

### 3

## Identidade e poder

Neste capítulo, abordarei a construção política das identidades LGBT, considerando-a perpassada por duas dimensões do exercício do poder: uma territorial, que nesse caso envolve a disputa institucional por direitos, e a outra, completamente difusa, em que as disputas se dão no campo das representações culturais, dos discursos de “verdade”. Essa distinção é puramente analítica. Na prática, tais dimensões implicam-se mutuamente em um jogo completamente fluido. Para o entendimento dessas dimensões, utilizo o constructo *outsiders*/estabelecidos de Norbert Elias (2000) – iluminado pela abordagem de Mary Douglas (1976), Erving Goffman (1988) e Michel Foucault (1985) – e a idéia de microfísica do poder preconizada por Foucault (1979) como chaves teóricas.

Sob tal perspectiva, apresentarei as disputas de poder constitutivas das identidades LGBT como sujeitos políticos, detentores da verdade acerca de sua própria identidade e de reivindicações específicas, ainda que obtenham consenso em torno de uma “grande” agenda política. Em seguida, balizada por Nancy Fraser (2001), enfocarei a luta LGBT e suas demandas por reconhecimento e redistribuição. No escopo dessa batalha, perpassada continuamente pelas dimensões de poder anteriormente propostas, detalharei a Parada do Orgulho LGBT como uma das estratégias políticas utilizadas pelo Movimento para angariar visibilidade e reconhecimento. Claros os objetivos e o percurso deste capítulo, exponho as chaves teóricas que alicerçam minha análise.

### 3.1.

#### **Um jogo em duas dimensões: de posições marcadas ao poder difuso (e vice-versa)**

Por meio de uma etnografia realizada na cidade industrial de Winston Parva (nome fictício), Elias objetivou delinear as propriedades gerais que compõem uma

relação de poder. Primeiramente, entende que estabelecidos e *outsiders* são os dois vértices de uma mesma relação. Assim, denomina aqueles que têm o poder usando o termo inglês *established* e os que estão à margem desse poder com o termo oposto, ou seja, *outsiders*. Logo de início, chama a atenção o fato de os primeiros serem designados por um termo no singular e os segundos, no plural. Isso não acontece sem motivo. Elias entende *established* como um grupo homogêneo, marcado por laços sociais intensos e que detém prestígio e poder baseado no fato de ser um modelo moral para a sociedade. Combina três ingredientes importantes em sua identidade social: tradição, autoridade e influência, o que o faz ser reconhecido como uma “boa sociedade” (Elias, 2000, p. 7). É dessa forma que esse grupo se autopercebe também.

Porém, uma “boa sociedade” só se constitui em comparação com uma “outra sociedade”, entendida como má. Essa “sociedade”, a dos *outsiders*, é formada por aqueles que estão fora da “boa sociedade”. Os *outsiders* de Wiston Parva não são um grupo, pois são difusos e não há homogeneidade entre si, nem mesmo laços sociais muito intensos. Daí a utilização do termo no plural.

Entre tais “grupos” há um equilíbrio de poder instável. Quanto mais segura for a posição dos estabelecidos na sociedade, maior será a eficácia da estigmatização imposta aos *outsiders*. Esse estigma acaba por entranhar-se na auto-estima dos *outsiders*, de forma a enfraquecê-los. No entanto, quando diminuem as disparidades de poder, é possível que os “grupos” *outsiders* até retaliem os estabelecidos, apelando para uma contra-estigmatização.

Vale observar que a posição idealizada dos estabelecidos é a de minoria dos que são os melhores, enquanto a dos *outsiders* tende a se caracterizar como a minoria dos que são os piores. Para tal, crenças de sujeira, poluição e perigo entram em “jogo”, sedimentando/reiterando tais posições.

Mary Douglas, em seu livro *Pureza e perigo*, muito esclarece a respeito dessas crenças. Entre outras questões, a autora apresenta uma leitura sobre a sujeira como sistema de ordenação simbólica da sociedade. Logo de início, deixa claro que a sujeira relaciona-se diretamente com a desordem. Evita-se a sujeira não por algum tipo de medo, mas porque ela “ofende” a ordem. Logo, eliminá-la objetiva reorganizar o ambiente. Os discursos de perigos que pairam em torno da sujeira e que ameaçam os transgressores visam a manter a ordem ideal da sociedade e se relacionam também com a moral.

Admitindo-se que a desordem estraga o padrão, ela também fornece os materiais do padrão. A ordem implica restrição; de todos os materiais possíveis, uma limitada seleção foi feita e de todas as possíveis relações foi usado um conjunto limitado. Assim, a desordem por implicação é ilimitada, nenhum padrão é realizado nela, mas é indefinido seu potencial para padronização. Daí por que, embora procuremos criar ordem, nós simplesmente não condenamos a desordem. Reconhecemos que ela é nociva para os modelos existentes, como também que tem potencialidade. Simboliza tanto perigo quanto poder (Douglas, 1966, p. 117).

Tais padrões precisam ser relativizados. Becker (1977) salienta que não existe “o” desvio, porém acusações de desvio. Com isso, o que é desviante em uma cultura pode ser o padrão em outra.

Outro ponto que precisa ser ressaltado é que a desordem estraga o padrão, porém também fornece os materiais do mesmo. Dessa forma, viabilizaram-se, por exemplo, nos atuais debates a respeito de gênero, propostas de se pensar a masculinidade não mais como uma unicidade, mas várias masculinidades (Almeida, 2001).

Sendo assim, Douglas afirma que nenhuma cultura pode ignorar as anomalias que produz sob pena de perder sua confiança, uma vez que o poder que representa um perigo para aqueles que se descuidarem está relacionado com a estrutura de idéias, de forma que através dele a estrutura se protege. Talvez por isso as culturas apresentem uma série de normas para lidar com as anomalias e ambigüidades. Tais regras acabam por reiterar as normas-padrão, reforçando a conformidade. Afinal, “(a)tribuir perigo é uma maneira de se colocar um assunto acima de discussão” (Douglas, 1966, p. 56).

José Carlos Rodrigues (2006) reforça esse pensamento ao dizer que a sociedade tem necessidade dos fenômenos que repele, pois é através deles que ela se expressa positivamente, se faz significar a si própria e cujos conteúdos adquirem sentido pela oposição.

No âmbito da moral, pode-se perceber a importância das regras de poluição, por exemplo. Muito provavelmente, quando não há sanções práticas contra o ultraje moral, crenças de poluição suplementam essa falta, proporcionando uma espécie de punição, ainda que impessoal, que visa a conservar o sistema moral vigente.

Nas palavras de Mary Douglas, “se uma pessoa não tem lugar num sistema social, sendo, por conseguinte, marginal, toda precaução contra o perigo deve

partir dos outros. Ela não pode evitar sua situação anormal” (Douglas, 1966, p. 121).

A atribuição de um estigma social a um grupo *outsider* tem o poder pernicioso, entre outros efeitos, de afetar sua auto-imagem, enfraquecendo o grupo, ou seja, o próprio grupo acaba por auto-reforçar o estigma. Esse é um viés de análise. Um outro possível e que se contrapõe à idéia de enfraquecimento é o de que é provável que alguns grupos se prevaleçam da condição de marginais para se beneficiar de alguma forma, seja da solidariedade individual, seja de políticas públicas.

O contato com grupos *outsiders* pode causar constrangimento aos estabelecidos. Para Goffman (1988), a raiz desse sentimento

encontra-se (n) o medo do contato com um grupo que, aos olhos do indivíduo e de seu semelhante, é anômico. Seus membros infringem normas que ele está obrigado a observar e de cuja observância dependem seu auto-respeito e o respeito dos semelhantes. Disso também depende a participação do indivíduo na graça e virtude especiais, no carisma de seu grupo (Goffman, 1988, p. 49).

Isso se explica pelas crenças que envolvem os *outsiders* e os mantêm isolados.

Voltando o olhar para o objeto de estudo desta pesquisa, sumário: mesmo se a prática ocorrida nos campos de concentração hitlerista de marcar os *gays* com um triângulo rosa não mais se aplica no mundo, da mesma forma que a homossexualidade não é considerada, pelo menos no Brasil, um crime na legislação em vigor passível de punição judicial, as crenças de poluição, o medo de ser confundido com um deles ainda reiteram uma certa ordem, mantendo indivíduos estabelecidos distantes dos homossexuais *outsiders*. Ou, por outro lado, conservando estes últimos distantes de diversas vias de competição. Afinal, como bem pontua Dagnino (2000), relações de poder desiguais implicam acessos diferenciados aos diversos recursos disponíveis e, às vezes, escassos de bens materiais, culturais e até mesmo políticos.

Na interseção entre poder e crenças, Goffman chama a atenção para o fato de que é possível que o estigmatizado tenha uma falsa impressão de ser bem aceito pela sociedade. Entretanto, isso, para o autor, vincula-se apenas à não-pressão dos estigmatizados sobre os “normais”. De que forma?

Espera-se que os estigmatizados ajam cavalheirescamente e não force(m) as circunstâncias; eles não devem testar os limites da aceitação que lhes é mostrada, nem fazê-la de base para exigências ainda maiores. A tolerância, é claro, é quase sempre parte de uma barganha (Goffman, 1988, p. 132).

