Alessandro Soares da Silva

Marchando pelo Arco-Íris da Política: A Parada Orgulho LGBT na Construção da Consciência Coletiva dos Movimentos LGBT no Brasil, Espanha e Portugal

Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
2006

Alessandro Soares da Silva

Marchando pelo Arco-Íris da Política: A Parada Orgulho LGBT na Construção da Consciência Coletiva dos Movimentos LGBT no Brasil, Espanha e Portugal

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia Social sob orientação do Prof. Dr. Salvador Antonio Mireles Sandoval.

Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
2006

Tese de doutorado submetida ao corpo docente do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor.

Banca:

Prof. Dr. Salvador Antonio Mireles Sandoval – Orientador

Profª. Drª. Telma Regina de Paula Souza – Membro Titular da Banca

---

Prof. Dr. Marco Aurélio Máximo Prado – Membro Titular da Banca

---

Profª. Drª. Heleieth Iara Bongiovani Saffioti – Membro Titular da Banca

---

Prof. Dr. Cornelis Johannes van Stralen – Membro Titular da Banca

---

Prof. Dr. Celso Zonta – Membro Suplente da Banca

Prof. Dr. Antonio da Costa Ciampa – Membro Suplente da Banca

"(...) o objetivo de qualquer movimento de subversão simbólica
é operar um trabalho de destruição e de construção simbólica
visando impor novas categorias de percepção e de apreciação,
de maneira a construir um grupo ou, mais radicalmente,
a destruir o próprio princípio de divisão
segundo o qual são produzidos tanto o grupo estigmatizante
como o grupo estigmatizado"

(Pierre Bourdieu, 1998:105)

Com todo o meu respeito e admiração dedico este trabalho
aos coletivos que militam para que
um mundo mais justo seja construído.
Dedico estas páginas às entrevistadas e aos entrevistados
que muito colaboraram para a realização desta pesquisa.
Dedico em especial àqueles e àquelas que,
com suas vidas, abriram os caminhos da visibilidade
que diz não ao subterrâneo, ao silêncio e ao esquecimento.
Dedico também esse trabalho aos meus pais e irmãos,
aos meus sobrinhos João Antônio e Arthur Zacarias,
na esperança de que eles cresçam sabendo respeitar a diferença
e a vê-la como um valor e não como um defeito.
Dedico este trabalho a todos e a todas que já batalharam e/ou continuam a fazê-lo na
Associação da Parada do Orgulho GLBT de São Paulo e
a las hermanas y los hermanos da Associação Erre Que Te Erre,
que me acolheram na Espanha e com quem tive
a oportunidade de trabalhar por um mundo sem homofobia.
Por fim, dedico aos irmãos e irmãs que eu escolhi nesta vida:
Renato, Elma, Raí, Soraia e Cassiano; Manolo, Dina e Pablo.

AGRADEÇO...

... a todos e a todas quantos foram aqueles e aquelas que por um motivo ou outro me ajudaram a chegar até aqui. De modo especial, quero agradecer a meus pais, Valdeni Terezinha e Antonio Zacarias, que, mesmo de longe, acompanham e apóiam meus passos como pesquisador. Aos meus irmãos Rossano e Rossieli. Aos amigos Renato, Camila, Elma e Edson que, a seu modo, me ajudaram nos momentos de cansaço a lembrar que havia vida além da tese.

A meu amigo e orientador Salvador Sandoval, que me ajudou a definir e a redefinir os caminhos dessa tese, nesses mais de quatro anos, me incentivando a ir sempre mais além. São oito anos de amizade, trabalho e respeito. Muito obrigado, Salvador. A meus companheiros de núcleo de pesquisa em Psicologia Política e Movimentos Sociais da PUCSP. De maneira especial, a meus companheiros de turma de doutorado, Betânia, Giseli, Eric, Regina e Marquinhos. A Dreyf, Ju, Soraia e Paula, que, nestes últimos momentos, leram algumas partes importantes desse trabalho e deram suas contribuições.

Agradeço aos e às entrevistadas (os), que me forneceram os elementos facilitadores do desenvolvimento desse trabalho. Cada uma dessas memórias são bem mais complexas e mais ricas do que o que pude retratar nesse trabalho. Muito obrigado. Érika, teu trabalho nas transcrições da fitas foi *"uma mão na roda"*. Valeu mesmo.

Agradeço ao Paulo Jorge, que me abriu as portas, em Portugal, e me possibilitou fazer todos os contatos que fiz, além de também ter contribuído com seu depoimento. Paulo, muitíssimo obrigado.

Quero agradecer a Raí, meu amigo e companheiro de tantos anos, que esteve comigo tantas vezes e, com paciência, suportou meu *stress*. Obrigado por ter cuidado de minha casa e meus gatos quando fui à Espanha dar continuidade a esta investigação. Teu apoio foi muito importante e acho que nem imaginas o quanto. Muito obrigado. Ao amigo Marco Aurélio, pelo carinho e amizade; pelo apoio e auxilio à época da produção do projeto dessa tese. Ao amigo Cornelis, pelo permanente apoio e incentivo que me deu a cada vez que nos encontrávamos.

Agora, em respeito àqueles e àquelas que me permitiram entrar em suas vidas em uma terra que não era a minha, quero agradecer-lhes em sua própria língua, ainda que com meus limites de escrita que bem conheceis.

Especialmente, agradezco a Enrique Laraña, a Joelle Bergère, y a José Luís Estramiana. A Enrique, por tenerme aceptado como su alumno y durante todo el tiempo me tratado como un

respetable compañero de investigación. En España, fue un muy buen amigo de todas las horas. Estuvo siempre dispuesto a contribuir con mi investigación a la vez que siempre me incluyó en las suyas. Gracias! A Joelle, por que fue una amiga muy especial. Contigo he aprendido mucho. Tu me abriste muchas puertas, me has posibilitado rever cosas en mi tesis y en mi vida personal, has marcado con el aroma del café del tiempo, que siempre bebíamos después de la comida. A José Luís agradezco por me haber apoyado en todas las cuestiones institucionales en la Complu, por me haber presentado a gente como Joelle, por me haber acogido cuando aun no tenía a nadie en esta tierra. Muchas gracias.

