro, semelhante ao que ocorria com a Praça Franklin Roosevelt. Em ambas, a marginalidade se manteria tangente ao centro da dinâmica das praças, em grande medida pela presença de “edifícios de classe média” em seu entorno. Essa classificação, “classe média” pode tanto derivar de uma percepção do tipo de edificação, cujas fachadas se assemelham a um tipo “modernista” que passa a caracterizar essa área do centro na metade do século XX, período em que a ci-

⁸ Em trabalho realizado em conjunto com a socióloga Karina Fasson (Fasson e Puccinelli, 2010), analisamos as diferentes abordagens da imprensa ao definir onde estaria a “cracolândia” a partir das ações de repressão do Estado que fazem com que os usuários circulem para além do ponto de referência histórico de sua presença, qual seja, as imediações da estação da Luz. Ver também o trabalho de Taniele Rui (2014) sobre o tema.

⁹ O “Minhocão” é uma via expressa elevada com 3,4 quilômetros de extensão que liga as regiões oeste e leste da cidade. Inaugurado em 1970 pelo então prefeito Paulo Maluf, sua construção é motivo de controvérsia até os dias atuais com diferentes propostas de alteração que passam pela demolição total até sua conversão em parque, semelhante ao que ocorreu com uma via férrea elevada abandonada em Nova Iorque, o High Line Park. Tal proposta figura como realidade no material de divulgação de cinco empreendimentos imobiliários em construção ao longo de sua extensão.

dade tem um *boom* populacional e passa a interessar também a grandes investidores imobiliários¹⁰, mas também ao perfil persistente do tipo de morador nesses edifícios. Chamo atenção para essa persistência, até os dias atuais que se mantém mesmo com a presença “gay”, com novos significados de viver no centro que convivem e são alimentados pela área construída em décadas anteriores. Contudo, se antes as unidades mais diminutas, nomeadas quitinetes, poderiam ser entendidas como lugar de moradia de pessoas com menos recursos ou até como pontos estratégicos para a atuação de prostitutas ou de traficantes que tentem evitar a ação da polícia, hoje os “studios” de 20 ou 25 m² (menores do que muitas das citadas quitinetes, em média com 35 m²) acionam um imaginário de um refúgio particular que permite a circulação pela “vida da cidade”. O centro e o entorno dos edifícios passam a ser ofertados como parte da experiência de viver em um espaço tão exíguo e, com isso, passam a interferir nos valores finais de compra e locação. Tanto as fachadas como as unidades, nomeadas agora em inglês em referência a outras experiências de moradia¹¹ retomam a persistência da moradia “classe média”, mesmo dividindo os quarteirões com edifícios de quitinetes.

Por que cruzo a questão da moradia na região com a ideia de decadência e desvalorização? O momento atual é cambiante na forma de valorizar o centro e a região aqui recortada, em especial no que diz respeito às demandas por segurança. Tem se mantido nas disputas pela “defesa” das praças uma polarização que procede à formulação de um outro indesejável porque destrói o que é “nosso”. “Nós”, neste caso, seriam os diversos atores cotidianos do largo, principalmente moradores e comerciantes, formando uma espécie de “vizinhança”. E, ainda que haja pessoas que moram na região e façam parte das tais “tribos GLS”, estes não são vizinhos. Num processo que mobiliza formas morais de constituição do morador (ou comerciante) exemplar da região, o vizinho estaria pronto a defender o largo de seu potencial destruidor ou detrator.

¹⁰ Em 1966, por exemplo, é inaugurado o Edifício Copan, um dos marcos arquitetônicos da cidade de autoria de Oscar Niemeyer.

¹¹ Alguns nomes remontam à experiência urbana, relacionando-a a situações de festa, agito, conexão e uso de tecnologias móveis como “Vibe”, “Hype”, “Cosmopolitan”, “Smart”, “Motion”, “Connect”, “Style Urban”, “Downtown”, “AMPM”, dentre outros.

Ao mesmo tempo, a forma como estas “tribos” significam sua presença no largo e o nomeiam a partir de seus usos desloca uma noção mais fixa de “vizinhança” entre aqueles que recorrem a um atributo privado de localização na região, ou seja, que reafirmam serem proprietários de algum imóvel (comercial ou residencial) como forma de legitimarem suas demandas. Os pertencimentos são deslocados e novos sentidos são atribuídos ao reconhecimento da presença “gay” no processo histórico do Arouche, como tratarei no item a seguir.

A temática da “vizinhança” tem perpassado diferentes investigações sobre as grandes cidades Escola Sociológica de Chicago na tentativa de compreender os “mundos” que se formam com o adensamento metropolitano em expansão. Contudo, o uso comercial diurno do círculo central e o afluxo noturno conformador de uma “região moral” para fruição de interesses comuns por diferentes conjuntos e pessoas evitaria a formação de uma “vizinhança” mais coesa, como se observava nas regiões suburbanas. Segundo Preciado (2010), tal processo tem como resultado no pós-guerra uma separação entre o que seria o lugar da “família” nas casas de classe média dos subúrbios em contraposição aos pequenos cômodos ocupados nos centros, cujos moradores poderiam ter suas sexualidades questionadas (Por que moram sozinhos? Por que moram no centro?). Já como aponta Sabsay (idem), a “vizinhança” pode se constituir a partir de um tópico comum, como na junção de pessoas dentro de um processo amplo de legitimação de determinada atividade, como a definição de zonas de prostituição de Buenos Aires. A análise da autora é um ótimo exemplo de que, mesmo sem uma conformação exata de classe ou perfil cultural, como nos moldes de Chicago, as decisões sobre a rua podem se tornar uma disputa entre quem é definido como “de fora” e a “vizinhança”.

As possibilidades de articulações institucionais desvelam as diferentes possibilidades de ação em disputas territoriais como a descrita a partir do acionamento de setores da administração pública por organizações vicinais em diálogo a representantes comerciais e com acesso aos Conselhos de Segurança (Conseg)¹² do bairro, por exemplo. O caso do Arouche parece apontar para um desfecho que resulta no conhecido processo de expulsão de contingentes indesejáveis, como tem sido descrito em diferentes trabalhos que narram os impactos da “gentrifi-

¹² Os Conseg são instâncias de diálogo entre representantes de bairro e as polícias para a definição de ações em dada localidade.

ção”. A manutenção de um posto policial móvel no largo que não dialoga com a presença desses jovens de “tribos GLS” é um ponto alterado nesse amplo processo de disputa em que as fronteiras entre quem é “vizinhança” ou não vão se acirrando.

De costas para a “Vieira”, de frente para o Arouche

Com alguns dias de diferença em relação à carta-denúncia divulgada pela Confederação Nacional do Turismo, trazida no item anterior, veio à tona a morte do jovem Kaique dos Santos de 16 anos em 11 de janeiro de 2014. Seu corpo foi encontrado sob o viaduto Nove de Julho, distante cerca de 1 quilômetro do entorno do Arouche, local de uma festa em que tinha sido visto pela última vez, e a rápida manifestação da polícia em apontar como causa da morte um ato de suicídio provocou uma série de manifestações e atos demandando por justiça e apuração da morte¹³. A ampla repercussão do caso e a confrontação das explicações policiais trouxeram diversos atores para o centro da discussão a respeito da circulação de LGBT pelas ruas do centro e os casos de violência. Dentre estes atores, as “famílias LGBT”, ou “famílias da noite”, passaram a figurar como agentes políticos importantes nos anos que se seguiram.

Kaique dos Santos também poderia ser chamado de Kaique Vallentye Lawiny, já que era membro da “família” Vallentyne Lawiny, uma das “famílias LGBT” da “Vieira”. Apesar de ter conhecimento do uso do Largo do Arouche como lugar de encontro de jovens¹⁴, muitos vindos das periferias, apenas tive conhecimento da configuração de alguns deles em “famílias” a partir de Kaique, passando a olhar para a praça de outra maneira. Um dos pontos importantes para a compreensão dos significados dessa frequência atrelada ao pertencimento espacial se dava também nas formas de nomeá-lo: estar lá não era estar no Arouche, mas estar na “Vieira”, e isso muda a perspectiva quando passamos a olhar as disputas locais partindo destes frequentadores.

De forma bastante sucinta, as “famílias LGBT” são “redes constituídas por jovens com condutas homo e bissexual que emergem como

¹³ O inquérito sobre a morte de Kaique foi encerrado como suicídio.

¹⁴ Assim como Kaique, a maior parte destes jovens tem em torno de 18 a 20 anos de idade, se define como negro ou pardo e como “gay” e outras variações em relação à sua sexualidade. Há um número pequeno de mulheres cisgêneras e ainda menor de travestis, mulheres ou homens transexuais.

oportunidade de proteção”, cuja hierarquia é formada por pais ou mães que definem as regras de convivência e as formas de entrada de novos membros (Perilo, 2017). O léxico familiar utilizado (pais, mães, filhos) marca a relação específica dessas redes frente às centenas de outros jovens que utilizam a “Vieira” como local de encontro e paquera. Como dito, a grande maioria dos membros das “famílias” vêm de áreas periféricas, incluindo cidades da região metropolitana, o que os configura como um contingente de baixo poder aquisitivo em relação às opções de consumo da região, ainda que não os impeça de consumir bebidas e comidas de menor valor. As trocas ou compartilhamentos de bebidas e o excesso de seu consumo por vezes pode levar a algumas situações de conflito entre os membros de “famílias” diferentes ou de uma mesma “família” no contexto dos encontros dominicais.

A presença na “Vieira” aos domingos, principalmente, não significa que todo jovem faz parte de algumas das “famílias”, mas a circulação entre as periferias e a praça tem sido uma constante, como apontou também Reis (2016) em sua pesquisa sobre locais de lazer e sociabilidade direcionados a “gays” localizados nas periferias. Além disso, na própria Avenida Vieira de Carvalho, de onde vem parte da nomeação dos jovens para o largo, há bares e boates com diferentes perfis de frequência e consumo, com recortes que passam pelos preços dos produtos, cobrança de entrada, perfil etário ou de estilo, dentre outros. A “Vieira”, por ser aberta, também garante um maior acesso a estes jovens.

A análise aqui proposta se utiliza principalmente da interlocução aprofundada junto a estes jovens, em especial uma de suas lideranças que pude conhecer no primeiro protesto sobre a morte de Kaique, organizado pelas “famílias” em articulação com outros movimentos sociais e ativistas LGBT: Elvis Justino Stronger. Um dos pais da “família Stronger”, Elvis tem 28 anos de idade, se define como gay em relação à sua sexualidade, mas maneja um conjunto de atributos que ajudam a localizá-lo nesta e em outras disputas: “LGBT, pardo e de periferia”. Ao mesmo tempo, esse conjunto de atributos ajuda a localizar o conjunto de “famílias” na disputa aqui focada, ainda que não haja mais um aspecto de concordância mútua entre elas¹⁵. Como Elvis e outras lideranças apontam, uma marca importante da formação das “famílias”

¹⁵ Em abril de 2014 foi fundado o “Consulado das Famílias LGBT” como articulação entre as diversas “famílias” que frequentam a “Vieira” na proposição de ações e políticas públicas. Atualmente 10 “famílias” formam o “Consulado”.

se dá na intenção de prover proteção mútua, contra grupos rivais ou dos abusos policiais.

O processo de expansão das “famílias” também contou com uma ampliação do diálogo com as instituições públicas, marcadamente após a morte de Kaique. Ao longo dos anos em que desenvolvi minha pesquisa, em parte acompanhando as atividades das “famílias” na “Vieira”, pude acompanhar também suas ações para além da praça, mas, ao mesmo tempo, relacionada a ela como ponto de reivindicação. A praça se constituía não apenas como o lugar dos encontros, mas como um dos lugares de pertencimentos e significado profundo àqueles jovens, em especial no manejo político das lideranças. Isso significa que, ao mesmo tempo em que a praça possuía esse status, ela também ajudava a adensar as demandas políticas em outras instâncias. Como definiu Elvis em uma entrevista, “a Vieira é nossa casa” e, por conta disso, cabia a eles reiterar tal aspecto e a necessidade de ampliação de políticas públicas para seus frequentadores. Curiosamente o manejo de um lugar central frequentado por jovens das periferias que sofria ataques como a carta-denúncia da Federação auxiliava na demanda por ações também nas periferias.

Durante a pesquisa, uma das constantes reclamações entre as lideranças das “famílias” era sobre a posição da base comunitária da Polícia Militar. Conforme argumentavam, a base estava simbolicamente “de costas” para o centro da praça, fazendo com que os policiais que lá permaneciam vigiassem apenas a Avenida Vieira de Carvalho e um conjunto de prédios residenciais, bares e hotéis enquanto ignoravam o largo em si. A presença da polícia tornava concreto a análise dos jovens: há duas praças, a que interessa proteger e aquela que interessa que permaneça exposta a situações de violência. Conforme apontava Elvis, a base da polícia servia para proteger o Arouche, não a “Vieira”: “quem chama a Vieira de Arouche é playboy, não é daqui. A gente sabe quando a pessoa fala ‘eu vou no Largo do Arouche’ que ela não é de famílias nenhuma, que não é da periferia, que não conhece a gente”.

Elvis é uma das principais lideranças que ajudam a compreender os diferentes cruzamentos entre as “famílias” e outras instâncias políticas. Segundo dizia, ele e alguns pais de outras “famílias” passaram a se articular enquanto grupo a fim de ocupar espaços e interferir em decisões que, de alguma forma, interferiria em suas vidas. Assim começaram a dialogar com secretários e coordenadores dos governos esta-

duais e municipais, em especial com os responsáveis por políticas para LGBT/Diversidade Sexual e Direitos Humanos. Passaram também a articular candidaturas para conselhos públicos de acompanhamento de políticas e proposição de ideias e a iniciar discussões acerca de candidaturas próprias em processos eletivos municipais, estaduais e nacionais junto a partidos políticos. Pude acompanhar, ainda que brevemente, as articulações com algumas candidaturas ao executivo e ao legislativo municipal paulistanos no pleito de 2016¹⁶.

As demandas por maior segurança se seguiram após a morte de Kaique e uma série de melhorias e intervenções na praça, já planejadas na administração municipal que se iniciava em 2013. Dentre elas cito a mudança da iluminação, poda de árvores (para melhoria da iluminação), limpeza de canteiros, instalação de rede de internet gratuita, realização de atividades recreativas e colocação de grandes bancos feitos de troncos de árvores que tiveram de ser retiradas por estarem em perigo de queda. O posto da Polícia Militar, sob responsabilidade do governo estadual, manteve-se “de costas” para o centro da praça, “olhando” apenas para uma calçada. Em suas “costas”, praticamente toda a extensão do Arouche, sem supervisão. As lideranças jovens passaram a cobrar do Estado que colocasse o posto no centro da praça, ou seja, que o aparato de segurança deslocado para a região também estivesse à disposição destes frequentadores. Apesar das inúmeras solicitações em fóruns diversos, inclusive junto à secretaria de segurança pública, apontando o número de agressões e mortes de LGBT ocorridas na região nos últimos anos, os jovens nunca foram atendidos.

Após a eleição municipal de 2016 com a escolha de João Dória Jr. (PSDB) para o executivo municipal, algumas mudanças começaram a ocorrer. Dentre elas, foi colocado um banheiro químico patrocinado por uma empresa no centro da praça e, algumas semanas depois, o posto policial foi deslocado para o lado do banheiro. Nos dias que se seguiram à mudança, os diversos frequentadores da praça observaram uma sucessão de ações que visava diminuir tanto a presença de moradores de rua quanto dos jovens que se encontravam aos domingos. Uma série de “batidas” policiais, com cercos a pequenos grupos que circulavam à noite, solicitação de documentos de identificação e denúncias de agressões fez com que se tornasse claro que mudança do posto não estava

¹⁶ Neste período houve apoio das “famílias” às candidaturas de Luiza Erundina (PSOL) e Fernando Haddad (PT) e a alguns candidatos a vereadores.

relacionado às demandas dos jovens, mas a outros interesses da nova administração.

Logo no começo de sua gestão, Dória Jr. anunciou uma série de ações que pretendia colocar em prática para “diminuir os gastos da prefeitura”, passando parte do patrimônio municipal para a iniciativa privada. Dentre as propostas estava a de transformar o Largo do Arouche em “boulevard francês”, que teria até passeios de charrete. Em articulação com parcerias privadas interessadas em alocar seus nomes a uma nova configuração de uma região central da cidade, a iniciativa já contava com projetos de escritórios de arquitetura e possibilidades de patrocínio de redes internacionais. A divulgação do projeto deixava clara a iniciativa de aproveitar o processo histórico de pertencimento “gay”/LGBT como forma de atribuir à ação o “respeito às diferenças” restringindo sua representação urbanística na praça a um quiosque de atendimento. O restante do largo teria espaço para bares, lanchonetes, ampliação do Mercado de Flores, parquinhos, etc.