Assim, cabe a idéia do “bom ajustamento” (Goffman, 1988, p. 132), que requer que o estigmatizado se perceba como igual aos normais, mas, ao mesmo tempo, se ausente de situações em que seja difícil para os normais encararem o estigma com naturalidade.

Reiterando esta afirmação, no livro *O homossexual visto por entendidos*, de Carmen Dora Guimarães (2004), tem-se o seguinte relato de um dos entrevistados:

Houve uma época em que era muito engraçado fazer “frescura”, “viadagem” em bando – porque veado só anda em cacho, em alcatéia, entendeu, minha querida? Hoje em dia não tenho mais paciência para isso, não. Você é homossexual, isto é um problema seu – uma opção sua, uma escolha sua. Que você não deve impingir aos outros, entendeu? Eu, hoje em dia, me dou com gente absolutamente normal (Guimarães, 2004, p. 58).

Para os “normais”, esse “bom ajustamento” dos estigmatizados protege-os:

- a) de ter de enfrentar a dor destes;
- b) da percepção de quão limitada é sua tolerância; e
- c) de uma possível contaminação pelo contato com o estigmatizado.

Dessa forma, ficam preservadas as crenças dos “normais” referentes à identidade.

Por outro lado, pensando a representação social da identidade homossexual, Guimarães nota que a aproximação do estigmatizado com o normal permite que o primeiro tenha sua identidade considerada positiva e normal, ainda que sua prática social não se altere.

Um outro lado sombrio do estigma, percebido por Goffman, diz respeito a uma comum insensibilidade do estigmatizado a outros tipos de estigma, apesar de sofrer a dor e a injustiça de também carregar um estigma. Isso se dá, segundo o autor, porque são os papéis sociais que estão em interação, e não os indivíduos concretos. Afinal,

o estigma envolve não tanto um conjunto de indivíduos concretos que podem ser divididos em duas pilhas, a de estigmatizados e a de normais, quanto um processo social de dois papéis no qual cada indivíduo participa de ambos, pelo menos em algumas conexões e em algumas fases da vida. O normal e o estigmatizado não são pessoas, e sim perspectivas que são geradas em situações sociais durante os contatos mistos, em virtude de normas não cumpridas que provavelmente atuam sobre o encontro (Goffman, 1988, p. 148-149).

Em um relato do livro *O homossexual visto por entendidos*, por exemplo, percebe-se tal fato claramente na tentativa do entrevistado em distinguir o homossexual da “bicha”:

“O homossexual se caracteriza pelo requinte. Aquela coisa de gostar de cozinhas, de cozinhar muito bem, gostar de música, de poder discutir arte, de entender, de ter uma certa curiosidade das coisas.”

Então perguntei:

“E a bicha, o que você acha?”

A resposta:

“Uma bicha não pode ter requinte. Porque ela, pela própria atitude, já é o anti-requinte.”

Em seguida coloquei a seguinte questão:

“Mas a bicha é homossexual também, não é?”

Com voz guaguejante, respondeu:

“É, mas aí... porque... ao meu ver... tá entendendo...? Sei lá, ah... Esse tipo de gente eu atualmente encaro como patológica. Inclusive são pessoas doentes, doentes de cuca. Porque uma pessoa que chega ao desajuste que chega a uma tal necessidade de agressão de fazer isso, de só fazer isso, é realmente porque tem uma coisa que não tá certa” (Guimarães, 2004, p. 98).

Sérgio Carrara (2005) reconhece os afeminados como o subgrupo mais vulnerável dentro do grupo homossexual, ainda que uma outra faceta em tais relações também se apresente: a da desestabilização do paradigma do sexo invertido.<sup>1</sup> Esse pensamento está em consonância com Peter Fry (1982) quando de sua percepção de emergência de um sistema de relações simétricas e, portanto, igualitárias entre parceiros homossexuais da classe média nas grandes cidades brasileiras.

Para entender esse sistema, Fry propõe duas matrizes de classificação da sexualidade masculina, a partir da análise do estigma do passivo,<sup>2</sup> conforme apresentado por Michel Misse (1979): o sistema hierárquico e o sistema simétrico ou igualitário. De acordo com o sistema hierárquico vigente, segundo o autor,

<sup>1</sup> Propõe a homossexualidade masculina como a expressão de uma suposta alma feminina aprisionada em um corpo de homem.

<sup>2</sup> O estigma do passivo está associado ao “papel” de ativo ou passivo que um homossexual assume na prática sexual, sendo o papel de passivo relacionado à condição feminina e, por isto, estigmatizado.

principalmente entre as camadas mais baixas da população e nas regiões Norte e Nordeste do Brasil, os homens dividem-se em “machos” e “bichas”. Os “machos” são aqueles que penetram, dominam a “bicha” – a dominada, portanto. Essa matriz expõe o poder hierarquizante entre não iguais em uma relação sexual: um ativo, dominador, que permanece com seu *status* de homem, e um “bicha”, inferior, feminino, passivo. Quem penetra é, de certa forma, vencedor de quem é penetrado, como bem percebeu Fry. Esses papéis parecem ser claramente definidos, uma vez que Fry conta ainda que também os “bichas” desejavam relações com “machos”, ridicularizando as relações entre duas “bichas”, utilizando termos do tipo “quebra-louça” ou “lesbianismo”. Fica evidente, portanto, que a lógica heterossexual também oferecia um padrão para as relações homossexuais.

Dessa forma, Fry nota que embora a “bicha” seja, sob o prisma heterossexual/homossexual, um homem desviante, no sistema hierárquico, o desvio está contido nas relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero. Isto se dá uma vez que a regra fundamental baseia-se na hierarquia entre os diferentes papéis de gênero.<sup>3</sup>

Fry relaciona o sistema hierárquico aos setores da sociedade brasileira, em que a organização social se dá através da hierarquia e que o papel principal é o do “homem”, sendo considerado como socialmente superior à mulher.

Já o sistema simétrico ou igualitário ganha espaço nas camadas médias urbanas das grandes metrópoles brasileiras, particularmente Rio de Janeiro e São Paulo, a partir da década de 1960, quando nasce o “entendido” como uma nova identidade sexual.

A concepção dessa nova identidade está relacionada ao fato de que, conforme relato de Marshall, referendado por Fry, nas décadas de 1940 a 1960, tanto psiquiatras quanto psicólogos minimizaram gradualmente a distinção entre “atividade” e “passividade”, entre papéis de gênero feminino e masculino, desencadeando uma nova concepção de “homossexual”, baseada na orientação sexual. Tem-se, então, uma radical mudança na sociedade: enquanto no século XIX o mundo se dividia entre homens e mulheres, homossexuais ativos e passivos

---

<sup>3</sup> Fry define papel de gênero como relacionado “especificamente ao comportamento, aos traços de personalidade e às expectativas sociais normalmente associadas ao papel masculino ou feminino” (Fry, 1982, p. 90-91). Para o autor, esses papéis são determinados culturalmente, e não em função do sexo fisiológico, sendo cabível, portanto, de acordo com a cultura, que um homem adote o papel de gênero feminino ou vice-versa.

(deslocamento da matriz heterossexual à homossexualidade), tem-se, a partir de fins da década de 1960, o mundo masculino dividido entre “heterossexuais”, “homossexuais” e “bissexuais”.

No sistema igualitário, a figura do “entendido” expressa igualdade entre os parceiros sexuais, envolvidos em uma relação homoerótica. O “entendido” relaciona-se sexualmente com outro “entendido”. Fry afirma que esse termo é equivalente ao *gay* dos Estados Unidos.

Reiterando tal análise, lembro Douglas (1976), ao afirmar que

padrões de perigo sexual podem expressar simetria ou hierarquia. Não é plausível interpretá-los como expressão de alguma coisa sobre a relação real dos sexos. Sugiro que muitas idéias sobre perigos sexuais são melhor interpretadas como símbolos da relação entre partes da sociedade, como reflexos de projetos de simetria ou hierarquia que se aplicam ao sistema social mais amplo (Douglas, 1976, p. 14).

Em suma, diante do que foi exposto, concluo que a luta entre *outsiders* e estabelecidos é perpassada por disputas de poder, contidas em discursos estigmatizadores, de perigo, e nos contradiscursos, conforme conceituação de Foucault (1987) consagrada pela expressão “microfísica do poder”.

O autor pretende descobrir quais são as relações de poder mais locais, mais imediatas que estão em jogo nos discursos sobre o sexo e nas formas, que denominou, de extorsão da verdade, atuantes ao longo da história e em determinados lugares – no corpo da criança, no sexo da mulher, nas práticas sexuais incompletas, no sexo “pervertido”, etc. Além disso, objetiva também entender por meio de que mecanismos o exercício desse jogo vai modificando as próprias relações nele contidas de forma a, por exemplo, reforçar certos termos e enfraquecer outros, como relatado anteriormente em relação às identidades sexuais e aos papéis de gênero. Mediante tal objetivo, o autor impõe certas regras metodológicas:

a) Regra de imanência:

Se a sexualidade constituiu-se como domínio a conhecer, foi a partir de relações de poder que a instituíram como objeto possível; e em troca, se o poder pôde tomá-la como alvo, foi porque se tornou possível investir sobre ela através de técnicas de saber e de procedimentos discursivos (Foucault, 1985, p. 93).