Agradezco a mis amigos, aquellos que todos los días fueron parte de mi vida. Ni tengo palabras para agradecerlos. A Rafa, Antonio y Pablo. Que bien lo pasamos en nuestro piso en la calle Sant'Ana. Pablo, mi hermano querido, aún guardo el recuerdo de nuestras charlas con clara y de nuestro viaje por Andalucía junto con Manolo… Gracia, mí hermano! Y tu, Manolo, fuiste una de las personas que realmente marcaran mi vida. Eres el hermano que Dios me ha dado en esta tierra. Te echo de menos muchísimo. Agradezco a María, mi amiga de botellón. Lista, inteligente... En esta tesis, hay mucho de nuestras charlas por las calles de Chueca por la Madrugada. A Jero, chaval, tu amistad y tu cariño fueron tan importantes para mí. El mes que estuvimos en Mallorca con tus Padres… Que bien lo pasamos! Muchas de estas páginas lo escribí en tu compañía.

Dina y Roberto, creo que tuvimos las mejores charlas acerca de la vida y no lo podremos olvidar. Mismo lejos, nuestra complicidad continua viva, llena de color. Dina, gracias por todo tu cariño. Te echo de menos.

A Fernando, mi grande amigo. Contigo fue con quien más pude pensar esta tesis. Nuestros conflictos de opiniones y nuestro respeto fueron una parte importante del proceso de construcción de esa tesis. Aun volveré a Madrid para charlar acerca de ella, para recoger mis cosas que tu has guardado y para celebrarmos nuestra amistad.

Agradezco a mis compañeras del RQTR. A Raquel y a Cristina, mis amigas, mis compañeras de lucha, de militancia. A Sandra, la primera que me acogió en el grupo, a Carmen, a mi amada Emma, mi *'esposa'* querida.

Agradezco a Toni, Sephi e Mateo, Raquel, Pipo. Si no fuera por vosotros, no tendría salido del infierno que fueron los primeros meses en Madrid. Sephi, aun me acuerdo de nuestras charlas y de las támaras que has traído de Irán. Y no me puedo olvidar de Rafa. Tu fuiste el primer amigo que hice en España. Aún me acuerdo el día que te conocí, caminando por Fernando de los Reyes. Te echo de menos.

Agradezco a todas y a todos los y las que me han dado una entrevista, pues este trabajo fue echo conjuntamente con vosotros y vosotras. Gracias.

Aos meus formadores, de modo especial aos amigos e professores. A Heleieth Saffioti, que contribuíu, em muito, para a minha formação como intelectual. A Telma, que trouxe preciosas contribuições a esse trabalho, durante o exame de qualificação, ajudando-me imensamente a direcionar melhor meu pensamento. A vocês, todo o meu respeito e admiração pessoal e intelectual.

Por fim, agradeço também a Terê; mais que a secretária do programa, ela foi, para mim, enquanto esteve no programa, um apoio e uma amiga fiel e solidária. Agradeço a Marlene, nossa super secretária, que sempre sabe achar as saídas para nossas dificuldades. Valeu, Má, aquele cheiro pra ti! Aos amigos inesquecíveis da Secretaria de Alunos (Cida, Vera, Elvis, Marta, Lene, Marilene, Mônica, Bete, Márcia) e do CPD (Raquel, Marizete, Alessandra e Betinha), que, em tantos momentos, me foram solidários. Sei que, com a crise financeira da PUC, alguns de vocês já não estão mais lá. A Soraia Ansara, companheira de tantos anos, de tanta idas e vindas... Obrigado ao companheiro e amigo Cacau, que sempre me apoiou durantes esses anos e que sempre abriu portas profissionais para mim. Obrigado pelo que pude aprender contigo, intelectualmente e pedagogicamente. Admiro muito a ti. Obrigado.

Agradeço aos membros da Banca, que avaliaram esse trabalho. Obrigado, Heleieth, Telma, Cornelis, Marco e Salvador.

Por fim, obrigado ao CNPq, cuja bolsa possibilitou essa pesquisa e à CAPES, que me propiciou a experiência inesquecível do *sanduíche*, inesquecível não só intelectualmente, mas afetivamente.

Certamente alguns foram esquecidos aqui, mas não no meu coração. Obrigado. Este trabalho também é de vocês.

Resumo

A presente tese de doutorado em Psicologia Social é um estudo intercultural, de abordagem psicopolítica, da construção da consciência política coletiva de homossexuais no Brasil, na Espanha e em Portugal, cujo ponto de partida foi a análise da participação na Parada do Orgulho LGBT de cada um destes países. A parada do Orgulho LGBT, é um fenômeno de massa, uma estratégia psicopolítica de construção de uma cidadania ativa destes sujeitos. Assim, ela funciona como um instrumento de resgate da memória política de homossexuais e de visibilizaçao frente a uma sociedade assimilacionista e heteronormativa, avessa à diferença.

O processo de construção desta tese implicou a realização de trabalhos de campo nestes três países, durante os anos de 2003-2006, que resultaram em 44 entrevistas de militantes dos movimentos LGBT e de homossexuais militantes em outros movimentos ou partidos políticos. Utilizamos a entrevista aberta como metodologia e um esquema de livre-associação de palavras com vistas à busca da compreensão dos processos sócio-históricos próprios de cada contexto nacional, a fim de, então, realizarmos o estudo intercultural propriamente dito.

Os dados aqui tratados nos mostraram como a participação política medeia a construção do sujeito político e do sujeito coletivo. Assim, elementos de festa e de protesto em moldes mais tradicionais se mesclam no processo de construção política dos próprios movimentos, que atuam como um elemento questionador das estruturas estabelecidas, aprioristicamente, segundo os interesses dos grupos dominantes.

Palavras-Chave

Psicologia Política, Psicologia Social, Parada LGBT, Orgulho LGBT, Movimentos Sociais

Abstract

This doctoral dissertation in Social Psychology is an intercultural study with a Political Psychology approach about the construction of the collective political consciousness of homosexuals in Brazil, Spain and Portugal beginning with the participation in the LGBT Pride Parade in each country. The LGBT Pride Parade is a mass phenomenon, a psycho-political strategy of constructing an active citizenship of these subjects. Thus the parade functions as an instrument of bringing back the political memory of homosexuals and as a form of becoming visible in an assimilationist and hetero-normative society adverse to differences.