Contudo, a prefeitura não obteve a concordância popular esperada de outras ações de cunho populista que se dizem e visam limpar (socialmente) a cidade, extraindo algumas das marcas da administração passada¹⁷. Diversos grupos, em especial as “famílias e o coletivo Arouchianos, formado no período em que fiz campo na região, têm se colocado contra a iniciativa da privatização da praça sob o nome de “boulevard”, incluindo a participação em atividades na câmara municipal, reunião com arquitetos, urbanistas, ativistas e vereadores para discutir a questão e propor um novo projeto que valorize a identidade histórica do espaço sem promover a expulsão de quaisquer grupos.

Enquanto finalizo este texto, um dos prédios em construção durante minha pesquisa de doutorado foi inaugurado com pompas de premiação cinematográfica para a recepção dos primeiros moradores, contando com serviço de limusine, canhões de luz, tapete vermelho e música. Logo em frente, na paisagem dos novos moradores, se encontra um dos maiores teatros de sexo explícito da região, com cartazes de mulheres e homens desnudos convivendo, frente a frente, com a recepção amarela, branca e preta decorada com uma bicicleta amarela, grandes luminárias *cleans* e sofás com *design* contemporâneo do novo edifício.

¹⁷ Uma das principais ações de Dória Jr. foi apagar grandes grafittis de murais ao longo da Avenida 23 de Maio e dos Arcos do Bixiga, promovidos por Haddad.

O espaço priva(tiza)do e a negação da sexualidade pública: alguns apontamentos finais

As mudanças na configuração da segurança pública na “Vieira” se aproximam do espectro repressor do início dos anos 80, quando a região passava por um impulso na expressão pública da homossexualidade que, ao mesmo tempo, tentava ser controlado pelo Estado através das ações policiais. Como descrevem Perlongher e MacRae (idem, ibidem), as ações policiais não se davam da mesma maneira em todas as ruas da região, se concentrando em quem estivesse na rua, sem consumir em nenhum dos bares. A presença em lugares privados para consumo, por exemplo, poderia ser uma maneira de evitar tais ações.

No caso da atual da “Vieira” há algumas diferenças e muitas semelhanças. A insistência na abordagem daqueles que frequentam a praça se coaduna com as tentativas de passar sua gestão para a iniciativa privada a partir dos significados atribuídos à ideia de “revitalização”. Se o lugar está “sem vida”, decadente ou perigoso, a ação do Estado pode ser entendida como provedora de uma nova realidade de segurança no trânsito pela cidade. Contudo, parece estar privilegiada a circulação e não a permanência. Encontros dominicais de jovens das periferias que durem o dia todo, por exemplo, são parcialmente tolerados.

A casa dos jovens da periferia, neste caso, parece sofrer um ataque que se desdobra em duas partes dramáticas: num primeiro momento, mantém-se o aparato de segurança pública ignorando o maior contingente de frequentadores da “Vieira” e as constantes demandas por atenção aos casos de agressão e violência; num segundo momento, a aparência de atendimento a tais demandas desvela um processo recorrente de dirimir a continuidade e manutenção dos significados de pertença destes jovens à praça. O local de referência passa a ser, aos poucos, um lugar hostil.

É importante destacar, contudo, que as ações policiais ocorridas a partir de 2016 não são indiscriminadas, pelo contrário, elas acontecem sobre determinados sujeitos, em especial o contingente dos encontros dominicais. Diferentes grupos têm denunciado o aumento de investidas agressivas de policiais contra travestis e mulheres trans, por exemplo, num processo que deixa claro quais tipos estão aptos a circular pela rua e quais devem se afastar daquela região. Numa articulação entre mercado imobiliário, demandas por segurança e implementação de políticas urbanas, o tom privatista das novas investidas estatais deixa claro o

lugar da expressão de certas sexualidades: ou se adequam, ou façam em sua casa. Nos novos contornos que ganha a disputa territorial localizada na “Vieira”/Arouche as raízes da árvore “cercada” parecem ser as únicas protegidas, talvez para que fiquem também protegidos os narizes dos moradores novos e antigos.

Referências

BARBOSA DA SILVA, J. F. Homossexualismo em São Paulo: estudo de um grupo minoritário. In: GREEN, J.; TRINDADE, R. (orgs.). Homossexualismo em São Paulo e outros escritos. São Paulo: Editora da Unesp, 2005.

CARRARA, S.; SIMÕES, J. **Sexualidade, cultura e política**: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. Cadernos Pagu, n. 28, jan./jun. 2007, 65 – 99.

FASSON, K; PUCCINELLI, B. **Pensando o crack na cidade de São Paulo**: cracolândia, intervenções públicas, saúde e marginalização. IX Concurso Nacional de Monografia sobre Drogas, Secretaria Nacional de Políticas sobre Drogas, Brasília, 2010.

FRANÇA, I. L. **Cercas e pontes**: o movimento GLBT e o mercado GLS na cidade de São Paulo. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, Universidade de São Paulo – USP, 2006.

FRÚGOLI JR., H. **Centralidade em São Paulo**: trajetórias, conflitos e negociações na metrópole. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

FRÚGOLI JR., H.; SKLAIR, J. **O bairro da Luz em São Paulo**: questões antropológicas sobre o fenômeno da *gentrification*. Cuadernos de Antropología Social, n. 30, 2009, p. 119-136.

GHAZIANI, A. **Measuring urban sexual cultures**. Theory and Society, n. 43, jul./2014a, p. 371-393.

GHAZIANI, A. **There goes the gayborhood?**. Nova Jersey: Princeton University Press, 2014b.

HALL, S. **Quem precisa de identidade?**. In: SILVA, T. T. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Editora Voz-

es, 2000.

LEVINE, M. **Gay ghetto**. In: NARDI, P.; SCHNEIDER, B. (orgs.). Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader. Nova Iorque: Routledge, 1998 [1979].

MACRAE, E. **Em defesa do gueto**. In: GREEN, J.; TRINDADE, R. (orgs.). Homossexualismo em São Paulo e outros escritos. São Paulo: Editora da Unesp, 2005.

MASSEY, D. **Pelo Espaço**: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

PERILO, M. **Rolês, closes e xaxos**: uma etnografia sobre juventude, (homo)sexualidades e cidades. Tese de Doutorado, Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas –Unicamp, 2017.

PERLONGHER, N. O. **O Negócio do Michê**: a prostituição viril. São Paulo: Perseu Abramo, 2008.

PRECIADO, B. **Pornotopía**: arquitectura y sexualidade em “Payboy” durante la guerra fría. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010.

PUCCINELLI, B. **Se essa rua fosse minha**: sexualidade e apropriação do espaço na “rua gay” de São Paulo. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP, 2013.

PUCCINELLI, B. **“Perfeito para você, no centro de São Paulo”**: mercado, conflitos urbanos e homossexualidades na produção da cidade. Tese de Doutorado, Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, 2017.

REIS, R. **Cidades e subjetividades homossexuais**: cruzando marcadores sociais da diferença em bares nas “periferias” de São Paulo e Belém. Tese de Doutorado, Antropologia Social, Universidade de São Paulo – USP, 2016.

RUBINO, S. **Enobrecimento Urbano**. In: FORTUNA, C.; R. P. LEITE (orgs.). Plural de cidade: léxicos e culturas urbanas. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

RUI, T. **Nas tramas do crack**: etnografia da abjeção. São Paulo: Edito-

ra Terceiro Nome, 2014.

SABSAY, L. **Fronteras Sexuales**: espacio urbano, cuerpos y ciudadanía. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2011.

SESTER, E. **Um grito chamado silêncio**: uma errância etnográfica na pegação à produção social dos parques Ibirapuera. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, 2017.

SIMÕES, J. A.; CARRARA, S. **O campo de estudos socioantropológicos sobre diversidade sexual e de gênero no Brasil**: ensaio sobre sujeitos, temas e abordagens. Cadernos Pagu, n. 42, jan.-jun./2014, p. 75-98.

SMITH, N. **Gentrification and Uneven Development**. Economic Geography, v. 58, n. 2, abr./1982, p. 139-155.

TRINDADE, R. **De dores e de amores**: transformações da homossexualidade paulistana na virada do século XX. Tese de Doutorado, Antropologia Social, Universidade de São Paulo – USP, 2004.



Quando “Somos Todas Verônica”? Violência, enquadramentos e comoção

Marcio Zamboni

Introdução

Em abril de 2015, um caso grave colocou em pauta a questão da violência perpetrada contra pessoas LGBT sob a custódia do Estado: as múltiplas agressões sofridas pela travesti Verônica Bolina na carceragem de uma delegacia. As fotografias de seu corpo marcado pela tortura invadiram as redes sociais, inflamaram a comoção pública e deram origem à campanha “Somos Todas Verônica”.

Não era, no entanto, um caso simples. Verônica não se encaixava bem na posição da vítima e muito menos na de mártir. Ela era acusada de tentativa de homicídio contra uma idosa e em suas primeiras declarações públicas buscou minimizar a gravidade das agressões que sofreu – ao mesmo tempo em que mobilizou argumentos religiosos (de possessão demoníaca) para justificar suas atitudes. Mas a força brutal das imagens falava mais alto: era preciso se posicionar. Assim fizeram os movimentos em defesa dos Direitos Humanos e ativistas LGBT, pesquisadores e estudantes universitários, artistas visuais e advogados. Desde os primeiros dias, acompanhei o caso com atenção e me engajei na medida do possível. Copiei e salvei todos os textos e imagens, matérias e postagens, charges e montagens, relatórios e notas públicas a que tive acesso. A controvérsia era densa.

Trata-se, até hoje, da mais ampla mobilização política em torno da violação dos direitos humanos de pessoas LGBT privadas de liberdade. O que pretendo analisar é, então, a própria produção da comoção pública: se quando tratamos da violência contra travestis e pessoas encarceradas a regra é a invisibilidade e a indiferença, o que faz com que algumas dessas vidas passem a ser dignas de preocupação? Quando, afinal, “somos todas Verônica?” Nesse sentido, é importante olhar não apenas para as ocorrências, leis e processos - mas também para as imagens, os enquadramentos e a produção discursiva em torno dos casos de violência policial e carcerária.

Essa reflexão é parte da minha pesquisa de doutorado em antropologia, intitulada “A População LGBT Privada de Liberdade: sujeitos, políticas e direitos em disputa”. O objetivo mais amplo da pesquisa é analisar a emergência de um conjunto de políticas públicas voltadas para os chamados “Presos LGBT” – tendo como recorte empírico as unidades masculinas do sistema penitenciário do estado de São Paulo. Pretendo compreender, por um lado, as formas como essas diversas políticas definem a “população LGBT privada de liberdade”, as demandas que levaram à sua elaboração (pensadas em sua articulação com o cenário mais amplo dos Direitos Humanos no Brasil) e os discursos mobilizados pelos atores envolvidos em sua implementação. Por outro lado, serão consideradas as trajetórias dos sujeitos interpelados por estas políticas, atentando para os processos de identificação e diferenciação envolvidos em sua dinâmica. Trata-se, em outras palavras, de compreender a invenção histórica dos “Presos LGBT” como um sujeito de direitos específico e seus efeitos sobre determinadas identidades e subjetividades.

Em artigos anteriores, o foco recaiu sobre o universo dos presos e dos agentes do Estado diretamente envolvidos com o sistema penitenciário. Em “Travestis e transexuais privadas de liberdade: a (des) construção de um sujeito de direitos” (ZAMBONI, 2016) atentei para os processos ambivalentes por meios dos quais a Defensoria Pública do Estado de São Paulo (DEPESP) buscou produzir saberes sobre essa população. Já em “O barraco das monas na cadeia dos coisas: notas etnográficas sobre a diversidade sexual e de gênero no sistema penitenciário” (ZAMBONI, 2017) faço uma espécie de cartografia das formas pelas quais gênero e sexualidade se inscrevem na complexa dinâmica de distribuição de presos em unidades, raios e celas.

No presente artigo, a proposta é olhar para a sociedade civil de maneira mais ampla. O foco passa então das instituições e atores do Estado para a sociedade e os movimentos sociais; passa dos documentos e processos para sentimentos e manifestações. Mais especificamente, trata-se de analisar os momentos nos quais os corpos marcados pela violência da prisão ganham espaço na esfera pública. Em que circunstâncias essas vidas que de forma geral não importam, que são facilmente esquecidas ou descartadas, passam a gerar comoção pública?

Apesar de ter ocorrido na carceragem de uma delegacia e não em uma prisão, o caso de Verônica teve efeitos significativos sobre a

atenção dada pela SAP a travestis e transexuais em todo o sistema penitenciário. Mesmo porque, para todos os efeitos jurídicos, a carceragem das delegacias tem o mesmo status da prisão provisória: ela estava sob tutela do Estado.¹ No limite, são também os mesmos atores que perpetram a violência em ambos os casos: Agentes de Segurança Penitenciária (ASPs, também chamados de carcereiros), outros presos e a Polícia Militar.

No campo dos movimentos sociais, o caso motivou a formação de redes e a articulação entre movimentos LGBT e movimentos em defesa dos Direitos Humanos e da população carcerária. Um dos frutos dessa dinâmica foi a formação do Grupo de Trabalho “Mulher e Diversidade” da Pastoral Carcerária da Arquidiocese de São Paulo – sobre o qual falarei mais adiante.

A obra de Judith Butler, em particular o aparato conceitual apresentado em “Quadros de Guerra” (2015 [2009]) será a principal referência teórica para a análise. Os conceitos de enquadramento, precariedade e comoção serão fundamentais nesse sentido. Voltarei a eles em breve - mas, antes de mais nada, devo descrever em linhas gerais o conflito que deu origem à mobilização que teve como mote a expressão “Somos Todas Verônica”.

Controvérsia

Os episódios de violência dos quais Verônica foi ao mesmo tempo protagonista e vítima são complexos e controversos. Não procuro aqui depurar os fatos por trás das múltiplas perspectivas e interpretações oferecidas pelos diversos atores envolvidos - como seria, talvez, o objetivo ideal dos agentes do direito penal engajados no processo. Quero entender justamente como a violência pode ser enquadrada de várias formas, e que efeitos cada um desses enquadramentos pode ter tanto para o caso em foco como para outros casos que são dele aproximados.

Alguns dias depois do evento, uma determinada narrativa se consolidou na forma de uma sucessão factual de acontecimentos - embora as interpretações sobre as causas, os significados e as implicações políticas das ações e do conflito continuem em disputa. Para elaborar a descrição que se segue, tomarei como base sobretudo os relatórios ela-

¹ Sobre as múltiplas dimensões do sistema penitenciário paulista e sua relação com a polícia e o sistema de justiça criminal, ver Rafael Godoi (2015).

borados pelo CONDEPE-SP (Conselho Estadual de Defesa da Pessoa Humana) e pelo Centro de Cidadania LGBT - Arouche.

Na madrugada do dia 10 (sexta-feira) para o dia 11 (sábado) de abril de 2015 a travesti Verônica Bolina teve uma discussão com uma amiga sua, transexual, em seu apartamento na Bela Vista, região central da cidade de São Paulo. O barulho incomodou sua vizinha, uma mulher idosa, e esta foi até o apartamento para reclamar. Uma nova discussão teve início, culminando na troca de agressões (verbais e físicas) entre as duas. A polícia foi chamada para colocar fim ao conflito: a senhora, com ferimentos considerados graves, foi levada ao hospital e Verônica foi detida pelos policiais. Tendo resistido à prisão, foi espancada a caminho da 78º Distrito Policial, nos Jardins. Assinou, nesta Delegacia, um Boletim de Ocorrência na qual era acusada de ser pega em flagrante cometendo tentativa de homicídio. Em seguida, Verônica foi transferida para a carceragem do 2º Distrito Policial, no Bom Retiro - e afirma ter sido espancada pela segunda vez neste percurso.

Durante a noite, Verônica teve uma série de conflitos com os outros 11 presos provisórios (todos homens) com os quais compartilhava a cela. Pela manhã, um agente penitenciário pediu para os demais presos se retirarem e ficou a sós com ela na cela - tendo a atacado com socos, chutes e xingamentos. Resistindo a essa agressão, Verônica conseguiu arrancar com uma mordida parte da orelha do carcereiro - mantendo em sua boca o pedaço extraído. Ela foi então levada ao pátio onde, com a ajuda de outros policiais e agentes, sofreu novas agressões. Além de novos socos, chutes e xingamentos, Verônica teve as roupas arrancadas e teve seu ânus violado com um cabo de vassoura. Parte dessas agressões foi fotografada informalmente por agentes e policiais. A travesti foi levada ao hospital, onde recebeu outros tipos de maus tratos, e voltou à carceragem da mesma delegacia no dia seguinte - recebendo um novo processo, dessa vez por lesão corporal grave, devido à briga com o carcereiro. No início da semana, foi transferida para um Centro de Detenção Provisória na Capital paulistana.

O caso só se tornaria público alguns dias depois devido ao vazamento das imagens produzidas pelos agentes e policiais. O que primeiro chamou atenção nesse caso não foi, no entanto, a brutalidade da violência sofrida por Verônica - mas a peculiaridade da mutilação sofrida pelo carcereiro (ter a orelha arrancada por uma travesti). A primeira notícia em um portal de maior visibilidade na internet (o G1, do

grupo O Globo) só foi publicada na segunda-feira, dia 13, e teria como manchete justamente: “Preso arranca orelha de carcereiro em SP e fotos circulam na internet”. Verônica só ganharia o centro do debate quando os ativistas LGBT começaram a questionar o uso do masculino para se referir a uma travesti pelos jornalistas do G1 e depois quando foram divulgadas, nas redes sociais, fotos dela “antes e depois” das agressões da polícia.