- b) Regra das variações contínuas: seu conselho prescreve a busca do esquema das transformações que as correlações de força implicam a si mesmas, escapando de uma análise que queira determinar quem tem ou não o poder.
- c) Regra do duplo condicionamento: mútuo apoio entre estratégias globais e locais, ou seja, “deve-se pensar em duplo condicionamento, de uma estratégia, através da especificidade das táticas possíveis e, das táticas, pelo invólucro estratégico que as faz funcionar” (Foucault, 1985, p. 95).
- d) Regra da polivalência tática dos discursos: pretende pensar a multiplicidade de elementos discursivos que podem compor diversas estratégias de poder. Por esse ângulo, Foucault propõe os discursos como ferramentas e como efeitos do poder em uma simbiose complexa e instável em que o silêncio, por exemplo, como discurso, pode miná-lo. Porém, acentua ainda que é possível encontrar até discursos contraditórios em uma mesma estratégia, como também é possível um mesmo discurso circular em estratégias opostas.

Trata-se, portanto, de pensar o poder como modelo estratégico, como “um campo múltiplo e móvel de correlações de força, onde se produzem efeitos globais, mas nunca totalmente estáveis, de dominação” (Foucault, 1985, p. 97).

Em ao menos alguns de seus trabalhos – *História da sexualidade, Vigiar e punir* e em entrevistas publicadas no livro *Microfísica do poder* –, Foucault tentou caracterizar o poder. A “microfísica” na qual se insere supõe que

o poder nela exercido não seja concebido como uma propriedade, mas como uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma “apropriação”, mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos; que se desvende nele antes uma rede de relações sempre tensas, sempre em atividade, que um privilégio que se pudesse deter; que lhe seja dado como modelo antes a batalha perpétua que o contrato que faz uma cessão ou a conquista que se apodera de um domínio. Temos em suma que admitir que esse poder se exerce mais que se possui, que não é o “privilégio” adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas posições estratégicas – efeito manifestado e às vezes reconduzido pela posição dos que são dominados. Esse poder, por outro lado, não se aplica pura e simplesmente como uma obrigação ou uma proibição, aos que “não têm”; ele os investe, passa por eles e através deles; apóia-se neles, do mesmo modo que eles, em sua luta contra esse poder, apóiam-se por sua vez nos pontos em que ele os alcança (Foucault, 1987, p. 26).

Foucault infere, portanto, que as relações de poder são dinâmicas, que se apóiam em estratégias globais e locais que se autocondicionam, e que os discursos

táticos envolvidos não correspondem à realidade, porém uma articulação entre poder-saber. Não existe um discurso excluído e um dominante, já que os indivíduos estão sempre em posição de exercer e de sofrer o poder, ainda que haja diferenças de potencial e que as relações sejam relativamente estáveis. Há uma variedade de discursos que se inscrevem em diversas estratégias de ação. Ao fim e ao cabo o indivíduo é controlado e normatizado, como Foucault expressa, por múltiplos processos de poder.

Nesse contexto, o movimento LGBT representa uma significativa ruptura com a condição de estigmatizado, ao promover a saída “do armário” das identidades LGBT e tentar apresentá-las positivamente por meio de estratégias de ação diversas. Tem-se, portanto, um exercício de poder; em face do discurso estigmatizador, o Movimento apresenta seu contradiscurso por meio, por exemplo, do *Projeto Somos Lês*, que visa a:

(...) contribuir para a cidadania plena de mulheres lésbicas por meio de uma série de atividades de sensibilização e formação para as lideranças lésbicas no sentido da desconstrução dos valores de gênero que foram repassados a estas mulheres (Projeto, [20\_\_]).

Ao longo de sua existência, o Movimento tem continuamente alimentado, ao mesmo tempo que se alimenta, do debate e da construção de uma verdadeira explosão de identidades sexuais, uma vez que já se fala, por exemplo, não mais de uma masculinidade – padrão –, mas de múltiplas masculinidades, em que a própria homossexualidade está sendo inserida.<sup>4</sup>

Pode-se dizer que o Movimento LGBT, ainda que um *outsider*, um excluído pela matriz de Elias, assume o poder de, mediante as verdades dadas a respeito de sua sexualidade – perversão ou doença –, estabelecer e reivindicar estrategicamente suas próprias verdades. Como essas verdades vão sendo produzidas pelo Movimento é o foco do próximo subitem. Espero evidenciar que, semelhantemente ao que acontece em face da sociedade como um todo, em que os grupos LGBT ainda são excluídos e lutam pelo reconhecimento da legitimidade

---

<sup>4</sup> Almeida (2001), por exemplo, prefere utilizar os termos “masculinidade homoerótica” ao abordar a identidade masculina dos *gays* e “masculinidade heteroerótica reinventada”, ou “destradicionalizada”, para referir-se à identidade masculina heterossexual, e justifica tais termos por entender que imprimem um caráter positivo, afirmativo para essa transformação nos parâmetros das culturas e identidades masculinas, diferenciando-se do termo “masculinidade subalterna”.

de suas identidades, o mesmo parece ocorrer por vezes dentro do próprio Movimento, em disputas próximas do escopo *outsiders*/estabelecidos.

### 3.2.

#### Cada identidade, uma “verdade”

Um dos primeiros debates empreendidos pelo Movimento LGBT objetivava definir por quais categorias os homossexuais passariam a se identificar. No debate, os termos “entendido”/“entendida” no Brasil e *gay* nos Estados Unidos despontavam. Adotar tais termos representava uma forma política de se colocar diante do mundo e de romper com o modelo médico-legal que patologizava/criminalizava o homossexual,<sup>5</sup> uma vez que essas categorias denominariam indivíduos que se relacionavam sexualmente com outros do mesmo sexo, sem adotar inevitavelmente a gesticulação associada à imagem de “bicha” ou “sapatão”. Diferentemente destes, aqueles não possuíam uma marca pejorativa. Surge, então, uma nova taxinomia<sup>6</sup> no campo sexual baseada não mais na divisão entre “atividade” e “passividade”, mas na orientação sexual.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Com o surgimento da idéia de “saúde”, a partir do século XIX, vários estudiosos tentaram propor uma leitura da homossexualidade diferenciada de até então. Entre eles estão Ulrichs, Hirshfeld e Carpenter, conforme referência de Peter Fry (1985), que reconheceram a existência de um terceiro sexo. No entanto, tais estudiosos não conseguiram consenso a respeito da homossexualidade: seria mesmo um terceiro sexo ou faria parte de um *continuum* sexual, cujos extremos eram o comportamento exclusivamente heterossexual, por um lado, e o exclusivamente homossexual, por outro, tendo a bissexualidade como parte desse *continuum*, entre um e outro, idéia essa proposta, por Alfred Kinsey, já no século XX? A luta de Ulrichs, Hirshfeld e Carpenter com a medicina e os “militantes da pureza”, no entanto, não se resumia ao questionamento da “condição homossexual”, mas se relacionava, principalmente, à tentativa política de alterar o valor social dado a esta categoria. Apesar de tais esforços, ao longo do tempo, foi a concepção da homossexualidade como doença que prevaleceu, à medida que permitia à ciência uma possível “cura”. Atualmente, duas grandes correntes teóricas debatem para explicar a homossexualidade e caracterizá-la. Uma, a biológica ou essencialista, acredita que a homossexualidade tenha uma origem predominantemente hereditária, ainda que o homem seja, em parte, um produto cultural. A outra – a simbólica ou construtivista – pensa nos aspectos culturais que podem determinar a mesma. Biologicamente falando, para os construtivistas, a cultura está continuamente imprimindo suas marcas sobre o organismo, de tal forma que este passa a ser também produto da cultura. Assim, entre os Gebusi, por exemplo, existe a crença de que a ingestão de sêmen dos homens mais velhos pelos púberes, através de relação sexual passiva oral, assegura não a homossexualidade, mas a masculinidade destes. O que seria, portanto, uma prática homossexual em nossa cultura, não o é entre os Gebusi. Na cultura brasileira, para mencionar mais um exemplo e lançar luz sobre tais diferenças de entendimento, o homem “ativo” da relação homossexual é considerado, no interior do País, o macho, enquanto o “passivo” é o “bicha”. Afinal, na tentativa de definir o que caracteriza a homossexualidade, a ciência ainda não chegou a um consenso.

<sup>6</sup> Ver Fry, 1982, p. 105.

<sup>7</sup> Cardoso (1996) entende o conceito de orientação sexual como desejo sexual, “relativizado como as muitas possibilidades de prazer” (Cardoso, 1996, p. 7). Vale a forma como as pessoas se sentem

Todavia, os primeiros grupos do Movimento brasileiro decidiram rejeitar tais denominações, optando pelo uso do termo “bicha”. A idéia era esvaziar esse conceito, retirando o aspecto negativo, através da associação do termo à militância e à consciência política.