The process of composition of this dissertation implied the conducting of field work in these three countries between 2003-2006 that resulted in 44 interviews of militants of the respective LGBT movements and of militant homosexuals in other movements and political parties. We used open interviews as our methodology and a form of free association of words with the intent of understanding the socio-historical process of each national context in other to conduct the intercultural study.

The data show how political participation mediates the construction of the political subject and the collective subject. The festive elements and protest elements in more traditional forms mix in the process of the political construction of the movements themselves that act as an questioning element of the structures established aprioristically according to the interests of the dominant groups.

Keyword

Political Psychology, Social Psychology, LGBT Parade, LGBT Pride, Social Movements

Resumen

La presente tesis de doctorado en Psicologia Social es un estudio intercultural desde una perspectiva psicopolítica sobre la construcción de la conciencia política colectiva de homosexuales en Brasil, España y Portugal realizado, a partir de la participación en las Marchas del Orgullo LGBT de cada país. La Marcha del Orgullo LGBT es un fenómeno de masa, una estrategia psicopolítica de construcción de la cidadania activa de estos sujetos. En este sentido, funciona como un instrumento de recuperación de la memória política de homosexuales y de su visibilización frente a una sociedad asimilacionista y heteronormativa, que rechaza la diferencia.

El proceso de construcción de esta tesis implicó en la realización de un largo tabajo de campo en estos tres paises, durante los anos de 2003-2006, que resultó en 44 entrevistas de militantes de los movimientos LGBT y de homosexuales militantes de otros movimientos o partidos políticos. Utilizamos la entrevista abierta como metodología y un esquema de libre asociación de palabras con el objectivo de comprender los procesos socio-históricos própios de cada contexto nacional.

El análisis de los datos nos ha mostrado que la participación política mediatiza la construcción del sujeto político y del sujeto colectivo. Así, elementos de la fiesta y de la protesta con características más tradicionales se mesclan en el proceso de construcción política de los própios movimientos que actuan como un elemento que cuestiona las estructuras establecidas, aprioristicamente, según los intereses de los grupos dominantes.

Palabras-Claves

Psicología Política, Psicología Social, Marcha LGBT, Orgullo LGBT, Movimientos Sociales

SUMÁRIO

Introdução i

PARTE I
A Construção do Sujeito Homossexual 1

Capítulo I
Homossexualidade: Uma memória e uma história dos vencidos?! 2

1. Memória e Política: Um binômio emancipador 2
2. As tramas da Luta Política e o Jogo da Invenção da Homossexualidade 9
3. A Invenção da Homossexualidade e da Heterossexualidade (ou Da emergência de um (pré)conceito "científico") 13
4. Medicina e Controle Social: A Emergência da Teoria da Degeneração 23
5. O Discurso Psicanalítico e a Homossexualidade 24
6. A Homossexualidade e Algumas Teorias Psicológicas e Biológicas 28
7. O peso da diferença: Entendendo as implicações da relação igualdade X diferença 34
8. O Instrumental Psicopolítico da Homofobia 41

Capítulo II
Homoerotismo, Gênero e Políticas de Identidade 48

1. Preconceito e Homossexualidade: A contribuição da Religião e da Ciência para a subjugação das Diferenças 49
2. Resistência: A Luta pela Não-Assimilação 63
3. Resistência e Minorias: A luta dos Sem Voz 70
4. Pensando as Relações entre Gênero e Homoerotismo 75
5. Questões de Gênero, Exclusão Social e Diversidade Sexual 81
6. Gênero: Uma categoria histórica transversal 85
7. Identidade e Diferença como Bases de Produção Psicopolítica da Homossexualidade 87
8. A luta Militante contra o Silêncio Opressor 93

PARTE II
Resistência e Cidadania: A construção do sujeito Político 101

Capítulo III
Ações Coletivas e Movimentos Sociais: O estatuto teórico 102

1. Pensando os Múltiplos Enfoques das Ações Coletivas 106
2. Os Enfoques Clássicos da Análise de Movimentos Sociais e de Ações Coletivas 111
3. Comportamento Coletivo e Sociedade de Massas 113
   3.1. A Ótica Funcionalista do Comportamento Coletivo 114
   3.2. As Vertentes Psicossocias do Comportamento Coletivo 115
   3.3. A Perspectiva Estrutural-Funcionalista 118
4. A Revolução como Caminho de Mudança: A abordagem Marxista 118
5. A Perspectiva Sociológica dos Movimentos Sociais 121
   5.1. Os Movimentos Sociais na perspectiva da Teoria da Mobilização de Recursos 122
6. A Análise de Movimentos Sociais na Perspectiva Interacionista 127

7. Considerações Sobre a Perspectiva Histórico-cultural da Ação Coletiva 130
8. Ações Coletivas e Movimentos Sociais na Perspectiva de Alain Touraine 135
9. Um Olhar sobre *Novos* e *Velhos* Movimentos Sociais, na Teoria e na Prática 138

Capitulo IV
Os Primórdios dos Movimentos de Liberação LGBT 146

1. A Alemanha do século XIX: Ponto de Partida de um Movimento Emancipatório 150
2. O Movimento Gay no Contexto Estadunidense 155
3. Ultrapassando as Fronteiras Nacionais: As Associações LGBT Internacionais 173
4. Os primórdios das Paradas do Orgulho LGBT, nos Estados Unidos da América 176
5. Considerações Sobre os Movimentos LGBT no Brasil, na Espanha e em Portugal 182

Capitulo V
O Movimento LGBT no Brasil: Uma história de Resistência e Cidadania 188

1. E Havia Um Lampião na Esquina da Cidadania 199
2. *Somos* Sob a Luz de um Certo Lampião 202
3. Consolidando a Luta: A expansão dos Movimentos LGBT no Brasil 203
4. O Movimento de Liberação Homossexual e o Aparecimento da AIDS 217
5. Considerações sobre o *Coronelismo* Militante 225