Duas características desse caso o tornam particularmente rico para essa reflexão sobre violência, enquadramento e comoção. Em primeiro lugar seu caráter profundamente controverso e, portanto, sujeito a interpretações contrastantes. Estamos falando de uma trama complexa, na qual os atores não se encaixam confortavelmente nas posições de vítimas ou algozes, e de uma opinião pública polarizada. Em segundo, o lugar central que as imagens (tanto do carcereiro quanto de Verônica) ocuparam em todo o processo. Em um país em que a violência policial é rotineira e naturalizada (sendo de forma geral recebida com indiferença ou mesmo entusiasmo por grande parte da opinião pública), foi em grande parte devido à força do registro visual dessas atividades que a comoção pôde ser produzida e politicamente mobilizada.

Quadros de Guerra

Esta seletividade da atenção pública no que se refere à percepção de certos tipos de violência como “normais” e “aceitáveis” ou como “graves” e “inaceitáveis” é o que quero analisar. E para isso os conceitos de *enquadramento* e *comoção* desenvolvidos por Judith Butler me parecem particularmente úteis. Estamos falando, em seus termos, de “modos culturais de regular as disposições afetivas e éticas por meio de um enquadramento seletivo e diferenciado da violência” (BUTLER, 2015, p. 13). Esse enquadramento seletivo está diretamente relacionado com o processo por meio do qual determinadas vidas são reconhecidas como dignas de proteção em detrimento de outras.

A palavra *enquadramento* aparece na edição brasileira (2015) de “Quadros de Guerra” (*Frames of War*, 2009) como uma tradução possível do termo *frame*. O jogo de palavras feito pela autora no texto original, destrinchando as múltiplas acepções que a expressão *to be framed* possui na língua inglesa, foi reproduzido com alguma precisão pelos tradutores - o que foi possível devido à existência de sentidos semelhantes para essas palavras nas duas línguas. Devo enfatizar, no

entanto, algumas divergências significativas que foram relevadas pelos tradutores mas que são fundamentais para a análise que proponho.

O primeiro sentido de enquadramento seria o de *emolduramento*, ou seja, as “maneiras de intervir ou ampliar a imagem” através da edição dos seus limites (o que fica “dentro” ou “fora” da moldura) e de sua inserção em um determinado contexto. Esse sentido teria ressonância com um segundo, que seria o de *incriminação* de alguém pela polícia. A expressão em inglês nesse contexto é mais próxima do sentido de *armadilha* em português, ou seja, “cair em uma armadilha ou ser incriminado falsa ou fraudulentamente com base em provas plantadas” (BUTLER, 2015, p. 23). Em ambos os casos, está em jogo o direcionamento implícito da interpretação sobre aquilo que está enquadrado, ou seja, uma “determinada maneira de organizar a ação que leva a uma conclusão interpretativa acerca da própria ação” (Idem).

Em português, *ser enquadrado* tem um significado um pouco diferente - mas que também faz sentido nesse contexto. *Tomar um quadro da polícia* significa, sobretudo, receber uma espécie de aviso de que se está *na mira*, de que algo mais grave pode acontecer em uma próxima abordagem. Trata-se de uma afirmação, mais ou menos direta ou violenta, de que alguém está sujeito à autoridade policial e que deve mudar seu comportamento para evitar problemas. De uma forma ou de outra, está em jogo o poder de controlar como as ações de determinados sujeitos serão interpretadas e que consequências isso terá para ele².

Em sua reflexão sobre a Guerra do Iraque, Butler enfatiza justamente a necessidade de se refletir sobre as representações do conflito nos meios de comunicação. Ou seja, as formas como o conflito é enquadrado são fundamentais para garantir sua legitimidade e, portanto, sua viabilidade política. Parte da tarefa da esquerda, portanto, seria resistir aos enquadramentos impostos por forças conservadoras e imaginar novas possibilidades de apresentar os problemas para o grande público, produzindo outras formas de engajamento ético e afetivo.

Duas operações são particularmente importantes nesse movimento. A primeira delas é o que Butler chama, inspirada pelo cinema de Ttinh Minh-ha, da possibilidade de *enquadrar o enquadramento* e, por-

² Em português existe ainda o sentido de enquadramento de uma determinada ação em um determinado artigo do código penal. Por exemplo quando se diz que alguém “foi enquadrado por tráfico”. Esse sentido, no entanto, não foi desenvolvido nem pela autora nem pelo tradutor, de forma que não vou me alongar nele aqui.

tanto, *enquadrar o enquadrador*. Trata-se de um exercício reflexivo de questionar a moldura e de mostrar que “ela nunca conteve de fato a cena que se propunha e ilustrar, que já havia algo fora, que tornava o próprio sentido de dentro possível, reconhecível” (BUTLER, 2015, p. 24). Essa torção é possível porque todo enquadramento “rompe invariavelmente consigo mesmo quando se move através do tempo e do espaço” (Idem, p. 25). Ou seja, para que circule amplamente e produza efeitos de larga escala um enquadramento precisa romper com o contexto no qual foi produzido e desta maneira cria as fissuras que permitem questioná-lo. Trata-se de um processo de reiteração precário que, ao se alongar através do tempo e do espaço, cria possibilidades de resistência e transformação.

A segunda operação é, portanto, criar novos enquadramentos. Trata-se de uma “uma luta no âmbito das aparências e dos sentidos, buscando a melhor forma de organizar a mídia a fim de superar as maneiras diferenciadas através das quais [...] uma vida é considerada como valorada ou, simplesmente, como uma vida a ser vivida” (BUTLER, 2015, p. 255). Esses novos enquadramentos devem ser capazes de mostrar, sobretudo, que outras vidas também têm valor - que estão expostas aos mesmos desafios (ou até desafios maiores) que as nossas e são, portanto, igualmente dignas de proteção e amparo.

A argumentação, a seguir, está organizada em quatro partes. Na primeira delas devo apresentar o primeiro enquadramento dado ao caso de Verônica pela imprensa, que tem como núcleo a seguinte narrativa: “carcereiro é mutilado por travesti”. O agente penitenciário é entendido como vítima, a travesti (tratada em geral no masculino) como agressora e a violência policial não está em questão. Em seguida, devo analisar os enquadramentos promovidos nas redes sociais por militantes LGBT e ativistas de Direitos Humanos, que sugerem uma outra narrativa: “travesti é desfigurada pela polícia”. A travesti é colocada como vítima, a polícia como agressora e a violência policial (transfóbica e racista) está no centro. Depois, devo refletir sobre questão da agência nesse caso - atentando para as estratégias às quais alguns atores centrais da trama recorreram e como buscaram mobilizar (ou não) os enquadramentos disponíveis sobre o conflito. Por fim, retomando o objetivo central do artigo, devo abordar a questão da comoção - refletindo sobre os efeitos mais duradouros desse caso sobre a mobilização política em torno da proteção a pessoas LGBT privadas de liberdade.

Primeiro Enquadramento

Conforme disse há pouco, a primeira notícia sobre o caso de Verônica Bolina em um endereço de maior visibilidade na internet foi publicada pelo portal de notícias G1 em uma segunda feira, dia 13 de abril, dois dias depois do ocorrido. A matéria começa da seguinte maneira:

Preso arranca orelha de carcereiro em SP e fotos circulam na internet

Um preso mordeu e arrancou parte da orelha de um carcereiro em uma delegacia na região central de São Paulo neste domingo (12). De acordo com policiais civis ouvidos pelo G1, um travesti atacou o agente de segurança quando era transferido de uma cela para outra na carceragem do 2º Distrito Policial (DP), no bairro do Bom Retiro.

A matéria continua descrevendo em linhas gerais o conflito que levou à prisão, os detalhes da briga entre o agente penitenciário e a travesti, os cuidados recebidos pelo primeiro depois da mutilação e os processos pelos quais a segunda teria de responder (tentativa de homicídio e lesão corporal grave). Nenhuma referência é feita a eventuais agressões que a travesti tenha sofrido. O texto chega a se referir ao carcereiro como “vítima ferida” e à travesti como “o agressor”. Além disso, a travesti é invariavelmente referida no masculino - sendo chamada a princípio de “o preso” e depois de “um travesti”.

É importante notar que as únicas fontes consultadas para a elaboração da matéria são policiais civis e agentes penitenciários. A Secretaria de Segurança Pública foi contatada mas não comentou o ocorrido. A matéria faz, além disso, referência a três imagens que estariam circulando pelas redes sociais (Facebook e Whatsapp), e que presumivelmente despertaram interesse pelo caso. As fotos representariam: “o carcereiro sem a parte superior da orelha direita; a orelha arrancada num copo; e o preso detido por policiais”. A matéria divulga apenas uma foto, que supomos ser a primeira (imagem 1, à esquerda) e apresenta a seguinte legenda: “Carcereiro que teve pedação da orelha arrancada”. A terceira é possivelmente uma das imagens nas quais Verônica aparece brutalmente desfigurada, mas nenhuma referência é feita a seu estado.

Percorrendo outras notícias sobre o caso, notadamente a matéria publicada pelo jornal Agora no dia seguinte (imagem 1, à direita), per-

cebemos que a imagem presente na matéria do G1 representa apenas um fragmento da imagem que circulava pelas redes sociais. Na notícia intitulada “Travesti arrancou orelha de carcereiro após humilhação”, o Agora apresentou outra versão da mesma foto - com a região da orelha desfocada, mas mostrando o rosto de perfil do carcereiro. Este, para a surpresa de muitos, parece estar sorrindo, como que se divertindo com a situação.



Imagem 1: fotos publicadas pelo portal de notícias G1 (esquerda) e pelo jornal Agora (direita).

Trata-se, podemos dizer, de um exemplo bastante literal do que temos chamado de *enquadramento* no sentido da edição intencional do que fica *dentro* ou *fora* de uma determinada imagem e dos efeitos que essas escolhas têm na indução de uma determinada interpretação. A expressão facial do carcereiro seria um ruído para a compreensão de que ele seria simplesmente a vítima inocente (que estava apenas “fazendo o seu trabalho”) de uma travesti particularmente agressiva. Assim como poderia ser incômoda para a narrativa a imagem de Verônica desfigurada e não apenas “detida por policiais”. O vínculo entre as duas imagens (o carcereiro sorridente e a travesti espancada), que circularam juntas em grande parte das vezes, sugere outras narrativas.

A compreensão da agressividade da travesti como algo injustificado, fora de controle, ou mesmo animalesco é um dos elementos desse

enquadramento. Na matéria do G1, é feita referência ao fato de que “quando mordeu a orelha do agente de segurança, o preso ficou com a parte que arrancou dentro da boca e só liberou depois de cerca uma hora, disseram os agentes”. Neste contexto, essa informação parece sugerir apenas uma truculência extraordinária por parte da travesti. Em outro contexto, a mesma atitude foi mobilizada justamente como uma prova de que ela estava apanhando: manter o pedaço da orelha na boca seria uma estratégia de dissuadir os agentes a cessarem o espancamento, já que mastigando ou engolindo o mesmo ela inviabilizaria um reimplante.

A imagem de uma travesti agressiva e descontrolada aparece de forma ainda mais enfática em uma matéria publicada pelo jornal carioca *Meia Hora*, no dia seguinte (14 de abril). Classificado como um “jornal popular”, o *Meia Hora* é conhecido por manchetes infames (com metáforas sexuais, humor negro e trocadilhos vulgares) e pelo tom sensacionalista. Com tintas mais fortes, reproduz ao mesmo tempo que exacerba o enquadramento proposto pelo *G1*. Ao que tudo indica, inclusive, a matéria mencionada do *G1* foi a única fonte para o texto - que começa da seguinte maneira:

Travesti tem dia de Mike Tyson: preso arranca pedaço da orelha de carcereiro

Num ataque de fúria, travesti arrancou com uma dentada parte da orelha de agente carcerário logo após ser preso, em São Paulo. Ele havia sido levado ao 2º Distrito Policial, no bairro do Bom Retiro, por agredir uma idosa. Por este crime, ele deve responder por tentativa de homicídio. Já pela agressão à la Mike Tyson, acabou autuado por lesão corporal grave.

De acordo com os policiais civis, o traveco bolado ficou com parte que arrancou da orelha dentro da boca por cerca de uma hora. Só faltou mastigar!

Antes de mais nada, chama a atenção a comparação com Mike Tyson, boxeador negro norte-americano - que se tornou manchete no mundo inteiro ao morder e arrancar um pedaço de seu rival, Evander Holyfield, durante uma luta. O gesto de Tyson foi amplamente condenado, sendo considerado expressão de seu desequilíbrio mental e do início da decadência de sua carreira. O despropósito de sua atitude teria a ver justamente com o fato de ele ter quebrado as regras de uma

luta “limpa” ou “justa”, ter “perdido a esportiva” de maneira irracional. A comparação, nesse sentido, tem um efeito geral de deslegitimar a travesti em duas dimensões: associa uma masculinidade exacerbada e racializada para um sujeito que se entende como feminino e apresenta sua agressividade como irracional e desproporcional.

A masculinidade frequentemente atribuída ao corpo de travestis, em particular das negras (como é o caso de Verônica), não deixa de ser outra questão complexa. Verônica trabalhava como modelo, como atriz pornográfica e como prostituta. Nos sites de vídeos pornográficos e de acompanhantes em que constam seu nome, são frequentes as referências positivas a atributos masculinos exacerbados em seu corpo: estatura elevada, músculos definidos, força física, pênis avantajado, performance sexual agressiva. O vídeo de sexo explícito associado ao seu nome com o maior número de visualizações, por exemplo, se chama “*Veronica Bolina Shemale Bodybuilder Dominates a Guy and Fucks His Brains Out*”. Outras expressões frequentemente associadas a ela são “Black”, “Ebony”, “Hardbody”, “Big Booty”, “Latina”, “Brazilian” e “Muscler”. Vemos a produção de uma certa identidade travesti racializada que é ao mesmo tempo profundamente erotizada e exotizada - e da qual fazem parte atributos masculinos exacerbados.

Os atributos masculinos de Verônica não são, portanto, algo completamente estranho à sua vida antes da prisão. Nem são elementos necessariamente desvalorizados de sua identidade - por mais que possamos problematizar a margem de agência que ela possui nesse caso. O próprio sobrenome escolhido por Verônica (Bolina) remete ao universo das academias e do *Body Building*. Trata-se de uma referência a Dani Bolina - modelo e dançarina bastante conhecida no universo *fitness*, representativa de uma geração de mulheres cisgênero com a musculatura particularmente definida. Na forma como se encontra na matéria do *Meia Hora*, no entanto, essa masculinidade aparece de maneira decididamente negativa - como agressividade e descontrole, uma espécie de sátira do poder viril. A expressão *traveco bolado* sintetiza essa perspectiva depreciativa. Trata-se, portanto, de uma espécie de enquadramento de sua identidade de gênero. Como veremos na sessão a seguir, essa mesma masculinidade pode ser mobilizada de maneira positiva, como signo de luta e resistência.

Este primeiro enquadramento é, com suas pequenas variações, a compreensão hegemônica feita pela grande imprensa do conflito desen-

cadeado a partir do aprisionamento de Verônica. O corpo e a identidade da travesti estão literalmente fora do cenário (ela não tem nome e nada se sabe sobre ela além do fato dela ter agredido duas pessoas), e por isso mesmo não se faz nenhuma menção ao seu estado depois do conflito - só importam o dano que ela fez ao corpo do carcereiro e à senhora e os processos aos quais responde. Trata-se de uma exclusão deliberada, já que é extremamente improvável que os jornalistas não tenham visto as imagens da travesti desfigurada nas mãos da polícia e dos carcereiros.

A violência policial e carcerária está fora do enquadramento porque o corpo na qual ela foi inscrita está também fora da moldura. Ela permanece, assim, naturalizada. Não é notícia. Notícia é a mutilação peculiar (para alguns bizarra ou mesmo cômica) sofrida pelo agente penitenciário. Ao enfatizar a singularidade do caso, e torná-lo uma história sensacionalista, esse enquadramento deixa de falar da brutalidade cotidiana da violência policial e carcerária.

Como todo enquadramento, no entanto, esse modo de contar a história é fundamentalmente incompleto e falível. Ao fazer circular uma das imagens, ao mencionar a existência de outras imagens e ao enquadrar uma travesti por um crime, ele acabou por chamar a atenção para um caso que teria tudo para permanecer invisível - como em geral são a maior parte dos casos de violência policial (inclusive contra travestis) e a tortura cotidiana a que são sujeitas as centenas de milhares de pessoas privadas de liberdade no Brasil. Paradoxalmente, ao falar sobre a agressividade de uma travesti, a imprensa dispararia uma mobilização sem precedentes em torno do tratamento truculento e desumano desferido contra travestis e transexuais por forças policiais e carcerárias.