Em *Da hierarquia à igualdade*, Fry cita vários relatos apresentados por Mantega (1979) para ilustrar o debate e as dificuldades para se obter consenso em torno de uma nova taxinomia. Nesse sentido, cito a afirmação de um membro do grupo Somos<sup>8</sup> a respeito de tal incorporação:

É que o próprio homossexual está muito pouco esclarecido a respeito da sua homossexualidade, tanto assim que reproduz, na prática, os padrões heterossexuais, caricaturando as funções de atividade e passividade, por exemplo. Existe sempre aquela “bicha pintosa”, “desmunhecada”, à procura do seu “bofe”, isto é, daquele que vai exercer o papel masculino na relação. Isso é muito falso, pois não tem nada a ver com a homossexualidade em si (Mantega, 1979, apud Fry, 1982, p. 106).

Um outro militante infere:

Há também aqueles homossexuais com mentalidade machista: ao desempenhar um papel “ativo”, acreditam não ser contaminados pela homossexualidade. Para eles, os homossexuais são os outros. São preconceitos machistas dentro de uma sociedade que forjou esses mitos dentro do próprio pensamento homossexual (Mantega, 1979, apud Fry, 1982, p. 106).

E ainda um outro engajado no Movimento:

o problema de atividade e passividade está diretamente ligado ao que foi dito sobre prazer e dominação. É evidente que se não houver dominação na relação sexual, desaparecem os papéis “ativo” e “passivo” (Mantega, 1979, apud Fry, 1982, p. 106).

O I Encontro dos Movimentos Homossexuais organizado em São Paulo em 1980, tem seu término marcado por um *show* no qual se apresentavam um macho sendo cortejado por um travesti submisso. Tal *show* provocou o enfurecimento de sua platéia militante, que acabou por interrompê-lo. Um dos participantes resumiu a situação desta forma:

Agora, o que se pretende não é que essa caricatura heterossexual possa ser mostrada livremente dentro da sociedade, mas sim acabar com essa reprodução

---

a partir de suas práticas sexuais. Dessa forma, a questão da homossexualidade insere-se em um espaço aberto, não polemizador. Já Fry associa orientação sexual ao sexo fisiológico do objeto de desejo sexual. Por essa ótica, um indivíduo pode ter orientação homossexual, heterossexual ou bissexual.

<sup>8</sup> Primeiro grupo do Movimento LGBT no Brasil, constituído em São Paulo na década de 1970.

heterossexual e colocar um modelo de relação onde não exista a divisão de papéis, um dominador e um dominado; acho que os homossexuais mais conscientes pretendem que se estabeleça uma revolução dentro dos padrões sexuais, tanto do lado heterossexual quanto do lado homossexual, que não exista um dominador e um dominado na relação heterossexual e que não exista caricatura disto na relação homossexual; uma mudança radical no plano do prazer (Mantega, 1979, apud Fry, 1982, p. 107).

Percebe-se pelos discursos citados um grande debate em torno das identidades sexuais e a busca do Movimento LGBT de constituir a sua própria, longe do escopo heterossexual. No entanto, Fry aponta sabiamente que esse esforço se, por um lado, propõe uma nova taxinomia baseada na orientação sexual,<sup>9</sup> por outro, reforça a taxinomia que divide o mundo em heterossexuais, homossexuais e bissexuais. Segundo o autor, a busca de definir a identidade homossexual e o concomitante clamor para que os homossexuais “saíssem do armário” acaba por legitimar a taxinomia vigente, muito além do que a medicina conseguira fazer. Afinal, “não há nada mais eficiente na produção de “condições sociais” do que a crença na sua existência” (Fry, 1982, p. 108).

Este, no entanto, não foi o único debate, muito menos o único conflito, que teve espaço no Movimento. Edward MacRae, em citação de Regina Facchini (2005), demonstrou que, embora o movimento tenha se constituído sob a égide de uma comunidade de iguais – sendo a homossexualidade o atributo essencial que os unia –, essa construção requereu a suspensão em um certo nível das diferenças entre os “iguais”. Essa homogeneidade é sempre marca de uma aliança construída para fins políticos.

A partir de 1992, a construção dessa aliança ganha contornos mais precisos. Há o aumento da participação de grupos exclusivamente lésbicos nos encontros nacionais do Movimento, de tal forma que o Encontro de 1993 já incorpora a identidade lésbica na sua denominação. Assim, realiza-se o VII Encontro Brasileiro de Lésbicas e Homossexuais. A plenária final desse evento tomou as seguintes resoluções, dentre outras:

- discussão permanente de gênero, ou seja, diferenças entre *gays* e lésbicas; e
- estabelecimento de bandeiras comuns de luta de *gays* e lésbicas.

---

<sup>9</sup> O consenso em torno dessa idéia deu-se durante a elaboração da Constituição Brasileira de 1988, na qual o Movimento requeria que se incluísse na mesma a defesa expressa da não-discriminação da homossexualidade, e após consulta a acadêmicos e profissionais de diversas áreas.

A discussão das resoluções foram pautadas na necessidade de paridade entre tais identidades em todas as instâncias do Movimento. Tem-se, portanto, a incorporação efetiva da causa lésbica no e pelo Movimento. Em 1995, a categoria homossexual é substituída por *gay*, provavelmente por influência internacional. Realiza-se então o VIII Encontro Brasileiro de Gays e Lésbicas. O relatório final desse evento afirma que a inclusão do termo “travesti” foi aprovada em plenária após sugestão de um dos grupos de trabalho participantes do Encontro, e que tratava especificamente dessa identidade. Essa entrada “institucionalizada” dos travestis no movimento é consequência da mobilização política da categoria que já havia realizado dois encontros anteriores a esse, promovidos pela Astral (Rio de Janeiro) – Associação de Travestis e Liberados. Em 1997, realiza-se o IX Encontro Brasileiro de Gays, Lésbicas e Travestis. Essa é a primeira vez que a identidade travesti aparece segmentada na denominação desse evento do Movimento. Tais alterações evidenciam a necessidade estratégica do movimento em definir os atores nele envolvidos, a aplicação de um sistema classificatório segregacionista em relação à orientação sexual, como aponta Facchini (2005), e processos de diferenciação que ressaltaram as especificidades de lésbicas e travestis. Por outro lado, evidenciam também a presença de ONGs – Organizações Não Governamentais – dentro do Movimento, uma vez que seus projetos para angariar fundos necessitam expressar claramente quais os públicos-alvo que serão beneficiados com o mesmo. Além disso, vários grupos têm incorporado ainda referências utilizadas no mundo acadêmico ou no movimento internacional para definir seu público-alvo. Exemplo dessas referências são os termos “homoerótico” e “transgênero”.

Outra identidade que está se inserindo nesse contexto de lutas discursivas identitárias e que problematiza o escopo dado pelas taxinomias em vigor é a transexualidade. Ainda que se pense a transexualidade como uma identidade única, Berenice Alves de Melo Bento (2004) já apresenta, baseada em um estudo empírico, a idéia de transexualidades. Partindo da sumarização das duas matrizes teóricas fundamentais que tentam forjar o/a transexual verdadeiro/a, ela passa a questioná-las, propondo a existência de múltiplas transexualidades. A primeira matriz abordada é caracterizada por sua ênfase na psicanálise, por isso, Bento a chama de “transexualidade stolleriana” (em homenagem ao psicanalista Robert

Stoller).<sup>10</sup> Da segunda matriz surge o “transexual benjaminiano” (em homenagem ao endocrinologista Harry Benjamin). Esta possui uma leitura a partir da estrutura biológica.<sup>11</sup>

A experiência de campo adquirida pela autora permitiu um questionamento destas matrizes de conhecimento<sup>12</sup> e a percepção de uma nova categoria interna à experiência transexual: a de mulheres transexuais lésbicas.<sup>13</sup> Assim, tem-se não mais um corpo em divergência com a identidade de gênero, caso dos travestis, mas a própria sexualidade deslocada de um referente biológico,<sup>14</sup> ou seja, uma multiplicidade de possíveis articulações no processo de construção de novas identidades. Assim, da busca do verdadeiro transexual (sua origem e

<sup>10</sup> Para Stoller, conforme Bento, a transexualidade origina-se da relação entre uma mãe que tem inveja dos homens, que gostaria, ainda que inconscientemente, de ser homem, e que transfere esse desejo para seu filho. Isso ocasiona uma relação entre mãe e filho tão intensa que não permite que o complexo de Édipo se desenvolva, na medida em que a figura paterna não é percebida como um rival. Esse autor entende que as identidades de gênero e sexual têm na entrada e na resolução do conflito edipiano momentos fundamentais para a sua constituição na infância.

<sup>11</sup> Já o transexual benjaminiano, ainda segundo Bento, é aquele em que há um desacordo entre os seus diversos sexos. Para Benjamin, “o sexo” é constituído por vários sexos: o cromossômico ou genético, o gonádico, o fenotípico, o psicológico e o jurídico, sendo o cromossômico responsável pela determinação do sexo e do gênero (XY nos homens e XX nas mulheres). Assim, o/a “verdadeiro/a transexual” é um ser assexuado que sonha com um corpo de homem/mulher a ser obtido via intervenção cirúrgica.