Capítulo VI
Os caminhos LGBT nas Terras de Ultramar: Histórias da Península Ibérica 230

1. A História do Movimento LGBT em Terras Lusitanas 230
2. O Movimento LGBT no Estado Espanhol, um Estado de Nações 241
2.1. Ditadura e Homossexualidade na Espanha: A Emergência do Movimento de Liberação de Gays e Lésbicas 242
2.2. Os Impactos da AIDS na Organização do Movimento Homossexual Espanhol 246
2.3. O Movimento LGBT na Catalunha 247
2.3.1. A Coordenadora Gay-Lésbica 248
2.3.2. Conhecendo um pouco mais as Associação *Stop Aids* e *Gays Positivos* 250
2.3.3. A Participação Feminina na Catalunha e o *Grupo Lesbos* 252
2.3.4. Os Movimentos LGBT entre os jovens e nas Universidades Catalãs: Os Grupos Jovem e Sem Vergonha 253
2.3.5. Movimento Gay e Lésbico entre Cristãos: A Associação Cristã de Gays e Lésbicas 255
2.4. O Movimento LGBT Madrileño 256
2.4.1. Um olhar sobre o Coletivo de Gays e Lésbicas de Madrid – COGAM 257
2.4.2. A Experiência da Fundação Triângulo 260
2.4.3. O Movimento LGBT na Universidade e o Grupo RQTR 261
3. O Resultado da Luta é a Cidadania: A Criação da FELGT 263

Capítulo VII
A Parada do Orgulho Gay: Festa e Ativismo Político na Construção de uma Nova Cidadania 269

1. O Protesto da Praça Roosevelt: a Parada zero 276
2. A I Parada do Orgulho GLBT de São Paulo 27
3. A II Parada do Orgulho GLBT de São Paulo 279
4. A Criação da Associação da Parada GLB6 282
5. A III Parada do Orgulho Gay de São Paulo 289

6. A IV Parada do Orgulho GLBT de São Paulo 293
7. A V Parada do Orgulho GLBT de São Paulo 298
8. A VI Parada do Orgulho GLBT de São Paulo 299
9. A VII Parada do Orgulho GLBT de São Paulo 300
10. A VIII Parada do Orgulho GLBT de São Paulo 305
11. A IX Parada do Orgulho GLBT de São Paulo 310
12. A X Parada do Orgulho GLBT de São Paulo 316
13. A Parada do Orgulho GLBT de São Paulo: Um Fenômeno Cidadão 321

Capítulo VIII
Os Caminhos da Parada do Orgulho LGBT em Terras Lusitanas 329

A Marcha do Orgulho LGBT como Espaço Coletivo de Resistência 329

Capítulo IX
As Manifestações do Orgulho LGBT na Espanha: Uma luta Plural 368

Uma Outra Forma de Celebrar o Orgulho 405

Capítulo X
As múltiplas perspectivas das Teorias de Identidade 415

1. Pensando a Identidade Pessoal e o Processo Grupal 421
2. Henri Tajfel e a Identidade Social 429
3. A Teoria da Identidade Coletiva 441
4. A Perspectiva Culturalista da Identidade 454
5. Identidades Lesbigay e Teoria Queer: uma breve discussão epistemológica 460

Parte III
Vidas no Arco-Íris: A Construção da Consciência Política Coletiva 472

Capítulo XI
Alguns Elementos para a Construção de uma Consciência Política Coletiva 473

1. A Consciência Coletiva em Émile Durkheim 474
2. A Consciência Coletiva no pensamento de Ignácio Martin-Baró 476
3. A Questão da Consciência em Karl Marx, António Gramsci e Agnes Heller 481
4. O Modelo da Consciência Política e a Análise de Movimentos Sociais 492
5. O Modelo da Consciência Política e o discurso Coletivo 511

Capítulo XII
Elementos Metodológicos da Pesquisa 516

Capítulo XIII
Vidas no Arco-Íris: 525
A Expressão da Consciência Política Coletiva nas Paradas de São Paulo, Lisboa e Madri

1. As Crenças e Valores Societais na Produção da Consciência Política Coletiva **527**
2. A Multiplicidade da Identidade Coletiva na Consciência Política Coletiva **544**
3. Adversários, Sentimentos Antagônicos e Eficácia política na produção da Consciência Política Coletiva **557**
4. Pensando as Relações Entre os Sentimentos de Justiça e a Vontade de Agir Coletivamente na Produção da Consciência Política Coletiva **571**
5. As Metas de Ação Coletiva: onde as consciências individuais também se tornam coletivas **582**

Considerações Finais **589**

Bibliografía **596**

Introdução

"É importante tornar pública a dimensão política das reivindicações.
Assumir-se é um ato político que traz
consigo essa conotação afetiva, emocional necessárias
pra fazer em mim, pra construir em mim o que é ser militante, o que é militância.
A Parada é esse lugar político onde muitos se tornam gays e se descobrem em grupo...
É um lugar de resistência"
(Lola)

Para que se possa pensar a estrutura social no Brasil sem que se caia em reducionismos, se faz importante lançar nossa atenção aos movimentos sociais, visto que estes têm se constituído em grandes forças políticas, forças de mobilização social em prol de mudanças sociais significativas, as quais podem ser percebidas em todas as áreas da vida humana. Encontramos movimentos sociais agindo tanto no âmbito rural quanto no urbano. Aqui destacamos dois dos quais consideramos importantes: o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – *MST* – e os Movimentos de Gays Lésbicas, Bissexuais, Transgêneros – *LGBT*.

Tais movimentos sociais revelaram-se, no contexto sócio-político brasileiro dos últimos 30 anos (desde o fim do regime militar e princípio dos governos democráticos até o presente), como sendo a verdadeira força de resistência às políticas neoliberais implantadas até o momento. Essa perspectiva política encontrou seu ápice a partir do governo do sociólogo Fernando Henrique Cardoso – PSDB – (1994 – 2002) e sua continuidade no governo de Luiz Inácio Lula da Silva – PT – (2003 – 2006). Ainda que nestes anos, não poucas vezes, o Estado brasileiro tenha tentado, em vão, institucionalizar os movimentos sociais, estes resistiram e, ao contrário do que queria o estado, consolidaram-se como forças de transformação social. Exemplo claro dessa resistência e que já se encontra amplamente estudado no Brasil é o caso do MST. Nós mesmos pudemos contribuir para a melhor compreensão desse movimento social, durante nosso mestrado, no qual nos dedicamos a estudar o processo de formação da Consciência Política dentre trabalhadores e trabalhadoras acampados (Silva, 2002 a).