Segundo Enquadramento

A primeira reação contra a matéria publicada pelo G1 era direcionada aos próprios jornalistas e editores do portal. Dizia respeito sobretudo à resistência destes em respeitar a identidade de gênero da travesti. Muitos militantes LGBT, em particular travestis e transexuais, compartilharam a matéria criticando sua redação desrespeitosa. Durante a manhã e o início da tarde do dia 13 de abril, as críticas giravam basicamente em torno desta primeira matéria.

A repercussão da notícia aumentaria o interesse pelo caso e algumas horas depois esses ativistas encontraram as fotos da travesti

desfigurada. Ao que tudo indica, as fotos foram compartilhadas pelos próprios policiais e agentes que as tiraram juntamente com a foto do carcereiro mutilado. A ideia seria mostrar que a travesti não tinha escapado ilesa depois do ataque. O sorriso do carcereiro bem como a despreocupação em circular fotos que registram os efeitos da violência sugerem que havia uma intenção jocosa nessa divulgação. Os primeiros receptores eram provavelmente outros policiais e agentes penitenciários, mas as imagens *vazaram* e em seguida, como se diz na gíria da internet, *viralizaram* até chegar nas mãos de jornalistas, militantes LGBT e pessoas engajadas na causa dos Direitos Humanos.



Imagem 2: Fotografias de Verônica tiradas por policiais e agentes penitenciários no 2º Distrito Policial

Os primeiros *posts* amplamente compartilhados através das redes sociais (especialmente pelo Facebook, mas também pelo Whatsapp) traziam as fotos da travesti desfigurada e denunciavam a violência da qual ela havia sido vítima. Não havia ainda menção ao seu nome ou fotos suas antes da prisão. As duas primeiras imagens a circular foram tiradas no pátio e no estacionamento do 2º DP (imagem 2) e mostram a travesti com a roupa rasgada e parcialmente despida, descalça e com os pés algemados. Em uma delas a vemos deitada no chão com uma nádega exposta e na outra com o rosto desfigurado e os seios expostos.

Através de redes de ativistas travestis e transexuais, Verônica foi finalmente identificada e foram mobilizados diversos grupos de defesa dos Direitos Humanos. A partir de então foram encontradas fotos de Verônica antes da prisão e proliferaram as montagens que comparavam o “antes” e o “depois” da violência policial. A exuberância das formas corporais de Verônica e a atitude radiante que ela expressava nessas fotos dava particular intensidade ao contraste. Muitas dessas montagens incluíam também textos ou frases de efeito contextualizando as imagens, denunciando a brutalidade da polícia e invocando a necessidade de ação política (imagem 3).



Se trata de um ser humano como você, com sentimentos e necessidades, que chora, que sente dor, e uma vontade enorme de vencer na vida e ser feliz .

Imagem 3: Montagem amplamente compartilhada no Facebook mostra Verônica “antes” e “depois” de sofrer com a violência policial

Ainda no dia 13 de abril, duas produções discursivas foram fundamentais para consolidar um segundo enquadramento para o caso de Verônica: uma charge do cartunista Vitor Teixeira (VitorT) mostrando a travesti “antes” e “depois” da agressão em uma única figura (imagem 4) e a *hashtag* “Somos todas Verônica” (#somostodasveronica). É difícil saber exatamente quem criou a *hashtag*, mas ela foi rapidamente difundida e associada à charge - que se tornou a imagem mais icônica da mobilização. Vitor Teixeira já era reconhecido como um cartunista engajado com causas políticas entendidas como de esquerda no Brasil (como a desigualdade econômica, o encarceramento em massa e a própria violência policial), de forma que sua charge circulou amplamente entre diversas redes de ativistas, estudantes universitários e intelectuais.³ Em algum momento a *hashtag* foi adicionada na parte superior da charge, de forma que a imagem e o texto ficaram cada vez mais associados.



Imagem 4: Charge do cartunista Vitor Teixeira, que se tornou icônica na mobilização “Somos Todas Verônica”

A partir de então, é possível ver ao mesmo tempo uma ampla profusão de *posts* sobre o caso e uma sintonia cada vez maior entre

³ A simpatia de ativistas LGBT pelo trabalho de Vitor Teixeira não durou muito. Alguns meses depois algumas de suas charges foram acusadas de reforçar estereótipos negativos sobre a comunidade LGBT.

os mesmos - tanto no que se refere à interpretação que ofereciam sobre o caso (centrada na violência policial) quanto em relação à forma de atuação política que ele demandava (defesa dos direitos humanos e combate à transfobia e ao racismo). Na manhã do dia 14, foi criada a página “Somos Todas Verônica” no Facebook, tendo como foto de perfil a charge de Vitor Teixeira. Esta página passou a centralizar grande parte da mobilização, compartilhando os principais *posts* e matérias que saíram sobre o caso a partir de então - além de peças visuais produzidas por ativistas e artistas do Brasil inteiro (imagem 5). Em pouco tempo, já contava com mais de 15 mil seguidores.

Ao longo desta primeira semana com particular força e nas semanas seguintes com intensidade um pouco menor (com picos em momentos críticos, como paradas do orgulho e outros atos do movimento LGBT), a mobilização em torno do caso teve uma amplitude impressionante. A pressão para que os policiais e agentes penitenciários fossem responsabilizados foi grande, tendo contado com o engajamento de diversos atores dentro do Estado (especialmente na Defensoria Pública) e de grupos de defesa dos Direitos Humanos (especialmente os protagonizados por travestis e transexuais). Uma série de matérias e artigos foram escritos em diversos blogs, portais e canais de notícias - embora nenhum deles tivesse a mesma visibilidade do G1.



Imagem 5: Algumas das peças artísticas compartilhadas pela página “Somos todas Verônica”

Pensemos agora nesta expressão “Somos Todas Verônica” e neste novo enquadramento que ela representa: em que contexto ele insere a violência policial e carcerária? O que fica do lado de fora da moldu-

ra para que a comoção se propague e uma nova interpretação sobre o caso se fixe? Pensando nos termos de Judith Butler, me parece que essa expressão é uma forma de afirmar a *precariedade* como um elemento fundamental de toda a vida humana. Ou seja, reconhecer que a vulnerabilidade à qual Verônica está sujeita é a mesma à qual poderíamos estar sujeitos - e que negar a ela a proteção da qual gozamos é uma injustiça que precisa ser corrigida. A apreensão do sofrimento e do valor da vida do outro desperta um novo compromisso afetivo e ético. Nas palavras de Butler, estamos falando em reconhecer a precariedade compartilhada como caminho para problematizar uma condição precária desigualmente distribuída e politicamente induzida:

A política precisa compreender a precariedade como uma condição compartilhada, e a condição precária como a condição politicamente induzida que negaria uma igual exposição através da distribuição radicalmente desigual de riqueza e das maneiras diferenciais de expor determinadas populações, conceitualizadas de um ponto de vista racial e nacional, a uma maior violência. O reconhecimento da precariedade compartilhada induz fortes compromissos normativos de igualdade e convida a uma universalização mais sólida dos direitos que procure abordar as necessidades humanas básicas de alimento, abrigo e demais condições de sobrevivência e prosperidade. (BUTLER, 2015, p. 50)

Em relação ao caso de Verônica, podemos pensar que essas populações não são definidas apenas em termos de raça e nacionalidade - como sugere Butler no contexto da Guerra do Iraque. Na mobilização em foco, os marcadores mais frequentemente destacados são, além de raça (negra, preta), gênero (travesti, mulher) e classe (pobre, trabalhadora). Em um post no blog “Os Entendidos”, Fernanda Dantas Vieira mobiliza o conceito de *abjeção*, desenvolvido também por Judith Butler, para falar sobre o lugar do gênero no tipo de violência sofrido por Verônica:

Nenhum ser humano, independente de qual crime tenha cometido, deve ser submetido aquele tipo de tratamento. Nenhum. Tortura é crime. Qual o sentido de fotografar e expor um ato criminoso desse nas redes? Na maior parte dos casos de violência policial, os envolvidos não fotografam, não exibem e nem compartilham provas da violência como troféu, o

que, então, faz com que essa violência seja espetacularizada? Exibida? Ora, a resposta é simples: trata-se de uma travesti, vista como corpo abjeto, que pode ser mostrado, revirado, mexido, tocado, torturado e experimentado.

Entre as diversas postagens, a ênfase em um desses marcadores varia significativamente - em geral em articulação com a orientação política do autor ou do coletivo responsável pelo texto: coletivos de mulheres negras enfatizam gênero (feminino) e raça, coletivos de travestis enfatizam a identidade trans, coletivos ligados à questão dos direitos da população carcerária enfatizam a violência policial, etc. Um bom exemplo é a publicação do “Coletivo Feminista Classista Ana Montenegro”, intitulada “Verônica não é louca: o crime dela é ser uma de nós”. Ao final do texto, que descreve a violência sofrida pela travesti, elas afirmam:

A louca não é louca. É travesti. É gênero feminino. É negra. É trabalhadora. É misoginia, transfobia e racismo. É problema nosso também!

É interessante analisar, neste sentido, o recurso generalizado ao feminino universal na expressão “somos todas Verônica”. Em nenhum momento foi utilizada a variação “somos todos Verônica”, mesmo considerando que muitos homens terem escrito e compartilhado postagens e utilizado a *hashtag*. Parece haver, em certo sentido, a necessidade de afirmar a feminilidade da própria Verônica - que ficaria ambígua com a utilização do masculino. Além disso, em se tratando de denunciar uma modalidade de violência de gênero (a transfobia) perpetrada por homens contra uma mulher, o sujeito político da reivindicação ganha mais força se afirmando como feminino, mesmo que englobe também pessoas do sexo masculino.

Por fim, vale a pena refletir sobre o que fica “de fora” deste enquadramento. Sobre o que ele não fala, ou o que evita falar? Podemos pensar, nesta direção, sobre o estatuto da vítima como figura central para a reivindicação de direitos na cena contemporânea (SARTI, 2011). A escolha de Verônica como uma espécie de caso exemplar para falar sobre a violência policial e carcerária contra travestis é eficaz em grande parte pela força das imagens que evidenciam a brutalidade da violência da qual foi vítima. O foco recai então quase exclusivamente sobre a violência inscrita no corpo de Verônica pela polícia e pelos car-

cereiros, deixando fora do enquadramento outros elementos da trama - como o conflito que levou Verônica à prisão, os desentendimentos com os outros presos na carceragem e a mutilação sofrida pelo agente penitenciário.

Se a mobilização em torno do caso foi construída em grande parte transformando Verônica em uma espécie de mártir, em um símbolo de resistência, os críticos do movimento atacariam justamente essa mesma figura - questionando seu estatuto de vítima. O discurso reativo procurava dizer algo como: “se Verônica não é tão vítima assim, talvez a polícia não esteja tão errada assim”. Nem tanto a orelha arrancada do carcereiro (que não seria tão facilmente elevado a vítima), mas sobretudo os graves ferimentos sofridos pela vizinha idosa de Verônica foram mobilizados então para desqualificar as demandas pela garantia dos direitos da travesti presa. As fotos da senhora internada no hospital foram então amplamente divulgadas, bem como entrevistas apresentando sua visão sobre o ocorrido.

Trata-se de um discurso recorrente entre aqueles que questionam as demandas de direitos humanos no âmbito do sistema penitenciário. Se os presos são *criminosos* (uma ameaça à ordem pública), seu sofrimento é indiferente para o restante da sociedade - quando não entendido como justo, como uma punição merecida. Esse tipo de atitude permitiu que atos brutais como o Massacre do Carandiru fossem recebidos com indiferença ou até com entusiasmo pela opinião pública (“bandido bom é bandido morto”). Na carceragem de uma DP e depois em um Centro de Detenção Provisória, Verônica era “mais um” entre criminosos - e, nessa perspectiva, merecia o mesmo tratamento brutal que seus companheiros de cela.

No dia 16 de abril, a página do Facebook *Faca na Caveira*, célebre por apoiar incondicionalmente a ação da polícia paulista (o *slogan* da página é “aqui vagabundo não tem vez”), publicou um depoimento-manifesto escrito pelo delegado da polícia civil Fernando Santiago. O texto, compartilhado por mais de 10 mil pessoas, era intitulado “Não somos Verônica: a verdade precisa ser dita”. Depois de apresentar sua visão dos fatos e desqualificar a mobilização e torno da travesti (que ele insiste em chamar pelo seu nome de registro, Charleston), o delegado afirmou:

Eu já me acostumei com a total falta de apoio e da inversão de valores que os policiais sofrem neste país, motivo pelo qual,

não me surpreendeu muito o total abandono do policial que perdeu a orelha. O que me surpreendeu neste caso foi que, além do policial, ninguém se preocupou em saber o estado de saúde de uma idosa de 73 anos, que poderia ser mãe ou avó de muitos dos que estão lendo este texto.

Isso tudo só demonstra o quanto nossa sociedade está doente e influenciada por movimentos preocupados em defender apenas membros de minorias, sejam qual for a situação em que eles se encontrem, estando eles certos ou não, sejam eles criminosos ou não. Estes movimentos não defendem todos os humanos, mas apenas alguns humanos: os que pertencem a grupos vulneráveis e taxados oprimidos. Então, porque usar a nomenclatura “direitos humanos”? [...]

O criminoso Charleston, deu lugar à vítima Verônica. Numa absurda inversão de valores, deixam de se preocupar com as ações que Charleston praticou e passam a se preocupar com as ações que Verônicas sofreu. [...] A ação praticada pelo agente não interessa mais, mas sim se este possui certas características pessoais como ser negro, homossexual, favelado e a maior delas: NÃO SER POLICIAL, pois nesse caso, a presunção é invertida e envereda sempre para a culpa.

A Polícia não é contra gays e transexuais. A Polícia é contra criminosos. Eu não sou contra gays e transexuais. Apenas sou a favor de gays e transexuais corretos.

Esse tipo de formulação, que fala em “Direitos Humanos apenas para humanos direitos” é particularmente popular entre os setores mais conservadores da sociedade brasileira e é frequentemente mobilizada para defender a atuação da polícia. Não surpreendentemente, a publicação trazia apenas duas imagens, mostrando o carcereiro ferido e a sua orelha decepada. Esse tipo de reação exigiu uma contra-argumentação por parte daqueles que defendiam a causa de Verônica. Sofia Fávero, responsável pela página *Travesti Reflexiva* no Facebook (com quase 200 mil seguidores) elaborou uma das respostas mais consistentes:

“Somos Todas Veronica” não significou, em momento algum, que compactuamos com qualquer agressão cometida pela mesma, o destaque dessa campanha foi sintetizado na maneira desumana que ela, enquanto travesti negra, foi tratada durante e após uma abordagem policial. Não é papel dos agentes

do Estado o ato de desfigurar, espancar e agredir as pessoas que são apreendidas. O fato disso ter ocorrido com ela não é natural ou coincidência, esse processo violento que determina qual vida tem valor foi estabelecido em uma sociedade hierarquizada. Quando dizemos que também somos Verônica, não estamos querendo omitir o que precedeu a sua ida ao presídio ou ignorar que ela deve responder pelo que havia feito, mas sim expor que, com a autorização do senso comum, alguns corpos podem ser maltratados e outros não.

Suzane Von Richthofen, Anna Carolina Jatobá e Alexandre Nardoni, o ex-goleiro Bruno Fernandes, Lindemberg Alves, Thiago Henrique Gomes da Rocha, etc.

Para além do que cometeram e do que chocaram, todos eles possuem algo em comum: nas fotos em que estavam algemados ao lado da polícia, encontravam-se vestidos, sem hematomas, em pé, não desfigurados, visivelmente saudáveis e, o mais incrível de tudo, protegidos.

Essa não é uma chamada por direitos humanos, essa é uma disputa muito mais profunda de humanidade.

Dessa maneira, Sofia Fávero coloca novamente a questão nos termos da distribuição desigual de proteção no interior de uma sociedade hierarquizada. A garantia da sua integridade física é colocada, então, como “uma disputa muito mais profunda de humanidade”. A sua engenhosa comparação com presos célebres que não sofreram violência policial foi transformada em uma montagem e amplamente compartilhada nas redes sociais (imagem 6).

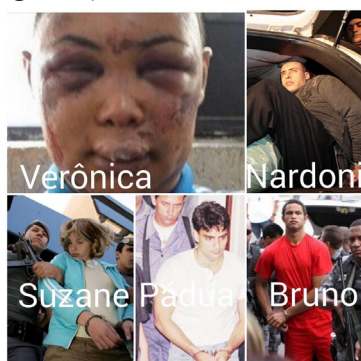


Imagem 6: Montagem compartilhada no Facebook comparando Verônica com presos célebres que não sofreram violência policial

Tendo apresentado em linhas gerais esses enquadramentos contrastantes e os principais debates que suscitaram, passo agora a uma reflexão sobre a agência dos atores diretamente envolvidos no caso de Verônica - e o impacto que essa mobilização teve sobre eles.

Desdobramentos

Uma das dimensões mais desafiadoras do aparato conceitual desenvolvido por Butler em *Frames of War* é justamente a questão da agência. Trata-se, por um lado, de uma questão fundamental (já que um dos objetivos da obra é refletir sobre possibilidades de ação política contra a guerra) e de um dos pontos mais elusivos (ou escorregadios) no pensamento da autora. A teoria é bastante poderosa para pensar a possibilidade de desconstruir enquadramentos hegemônicos e produzir novas perspectivas sobre essas questões, mobilizando outros afetos éticos e políticos. A complexidade de sua concepção de sujeito (tanto de indivíduo quanto de atores coletivos), no entanto, dificulta o exercício de análise de processos concretos de mobilização e transformação.