<sup>12</sup> Defrontando-se com o viés stolleriano, Bento percebeu uma relação entre mães e filhos transexuais entrevistados por ela muito diferente do modelo proposto por Stoller, na medida em que apontavam para níveis bastante diferenciados de proximidade, não sendo esta, portanto, fator determinante para a transexualidade. Em relação ao transexual benjaminiano, Bento relata a convivência com pessoas transexuais que possuíam uma vida sexual ativa, que viviam com seus/suas companheiros/as antes mesmo da cirurgia, indivíduos que fizeram a cirurgia não para manterem relações heterossexuais, pois se consideravam *gays* e lésbicas. Em outros casos, a cirurgia era desconsiderada porque os/as transexuais defendiam que a sua identidade de gênero não estava associada à existência de um pênis ou de uma vagina. Suas demandas caminhavam no sentido de obter o direito legal de mudança do nome próprio e do sexo em sua documentação, baseada no gênero por si identificado. Desse confronto, Bento faz duas observações que considero importantíssimas para se pensar essa questão: primeiro em relação aos stollerianos, ao afirmar que, “embora a transexualidade seja uma experiência que se refere à questão de gênero e que, portanto, nada diz sobre a sexualidade do demandante à cirurgia, o terapeuta interpreta a identidade de gênero vinculando-a diretamente à sexualidade” (Bento, 2004, p. 158).

E abordando os benjaminianos, Bento percebe a reiteração da imposição da heterossexualidade como norma, na definição do que é um homem ou uma mulher “de verdade”.

<sup>13</sup> Bento nomeia de transexual feminina ou mulher transexual os homens biológicos que se sentem mulheres; transexuais masculinos ou homens transexuais, as mulheres biológicas que se sentem homens.

<sup>14</sup> Nesse sentido, uma das histórias relatadas por Bento é a de Annabel, uma transexual feminina que foi casada durante 20 anos, tendo desse relacionamento uma filha natural e um filho adotivo. Durante este período, ela desempenhava mais atribuições relacionadas socialmente ao feminino que sua ex-esposa. Sexualmente, nunca conseguiu ser o homem viril, com a iniciativa que se esperava. No entanto, se, por um lado, ao longo do tempo, os conflitos se silenciavam, por outro, suas dúvidas e angústias tornavam-se insuportáveis. Annabel procurou, ainda casada, ajuda terapêutica. No entanto, quando começou a se vestir com roupas femininas e a participar de um grupo transexual, o casamento desmoronou por completo. O dilema estava no fato de que Annabel ainda amava sua ex-esposa, tendo por ela fantasias e desejos eróticos. Posteriormente, sua primeira relação estável continuou a ser com uma mulher.

características), chega-se a experiências plurais do mesmo, deixando o “escopo heterossexual” para embrenhar-se também por um “escopo homossexual”.<sup>15</sup>

Essa pluralidade de possíveis articulações identitárias muitas vezes esbarra, no entanto, em múltiplas correlações de forças entre militantes do próprio Movimento. Esse jogo de forças, além de exemplificar disputas e conflitos internos, acaba por tornar-se ingrediente no debate acerca dessas novas identidades. Segundo divulgou M. Yáskara Guelpa na coluna *Filosofando* do *site* [online.uol.com.br](http://online.uol.com.br), em 2006, durante o Seminário Nacional de Lésbicas, a transexual Bárbara Graner foi impedida de participar do evento, ainda que tenha sido convidada a dar uma palestra sobre transexualidade e estar representando as mulheres e homens transexuais de todas as orientações sexuais. A autora do relato afirma que o constrangimento partiu de um grupo de militantes (e não de todas) que, segundo ela, só faltou solicitar a Bárbara Graner um atestado de “mulher pura”. Repudiando tal atitude, Guelpa questiona-se: “(T)eria havido um vislumbre, por parte de algumas participantes, de um Machismo Vaginal (...)?”. Outra crítica da autora foi a de que tais militantes teriam reproduzido o “preconceito chauvinista às avessas”. Contudo, apesar dessa resistência à transexualidade por parte de algumas lésbicas, que se insere no domínio de uma determinada condição de “ser mulher” de umas em detrimento de outras, alguns grupos como a União de Mulheres, de São Paulo, e o Grupo Movimento D’Ellas, do Rio de Janeiro, ambos pertencentes ao Movimento LGBT, promoveram palestras sobre a transexualidade, reforçando uma atitude de respeito às diferenças. Esses conflitos decorrem do próprio processo de identificação/diferenciação em que um grupo acaba por se considerar “o” representante em detrimento dos demais, e exigem, como Facchini pontua, uma constante capacidade de articulação entre as categorias desse sujeito coletivo para mantê-lo coeso.

---

<sup>15</sup> Ainda segundo Bento:

“O/a ‘transexual oficial’

a) odeia seu corpo

b) é assexuado/a e

c) deseja realizar as cirurgias para que possa exercer a sexualidade normal, a heterossexualidade, com o órgão apropriado.

Sugeri, ao contrário, que eles/as não solicitam as cirurgias motivados pela sexualidade, tampouco que sejam assexuados: reivindicam mudanças nos seus corpos para que possam ter inteligibilidade social. Se a sociedade divide-se em corpos-homens e corpos-mulheres, aqueles que não apresentam essa correspondência fundante tendem a estar fora da categoria do humano” (Bento, 2004, p. 170).

O indivíduo bissexual é também bastante polemizado pelo Movimento. Em 1999, adota-se a sigla GLBT na Parada Paulista, após calorosa discussão a respeito da inclusão dos bissexuais e o uso do “T” como transgêneros,<sup>16</sup> englobando travestis e transexuais. Essa mudança ocorreu a partir da participação de um dos líderes do grupo Corsa em conferência da *InterPride* – associação de entidades voltadas para a organização de eventos de *gay pride*. No evento, discutiu-se a alteração de seu nome para *International Association of Gay, Lesbian, Bisexual and Transgender Pride Organizers*. O argumento dessa liderança ao grupo Corsa foi de que se tratava de uma sigla mais inclusiva e de uso internacional. No mesmo ano, durante o I Encontro Paulista de GLTs realizado em Campinas, travestis e transexuais manifestaram-se contra a categoria transgêneros, uma vez que o termo não possuía significado no Brasil: esses grupos preferiam continuar a se denominar separadamente. Ainda assim, no entanto, meses depois, foi criado o Fórum Paulista GLBT.

Facchini notou que, durante algum tempo, a utilização das siglas GLT e LGBT esteve associada a um conflito maior entre os próprios grupos militantes do Movimento, de forma que utilizar a sigla GLT indicava vínculo à ABGLT – Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Transgêneros –, enquanto se denominar LGBT marcava posicionamento junto ao Corsa e à APOGLBT – Associação da Parada do Orgulho GLBT. O dilema provocado pela promoção de bissexuais a uma categoria constitutiva do sujeito coletivo do Movimento se deu pela visão de muitos militantes que associavam os bissexuais a “enrustidos” e pelo fato de não haver um movimento organizado e demandas específicas de bissexuais. Isso começou a mudar em 2004, quando apareceram as primeiras iniciativas de formação de grupos para debate em torno da bissexualidade, o que forçou a inclusão do tema em fóruns regionais e nacionais do Movimento. Em 2005, no I Congresso realizado pela ABGLT, estabeleceu-se o uso dos termos *gay*, *lésbica*, *bissexual* e *transgênero* nos documentos oficiais para designar os sujeitos do Movimento.

---

<sup>16</sup> Conforme França (2006): “O que diferenciaria travestis de transexuais é uma polêmica no movimento: alguns afirmam que a diferença estaria no desejo da cirurgia de transgenitalização; outros, que estaria no desempenho de papel sexual ‘ativo’ ou ‘passivo’; outros, ainda, ressaltam o sofrimento psíquico que um órgão genital identificado como pertencente ao sexo oposto ao qual se julga pertencer causaria a transexuais, ao passo que travestis lidariam ‘bem’ com este aspecto” (França, 2006, p. 113).

Por fim, algo ainda mais sutil é imanente a essas disputas. Os bissexuais e os transgêneros são categorias potencialmente desestabilizadoras de certas dualidades culturalmente constituídas:

- a) heterossexual/homossexual, homem/mulher – uma vez que não se situam em nenhum dos lados desses pares incorporados ao Movimento;
- b) identidade sexual/identidade de gênero – que pode ser percebida pela afirmação da travesti Marjorie Machi durante a Primeira Pré-conferência Regional de Políticas Públicas para GLBT da Cidade do Rio de Janeiro.<sup>17</sup> Segundo ela, ainda que esteticamente possa ser identificada com o feminino, seu prazer transcende os papéis de gênero estipulados pela sociedade.<sup>18</sup>

Além de simbolicamente expressar esse processo de constituição de identidades e indicar a presença de diversos atores em seu interior, a sigla LGBT, como designação do movimento, contrapõe-se ainda à HSH (homens que fazem sexo com homens), criada pelo Ministério da Saúde em seu esforço por conter a Aids, uma vez que a sigla evidencia a prática sexual, omitindo-se da discussão sobre uma identidade homossexual, e à GLS (Gays, Lésbicas e Simpatizantes), criada em 1997 por André Fischer, colunista *gay* da *Revista da Folha*. Esta sigla relaciona-se à segmentação mercadológica e caracteriza-se por reiterar identidades já reconhecidas pelo Movimento, mantendo, contudo, uma certa ambigüidade classificatória com o termo “simpatizante”, o que, mercadologicamente falando, deixa espaço para outros grupos, que ora não “saíram do armário”, ora simplesmente gostam do estilo de vida LGBT.