A despeito de toda a tentativa estatal de se reprimir, bloquear, ou ainda, eliminar os movimentos sociais de quaisquer estaturas, a sociedade viu garantida a manutenção de seus mecanismos de auto-aperfeiçoamento e transformação, pois nada tem sido suficiente para parar as iniciativas dos movimentos sociais em todas as frentes que compõem seu campo de ação. A sociedade brasileira mantém-se em constante metamorfose, buscando diminuir todos os tipos de exclusão social. Parece-nos que a sociedade brasileira não corresponde a uma sociedade fechada à mudança nos moldes apontados por Piort Stompka (1998):

> *"Uma sociedade que reprime, bloqueia ou elimina os movimentos sociais destrói seu próprio mecanismo de auto-aperfeiçoamento e autotranscendência (...) ela se torna uma "sociedade passiva", de pessoas ignorantes, indiferentes e impotentes, às quais não é dada nenhuma chance de cuidar de seu próprio destino e que, por conseguinte, deixarão de cuidar de tudo o mais. A única perspectiva de uma tal sociedade é a estagnação e a decadência"* (Stompka, 1998:479).

Outro exemplo da dinâmica da transformação social no Brasil, com uma visibilidade crescente e possibilidades reais de tornar-se tão importante quanto o MST, são os movimentos LGBTs. Estes têm demarcado como sendo sua área de atuação o campo da cultura, com vistas a superar a dialética da exclusão/inclusão social (Sawaia, 1999), no que concerne aos direitos sociais, na busca de princípios de equivalência dos direitos sociais e do reconhecimento identitário. Note-se ainda que, enquanto coletivo, sua visibilidade tem-se dado por questionar a exclusão de milhões de pessoas dos chamados Direitos Universais e tem reivindicado o reconhecimento de suas demandas como direitos humanos (Santos, 2003).

Todavia, diferentemente do MST, que é analisado primeiramente pela ótica dos movimentos sociais e das ações coletivas, as questões *LGBTs* só têm sido estudadas sob a ótica do preconceito, da sexualidade, da violência, da família, da moral pública, da saúde e da doença mental e, nos últimos dez anos, relacionadas ao Hiv/Aids (síndrome da Imunodeficiência Adquirida). Em verdade, não fomos capazes de observar, no campo da Psicologia, especialmente da Psicologia Social e Política, nenhum estudo que se debruce sobre esta temática, tentando compreendê-la como um movimento social.

Assim, nossa proposição, nesta tese, é 1) investigar uma das experiências coletivas que, hoje, comportam importante visibilidade no campo do político: a experiência coletiva dos Movimentos *LGBTs* nas cidades de São Paulo, Madri e Lisboa e seu impacto sobre pessoas de orientação homoerótica, militantes ou não; 2) realizar uma revisão das teorias dos Movimentos sociais; 3) estudar os processos de construção da consciência política coletiva no cenário político contemporâneo, no Brasil, na Espanha e em Portugal.

Podemos ainda afirmar ser nosso intento propor um estudo, focalizando a atenção nos impactos que as formas de ação coletiva, suas maneiras de articulação, mobilização, reivindicação e demandas discursivas têm sobre a chamada *comunidade LGBT,* não-participante, politicamente, das lutas assumidas pelos ativistas. Tal estudo implica a possibilidade de compreender mais profundamente este movimento social, tão pouco estudado no Brasil, e praticamente desconhecido das Psicologias Social e Política brasileiras.

Em cada um dos fenômenos presentes em manifestações de multidão, poderemos analisar seus desdobramentos entre aqueles/as cidadãos e cidadãs que, frente às ações coletivas desenvolvidas pelos diversos movimentos, optaram por delas participar ou não. Estes dois subgrupos, militantes e não-militantes, muitas vezes, põem-se em extremos opostos

no que diz respeito às estratégias e demandas defendidas, mas, mesmo assim, parece-nos que ambos esperam beneficiar-se, de algum modo, da luta travada por estes movimentos sociais. Também aqueles sujeitos que, embora sem participar dessas ações, delas comungam, serão objeto de nossos estudos.

Mediante este estudo, poderemos compreender melhor o fenômeno da construção da consciência política neste grupo social. Para tanto, comparar experiências, aparentemente situadas no mesmo campo reivindicatório, mas com posturas, demandas e compreensões da luta bastante divergentes, parece ser de imensa valia para o entendimento das contradições, dos conflitos e dos antagonismos, das idiossincrasias próprias da *comunidade LGBT*. Não obstante serem as questões objeto de demanda dos movimentos LGBT estabelecidas no campo simbólico-cultural, elas também transitam em planos de caráter mais econômico-estrutural. Todavia, nos preocupa a possibilidade de cairmos numa visão um tanto quanto reducionista, a qual mantém a lógica de divisão que separa a estrutura dos processos sócio-culturais e o sujeito do sistema.

Queremos compreender o fenômeno da constituição do processo de formação da consciência política de militantes e não-militantes LGBT a partir das óticas psicossocial e psicopolítica. Nesse sentido, nos propomos compreender as dinâmicas e as relações existentes nos processos de construção das consciências políticas, nas formas de pertencimento e reconhecimento identitário, presentes nos diversos grupos sociais LGBT, e o impacto que ser militante ou não-militante tem nesses processos. Por estas razões, entendemos como chave para a conquista deste projeto, o fato de, juntamente com as questões de ordem psicológica, sociológica, filosófica, econômica e cultural, dedicarmo-nos mais intensamente ao estudo das dimensões da política, presentes no referido fenômeno.