Final de contas, quais foram os efeitos políticos dos enquadramentos produzidos no caso de Verônica? A mobilização foi certamente eficaz no sentido de colocar em debate na esfera pública a questão da violência policial e carcerária perpetrada contra travestis e transexuais. Ela foi capaz também de *enquadrar* a polícia, que ficou em uma posição fundamentalmente defensiva diante do caso. Mas que consequências teve para aqueles mais diretamente envolvidos no caso? Para Verônica, para os policiais e agentes penitenciários do 2º DP, para os advogados e autoridades responsáveis por atuar nesse contexto? E no campo dos movimentos sociais, que novos tipos de articulação política e demandas puderam se consolidar?

O destino do processo de Verônica foi, para a maior parte dos ativistas e dos defensores mobilizados para defendê-la, decepcionante. Em um primeiro momento, poderíamos dizer que Verônica se recusou a ocupar o papel de vítima, de se tornar um signo de resistência para o movimento LGBT. Em uma gravação divulgada para as autoridades, para os movimentos sociais e para a imprensa, ela disse literalmente: “não quero ser usada para fins políticos” e “tudo que eu quero é ter a minha vida de volta”. Em relação à violência policial, ela afirma:

Todo mundo está achando que eu fui torturada pela polícia, mas eu não fui. Eu simplesmente agi de uma maneira que eu achava que estava possuída, agredi os policiais, eles só agiram com o trabalho deles. Não teve agressão de tortura. Cada ação tem uma reação, eu agredi e fui agredida. Eles tiveram que usar das leis deles para me conter, então não teve de nenhuma forma tortura. Eu só fui contida, não fui torturada.

A gravação foi realizada e divulgada pela Coordenadora de Políticas para a Diversidade Sexual do Estado de São Paulo, Heloísa Alves. Em suas declarações, a Coordenadora condena enfaticamente o que ela chama de “uso político” de Verônica. A consonância entre a gravação de Verônica e o posicionamento público de Heloísa Alves levantaram suspeitas sobre a autonomia da fala da travesti. Para muitos, a entoação de sua voz sugere um texto decorado e declamado sob grande pressão, se não por meio de ameaças. A explicação religiosa para a sua agressividade também criava ruídos incômodos para a narrativa de resistência. Diversas matérias, inclusive em meios de comunicação mais hegemônicos, sugerem que seu depoimento é resultado de um acordo com a Coordenadora. A matéria “Travesti espancada diz que mudou depoimento para reduzir pena”, publicada pelo jornal A Folha de São Paulo no dia 18 de abril, afirma:

A travesti Verônica Bolina (nome social), 25, que ficou desfigurada após ser espancada na carceragem do 2o DP (Bom Retiro), disse em depoimento ao Ministério Público ter aceitado gravar declarações afirmando que foi agredida por presos, e não por policiais, em troca de redução de pena.

O relato, diferente da versão da travesti à Polícia Civil, foi feito a promotores do Gecep (grupo do Ministério Público que investiga a atividade policial).

Como podemos pensar essa recusa de Verônica em se transformar em ícone de uma luta política? Trata-se simplesmente de uma derrota de forças progressistas, ou de uma espécie de silenciamento? A visibilidade do seu caso a protegeu ou colocou sua vida ainda mais em risco - uma vez que estando presa ela estava diretamente sujeita à pressão das forças policíacas, ressentidas como a repercussão negativa do caso? Como podemos pensar em margens para a agência diante de relações de

poder tão assimétricas⁴ (entre a polícia como corporação e uma travesti negra presa)?

O desenvolvimento do caso nos meses que se seguiram torna essas questões ainda mais complexas. Verônica oscilou entre diversas estratégias, dificultando o trabalho dos ativistas que queriam ajudá-la – e transformar seu caso em um símbolo de luta. Dispensado os serviços da Defensoria Pública e de advogados engajados que se ofereceram para cuidar de seu caso gratuitamente, ela e sua mãe decidem contratar um advogado particular. Esse, deixando de lado estrategicamente a violência sofrida por Verônica, privilegia a tentativa de mudar o caráter das agressões praticadas por ela (contra a idosa e contra o carcereiro). Busca então laudos que comprovem que ela teve surtos psiquiátricos e que, portanto, não poderia responder legalmente por suas ações. Em sua argumentação, ela não seria uma criminosa que merecia punição e sim a vítima de uma condição que requeria tratamento. Esse discurso, embora tenha se mostrado eficaz no sentido de mudar o caráter e a duração da pena, passava por cima tanto da narrativa dos movimentos sociais, que afirmavam que “Verônica não é Louca”⁵, quanto da interpretação da própria Verônica sobre o caso, de caráter religiosos – “eu estava possuída”. Estava de acordo, no entanto, com a narrativa oficial de que a travesti não havia sido torturada e sim “contida” pelos policiais.

Nos meses que se seguiram, a mobilização “Somos todas Verônica” diminuiu sensivelmente - mas seu caso nunca deixou de aparecer em todos os tipos de debate ou movimentação política que tangenciavam de alguma maneira a violência praticada contra travestis: Paradas do Orgulho LGBT, Conferências, Congressos, Mesas Redondas, etc. Sua história e as fotos do seu corpo desfigurado atestavam a brutalidade da polícia e a transfobia endêmica do “país que mais mata LGBTs no mundo”. Pouco se falava nessas ocasiões sobre as ações que a teriam levado a prisão ou sobre as condições gerais do encarceramento no estado de São Paulo.

⁴ Sobre possibilidades de agência em situações de adversidade marcadas em termos de raça, classe e sexualidade, ver Laura Moutinho (2006).

⁵ Esse tipo de afirmação política está associada com o debate em torno da despatologização das identidades trans. Num cenário político em que a própria identidade travesti é considerada uma patologia (ou ao menos uma “disforia”), a estratégia de defender uma travesti dizendo que ela tem problemas psiquiátricos levanta questões éticas de grande complexidade.

Verônica aguardava seu julgamento em um Centro de Detenção Provisória na Região Metropolitana da Cidade de São Paulo. Esta unidade, parte do complexo de Pinheiros, é conhecida por concentrar um grande número de travestis, transexuais e homossexuais – ou, como costumam ser chamadas no contexto das prisões, “bichas”, “monas” e “envolvidos” (ZAMBONI, 2017). Trata-se de uma “cadeia de coisa”, ou seja, uma unidade que abriga presos que não estão alinhados ao PCC (Primeiro Comando da Capital), coletivo de presos hegemônico no sistema penitenciário do estado de São Paulo (BIONDI, 2010).

Durante esse período, Verônica se aproximou dos agentes da Pastoral Carcerária que realizavam visitas de assistência religiosa e humanitária na unidade. A visibilidade midiática de seu caso a colocou imediatamente em uma posição de destaque entre as travestis da ala em que foi internada. Ela atuou, assim, como uma espécie de liderança local e mediadora da relação entre os presos LGBT e os agentes da Pastoral Carcerária – contribuindo para ampliar o debate das questões de gênero e sexualidade dentro dessa organização.

No estado de São Paulo, assim como na maior parte do país, a Pastoral Carcerária é talvez a organização de defesa dos Direitos Humanos⁶ com a entrada mais abrangente e sistemática no sistema penitenciário – tendo conquistado, assim, grande respeito junto a presos de perfis muito diversos. Devido à postura historicamente conservadora da igreja em relação à homossexualidade e à transexualidade, no entanto, seu engajamento na questão dos presos LGBT era bastante tímida (embora não inexistente). A campanha “Somos Todas Verônica” e o contato mais próximo de alguns agentes com essa população começariam a suscitar debates internos sobre a necessidade de ampliar os debates nessa direção. A criação de um grupo especializado nessas questões, no entanto, só ocorreria alguns meses depois.

Em fevereiro de 2016, rumores de que Verônica estava desaparecida há três meses começaram a circular nas redes sociais e na imprensa.

⁶ A Pastoral Carcerária é, em verdade, um ministério da Igreja Católica dedicado à assistência religiosa dentro do sistema penitenciário. A orientação historicamente progressista de suas lideranças (inspirada em grande parte pela chamada “Teologia da Libertação” e pelas Comunidades Eclesiásticas de Base) faz com que ela atue em grande medida como um movimento de defesa dos Direitos Humanos dos presos e de seus familiares. Nas últimas décadas ela tem atraído para suas fileiras um grande número de jovens que, tendo maior ou menor proximidade com a religiosidade católica, procuram espaço para atuar politicamente no contexto da prisão.

sa – reavivando os debates em torno do caso. A origem os rumores era uma ativista transexual, que vinha tentando sem sucesso entrar em contato com Verônica. O suposto desaparecimento provocou o receio de que ela pudesse ter sofrido algum tipo de represália da parte de policiais e agentes penitenciários. O boato foi desmentido poucas horas depois por um dos agentes da Pastoral Carcerária que mantinha contato regular com ela. Ele a havia encontrado na semana anterior, e fez a seguinte declaração à imprensa:

Os agentes visitam periodicamente os presídios de São Paulo, prestando assistência humanitária e religiosa às pessoas presas. Estivemos por mais de uma hora no “raio” do CDP onde Verônica está – não para falar com ela especialmente, mas o contato com as presas mais vulneráveis sempre é feito, sobretudo com a população trans. Ao fim da nossa visita, fomos até ela, a cumprimentamos e conversamos brevemente. Ela pareceu bem – claro, no contexto das violações a direitos rotineiramente impostos à população presa. Estava sorridente, nos disse para aproveitarmos o carnaval. Ela sequer imagina que estão dizendo que está desaparecida ou procurada. Não mencionou nada a respeito e, tendo contato restrito com o mundo exterior, não teria como se inteirar disso.

A dificuldade de contato com presos é uma característica estrutural do sistema penitenciário paulista, denunciada por quase todas as organizações que atuam nesse contexto. Independentemente das motivações que levaram a ativista a anunciar o suposto desaparecimento naquele momento, o fato é que é bastante provável que ela de fato não estivesse conseguindo localizar e contatar Verônica nesse intervalo – e tinha razões de sobra para estar preocupada. Não é raro que as cartas enviadas não cheguem aos destinatários ou que a Secretaria de Administração Penitenciária (SAP) não saiba informar com precisão a amigos e familiares a localização de um determinado preso em determinado momento.

No caso específico de Verônica, a razão pela qual seu paradeiro não pode ser informado era o fato de ela não estar registrada pelo seu nome social (feminino) – e sim pelo seu nome civil (masculino). Como as pessoas trans costumam se tratar pelo nome social, e dificilmente sabem o nome civil umas das outras (mesmo das amigas mais próximas), a omissão do nome social na ocasião do ingresso na prisão torna ainda

mais difícil o contato com o mundo exterior. Considerando que maior parte delas já não tinha contato com a família de origem quando estava na rua e dependia sobretudo das redes de solidariedade formadas com outras travestis e transexuais, o isolamento a elas imposto por essa negligência se mostra particularmente dramático.

Desde janeiro de 2014, quando foi publicada a “Resolução SAP 11” (dispondo sobre a “atenção a travestis e transexuais no âmbito do sistema penitenciário”), estava previsto o uso do nome social nas prisões do estado de São Paulo⁷. Até aquele momento, no entanto, nenhuma travesti ou transexual presa estava registrada dessa maneira. Em alguns poucos casos, o nome social aparecia na categoria “vulgo” – utilizada para registrar a forma como os internos eram informalmente conhecidos no contexto da prisão e/ou do crime. O fato de Verônica não ter sido localizada devido ao não cumprimento de uma normativa endossada pela própria SAP repercutiu mais uma vez de maneira negativa para os responsáveis pela sua custódia.

Uma das matérias responsáveis por desmentir o boato, intitulada “Desaparecida? Travesti Verônica Bolina segue presa em CDP 3 de Pinheiros”, foi escrita pelo jornalista Neto Lucon. Depois de esclarecer o mal-entendido, ele se interroga: “Todo alarde mostra que Verônica não desapareceu, mas que foi por algum momento esquecida. Fica a dúvida: Somos todos sempre Verônica?” Essa última pergunta ressoa com as questões que tenho levantado ao longo deste artigo sobre a questão da comoção pública e dos efeitos mais duradouros da mobilização política em torno de um caso específico. Nesse sentido, é importante dizer que esse momento de retomada da campanha “Somos Todas Verônica” em 2016 teve dois efeitos bastante concretos: a campanha “Seja um Agente da Mudança”, promovida pela SAP e a formação do Grupo de Trabalho Mulher e Diversidade da Pastoral Carcerária da Arquidiocese de São Paulo.

Idealizada pelo Centro de Políticas Específicas (CPE) da Coordenadoria de Reintegração Social e Cidadania da SAP, a campanha foi lançada em maio de 2016 e tinha como objetivo basicamente “dar am-

⁷ No âmbito nacional, a principal referência foi a primeira Resolução Conjunta do Conselho Nacional de Combate à Discriminação (CNCD) com o Conselho Nacional de Política Criminal e Penitenciária (CNPCP). Divulgado em abril de 2014, o texto se propõe a “estabelecer os parâmetros de acolhimento de LGBT em privação de liberdade no Brasil” (Art. 1º).

pla visibilidade à Resolução SAP 11/2014”. O público alvo era, como o trocadilho no nome sugere, os próprios Agentes de Segurança Penitenciária (ASPs). O material da campanha, distribuído mensalmente em unidades de todo o estado, consistia em folhetos contendo a resolução comentada e “seis cartazes que abordam os principais artigos sobre garantia de direitos da população LGBT”. Além disso, seriam divulgados “seis vídeos temáticos (em consonância com os cartazes) que trazem entrevistas com especialistas e personagens ligados ao tema.” Entre os entrevistados estão um homem trans que trabalha na SAP, a diretora do CPE e ativistas LGBT – todos com uma visão bastante positiva a respeito dos direitos garantidos pela resolução SAP 11.

Não está no escopo desse artigo analisar essas políticas em toda a sua complexidade, reflexão que desenvolvo em outros trabalhos (ZAMBONI, 2016). Nesse momento, devo enfatizar apenas que um dos principais objetivos da campanha parece ser mudar a imagem pública da SAP no que diz respeito ao tratamento da população LGBT sob sua custódia – buscando reverter a má impressão deixada pelo caso da Verônica (tanto as acusações de tortura na carceragem quanto o seu suposto desaparecimento). Os efeitos da campanha a longo prazo são difíceis de avaliar – especialmente por que ela tinha caráter meramente informativo, não prevendo nenhum tipo de medida administrativa concreta ou qualquer sanção para os funcionários que não seguissem a resolução.

No âmbito dos movimentos sociais, o efeito mais palpável foi a criação em julho de 2016 do Grupo de Trabalho Mulher e Diversidade no âmbito da Pastoral Carcerária da Arquidiocese de São Paulo. Com o apoio de lideranças religiosas progressistas, um grupo agentes da Pastoral engajados com a promoção dos direitos das mulheres e da população LGBT (em sua maioria estudantes universitários, advogados recém-formados e defensores públicos) se reuniu com o intuito de:

construir um repertório sobre as questões de gênero e diversidade sexual no ambiente prisional. Trata-se de um espaço de formação e encontro que tem colaborado para a produção de dados sobre o tema e para a elaboração e manutenção de políticas públicas relacionadas com essas questões.

Ainda hoje, o GT é uma das principais referências quando se trata da questão de mulheres e LGBT privados de liberdade. Além de um informativo bimestral com notícias sobre esse universo, promove uma

série de encontros e debates, redige notas públicas sobre casos de grande repercussão e atua na formação de agentes da pastoral mais sensíveis a essas questões⁸.

Em maio de 2017, Verônica foi reconhecida como juridicamente inimputável devido a um quadro psiquiátrico de transtorno de personalidade. O processo por tentativa de homicídio (contra a idosa) foi arquivado e Verônica foi transferida do Centro de Detenção Provisória para um Hospital de Custódia e Tratamento Psiquiátrico (HCTP). Algumas semanas depois, conseguiu alta para continuar o tratamento em um Centro de Assistência Psicossocial (CAPS) na cidade em que sua mãe residia, no interior de São Paulo. Em outras palavras, ela poderia ficar em liberdade enquanto desse continuidade ao tratamento (por no mínimo três anos).

Uma vez na rua, Verônica foi contatada por diversos ativistas e se engajou, sempre de maneira discreta, em algumas campanhas em defesa dos direitos de presos e pessoas LGBT. Orientada pelo seu advogado, evitou nessas ocasiões comentar publicamente os episódios de abril de 2015. A essa altura, todos os processos abertos contra os responsáveis pela sua tortura já haviam sido arquivados tanto pela Corregedoria da Polícia Militar quanto pelo Ministério Público.