Do que foi exposto, pode-se concluir que se, por um lado, o Movimento como um todo requer o reconhecimento do direito de ser diferente em face da sociedade em geral, por outro, essa luta também se dá dentro do próprio Movimento. Disputas internas entre identidades pretendem obter reconhecimento de sua legitimidade como sujeito político detentor de especificidades e agendas próprias.

Deixo as microdisputas para voltar meu olhar às macrodisputas. Ainda que cada identidade LGBT possua suas próprias especificidades, o Movimento

---

<sup>17</sup> Mantenho a denominação GLBT, uma vez que na época do evento a mudança para LGBT ainda não havia ocorrido.

<sup>18</sup> Conforme relato de campo de Paulo d’Avila (2008).

consegue se articular estrategicamente em torno de uma agenda política única. Essa agenda ergue a bandeira do respeito à diversidade sexual, que no âmbito do Estado pode ser corporificada por políticas de reconhecimento e redistributivas. Nancy Fraser percebe nessas políticas, como estratégias de ação, a possibilidade real de redução das injustiças sociais, ainda que certas combinações no interior de tais políticas possam acabar por reiterar o próprio estigma que se quer combater, como efeito colateral. Diante disso, apresento a seguir a caracterização das atuais lutas sociais e uma possível medicalização por meio de certas políticas, conforme proposição de Fraser, vinculando essa caracterização ao Movimento LGBT e à sua atuação estratégica.

### 3.3.

#### **O Movimento LGBT e sua luta por redistribuição e reconhecimento**

Nancy Fraser (2001), no texto “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista”, aponta para possíveis caminhos de correção de injustiças sociais, impostas aos mais diversos *outsiders* por grupos estabelecidos, e suas implicações.

Antes, porém, de abordar suas propostas, é preciso entender o pensamento da autora. Ela reconhece logo de início que o novo paradigma de conflito político, particularmente desde o final do século XX, é a luta por reconhecimento. No entanto, a autora apresenta, para fins analíticos, dois grandes tipos de luta social: lutas que visam ao reconhecimento de diferenças, contidas no domínio cultural, e as que pleiteiam ações de redistribuição, relacionadas a demandas de base econômica. Mesmo propondo tal tipologia de injustiças, entende que “cultura e economia política estão sempre imbricadas e virtualmente toda luta contra injustiça, quando corretamente entendida, implica demandas por redistribuição e reconhecimento” (Fraser, 2001, p. 248).

Ou seja, entre tais tipos de injustiças há uma interligação dialética, em que ambas se reforçam mutuamente. Como tipos ideais, pode-se dizer que a luta por redistribuição dá-se no âmbito econômico e a luta por reconhecimento decorre da injustiça no âmbito cultural ou simbólico, ou seja, insere-se nos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação.

Normas culturais enviesadas de forma injusta contra alguns são institucionalizadas no Estado e na economia, enquanto as desvantagens econômicas impedem participação igual na fabricação da cultura em esferas públicas e no cotidiano. O resultado é frequentemente um ciclo vicioso de subordinação cultural e econômica (Fraser, 2001, p. 251).

Em síntese, Fraser propõe alguns “remédios” a serem ministrados pelo Estado a fim de reduzir tais injustiças. Para o primeiro tipo, englobam-se ações de redistribuição de renda propriamente dita, remodelação da divisão do trabalho, investimentos na democracia, etc. Já para a segunda injustiça, a medicação deve ser o reconhecimento, que abrange diferentes ações, entre elas a reavaliação positiva de identidades não respeitadas.

Feita a distinção, Fraser pontua que medicamentos redistributivos também requerem algo de reconhecimento, e vice-versa. Assim, por exemplo, a fim de promover redistribuição socioeconômica igualitária, pode-se afirmar que todo ser humano possui um mesmo valor moral. No segundo caso, o reconhecimento pode implicar a distribuição justa de bens primários.

Apesar de possíveis imbricações, as demandas por esses remédios trazem implicações divergentes entre si: reivindicações de reconhecimento tendem a gerar diferenciação entre os grupos sociais e reivindicações redistributivas inclinam-se a abolir diferenças. Percebe-se, portanto, que esses medicamentos incorporam em si uma tensão, um dilema fundamental: enquanto um diferencia, o outro homogeneiza os grupos.

Em minha leitura, percebo que a luta LGBT envolve esses dois tipos de reivindicações. Por um lado, tais identidades são vítimas, por exemplo, de demissões sumárias de seus empregos em função da orientação sexual, assim como têm negados direitos legais, que implicam propriedade e recursos financeiros. Por outro lado, sofrem a recusa da sociedade em entender sua sexualidade como legítima. Dessa forma, podem ser consideradas como uma coletividade ambivalente, que no entender de Fraser denominam aqueles grupos que sofrem injustiças tanto socioeconômicas quanto de não-reconhecimento cultural, que estão longe de se constituírem em efeito de uma ou outra. São, na verdade, primárias e originais.

Pelo exposto, pode-se imaginar o grande dilema que é vivido por esse e outros grupos identitários, uma vez que, por um lado, políticas redistributivas

homogeneízam e, por outro, políticas de reconhecimento diferenciam. Para resolver esse dilema, Fraser propõe concepções alternativas para cada um de seus remédios, os quais denomina respectivamente de afirmativos e transformativos. Os remédios afirmativos buscam corrigir as conseqüências indesejáveis de certos arranjos sociais sem alterar, no entanto, a estrutura que os gera. Por outro lado, os remédios transformativos atuam na própria reestruturação do arcabouço que produz os resultados indesejados. Assim, diante de injustiças culturais, o remédio afirmativo está associado ao que Fraser chama de “multiculturalismo dominante”, ou seja, um multiculturalismo que agirá reavaliando as identidades injustamente desvalorizadas, sem alterar, no entanto, o seu conteúdo nem as diferenciações de grupo que as sedimentam. Em contrapartida, remédios transformativos estão associados à desconstrução, ou seja, atuam na própria estrutura cultural-valorativa que embasa tal injustiça, modificando-a. Assim, ocorreria uma mudança na percepção de todos quanto à sua individualidade. Por exemplo: no caso da homofobia e do heterossexismo, remédios de reconhecimento afirmativos englobam políticas de valorização das identidades LGBT, enquanto os de reconhecimento transformativos buscam desconstruir a dicotomia homossexual/heterossexual.

Também no âmbito das injustiças econômicas podem-se reconhecer os resultados da utilização de um e de outro remédio. Assim temos, por exemplo, os remédios de redistribuição afirmativos associados ao Estado de bem-estar liberal, em que se almeja superar a má distribuição de recursos por parte do Estado, sem alterar a estrutura político-econômica que o sustenta. Já os remédios de redistribuição transformativos estão ligados historicamente ao socialismo, que altera a distribuição dos recursos estatais de bens de consumo, bem como a divisão social do trabalho e, conseqüentemente, a existência de todos.

Logo, o reconhecimento afirmativo tende a gerar diferenciação entre os grupos, e o transformativo tende a permitir novos reagrupamentos a longo prazo pela desestabilização das diferenciações. A redistribuição afirmativa inclina-se, por sua vez, a estigmatizar a classe que se beneficia desse remédio, enquanto a transformativa pode fomentar reciprocidade e solidariedade nas relações de reconhecimento.

Sumarizando os efeitos que Fraser indica quanto ao uso destes medicamentos, tem-se o seguinte quadro:

<b>Remédios</b>	<b>Afirmativo(a)</b>	<b>Transformativo(a)</b>
Reconhecimento	Tende a gerar diferenciação entre os grupos	Tende a permitir novos reagrupamentos a longo prazo pela desestabilização das diferenciações
Redistribuição	Tende a estigmatizar a classe que se beneficia desse remédio	Tende a fomentar reciprocidade e solidariedade nas relações de reconhecimento

Para complexificar um pouco mais o dilema dado, Fraser ressalta que o cenário é de lutas múltiplas e cruzadas, já que ninguém pertence a uma única coletividade – classe, sexualidade, gênero, raça. Esses tipos de injustiças cruzam-se, afetando a todos. Pessoas subordinadas em um desses eixos podem ser dominadoras em outro.