Assim, nos interessa identificar processos subjacentes a qualquer constituição da consciência política e da identidade coletiva, em quaisquer dos âmbitos em que as reivindicações formuladas por estes grupos apareçam. Isto significa dizer que nossa preocupação se vincula à compreensão do processo psicossocial e psicopolítico da construção de um *''NÓS''*, seja ele em qualquer âmbito da vida social, ou seja, não equivale a negar particularidades presentes em cada forma de processamento da identidade coletiva expressa em seu âmbito específico de ação social.

Em nossa visão, apoiados em autores e autoras como Agnes Heller, Antonio Gramsci, Alberto Melucci, Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, Ilse Scherer-Warren, Inácio Martín-Baró e Salvador Sandoval, Bert Klandermans, Enrique Laraña e outros, o esforço de compreensão dos fenômenos sociais não deve, em absoluto, reduzi-los às esferas específicas que tendem a atomizar o próprio fenômeno.

Ao nos debruçar sobre as questões relativas à comunidade e aos movimentos LGBT, pensamos que, no mínimo, dois âmbitos de justificativas e relevâncias são importantes: um na dimensão da realidade social e outro na dimensão do campo científico. No âmbito da realidade social, pensamos compreender estas consciências políticas, assim como as políticas identitárias hegemônicas, para nos capacitar a alcançar uma melhor compreensão dos processos discursivos e estratégicos, básicos para a articulação de um sujeito coletivo. Deste ângulo e nesta dimensão, nossa contribuição se dará pela identificação e análise dos fatores do processo identitário, constitutivos da articulação de um *'NÓS'*. No âmbito teórico, consideramos a tarefa de compreender a articulação entre o campo do político e o campo do psicológico capaz de nos permitir uma interpretação que colabore com as Psicologias Social e Política, especialmente com os estudos sobre identidade coletiva, consciência e participação política, no aprofundamento de questões teóricas extremamente complexas, como aquela relativa às relações entre a identidade individual e a identidade coletiva. Nesse sentido, buscamos contribuir com o campo transdisciplinar, como bem aponta Sandoval (1997), de estudos dos Movimentos Sociais e da Ação Coletiva.

Para que possamos lograr o sucesso necessário nesta empreitada, elaboramos a presente tese de doutoramento, dividindo-a em três partes, subdivididas, cada uma, em capítulos. A primeira parte trata da *construção do sujeito homossexual,* ou seja, dos elementos históricos, políticossociais e religiosos, propiciadores da emergência desse sujeito no século XIX. Esta parte é constituída de dois capítulos. O primeiro chamamos de *Homossexualidade: Uma memória e uma história dos vencidos?!* e pretendemos resgatar alguns elementos históricos da homossexualidade e apontar para a importância da construção de estratégias de resistência por parte desses sujeitos para a superação das relações de dominação-exploração (Saffioti, 2005). Dentre elas, destacamos a memória política como um desses importantes elementos de resistência e de mobilização social. No segundo capítulo, chamado *Homoerotismo, Gênero e Políticas de Identidade,* procuramos estabelecer as relações entre os estudos de gênero, masculinidade e os estudos gay-lésbicos e *queer* como elementos necessários para não se produzirem visões fracionadas da realidade social. Nele também procuramos entender como a emergência da homossexualidade serviu como uma política identitária de controle e violência nas mãos de quem detém a hegemonia social, no caso, a face patriarcal e heterossexista da sociedade e como se construíram os elementos de resistência política à assimilação desejada pelos dominantes. As questões de gênero e políticas podem nos mostrar como a orientação homoerótica pode proporcionar compreensões tão díspares a respeito da sexualidade humana e provocar reações tão heterogêneas em indivíduos

e na coletividade. Muitas vezes, estas reações podem, por exemplo, tornar-se a mola propulsora dos movimentos LGBT.

Na segunda parte, a mais extensa deste trabalho, procuramos tratar da relação entre *resistência e cidadania* e do processo de *construção de sujeitos políticos*. Essa parte contém oito capítulos, sendo o primeiro capítulo dedicado a uma breve revisão das teorias de movimentos sociais e da ação coletiva. Assim o concebemos, porque nos pareceu importante mapear como o campo dos movimentos sociais se encontra organizado teoricamente, entender as diversas possibilidades de compreensão destes fenômenos e, assim, localizar a nós mesmos nesse cenário tão amplo e tão denso. Na seqüência, apresentamos ao leitor três capítulos, nos quais resgatamos e analisamos as trajetórias dos movimentos sociais LGBT em seus primórdios, no século XIX e meados do século XX (capítulo IV), a construção destes movimentos no Brasil da segunda metade do século XX (capítulo V) e em Portugal e na Espanha (Capítulo VI). Nos capítulos seguintes, nos dedicamos a analisar os processos de construção das Paradas no Brasil, Portugal e Espanha (Capítulos VII, VIII e IX), encerrando esse bloco com um capítulo sobre as teorias de identidade (Capítulo X), visto que esse elemento foi importante nos processos de construção dos movimentos e de suas paradas.

Finalmente, na terceira parte dessa tese, apresentamos ao leitor como *as vidas no arco-íris* são construídas, como se dá o processo de *construção da consciência política d*entre esses homens e mulheres. Assim, no capítulo XI, debatemos alguns elementos da construção de uma consciência política coletiva, com base nos trabalhos de Durkheim, Martín-Baró, Marx, Gramsci, Heller e Sandoval. No capítulo XII, apresentamos, com muita brevidade, os elementos metodológicos da pesquisa, nossos instrumentos de investigação e as características de nossas entrevistadas e entrevistados. Finalmente, no capítulo XIII, nos dedicamos a analisar apenas os elementos relativos à consciência política e a pensar como eles podem conduzir à construção ou não de uma consciência coletiva por parte desses sujeitos e em que condições isso poderia se efetivar. Nele, faremos as análises de dados referentes ao Brasil, Portugal e Espanha ao mesmo tempo em que os cruzaremos no intuito de compreender os processos de construção da consciência política.