Sua primeira (e talvez única) aparição pública em um evento organizado por movimentos sociais foi em uma mesa sobre “Sistema Penitenciário e População LGBT”⁹, realizada na Casa 1 como parte da campanha “30 dias por Rafael Braga”. Eu também compunha essa mesa (enquanto pesquisador da temática e agente da Pastoral Carcerária) e pude acompanhar a grande agitação que sua presença naquele

⁸ Dentro da estrutura da Pastoral, o GT tem o status equivalente ao de grupos dedicados a outras temáticas na arquidiocese de São Paulo, como o de Saúde, o da Mulher, o de Drogas e o de Saúde Mental.

⁹ Na descrição do evento, lê-se: “Seguindo a jornada junina de discussões sobre o sistema penitenciário brasileiro, a campanha 30 Dias Por Rafael Braga em parceria com a Casa 1 convidam a todes à roda de conversa “Sistema Penitenciário e População LGBT”, para refletir sobre como vivem e são tratadas pelo sistema pessoas LGBT em situação de carceré. Participam da conversa Veronica Bolina, falando sobre a situação de mulheres trans e travestis nos presídios; Carolina Gerassi, advogada criminalista, atuante em proteção integral dos direitos das pessoas trans e travestis; o ator, dramaturgo e jornalista Léo Moreira Sá; Anna Carolina Martins, do Grupo Mulher e diversidade da Pastoral Carcerária; e o antropólogo e pesquisador sobre diversidade sexual e de gênero no sistema penitenciário, Marcio Zamboni.”

momento provocava. Para a surpresa dos presentes, no entanto, sua fala não tinha um tom exatamente militante – não correspondia ao ideal de resistência a ela associado. Tratava de um outro tipo de luta: da regeneração moral e espiritual diante das adversidades da prisão. Era um discurso fundamentalmente religioso, que retomava a interpretação da possessão demoníaca como causa do seu descontrole e o encontro com Deus no cárcere pela mediação da Pastoral Carcerária.

Depois dessa ocasião, passou a integrar o “Grupo de Trabalho Mulher e Diversidade” – frequentando as reuniões regularmente e contribuindo com a sua perspectiva de travesti egressa do sistema penitenciário. Dentre os membros do grupo, era talvez a maior entusiasta da dimensão religiosa do trabalho da Pastoral Carcerária. Afirmava que o grande mérito dos agentes vinculados a esse GT era estar “levando Deus” para as pessoas LGBT presas – população que era discriminada dentro das prisões e negligenciada pelas outras igrejas que lá atuavam.

Em outubro de 2017, Verônica se envolveu novamente em episódios de violência. Primeiro foi flagrada agredindo um homem (potencialmente um cliente), que ela afirmava estar lhe devendo dinheiro. Depois de passar a noite em um Hospital Psiquiátrico, ela foi presa novamente depois de ferir gravemente uma moradora de rua. Enquanto ela esperava pela audiência de custódia na carceragem do Fórum Criminal da Barra Funda, ela teria tido um novo surto de agressividade – o que culminaria no seu encarceramento em um Centro de Detenção Provisória. Algumas semanas depois, ela seria transferida para receber tratamento em um HCTP. Essas são as últimas notícias que tive a seu respeito.

Considerações finais

Como vimos, o caso de Verônica teve efeitos concretos no campo dos movimentos sociais que atuam no sistema penitenciário – em especial na Pastoral Carcerária. A campanha “Somos Todas Verônica” motivou a formação de redes e colocou em contato atores que não tinham um histórico significativo de diálogo. O resultado mais concreto e duradouro foi a formação do Grupo de Trabalho Mulher e Diversidade da Pastoral Carcerária da Arquidiocese de São Paulo. O sujeito de direitos imaginado nesse cenário são os “Presos LGBT” ou, na linguagem do Estado, a “População LGBT Privada de Liberdade”. Verônica é vista então como uma espécie de porta-voz dessa população.

Os efeitos do caso no âmbito dos movimentos LGBT foram bastante distintos. A ênfase dos ativistas se concentrou sobretudo na questão transfobia e, em alguns casos, também no racismo. A aproximação do racismo muitas vezes se articula a uma estratégia de enquadrar a violência contra LGBT como um crime de ódio – ou seja, promover a criminalização da LGBTfobia em uma configuração jurídica equivalente ao racismo¹⁰ (crime inafiançável, sem prescrição, com agravante de pena, etc.). Estamos falando de uma analogia entre racismo e transfobia dentro de uma perspectiva punitivista (mesmo que formulada na linguagem dos direitos humanos). Essa abordagem contrasta profundamente (e em alguns casos entra abertamente em conflito) com a perspectiva abolicionista penal dominante na maior parte das organizações que atuam junto aos presos, como a Pastoral Carcerária - que tem como lema: “Por um mundo sem cárceres”.

A ênfase dos movimentos LGBT esteve sobretudo na violência policial perpetrada contra Verônica e passa pela relativa invisibilização do cárcere como cenário da violência. A maior parte dos discursos tende a isolar esse caso da situação de outras pessoas privadas de liberdade e o aproxima, sobretudo, da violência perpetrada contra travestis “na rua” (seja por policiais ou por outros atores motivados pelo ódio). Nessa visão, a prisão não é um lugar para pessoas LGBT – mas é o lugar para onde devem ser mandados homofóbicos e transfóbicos. Existe solidariedade com LGBT vítimas de violência policial, mas nem tanto com as vítimas da violência da prisão que compartilham as celas com a população LGBT privada de liberdade.

Algumas questões então se colocam: como produzir comoção em torno da situação específica de LGBTs presos? Que enquadramentos são capazes de despertar a sensibilidade da sociedade civil em torno da violência cotidiana presente nesse contexto? Seria necessário, para isso, afastar a associação com os demais presos? Como fazer para que a prisão potencialize (ao invés de atrapalhar) o reconhecimento da dor de pessoas LGBT privadas de liberdade?

¹⁰ É interessante notar, nesse sentido, que o processo aberto pela Defensoria Pública contra os policiais e agentes penitenciários que agrediram Verônica era estrategicamente mais centrado na injúria racial do que na transfobia em si (uma vez que essa não está claramente definida em lei). O testemunho de ela ter sido chamada de “preto” e de “macaco” durante os espancamentos era o argumento mais forte para o indiciamento dos detratores.

Termino esse artigo invocando a urgência de se pensar a questão dos presos LGBT a partir da perspectiva do abolicionismo penal. A análise da situação da população LGBT privada de liberdade nos convida a rever a adesão de setores do movimento LGBT a um discurso punitivista – que aposta na criminalização da LGBTfobia como uma estratégia para diminuição da violência contra essa população. Teria a prisão o poder de ressocializar ou reabilitar agressores LGBTfóbicos e inseri-los de maneira positiva em uma sociedade mais tolerante para a diversidade sexual e de gênero? Ou seriam os cárceres (sejam eles Penitenciárias, Centros de Detenção Provisória, Hospitais de Custódia ou Carceragens de Delegacias) justamente uma das engrenagens mais hediondas de uma sociedade estruturada sobre hierarquias de gênero brutais, que espanca e desfigura travestis sistematicamente?

Referências

BIONDI, Karina. **Junto e Misturado: uma etnografia do PCC**. São Paulo: terceiro nome, 2010.

BUTLER, Judit. **Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

DAVIS, Ângela. **Are Prisons Obsolete?** New York: Seven Stories Press, 2003.

FACHINNI, Regina. **Sopa de Letrinhas? Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90**. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2005.

FERREIRA, Guilherme Gomes. **Travestis e Prisões: Experiência social e mecanismos particulares de encarceramento**. Curitiba: Multi-*déia*, 2015.

GODOI, Rafael. **Fluxos em Cadeia: as prisões de São Paulo na virada dos tempos**. Tese de Doutorado: USP, 2015.

LAGO, Natália. **Mulheres na prisão: entre famílias, batalhas e a vida normal**. Dissertação de Mestrado: USP, 2014.

LAGO & ZAMBONI. “Políticas sexuais e afetivas da prisão: gênero e sexualidade em contextos de privação de liberdade”. Caxambu: 40º Encontro da ANPOCS, 2016.

MOUTINHO, Laura. “Negociando com a adversidade: reflexões sobre ‘raça’, (homos)sexualidade e desigualdade social no Rio de Janeiro”. **Estudos Feministas**, v. 14, n. 1, 2006.

PADOVANI, Natália Corazza. “No olho do furacão: conjugalidades homossexuais e o direito à visita íntima na Penitenciária Feminina da Capital”. **Cadernos Pagu**, vol. 37, 2011.

PASSOS, Amilton Gustavo da Silva. **Uma ala para Travestis, Gays e seus Maridos: Pedagogias institucionais da sobrevivência no Presídio Central de Porto Alegre**. Dissertação de Mestrado: UFRGS, 2014.

PELÚCIO, Larissa. **Abjeção e Desejo: uma etnografia travesti do modelo preventivo de AIDS**. São Paulo: Annablume, 2009.

SARTI, Cynthia. A vítima como figura contemporânea. **Cad. CRH**. 2011, vol.24, n.61.

STANLEY, Eric; SMITH, Nat. **Captive Genders: trans embodiment and the prison industrial complex**. Baltimore: AK Press, 2011.



Vidas precárias, mortes precárias: considerações iniciais sobre o direito ao uso do nome social *post-mortem*

Bruno da Mata Farias
Yuri Fraccaroli
Helena Vieira

Em outubro de 2015, a organização não- governamental Transgender Europe divulgava a nova plataforma do projeto Trans Murder Monitoring que, em tradução livre ao português, significa algo como Monitoramento de Assassinatos de Pessoas Trans. Parte de um amplo programa de pesquisa, este mapeamento de homicídios de pessoas trans*¹ trazia dados relativos aos anos de 2008 a 2014 de 190 países e, lamentavelmente, indicava o Brasil na primeira posição mundial das estatísticas de assassinatos de travestis e transexuais, com o registro de 604 mortes neste período (CAZARRÉ, 2015).

Mesmo sem considerar a certa subnotificação dos casos de violência sofridos pela população trans*, decorrente de inúmeros fatores institucionais diretamente relacionados/produtores/mantenedores da exclusão social e da marginalização destas pessoas, como o despreparo dos agentes públicos (DAVI & BRUNS, 2015) e a própria violência policial com este segmento da população (KULICK, 2008; PELUCIO, 2005; SANTOS, 2010; LOPES, 2015), os números são suficientemente claros para se atestar a violência envolvida naquilo que é ser ou estar trans* no Brasil e assinalar as inúmeras dificuldades, desigualdades e constrangimentos sociais relacionados a estas experiências, a despeito do silêncio político e das esparsas e sensacionalistas representações midiáticas.

¹ Para nos referirmos às identidades não-cisgêneras em geral, utilizamos o termo “guarda-chuva” trans*, com o objetivo de demarcar: i) a heterogeneidade de identidades, experiências e vivências que se encontram debaixo das categorias formuladas através dos conceitos fechados de transexualidades e/ou transexualismo, normalmente, marcados pela patologização e o peso dos discursos psi-médicos. Ou seja, entende-se a tradicional cisão entre transexuais e travestis como produções discursivas; ii) a consciência das pessoas trans* de que “não somos todas iguais, mas que, às vezes, nossas lutas podem coincidir ou sermos aliados para conseguir objetivos de consenso”, sendo o termo cristalização desta estratégia de oposição às tentativas de normalização e/ou assimilação (PLATERO, 2014, p. 98-99).

A priori, aparentemente redundante ou sem propósito específico, a distinção de verbos utilizada de maneira deliberada no parágrafo acima para relacionar “mortes” aos termos violência e dificuldades, sendo o primeiro “atestado” por estas mortes e o segundo “assinalado” por elas, tem como intenção destacar o cuidado necessário para a leitura destes casos de violência letal, entendo-os como, por muitas vezes, o resultado final – e extremo - das condições de vida desta população, caracterizadas por inúmeros processos interseccionais de exclusão e marginalização sociais, já que não se relacionariam somente às questões propriamente relativas a sua identidade de gênero, mas também atravessados por questões como raça, etnia, classe social e localização geográfica (SILVA & BARBOZA, 2005).

Nesse sentido, cabe refletir a respeito das diversas práticas de violência dirigidas à população trans*, que não seriam constituídas somente por crimes letais ou por agressões físicas, uma vez que presentes nas esferas microssocietárias e praticadas de maneiras mais ou menos visíveis, letais ou não, incluindo expressões de ódio e escárnio; ostracismo social, constrangimento, chacotas e recriminações; agressões físicas, ofensas, agressões verbais, hostilidade e rejeição, entre outras práticas (LOPES, 2015, p. 10). Dessa feita, torna-se evidente que uma leitura dessas mortes que desconsidere esta complexa dimensão social excludente e relacionada com o contexto destas violências letais tende a ser parcial e limitada, em razão da complexidade e da amplitude do que pode ser considerado como violência transfóbica.

Distante dos argumentos defendidos por parte da imprensa e de alguns setores sociais², as condições de vulnerabilidade social destes indivíduos não seriam necessariamente efeitos de suas escolhas pessoais ou fatores circunstanciais, nem resultantes de desvios morais e/ou patológicos, assim como estas mortes não seriam de maneira alguma fortuitas ou causadas unicamente por motivações ou acontecimentos individuais, isentos de significações e desdobramentos sociais.

² Este posicionamento político resulta essencial uma vez que a ampla divulgação destes números pela grande imprensa, responsabilizando e cobrando Estado e Sociedade, contradiz sua própria postura que, além de recorrentemente espetacularizar a violência transfóbica e retrata-la a partir da culpabilização no nível individual a partir de valores e juízos morais, poucas vezes permite às pessoas trans* o espaço em seus meios a partir de enquadramentos de afirmação social e positividade, o que em muito poderia contribuir para lutar contra a situação de invisibilidade e precariedade destas pessoas.

Em oposição a essa visão essencialista, o que tratamos de dizer em outras palavras é que a violência sofrida pela população trans* não seria apenas condicionada pela não conformidade do indivíduo às normas cisgêneras³ *per se*, e que tampouco se explicaria apenas a partir de aspectos individuais. Entender o contexto dessas práticas de violência requer uma compreensão de suas relações com as próprias situações sociais que a condicionam e por meio das quais se efetivam processos de marginalização e exclusão social, o que, por sua vez, demanda a articulação de um instrumental de análise que ultrapasse a falsa separação entre indivíduo e sociedade (SPINK, 1996).

Em análise sobre a situação de parte das travestis no Rio de Janeiro, Carrara e Vianna (2004) evidenciam algumas dessas relações entre violência e este contexto social mais amplo, que aqui buscamos destacar. Se morre por ser travesti ou por estar fazendo avenida? Percebe-se, claramente, uma dimensão somatória e relacional de contextos de exclusão social, que se encontram e mostram-se visíveis na e pela violência.

Entretanto, para além do importante deslocamento de nível de análise do sujeito para uma esfera mais ampla, também deve-se deslocar a análise do assombro com o espetáculo da brutalidade da morte para a reflexão a respeito dos processos de produção das próprias condições dos enquadramentos que definem a inteligibilidade destas vidas e as existências destes sujeitos, entendendo por quais critérios e mecanismos é definida a categoria humano e por quais processos e razões este segmento é excluído de tal categoria, tendo apenas nos espaços da abjeção suas possibilidades de existência.

Segundo a Articulação Nacional das Travestis, Transexuais e Transgêneros do Brasil (ANTRA), estima-se que a expectativa de vida de uma travesti brasileira gire em torno de apenas 35 anos, ou seja, menos da metade da expectativa média nacional de 75 anos (IBGE, 2014), sendo mais coerente diferenciarmos entre uma expectativa de vida para a *população “normal”*, logo humana, e uma expectativa de morte para

³ “Compreendendo identidade de gênero como a “profundamente sentida experiência interna e individual do gênero de cada pessoa, que pode ou não corresponder ao sexo atribuído no nascimento, incluindo o senso pessoal do corpo [...] e outras expressões de gênero, inclusive vestimenta, modo de falar e maneirismos” ((ICJ), 2007, 7) (versão em português), a cisgeneridade pode ser resumida como sendo a identidade de gênero daquelas pessoas cuja “experiência interna e individual do gênero” corresponda ao “sexo atribuído no nascimento” a elas”. (SIMAKAWA, 2016, p. 45)

a população travesti: anormal, abjeta, não-passível de luto, representante de tipo humano distintivo.

Cabral, Silva & Ornat (2013, p. 141), demonstram como a realidade travesti subverte à própria maneira cisgênera de como “enxergamos” a morte, uma vez que ao contrário de uma visão que a interdita e a silencia na própria linguagem, ao exporem os corpos cotidianamente a diversos riscos de morte, essa não é interdita às travestis, tornando-se então elementos centrais da constituição de suas próprias narrativas de vida.