Outra faceta importante é a de que o dilema da redistribuição/reconhecimento não aparece apenas de forma endógena, ou seja, dentro de uma única coletividade, mas também exogenamente, ou seja, entre coletividades cruzadas. Dessa forma, um *gay* da classe trabalhadora, por exemplo, enfrentará esse dilema independentemente de sexualidade ou classe serem vistas como ambivalentes. Da mesma forma, uma mulher negra enfrentará o dilema de forma aguda. Em matéria divulgada por *O Globo Online* sobre a Parada do Orgulho GLBT realizada em São Paulo em 2007, Nelson Matias Pereira, presidente da APOGLBT, afirma em entrevista essa dura realidade: “Queremos chamar a sociedade para discutir a questão do machismo, do racismo e da homofobia, tratando de expor que os LGBT também são negros, mulheres e sofrem o dobro do preconceito.”

Em conformidade com o pensamento de Fraser, porém sob uma outra abordagem, Almeida (2001), ao analisar e criticar a idéia de masculinidade hegemônica, recupera de Gramsci aquilo que ele propõe como “reforma” no âmbito intelectual e moral, ao entender que essa reforma acontecerá (e já está em curso) por meio de lutas ideológicas, políticas, culturais e sociais promovidas pela sociedade civil. Para a autora, a transformação efetiva das estruturas de gênero se dará através de iniciativas como as dos Movimentos Feminista e LGBT, e conclui:

É assim que alguns meios culturais – políticos – psicossociais (a escola, as religiões, os grupos de conscientização, os movimentos sociais, as ONGs, partidos

políticos etc., configurando essa sociedade política e civil na contemporaneidade) terminam por funcionar como “fortalezas” do bloco histórico, nossos mais fortes instrumentos de luta pela emancipação dos “grupos subalternos”, visando uma mobilização no sentido do exercício da direção ideológica e cultural da sociedade, antes mesmo de assumir posições que se refiram ao poder do Estado (Almeida, 2001, p. 31).

Essa luta ou reforma que se inicia pela “persuasão/direção moral e intelectual” (Almeida, 2001, p. 31) vem já desconstruindo ou destradicionalizando as “masculinidades sexistas” por meio do exercício de múltiplas “masculinidades reinventadas”, contidas, por exemplo, na experiência LGBT, e que terá como ponto culminante, em termos de masculinidades, a aceitação do direito às diferenças entre os homens, as mulheres e entre ambos.

A atuação política do Movimento LGBT dá-se nas duas frentes de luta abordadas por Fraser, como já afirmei anteriormente. Através, por exemplo, da Parada LGBT, percebo a pretensão de levar a sociedade a entender a legitimidade de sua identidade, ao mesmo tempo em que, ao ensejar processos judiciais ou pleitear na Câmara Federal alterações legislativas, clama pela redistribuição de direitos civis iguais. Em outra dimensão, no entanto, o que se percebe são múltiplas lutas, articuladas mediante estratégias por vezes até conflitantes. Esclareço: enquanto as identidades *gay* e *lésbica* reiteram a dicotomia heterossexualidade/homossexualidade, as identidades bissexual e de transgêneros a desestabilizam, assim como estes desestabilizam os próprios papéis de gênero feminino e masculino (conforme abordei anteriormente). Outro conflito importante dá-se em torno do caráter patológico associado por tanto tempo à homossexualidade: enquanto os transexuais reivindicam a patologização de seu corpo, de forma a obter o direito a cirurgias gratuitas pelo SUS – Sistema Único de Saúde – para mudança de sexo, *gays* e *lésbicas* lutam exatamente pelo fim dessa associação a suas identidades. Dados os múltiplos conflitos, alguns apenas teóricos, da luta desse Movimento, abordo a seguir a Parada do Orgulho LGBT como exemplo de estratégia política por reconhecimento afirmativo, conforme tipologia de Fraser. Ressalto que a Parada é apenas uma das estratégias utilizadas pelo Movimento, que evidencia microdisputas de poder.

### 3.3.1.

#### **A Parada do Orgulho LGBT: visibilidade estratégica por reconhecimento afirmativo**

A fim de entender de que forma a Parada do Orgulho LGBT<sup>19</sup> visa à promoção da legitimidade das identidades envolvidas no Movimento, é necessário pensá-la como um rito, já que, conforme nos propõe Victor Turner (2005), cada ritual possui uma configuração simbólica que reflete aspectos da realidade social para questioná-los.

A Parada do Orgulho LGBT ocorre anualmente em diversas cidades do mundo. Embora o Dia do Orgulho Gay seja comemorado a cada 28 de junho, pode-se participar de Paradas ao longo de todo o ano. Muitas destas, dada a sua grandiosidade como evento público, já fazem parte do calendário oficial da cidade onde se realizam. Pretendo dar foco às Paradas realizadas nas cidades do Rio de Janeiro (no bairro de Copacabana – a principal Parada carioca) e de São Paulo.

Na cidade do Rio de Janeiro, a Parada de Copacabana envolveu 1,2 milhão de participantes, enquanto a de São Paulo, 3,5 milhões em 2007. Desde 2004, a Parada paulista é a maior manifestação desse tipo no mundo. Na cidade do Rio de Janeiro, além de Copacabana, onde ocorreu a primeira Parada do Brasil em 1995, o bairro de Madureira também realiza anualmente seu evento.

O primeiro ponto que quero reiterar sobre a Parada LGBT é o fato de que se trata de uma das estratégias políticas utilizadas pelo Movimento para se expressar. Regina Facchini, vice-presidente da Associação da Parada do Orgulho LGBT de São Paulo, afirmou em entrevista ao jornal *O Globo Online* que a idéia inicial do evento era mostrar à sociedade que eram muitos os homossexuais e que estes estavam em todos os lugares. Posteriormente, objetivou-se chamar a sociedade a participar da Parada. Mas, a partir de 2003, ainda segundo Facchini, o objetivo passou a ser a conquista de mudanças na legislação.

Marcelo Denny, um dos participantes da Parada paulista de 2007, relata para o mesmo jornal:

---

<sup>19</sup> Optei pela utilização do nome Parada do Orgulho LGBT, fazendo eco à forma como a Parada paulista se define, uma vez que outras Paradas se apresentam como do Orgulho Gay, e à alteração recente na denominação do Movimento.

Nos primeiros anos, havia apenas um trio elétrico na Parada. Parávamos para ler o nome dos deputados que eram contra o movimento LGBT e eles recebiam uma vaia. Fazemos isso ainda hoje, mas os outros trios<sup>20</sup> continuam a tocar música. (...) Acredito que com alegria somos capazes de conquistar muito mais simpatizantes do que de uma maneira raivosa e sisuda (*O Globo Online*, 2007).

Reforçando esse caráter político, em pesquisa coordenada por Sérgio Carrara (2005) na Parada de 2004 no Rio de Janeiro, 54,6% dos entrevistados afirmaram sua participação na mesma para que os “homossexuais tenham mais direitos” (sendo 27,5% heterossexuais) e 21,2% por solidariedade a amigos e parentes, o que também é uma atitude política. Outro aspecto é a utilização anual de um determinado tema. O tema é a palavra de ordem, dá o tom político, reivindicatório e mobiliza a todos em um mesmo sentido. Em 2004, por exemplo, o tema foi Família. Daí, ouviu-se as seguintes palavras de ordem, dentre outras:

<b>Cidade</b>	<b>Palavra de Ordem</b>
Curitiba	“Família, Orgulho e Respeito”
Rio de Janeiro	“União Civil Já!”
Blumenau	“Homossexualidade: um Assunto Familiar”
São Paulo	“Temos Orgulho e Família”

Pensar em estratégia de reconhecimento afirmativo requer pensar em crenças e simbolismos que permeiam a estrutura social, conforme já apresentei em outro momento. Para tal, recorro à leitura que Roberto DaMatta (1990) faz a respeito do carnaval. Os elementos por ele apresentados ajudam a perceber a Parada do Orgulho LGBT como um rito de dramatização/teatralização das práticas do mundo cotidiano, promovendo uma releitura dos mesmos por meio de contrastes com tais atos (da vida diária). O ritual, utilizando-se do drama, promove uma conscientização do mundo social, ao destacar certos aspectos do mesmo. Em outras palavras,

(o)s rituais representam a forma das relações sociais e dão a elas expressão visível, capacitando as pessoas a conhecerem sua própria sociedade. Os rituais influem sobre o corpo político por intermédio do agente simbólico do corpo físico (Douglas, 1966, p. 158).

<sup>20</sup> Apenas a título ilustrativo, para corroborar a dimensão do evento, essa Parada contou com a participação de 23 trios elétricos.