Estas partes se encontram entrelaçadas e sustentam nossas análises feitas no decorrer da tese. Deste modo, na primeira parte, procuramos detectar e entender os fatores propiciadores da emergência de movimentos sociais, compostos com base na orientação sexual e afetiva, além de desvendar a importância destes esforços de resistência na construção da subjetividade. Na segunda parte, ao resgataremos as histórias dos Movimentos LGBT no Brasil, Espanha e Portugal, assim como das paradas de Lisboa, Madri e São Paulo, buscando localizar as similitudes e as diferenças entre estes movimentos particulares, valendo-nos

das memórias dos sujeitos que os constroem, retidas e, muitas vezes, ressignificadas. Neste esforço, procuraremos mostrar as formas com que os movimentos LGBTs surgiram, os modos com que as diferentes *comunidades LGBTs* se organizaram e os impactos que estes acontecimentos geraram nas sociedades locais.

Ao longo destas páginas, nos dedicaremos ao estudo da consciência e da participação política de militantes e não-militantes e, desta forma, também dos movimentos LGBT que *marcham pela trilha do arco-íris*. Assim, ressaltamos, a escolha destes grupos sociais está relacionada com a escolha de sujeitos coletivos com visibilidade importante no campo do político. Os movimentos LGBT têm-se organizado em função de questões relacionadas ao âmbito da cultura e da exclusão dos Direitos Humanos, já que, enquanto coletivo, sua visibilidade e sua legitimidade têm-se tornado possível por meio do questionamento da exclusão de milhões de pessoas dos chamados Direitos Humanos Universais.

Deste modo, a reivindicação da inclusão nesse universo tem-se dado em torno de questões como preconceito, direito a reconhecimento legal das relações entre parceiros (as) do mesmo sexo e do direito à adoção, à doação de sangue, à identidade de gênero, dentre outras. Isso tem permitido a alguns teóricos nomear esta forma de luta e resistência como *"apelo à diferença"*. O que aparentemente parece ser, quando olhamos ingenuamente para estes discursos, apelos díspares: um pela igualdade e o outro o reconhecimento da diferença, pode ser entendido como a construção de discursos e práticas sociais, articulados em um *'NÓS'*.

Neste *''NÓS''*, o princípio da igualdade e da diferenciação pode ser visto como uma dialética constante. Mediante a articulação dos sujeitos coletivos, nota-se o aparecimento de um processo de múltiplas negociações, conflitos, legitimações, desprovidos de conteúdo valorativo *a priori,* mas constituído em seu próprio processo. E este processo é o objeto de nossa atenção. Ao propormos uma investigação, partindo de experiências LGBT em três sociedades diferentes, esta tese buscou acompanhar o processo de formação da consciência Política e da subseqüente constituição identitária, em âmbitos que, aparentemente, exigem ações, discursos, estratégias diferenciados, capazes de transformar as realidades locais.

Percebemos como necessária a realização de pesquisas voltadas à compreensão de processos como o de constituição da identidade coletiva ou o da construção das consciências políticas, partindo-se da constituição de um discurso identitário coletivo, de forma que os princípios de equivalência e de diferença (Laclau & Mouffe, 1985) sejam considerados. Partir de três experiências distintas pode nos permitir apontar as relações existentes entre equivalência de Direitos e reivindicação da diferença, na constituição de uma identidade coletiva e pessoal, na produção de consciências políticas pessoais e coletivas. Nesse sentido, é importante que se faça uma releitura interpretativa das principais teorias sobre identidade

coletiva, de forma a aprofundar as categorias propostas e contribuir para a demarcação do campo híbrido da Psicologia Social na sua interface política. Isso também nos possibilitou pensar como se dá o processo de construção da consciência política, visto que um de seus elementos constituintes é a identidade coletiva.

Buscar uma aproximação da Psicologia Social com o campo da Filosofia Política, de forma a considerar o campo do político no discurso sobre o psicológico, parece-nos um caminho adequado para a consolidação deste trabalho, mas ainda carente de aprofundamento em futuros trabalhos.

Esta tese ainda abre espaço para a colocação na agenda intelectual de detecção, reflexões e análises dos processos sociais de construção de experiências cidadãs, assim como para a construção de uma cidadania ativa no âmbito LGBT. Compreender os componentes psicossociais que contribuem na participação social e nas mudanças sociais é particularmente importante para o desenvolvimento de estudos no campo dos movimentos sociais e, em particular, para o desenvolvimento de uma Psicologia dos Movimentos Sociais. Para se apreenderem os diversos fenômenos implicados nas ações coletivas e nos movimentos sociais é necessário que se entenda como se dá a constituição de uma unidade coletiva - *'NÓS'*. Isso implica uma reconstrução deste processo de constituição do *Nós*. Esta unidade *'NÓS'* decorre de processos de construção, contradição, negociação e conflito. Assim, a figura do *'NÓS'* como unidade é somente uma *porta de entrada* para a reconstrução do campo discursivo detonador do processo identitário e das mudanças sociais.

Assim, para compreendermos o modo como as ações e as estratégias dos *Movimentos LGBT* (Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgêneros) são internalizadas por seus participantes se faz mister revisitar as histórias desses movimentos nos países nos quais realizamos nossas intervenções. Tal interesse surge do fato de que, geralmente, as demandas e estratégias de líderes militantes em movimentos sociais são diversas, e até mesmo divergentes, daquelas postuladas por militantes da base. A situação anterior pode ser vista em muitos movimentos sociais, como no caso dos Sem Terra, objeto de nosso estudo de mestrado (Silva, 2002). Portanto, interessa-nos saber como as ações e estratégias desenvolvidas pelos diversos movimentos existentes sob a bandeira *LGBT* interpretam e reagem frente a essas proposições e ações afirmativas.

Como já dissemos, podemos observar a existência de estudos, buscando relacionar a questão da homossexualidade e da militância *LGBT* com a temática da identidade, sobretudo, no campo da Antropologia e dos estudos culturais. Mas, de modo particular nos Estados Unidos da América, a literatura perpassa todas as áreas do conhecimento científico, já que, nos centros de pesquisas, a temática *gay* tornou-se, com o tempo, um campo de estudos

transdisciplinar, hoje compreendido como *queer theories.* No Brasil, na Espanha e em Portugal, essa temática ainda encontra resistência no interior da academia, o que deixa espaços vazios para ocupação por parte de estudos como o nosso. Em nosso país, esse campo de estudos, tão importante e ainda desprestigiado por uma elite intelectual conservadora, merece contribuições, ainda que limitadas. Esperamos que nossos esforços ajudem, de algum modo, na construção da cidadania de gays, lésbicas, bissexuais e de transgêneros, a fim de permitir a superação da inclusão perversa e sua substituição pela plena aceitação da diversidade como *ethos* de uma sociedade que aprendeu a vivenciar e aproveitar os benefícios da diferença.