Porém, como entender que mesmo com a constatação de inúmeros casos brutais de violência, por muitas vezes não exista nem mesmo a comoção, expressada em uma resposta afetiva e moral (BUTLER, 2015, p. 81), que por fim, acaba por determinar à própria ação política? Se *grosso modo* a morte é entendida como o fim da vida, para que possa existir a morte, aqui entendida como expressão máxima da violência, em algum momento anterior, é necessário que haja existido alguma forma perceptível e/ou reconhecível como vida:

A crítica da violência deve começar com a questão da representação da vida como tal: o que permite que uma vida se torne visível em sua precariedade e em sua necessidade de amparo e o que nos impede de ver ou compreender certas vidas desta maneira? Em um nível mais geral, o problema diz respeito à mídia, na medida em que só é possível atribuir valor a uma vida com a condição de que esta seja perceptível como vida, mas é apenas de acordo com certas estruturas avaliadoras incorporadas que uma vida se torna perceptível (BUTLER, 2015, p. 82)

Apesar desse fragmento apontar a relevância do papel da mídia, como um todo, a análise de Butler não isenta de forma alguma o rol do Estado nessa questão, o que nos permitiria uma aproximação ao conceito de *necropolítica*, cunhado por Achille Mbembe (2003) em contraposição ao conceito de biopoder. Portanto, o exercício de pensar em ações políticas que visem a reversão ou alteração desse quadro de violência e marginalização social até aqui traçado, invariavelmente, deveria considerar o peso do Estado nas definições do que é uma vida, e conseqüentemente, de quem deve viver e quem deve fazer morrer. Quer dizer, a consideração daqueles que são incluídos ou não em suas ações

e os próprios limites, desdobramentos e implicações do exercício de definição e ação desse poder.

* * *

Em linhas gerais, se muito dissemos sobre as vidas trans* e suas condições de precariedade, discussão que, ao fim, acabou por conduzir-nos a uma própria crítica da violência nos termos de Judith Butler, é preciso reconhecer que pouco ou nada falamos de uma categoria central dessa formulação: o luto. *Grosso modo*, o que a autora indaga é: o que faz com que certas vidas sejam passíveis de luto, choradas, enquanto outras não? Em diálogo com esse questionamento, buscamos constituir uma reflexão do que pode ser percebido como a cidade, espaço social da vida, a partir de uma de suas heterotopias (FOUCAULT, 2013): o cemitério, espaço da morte.

Entretanto, distanciando-nos de teorizações e divagações conceituais excessivas, que muito tem a dizer e lamentar sobre o atual quadro social, mas que pouco ou nada propõem politicamente, com um recorrente olvido da própria realidade material do contexto latino-americano⁴, buscamos articular essa discussão a partir de um caso específico que demonstra e problematiza em termos sociais, subjetivos e jurídicos, as atuais condições da vida post-mortem da população trans* no Brasil.

Nesse marco de discussão, o presente ensaio busca discutir acerca da importância do nome social no post-mortem, tendo como ancoragem o caso de acréscimo de placa com o nome social no túmulo de Andréa de Mayo. Por meio da invocação da memória desta travesti, queremos evidenciar o papel do Estado no apagamento e na promoção dessas existências dissidentes dentro do espaço cemiterial. Para compreender este caso, nos desdobraremos brevemente no direito ao nome social no documento de óbito como importante chave para a reflexão deste problema.

Localizado em um momento de forte ataque aos direitos sociais mais básicos (HUR & LACERDA, 2016), esse ensaio reconhece a ne-

⁴ Muitas vezes seduzidos pelos novos cânones de gênero advindos do Norte (PERRA, 2014; PELUCIO, 2012), é preciso ter cuidado para que não incorramos em práticas que desconsideram a realidade material do contexto latino-americano, que acabam por reproduzir labirintos acadêmicos, constituindo um edifício científico despolitizado (PARISÍ, 2016, p. 8).

cessidade de se alertar Estado e sociedade civil em relação ao reconhecimento destas *vidas precárias*, chamando a atenção dos poderes públicos para a implementação de políticas públicas que visem alterar esse quadro como um todo, tendo em conta que “embora nem todas as formas de precariedade sejam produzidas por arranjos políticos e sociais, continua sendo uma tarefa da política minimizar a condição da precariedade de forma igualitária” (BUTLER, 2015, p. 86).

Esse chamado se direciona principalmente a gestores, políticos, líderes de movimentos sociais, entre outros atores sociais, principalmente àqueles que atuam no nível das questões locais, uma vez que é na cidade aonde as pessoas vivenciam seu cotidiano e onde também se relacionam diretamente com grande parte dos serviços e instituições do Estado Brasileiro, dentre os quais, encontra-se o serviço funerário. Entendemos a cidade como o espaço no qual os indivíduos são criados/estão/criam, produzem e reproduzem elementos da vida social, que acabam por definir tanto o que é este espaço, quanto a parcela dele que a cada um cabe ocupar:

De tal modo que, esta tiranía - de la dicotomía de - género, somete los cuerpos a un régimen regulatorio que refuerza y define los límites de un deber ser apropiado de género, que incluye el control de acceso y gestión de los espacios, actuando de forma más incisiva e incluso agresiva con aquellas personas cuya presentación y expresión de género desafía la lógica y la organización social cis-heteronormativa (MUTILOA, 2014, p. 21)

Alinhado ao entendimento da Psicologia Política como campo responsável num contexto de lutas sociais (MONTERO, 2009; PARISI, 2016; HUR & LACERDA JR, 2016; SILVA, 2015), este exercício teórico se compromete com um senso de responsabilidade política e social, compreendendo a importância de se entender as atuais condições sociais e, assim, buscar construir coletivamente soluções políticas para a dignidade destas vidas (PLATERO, 2014), sobretudo, em um momento que, apesar de situar-se no meio de tempos sombrios (BRASIL, 2012), sempre apresenta possibilidades de mudança e participação social.

Esse ensaio se organiza em três seções. Na primeira, buscamos trazer uma sucinta biografia da vida de Andréa de Mayo, articulando os elementos de sua vida presente nas narrativas encontradas com o

contexto social e político de seu tempo, concluído com o relato de sua morte, a apresentação da problemática referente a seu sepultamento e o evento de reparação ocorrido mais de 15 anos depois. A partir do exemplo, na segunda seção, discutimos e problematizamos os principais regulamentos e documentos responsáveis pelo que denominamos como o arquivo e a gestão da morte no Brasil, mais especificamente, em São Paulo. Por último, considerando o desenvolvimento teórico empreendido, tecemos algumas conclusões parciais sobre o caso de Andrea e suas implicações políticas e sociais para a população LGBT como um todo, ressaltando a importância estratégica de alterações na documentação da morte no Brasil e das políticas de memória LGBT.

Alguns retratos de Andrea de Mayo

“Você nunca varou/ A Duvivier às 5/ Nem levou um susto saindo do Val Improviso/ Era quase meio-dia/ No lado escuro da vida...” (CAZUZA, SÓ AS MÃES SÃO FELIZES)

Poucas pessoas se lembram de ou já ouviram falar sobre Andréa de Mayo, porém durante sua vida foi porta-voz de muitas travestis dentro de um cenário de *boom* do HIV/ AIDS, de invisibilidade da população trans* e início do movimento LGBT no Brasil, sendo uma das primeiras vozes a possuírem repercussão nacional (BOCHINI, 2010; GREEN, 2003; SILVA, 2009). Não sabemos se podemos chama-la de militante, no sentido orgânico de participação em movimento ou em ações políticas coletivas (GOHN, 1997), mas entendemos que sua vida, enquanto travesti, foi de resistência, luta e teimosia à cisgeneridade em um período historicamente turbulento (SILVA, 2009).

Nascida em São Paulo no dia 4 de maio de 1950, registrada como Ernani dos Santos Moreira, Andréa não foi a travesti da família brasileira, muito pelo contrário, passou por diversas dificuldades: foi engraxate quando criança, lavou carros e chegou a viver em situação de rua. Aos vinte anos passou a se chamar Andréia de Mayo e trabalhou como bombadeira, injetando silicone industrial em outras travestis (BOCHINI, 2010).

Andréa não possui uma autobiografia ou biografia oficial escrita, muito menos artigos acadêmicos com seu nome. O que encontramos são artigos de jornais e alguns vídeos disponíveis no YouTube que re-

latam principalmente sua participação no cenário *underground* de São Paulo, evidenciando suas casas noturnas a Val Show, a Prohibidus e a Val Improviso.

É importante ressaltar que sua trajetória enquanto travesti passa pelo período de ditadura civil-militar e, logo depois, de transição para regime democrático (1960 a 1990). Neste período, mesmo sob regime de exceção no Brasil e em outros países da América Latina, é possível dizer que houve uma maior liberação sexual, devido à consolidação de diversos movimentos de cunho indentityários e de direitos civis, como o movimento negro, o movimento feminista e o próprio movimento gay, que viria se chamar LGBT (GREEN, 2003).

O artigo com maiores detalhes sobre sua vida é o da Revista Trip, de 7 de julho de 2010, escrito por Lino Bochini, que chama Andréa de Mayo de a “Poderosa Chefona”, lembrando de sua figura icônica das noites de São Paulo. O texto evidencia algumas ambiguidades nela, que além de ter um tipo de ativismo social, ajudando travestis infectadas pelo vírus do HIV, também foi “cafetina” e possuía enorme autoridade nos guetos do centro de São Paulo.

Um documento imagético importante para invocarmos Andréa é o documentário suíço-brasileiro “Dores do Amor” de Pierre-Alain Meier de 1985. Numa das cenas iniciais, ela aparece cantando e logo depois sai de cena andando numa rua cenário de fundo é o Minhocão⁵. Neste filme outras travestis também retrataram sua vida, entre os nomes, aparecem: Thelma Lipp, Condessa de Nostramundo, Brenda Lee e Claudia Wonder. Mesmo que a entrevistadora coloque todas elas dentro de uma mesma categoria identitária, ser travesti, podemos perceber dissidências acerca desta compressão entre as entrevistadas.

Outro artigo detalhado, mais recente, é o da Revista Piauí (ANTENORE, 2017), intitulado de “A Vez de Andréa”. Este texto, além de resgatar um pouco de sua biografia, aborda a importância política de Andréa, relembando o debate que houve entre ela e o ultraconservador Afanasio Jazadji, deputado estadual em São Paulo entre o período de 1987 a 2007, no Programa Livre em 1998.

⁵ Termo mais conhecido e utilizado para denominar o Elevado Presidente João Goulart, localizado na região central da cidade de São Paulo. Importante dizer que o Elevado levava o nome de um dos presidentes do período da ditadura civil-militar até o ano de 2016, quando ocorre a mudança por meio da aprovação Projeto de Lei 288/2014, proposto por Eliseu Gabriel (PSB), revogando o Decreto 8.574 de 1969.

Tragicamente, Andreia foi vítima fatal daquilo que foi seu meio de subsistência durante parte de sua vida. Morreu de consequências pós-cirúrgicas da retirada do silicone industrial, em 16 de maio de 2000. Foi sepultada no cemitério da Consolação em um túmulo e jazigo emprestado por um amigo e pai de Santo, Pai Walter de Logun Edé (BOCHINI, 2010). O nome fixado em seu túmulo foi o de registro civil.

Em 2016, dezesseis anos depois, o Serviço Funerário do Município de São Paulo, em cerimônia realizada no dia 17 de novembro de 2016, acrescentou uma placa com o nome Andréa de Mayo. Este reconhecimento póstumo foi exceção em relação a tantos homens e mulheres trans* mortos e sepultados (as) em São Paulo e no Brasil.

Essa invocação que fizemos a Andrea de Mayo serve para evocar-mos que o direito à memória póstuma passa por uma política funerária que exclui a possibilidade do sujeito (a) ser sepultado (a) e lembrado com o nome que adotou em vida. O principal fator dessa exclusão é a ausência de campo para preenchimento do “nome social” nas Declarações de Óbito. Mesmo que a memória de Andréa tenha sido reparada na placa de seu túmulo, sua certidão de óbito continua como Ernani, ou seja, viveu lutando para ser Andréa e post-mortem é submergida novamente, não apenas pela terra, mas por um Estado que nega em reconhecê-la depois de falecida.

Entre declarações e documentos: entendendo o arquivo e a gestão da morte em São Paulo

Sobre as Declarações de Óbito (DO), faz-se mister dizer que o documento possui duas funções além de certificar o falecimento do indivíduo: (a) ser o documento para a contratação das formalidades de sepultamento; (b) ser base do Sistema de Informações sobre Mortalidade (SIM).

Na atualidade a contratação do serviço funerário se inicia após a apresentação da declaração de óbito em uma das agências funerárias municipais. Nestas, são escolhidos os tipos de homenagens e providências do sepultamento ou cremação. Segundo resolução do Conselho Federal de Medicina (CFM) nº1. 779/2005, em seu Artigo 1º, é determinado que: “o preenchimento dos dados constantes da DO é da responsabilidade do médico que atestou a morte.” O óbito se dá pelo médico legista, utilizando o modelo de documento fornecido e orientado pelo Ministério de Saúde, modelo que segue um padrão nacional desde 1976.

Nas mortes por causas naturais, ou seja, causa conhecida, cabe ao médico que acompanhava o paciente emitir a declaração de óbito, podendo ser o médico de família ou o médico que já vinha atendendo o paciente. No caso da ausência de assistência médica, o SVO (Serviço de Verificação de Óbito) pode emitir a Declaração de Óbito. Nas mortes por causas externas, sendo homicídios, suicídios, acidentes e eventos de intenção ignorada, o IML (Instituto Médico Legal), por meio do médico legista, faz a emissão da DO. Em relação às mortes de causa desconhecida, são encaminhadas para o SVO, a fim de saber a causa, para depois emitir o óbito do falecimento.

Após a emissão da Declaração de Óbito, o familiar ou conhecido mais próximo da pessoa falecida faz a contratação das homenagens (compra de urna funerária, de flores e motorista) na Agência funerária e a contratante recebe uma certidão de óbito provisória. Apenas depois de finalizada a contratação, poderá ser emitida, pelo cartório, a Certidão de Óbito, conforme Lei Nº 6.015, de 31 de dezembro de 1973, dos registros públicos e outras providências.

Todas as informações contidas nos campos de preenchimento das Declarações de Óbito são tabuladas pelo Programa de Aprimoramento das Informações de Mortalidade (PRO-AIM) que compõe os dados de mortalidade do município de São Paulo. No nível nacional essas informações integram o Sistema Nacional de Mortalidade (SIM). A questão problemática sobre a importância do nome social nas Declarações de Óbito é que este documento é o substrato da produção de indicadores nacionais de mortalidade que são importante base para a formulação de políticas de Saúde e de Segurança Pública. Na ausência de campo específico de preenchimento, não há possibilidades de produzir informações a cerca da identidade de gênero do sujeito (a).

Mesmo que já existam decretos nos níveis federais⁶, estaduais⁷ e municipais⁸, que regulamentam em todos os documentos oficiais a utilização do “nome social”, cabe a cada ministério, secretaria, autarquia, empresa pública ou organizações sociais que prestam serviços públicos, alterarem seus campos de identificação, acrescentado o espaço para “Nome Social”. A inclusão deste campo pode ser um passo importante para o reconhecimento da violência pelo próprio Estado, pois, a partir

⁶ BRASIL. Decreto n. 8.727, de 28 de abril de 2016.

⁷ SÃO PAULO (Estado). Decreto n. 55.588, de 17 de março de 2010.

⁸ SÃO PAULO (Município). Decreto n. 57.559, de 22 de dezembro de 2016.

de dados oficiais, há como desenhar políticas específicas de combate à homotransfobia.

Desse modo, a contradição em que recaímos é a seguinte: Como garantir o direito ao nome social ao sujeito (a) falecido que não pode se auto declarar? Se a garantia desse direito depende dos médicos e policiais que atestam as Declarações de Óbito, como eles poderiam se atentar na identificação de gênero, como reconhecer a identidade? Se muitos homens e mulheres travestis e transexuais sofrem violências dentro das próprias casas, se são expulsos (as) por motivações transfóbicas. Como a família ou os entes próximos poderiam contribuir para assegurar esse direito? Se homens e mulheres travestis e transexuais são vítimas, na maioria dos casos, de violência por causas externas, em situação de exploração sexual e ocultação de documentos, como o IML e o SVO, serviços de inteligência, podem aprimorar as investigações de vítimas da homotransfobia?

Poucos dias antes do fechamento desse texto, às vésperas do Dia Internacional de Luta Contra a Homofobia, foi anunciada pelo prefeito da cidade de São Paulo, Bruno Covas (PSDB), alteração no decreto do programa Transcidadania, permitindo, por fim, o uso do nome social não apenas nas lápides, mas também nos documentos de pessoas falecidas nos cemitérios públicos da cidade.

Ainda que a decisão possa ser entendida e comemorada como um relativo avanço, podemos apontar duas grandes limitações: a) apesar de sugerir o respeito ao nome social às empresas privadas, a alteração não tem teor de determinação, o que nos faz questionar sobre a real efetividade dessa mudança no dispositivo legal; b) a alteração do nome em documento e na lápide por parte do Serviço Funerário será condicionada à autorização dos familiares.

Esse último ponto nos aparenta ser o mais problemático. Não é preciso grande esforço para imaginar os efeitos dessa disposição tutelar ao levarmos em conta as definições dos marcos de família e parentesco expressados pelo poder público e consideradas por esse decreto. Trata-se claramente da primazia das definições do ordenamento jurídico sobre os conceitos de família e parentesco, reiterando o poder regulatório do Estado sobre esses corpos dissidentes e o poder de reconhecer quais vínculos são considerados legítimos ou não (BUTLER, 2003).