Facchini (2005) entrevistou uma das organizadoras das duas primeiras paradas paulistas, de nome fictício Clara. Em seu relato, percebem-se elementos importantes contidos na construção do evento e que ao longo desta análise serão considerados. Quando questionada sobre o porquê da escolha do termo Parada para designar o evento, Clara revela:

Bom... Desfile? Na verdade, a nossa dúvida ficou entre parada e passeata. (...) Mas a questão da passeata tem uma conotação política muito forte; assim, e, apesar do evento ser político, ele não é só político. Tem todo um lado de festa, de alegria, de brilho, que está aí, está paralelo. E é até uma forma de mostrar para a sociedade como a gente vive bem a vida e não tem problemas assim existenciais com relação à orientação sexual. E seria, também, uma coisa que afugentaria muita gente, imagina: “Vou a uma passeata *gay*”. Parada tem muito mais uma coisa... muito mais de festa e acaba, para quem conhece a tradição americana, que tem a idéia de parada, né? E, como a gente optou pelo próprio dia 28 de junho para estar fazendo a nossa parada, resgatando uma tradição deles, que existe em vários locais do mundo, então, vamos usar parada. Mas a discussão mais interessante foi o orgulho do quê? Porque os *gays* falam assim: “Ah, do orgulho *gay*, né?” E eu lembro que, nessa reunião, eu era a única lésbica, só tinha *gays*. E eu falei: “Eu não quero uma parada do ‘orgulho *gay*’. Eu até concordo que a parada *gay* abarca todo mundo, mas... é... no Brasil, a gente não tem essa referência como nos Estados Unidos. Aqui dificilmente uma mulher vai dizer: ‘Eu sou *gay*.’ Na verdade, as mulheres vão se sentir excluídas da parada”; “Ah, mas para colocar parada de *gays* e lésbicas vai ficar muito grande”; “Ah, mas tem os travestis e os transexuais”. E até que alguém sugeriu que nós colocássemos GLT, que é a sigla do movimento, tirada pelo movimento. E aí ficou a Parada do Orgulho GLT, incluindo todo mundo (Facchini, 2005, p. 229-230).

Como o próprio nome, portanto, já explicita (segundo o dicionário *Michaelis*, “parada” significa “ato ou efeito de parar”, “lugar onde se pára”), a Parada LGBT, assim como a militar na análise de DaMatta, representa uma verdadeira trégua na estrutura social, em que os homossexuais e demais identidades sexuais do Movimento são *outsiders* e os heterossexuais são os estabelecidos. Por outro lado, utilizando-se do mesmo mecanismo básico de articulação simbólica através do qual o carnaval se expressa, ou seja, o da inversão, esse “carnaval fora de época” gera uma continuidade entre diversos sistemas de classificação que atuam no sistema social. Muito embora no carnaval a inversão reforce a estrutura hierarquizante brasileira, na Parada, o que se objetiva é a transformação dessa estrutura, diluindo-a pela brincadeira.

A inversão que creio ocorrer no ritual da Parada LGBT se dá, portanto, em duas dimensões no Brasil: uma, no jogo de forças, de poder entre *outsiders* e estabelecidos, e a outra, na estrutura social de moldes hierárquicos.

Na primeira dimensão, aqueles que até então eram os excluídos e que deveriam se comportar sem pressões junto aos estabelecidos, como muito bem pontuou Goffman, passam a ser os donos da festa, e donos orgulhosos. São os atores diante de espectadores “estabelecidos”.

A própria utilização reiterada do termo “orgulho” no discurso LGBT, e que dá nome ao evento em análise, tem ela mesma força simbólica. Ela contrasta diretamente com o estigma social em relação a tais identidades, elevando como um valor algo associado ao longo do tempo a pecado, depravação, doença.

Na segunda dimensão, a hierarquia se inverte, com a formação de um grupo completamente igualitário, auto-representado pelas cores do arco-íris (juntas, porém mantendo sua especificidade, formam um efeito único, em que não há privilégio de uma cor em detrimento de outra). Porém, uma igualdade pela diferença que põe em xeque os padrões sexuais preestabelecidos pela sociedade. No espaço da Parada, a idéia de “borboleta” expressa por um dos participantes travestidos no evento paulista de 2007, quando questionado por uma criança sobre o que ele/ela era, é paradigmática. Sua resposta “sou uma borboleta”<sup>21</sup> metaforiza habilmente a proposta simbólica do evento a respeito da identidade LGBT: sou o que sou, tenho minha própria especificidade. E esta comporta o colorido, a alegria, a festa, a crítica satírica ao que se convencionou denominar anômalo, aproximando-se novamente do mundo do carnaval, que expõe a periferia, os interstícios do sistema. Trata-se do próprio *ethos* do Movimento.

É nesse clima festivo, marcado ainda pelo som de trios elétricos, pela dança livre, que empresta movimento e dinamismo ao evento (diferenciando-se da continência gestual da parada militar), por travestis extravagantes,<sup>22</sup> como o citado *retro*, que caricaturizam a feminilidade (e, por contraste, a masculinidade), e por famílias solidárias à causa LGBT e suas crianças, que a Parada transcorre. Este ritual comporta, ainda, o questionamento do público/privado, da casa/rua, marca dos movimentos identitários que surgem a partir da segunda metade do século passado. As relações homoafetivas saem da noite, do escondido, do gueto, em suma, do privado no que ele tem de mais perverso, e entram para o debate político à luz do dia, da rua, do espaço público. Por outro lado, esse mesmo

<sup>21</sup> Em entrevista publicada em *O Globo* de 26.8.2007.

<sup>22</sup> Sobre isso, DaMatta (1994) afirma que é possível deslocar “pedaços de mundo” através da mudança de escala, pela ampliação ou diminuição de um determinado objeto de seu contexto original, o que permite a manifestação quase exclusiva e focalizada de certos valores sociais que o envolve.

espaço público acolhe ainda a casa, no que ela tem do mundo privado o mais sagrado – a família.

Um outro elemento do evento precisa ser ressaltado. Diferentemente da parada militar e das procissões religiosas, cujos dispositivos de isolamento (em geral, cordões ou barras de metal) delimitam o espaço onde o ritual se realiza e o local onde o povo deve situar-se, a Parada LGBT toma o espaço da rua, das calçadas, sem qualquer isolamento, interagindo diretamente com seus espectadores, certamente a convidá-los a tomar parte da festa. Na parada militar, ultrapassar o cordão de isolamento é quebrar o protocolo, e nas procissões, representa simbolicamente uma mudança de posição social, conforme DaMatta. Na Parada LGBT, a falta de um isolamento tem sentido englobalizante que é importante se considerarmos os estudos de Mary Douglas.

Segundo a autora, como já exposto, as crenças de poluição e perigo visam a manter determinados padrões sociais, ou a ordem social considerada ideal, ameaçando aqueles que ousarem transgredir. A “transgressão” na Parada está diluída entre a multidão e os passantes. Em relação às identidades LGBT, essas crenças fazem com que um heterossexual tema ser confundido com homossexual. Mas, no espaço da Parada, essa separação é tênue. A mistura é ressaltada. Tem-se a formação de um campo social, semelhante ao do carnaval, cosmopolita e universal, polissêmico por excelência.

Retornando ao “triângulo ritual” definido por DaMatta (carnaval, parada militar e procissões religiosas), proponho uma leitura da Parada do Orgulho LGBT que se situa entre esses rituais, perpassando-os: ora aproximando-se nominalmente, e nesse ponto simbolicamente, da parada militar, ora do carnaval, ao ser tida como “carnaval fora de época”, ora, afinal de contas, realizada sob as bênçãos sagradas, seja na Avenida Paulista nos Domingos de Páscoa, seja no Rio de Janeiro, sob a proteção de Nossa Senhora de Copacabana. Em suma, essa Parada parece mobilizar não só no nível do discurso do Movimento que o engendra, mas também simbolicamente, o Estado, o povo e as bênçãos de Deus.

Estão dadas algumas das articulações, em nível cultural, simbólico, que a Parada do Orgulho LGBT, como rito contemporâneo, empreende na luta do Movimento pelo respeito à diversidade sexual, no âmbito das microdisputas de poder.

Um interessante contraponto a essa etnografia é o relato de Paulo d'Avila (2008) a respeito da Primeira Pré-conferência Regional de Políticas Públicas para GLBT da Cidade do Rio de Janeiro, realizada em abril deste ano. Em tal relato, o autor pontua:

O encontro não tem a mesma marca de irreverência e afetação que se pode identificar nas paradas GLBT e que caracterizam uma percepção ou expectativa heterossexual estereotipada sobre este “outro”. Uma explicação possível é que a Parada GLBT é o momento estratégico da disputa pela visibilidade (um equivalente funcional da greve, para o público mais antigo). Já a conferência é um momento de organização vertical das demandas. Na batalha, para usar a metáfora corrente na política, um representa uma guerra de movimento, outro um aspecto da guerra de posição (D'Avila, 2008).

Em síntese, este capítulo procurou esboçar como as identidades LGBT foram se constituindo como sujeitos políticos dentro do próprio movimento e em face da sociedade. A abordagem tornou nítidas relações de poder potencialmente assimétricas que se estabeleceram durante esse processo, no qual, dependendo do ângulo que se observava – externo ou interno ao Movimento –, identidades *outsiders* em um âmbito, poderiam assumir a posição de estabelecidas em outro. Tal dinamismo explica-se pelas malhas do poder onde todos estão sempre na posição de exercer e de sofrer o poder.

A seguir, apresento os contornos do debate acerca de uma possível crise dos partidos políticos, tendo em vista que a questão da capilaridade dos mesmos às demandas sociais se insere nesse contexto. Ao fazê-lo, pretendo subsidiar a teoria com as informações que obtive por meio de trabalho de campo, realizado na tentativa de verificar se existe algum grau de interlocução partidária em face das reivindicações do Movimento LGBT.