Em que pesem os avanços em termos de inclusão na instituição do matrimônio e do direito de constituir famílias homoparentais, as de-

finições jurídicas sobre a família e o parentesco seguem atreladas a uma formulação biológica e mononuclear. Adicionado a uma consideração das realidades dissidentes, nos que parece que isso incidirá em grande medida em um poder de decisão a partir dos vínculos parentais. E assim, não podemos deixar de considerar criticamente a realidade das relações sociais que os sujeitos trans* vivenciam nesse espaço, sobretudo, a partir do momento em que rompem expressamente com a heterossexualidade compulsória, a qual tem na família biológica e mononuclear um de seus principais pilares de controle, produção e reprodução.

Atribuir a esses familiares o direito a decidir pela memória daqueles os quais muitas vezes nem sequer tinham contato ou vínculos de afeto e solidariedade é permitir a perpetuação do preconceito, do estigma e da discriminação, dentro de uma concepção de uma cidadania tutelada, ou nos termos de Berenice Bento (2014), de uma cidadania precária. Devemos destacar que essa condição de precariedade é, inclusive, frequentemente iniciada no próprio seio da instituição familiar, recorrente início de um ciclo de exclusão social, batizado por Diana Ferraz como um “efeito dominó”, do qual a família biológica e mononuclear é a primeira peça a cair:

“É um efeito dominó: ela não é aceita dentro de casa, não é aceita na escola, não é aceita pela sociedade; ela vai buscar pessoas que sejam parecidas com ela e essas pessoas que são parecidas com ela e tem uma vivência parecida, que podem passar uma experiência, estão aonde? Estão na prostituição. Então, é um ciclo, né?”⁹

Todavia próximos dessa alteração no decreto municipal, devemos manter um olhar cuidadoso e atento, tendo em vista também uma possível marginalidade dessa disposição com a regulamentação da decisão do Supremo Tribunal Federal ao permitir a mudança de sexo no registro civil sem a necessidade de cirurgia e sem autorização judicial em março de 2018. Sem embargo, em qualquer cenário, não devemos perder de vista uma séria consideração crítica sobre o acesso e alcance de políticas e ações inclusivas levadas a cabo pelo Estado brasileiro.

⁹ Entrevista concedida por Diana Ferraz a Yuri Fraccaroli em Ferraz de Vasconcelos (SP) em junho de 2017, no bojo de projeto de pesquisa que buscou abordar as relações entre migração, direito à cidade e transexualidades.

Considerações Finais

Estas indagações servem para pensarmos os desdobramentos que estes mecanismos de controle possuem sobre os corpos abjetos, sobre aqueles cujas mortes não são ritualizadas, não são enlutadas e que as lembranças são apagadas. Quem lutou para viver de outro modo, livre das amarras da ortodoxia da heterossexualidade obrigatória (RICH, 1986; GUASCH, 2000), tem mais uma vez “sua vida corrigida” na hora do “descanso eterno”. Uma vida como Andréa e uma morte como Ernani. No caso, de Andréa, esse ato injurioso de não reconhecimento (BORRILLO, 2010; SILVA & D’ADDIO, 2012) foi reparado simbolicamente, pois não houve mudança na documentação. Todavia, no caso de tantas outras travestis e transexuais, suas existências foram literalmente apagadas. O nome social ainda não é suficiente para garantir a dignidade após morrer, a burocracia precisa mudar para deixar de controlar “os desviados sexuais”.

O fato de não existir campo com nome social neste documento implica na negação do espaço cemiterial para estes sujeitos (as). Considerando que os cemitérios também são chamados de Necrópoles, ou seja, cidade dos mortos, as aglomerações que compõem este espaço geográfico reproduzem supostamente as relações sociais, culturais e políticas da “cidade dos vivos”.

Portanto, possuem a característica de dialogar com o passado, evidenciando narrativas oficiais que são contadas através das memórias que ali se manifestam por meio do suporte da paisagem, da arquitetura, da arte tumular e da vegetação (ANSARA, 2008; FERREIRA, 2011). No caso de Andréa de Mayo, o Serviço Funerário reparou sua memória, como uma forma de promover o direito à memória para a comunidade LGBT. “Na busca de uma coesão ou de uma ideia de compartilhamento de passado, o Estado aparece como um agente que propõe, através de vários instrumentos, essa convicção de compartilhamento memorial” (FERREIRA, 2011, p.106). Desta forma, estas indagações fazem parte da necessidade, no tempo presente, das lutas por afirmações identitárias, de utilizar o passado para repensar o futuro. O devir como um horizonte de espera (FERREIRA, 2011).

Talvez esse seja o fato mais marcante disso tudo, perceber sua “rendição” pela via da memória. Rompendo com aquilo que Johan Michel chama de regime memorial: “configuração estável de uma memória pública oficial num determinado período histórico” (MICHEL, 2010, p.16

apud FERREIRA, 2011 p.107). Para Cymbalista (2017), a intenção de fixar a placa foi de reparação do Estado à memória de Andrea. Pelo fato de não ter ocorrido uma mudança documental, o professor, que também foi idealista dessa ação, achou que seria importante manter o nome de registro civil e social na placa tumular, a fim de que as pessoas pudessem conhecer o máximo possível do que havia acontecido.

Enfim, a história tende a hegemonizar determinados fatos e descartar outras possibilidades de pensar o passado. Andréa foi reconhecida e teve seu lugar ao Sol no post-mortem, porém, tantas outras como ela estão submergidas e ocultadas por uma política funerária excludente.

O reconhecimento do outro, o respeito à diversidade, à proteção da dignidade humana e a tolerância são fundamentos democráticos que precisam ser articulados na promoção de políticas de memória, frente ao desafio de nivelar as desigualdades e dar fim aos diversos tipos de violência, inclusive simbólicas. Desta forma é necessário assegurar que sujeitos vulneráveis sejam reconhecidos na sua diferença e recebam a atenção do Estado.

Referências

ANSARA, S. **Memória Política, Repressão e Ditadura no Brasil**. Curitiba: Juruá Editora, 2009.

ANTENORE, A. A Vez de Andréa: Sobre o direito de morrer travesti. **Revista Piauí**, on-line, edição 125, 2017. Disponível em: <<http://piaui.folha.uol.com.br/materia/vez-de-andrea/>> Acesso em: 16 de novembro de 2017.

BENTO, B. Nome social para pessoas trans: cidadania precária e gambiarra legal. **Contemporânea**, São Carlos, v. 4, n. 1, p. 165-182, 2014.

BOCHINI, L. Poderosa Chefona: Andréia de Maio, morta há dez anos, foi a última cafetina-travesti romântica de São Paulo. **Revista Trip**, on-line, 2010. Disponível em: <<https://revistatrip.uol.com.br/trip/poderosa-chefona>>. Acesso em: 02/01/2018.

BORRILLO, D. **Homofobia**: história e crítica de um pensamento. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

BRASIL. Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da Repúbli-

ca. **2º Relatório Sobre Violência Homofóbica: Ano de 2012**. Brasília, DF: SDH/PR, 2013. 101 p.

BUTLER, J. O parentesco é sempre tido como heterossexual? **CADERNOS Pagu**, Campinas, v. 21, p. 219-260, 2003.

BUTLER, J. **Quadros de Guerra** – quando a vida é passível de luto?. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CABRAL, V.; SILVA, J.M.; ORNAT, M.J.; Espaços de Morte e Representações Sociais de Travestis na Cidade de Ponta Grossa – Paraná. **Revista Latino-americana de Geografia e Gênero**, Ponta Grossa, v. 4, n. 1, p. 139-161, 2013.

CARRARA, S.; VIANNA, A.R.B. “Tá lá o corpo estendido no chão...”: a Violência Letal contra Travestis no Município do Rio de Janeiro. **PHYSIS: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 233-249, 2006.

CAZARRÉ, M. Com 600 mortes em seis anos, Brasil é o que mais mata travestis e transexuais. **Agência Brasil**, Brasília, 13 Out. 2015. Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2015-11/com-600-mortes-em-seis-anos-brasil-e-o-que-mais-mata-travestis-e>>. Acesso em: 12 Dez. 2015.

CYMBALISTA, R. Mobilizações da Memória em lugares de morte em São Paulo: Flavio sant’anna, edson neris, andrea de Mayo. **Revista do Centro de Pesquisa e Formação**, n. 5, São Paulo, p. 22-37, 2017.

DAVI, E.H.D.; BRUNS, M.A.T.; Mundo-vida travesti: abordagem fenomenológica das travestilidade. **Temas em Psicologia**, Ribeirão Preto, v. 23, n. 3, p. 521-533, 2015.

FERREIRA, M.L.M. Políticas da memória e políticas do esquecimento. **Aurora. Revista de Arte, Mídia e Política**, Pelotas, v. 10, n. 102, p. 102-118.

FOUCAULT, M. **O corpo utópico, as heterotopias**. São Paulo: Editora n – 1, 2013.

GOHN, M. G. **Teoria dos Movimentos Sociais: Paradigmas Clássicos e Contemporâneos**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

GREEN, J.N. A Luta pela Igualdade: Desejos, Homossexualidade e a Esquerda na América Latina. **Cad. AEL**, Campinas, v.10, n.18/19, p. 15-41, 2003.

GUASCH, O. **La crisis de la heterosexualidad**. Barcelona: Editorial Laertes, 2000.

HUR, D.U.; Lacerda, F. Apresentação: Psicologia Política e as “novas” lutas sociais. Em: HUR, D.U.; LACERDA, F. (Org) **Psicologia, políticas e movimentos sociais**. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

KULICK, D. **Travesti**: prostituição, sexo e gênero no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008.

LOPES, F.H. Corpos trans! Visibilidade das violências e das mortes. **Revista Transversos**. “Dossiê: o corpo na história”, Rio de Janeiro, v. 5, n. 5, 2015.

MBEMBE, A. Necropolitics. **Public Culture**, Durham, v. 1, n. 15, p. 11-40, 2002.

MEIER, P.A. & KÄLIN, M. Dores de Amor (Douleur d’Amour). Licença padrão do YouTube. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=noAtrDYj8vM>>. Acesso em: 22 de dezembro de 2017.

MICHEL, J. Podemos falar de uma política de esquecimento? **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v. 2, n. 3, p. 13-25, 2010. Disponível em: <<http://www.ufpel.edu.br/ich/memoriaemrede/site/revista/edicao-03/>>. Acesso em: 20 nov. 2010>.

MONTERO, M. ¿Para qué psicología política?. **Revista Psicologia Política**, eletrônica, v. 9, n. 18, p. 199-213, 2009.

MUTILOA, L.M. Trans-Migrantes: frontera(s), viaje(s), cuerpo(s) y género(s). **Revista Latino-americana de Geografía e Género**, Ponta Grossa, v. 5, n. 2, p. 19-32, ago/dez, 2014.

PARISÍ, E.R. Prefácio. Em: Hur, D.U. & Lacerda Jr, F. (Org) **Psicologia, políticas e movimentos sociais**. Petrópolis: Editora Vozes. 2016.

PELUCIO, L. Na noite nem todos os gatos são pardos: notas sobre a prostituição travesti. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 25, p. 217-248, 2005.

PELUCIO, L. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. **Contemporânea**, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 395-418, 2012.

PERRA, H. Interpretações imundas de como a Teoria Queer coloniza nosso contexto sudaca, pobre de aspirações e terceiro-mundista, perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados com a heteronorma. **Periodicus**, Salvador, v. 1, n. 2, p.1-8.

PLATERO, R.L. **Trans*exualidades**: acompañamiento, factores de salud y recursos educativos. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2014.

RICH, A. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. **Bagoas**, Natal, v. 4, n. 5, p. 16-44, 2010.

SANTOS, P.R. Desejos, Conflitos e Preconceitos na Constituição de uma Travesti no mundo da Prostituição. **Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero**, Ponta Grossa, v. 1, n. 1, p. 39-48, 2010.

SILVA, A.S. **Luta, Resistência e Cidadania**: uma análise psicopolítica dos Movimentos e Paradas do Orgulho LGBT. Curitiba: Juruá, 2009.

SILVA, A.S. A psicologia política: ser/estar nos interstícios das disciplinas. Em: SILVA, A.S.; CORRÊA, F. **No interstício das disciplinas: a psicologia política**. Curitiba: Editora Prismas, 2015.

SILVA, A.S. & D'ADDIO. Homofobia Violência e Direitos Humanos. Em: Almeida, Silva e Corrêa. **Psicologia Política: Debates e embates de um campo interdisciplinar**. Sao Paulo: EACH Edições, 2012.

SILVA, A.S.; BARBOZA, R. Diversidade sexual, Gênero e Exclusão Social na produção da Consciência Política das Travestis. **Athenea Digital**, Barcelona, n. 8, p. 27-49, 2005.

SPINK, P.K. A organização como fenômeno psicossocial: notas para uma redefinição da Psicologia do Trabalho. **Psicologia e Sociedade**, v. 8, n. 1, p. 174-192, 1996.

SIMAKAWA, V.V. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade**. 2016, 244f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) - Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador.



Sobre os autores deste volume

Ronaldo Trindade

Mora em São Paulo capital. Doutor em Antropologia Social pelo PP-GAS – USP. Atua como Professor do Instituto Paulista de Sexualidade. E-mail: ronaldotrindade@gmail.com

Carlos Amorim Caldas

Mora em Cametá – PA. Psicólogo, mestre pelo NAEA-UFPA e professor da UFPA. E-mail: caac@ufpa.br

Bruno da Mata Farias

Mora em São Paulo. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais (EACH/USP). Pesquisador do Miragem - Grupo de Pesquisa em Culturas Visuais e Experimentações Geográficas.

E-mail: brunodamatagpp@gmail.com

Bruno Puccineli

Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas - Unicamp, Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo - Unifesp - e Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo - USP - tem refletido sobre a produção social do espaço, tendo realizado campo no contexto de grandes cidades e suas centralidades. E-mail: brunodamatagpp@gmail.com

Chiara Albino

Mora em Santa Catarina. Doutoranda em Antropologia Social do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Pesquisadora vinculada ao TRANSES - Núcleo de Antropologia do Contemporâneo da UFSC, ao NAVIS - Núcleo de Antropologia Visual da UFRN e ao VISAGEM - Núcleo de Antropolo-

gia Visual e da Imagem da UFPA. Coeditora da Visagem - Revista de Antropologia Visual e da Imagem do PPGSA/UFPA.

E-mail: tarsila.chiara@gmail.com

Fabiano Gontijo

Mora em Belém do Pará. É Doutor em Antropologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales, França. Professor de Antropologia da Universidade Federal do Pará. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. E-mail: fgontijo2@hotmail.com

Gibran Teixeira Braga

Mora em São Paulo. Doutor em Antropologia Social pelo PPGAS / USP. Atua com consultorias na área de Antropologia e é produtor de festas alternativas em São Paulo. E-mail: gibranteixeira@yahoo.com.br

Helena Vieira

Mora em Fortaleza (CE), candidata a Deputada Federal pelo PSOL em 2018, Pesquisadora, transfeminista e escritora. Estudou Gestão de Políticas Públicas na Universidade de São Paulo. Foi colunista da Revista Fórum. E-mail: helenabrilhante.vieira@gmail.com

Marcio Zamboni

Mora em São Paulo. Doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS/ USP e pesquisador do NUMAS (USP). E-mail: marciobz@gmail.com

Milton Ribeiro

Mora em Belém do Pará. Antropólogo e cientista social. Professor efetivo da Universidade do Estado do Pará. Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará. Pesquisador nos Grupos de Pesquisa NOSMULHERES, VISAGEM e JUERÊ/UFPA. Pesquisador no NuDES/UFRB. E membro da Equipe Editorial da Revista Eletrônica Visagem.

E-mail: miltinhusribeiro@gmail.com

Ramon Reis

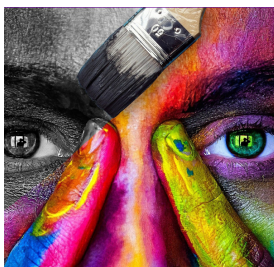
Doutor em Antropologia Social (USP), idealizador da curadoria de conhecimento em Antropologia Com-pósita (Instagram @compositacuradoria) e voluntário do Comitê Arte Pela Vida.

E-mail: ramonrei@gmail.com

Yuri Fraccaroli

Mora em São Paulo. É mestrando em Psicologia Social no Instituto de Psicologia (USP), bolsista CAPES. Membro colaborador do Instituto Galego de Análise e Documentação Internacional (IGADI).

E-mail: yurifraccaroli@gmail.com



Este livro foi publicado em
versão eletrônica no formato
PDF pelo Campus de Cametá-
UFPA, no ano de 2020.

Este livro nasceu do desejo de me (re)conectar com os pesquisadores da área de gênero e sexualidade, principalmente com aqueles que vieram depois de mim, e que abordam, das formas mais variadas e inventivas possíveis, diversas questões referentes ao universo LGBT. Alguns dos autores aqui reunidos eu já conheço de longa data, outros entrei em contato recentemente por meio de indicações de amigos, citações e postagens em redes sociais, ou conheci em instituições em que atuei como docente e em bancas em que participei como avaliador.



Campus Universitário
do Tocantins/Cametá
UFPA

ISBN 658814001-0