Aqui encontraremos 44 depoimentos, 44 vidas que marcham pelas cores do arco-íris. Tentamos dar-lhe voz, dar-lhes a palavra, dar-lhes acesso ao espaço público no qual se reivindicam direitos, onde se reivindica o *direito a ter direito,* como enfatiza Hannah Arendt (1989). É na ação política, que rememora e transforma as estruturas, que esses sujeitos lutam pela construção e instauração de um novo projeto de sociedade e de cidadania. Lutar pelo *direito a ter direito*, para que seus direitos sejam reconhecidos como Direitos Humanos é romper com o silêncio negador do direito ao espaço público, a uma memória pública. É entrar em um tempo de resistência e de conquista de um espaço negado: o espaço cidadão.

PARTE I

A Construção do Sujeito Homossexual

Formatado: maintexte1

Capítulo I

Homossexualidade: Uma memória e uma história dos *vencidos*?!

"Somos quem quer poder trabalhar, morar, ir e vir,
sem ter que obedecer aos padrões sexuais oficiais.
Somos quem quer namorar sem a ameaça do impudor de quem vem no escuro ver.
Somos quem não quer piedade, pois defeito quem tem é quem alija o deficiente físico.
Somos quem não quer ser preso e torturado em asilos que são fábricas de alucinados.
Somos quem não tolera o desrespeito à humanidade do preso.
Somos quem quer fumar um sem a ameaça dos traficantes da violência.
Somos quem quer um menor contingente armado de homens nas ruas da cidade,
Queremos menos guerra civil."
(Herbert Daniel, *Somos a mayoría)*

Para tratarmos do tema da homossexualidade, um dos itens anunciados neste capítulo, certamente se poderia retroceder muitos séculos na história da humanidade. O que faremos aqui será localizar nela, brevemente, o leitor, visto que a história da homossexualidade não faz parte da história dos vencedores e sim da história daqueles que se consideram como derrotados, daqueles que foram privados do direito a construir sua própria memória, social, coletiva e política pelo fato de terem sido privados de um nome, da palavra, da visibilidade. Como recorda Jacques Rancière (1996a), *"Aquele que não tem nome não pode falar"* (p. 36).

1. Memória e Política: Um binômio emancipador

Desta feita, pretendemos, neste capítulo, contribuir para a emergência e a construção de uma memória política da homossexualidade, por entendermos serem o principal inimigo aqueles que se consideram e são considerados vencedores, detentores soberanos do poder e autores da norma, são, também, a memória e o discurso dos cidadãos e das cidadãs[1]. Como recorda o filósofo francês, Rancière, para os autores das normas sociais que se postam acima

[1] Vale dizer, aqui, que, em nenhum momento, entendemos história e memória como conceitos sinônimos, mas sim como conceitos se relacionando dialeticamente. História refere-se aos fatos ocorridos, vividos individual e coletivamente, narrados, descritos, registrados e tendentes a cristalizar-se no seu processo de sua construção. Já a memória (social e coletiva) é um conceito que diz respeito ao permanente processo de reconstrução e ressignifcação dos fatos experienciados por um sujeito individual ou coletivo. Lembramos que o conceito de memória coletiva foi desenvolvido, inicialmente, por Maurice Halbwachs, partindo das idéias de Émile Durkheim. Segundo este autor, para a análise da memoria, faz-se necessária a localização das lembranças referentes aos fatos experimentados. Todavia, é impossível conceber o problema da evocação e da localização das lembranças, se não tomarmos para ponto de aplicação os quadros sociais reais, que servem de ponto de referência nesta reconstrução, ou seja, a chamada memória. Para um maior aprofundamento nesta questão, recomendamos os trabalhos de Soraia Ansara (2000; 2001; 2005).

destas mesmas normas, o maior pesadelo é perceber que os sem nome, os sem palavra, *"Descobrem-se, no modo de transgressão, como seres falantes, dotados de uma palavra que não exprime simplesmente a necessidade, o sofrimento e o furor, mas manifesta a inteligência"* (Rancière, 1996a:38), inteligência que lhes permita escrever um lugar na ordem simbólica estabelecida, reordenando esta mesma ordem desde sua emergência pela palavra que os visibiliza.

Assim, este nosso propósito se justifica, nesta tese, pelo fato de que toda a história e toda a memória daqueles (as) considerados (as) vencidos (as) são *esquecidas,* por não fazerem parte da memória e da história oficiais, pomos em relevo *"(...) a memória histórica (...)sempre o instrumento de poder dos vencedores, para destruir a memória dos vencidos e para impedir que uma percepção alternativa da história fosse capaz de questionar a legitimidade de sua dominação"* (Decca, 1992:133). Como se pode observar, aqueles que não compartem a orientação de seu desejo, segundo a norma hetero-erótica, nunca tiveram direito a um lugar na história oficial, a não ser como atores secundários desviantes, distorcedores ou mesmo maculadores da história e da memória oficial da *humanidade, heterossexualmente orientada*. Certamente, os não-formatados ou imperfeitamente-formatados ou, ainda, os resistentes à formatação, a quem era atribuido esse lugar de coadjuvância perversa, construíram *memórias subterrâneas* (Pollak, 1989), buscando espaços emergentes, um nome e a palavra de sua libertação do estado de ocultamento, tornando-os visíveis e parte legítima da sociedade. Certamente, os movimentos de Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgêneros têm desempenhado, ao longo da história, este árduo e difícil papel de criar estes espaços emergentes, decorrentes da luta política entre os controladores da memória oficial e eles próprios, propondo uma contra-memória oficial, ao disputarem significados do passado, ao se confrontarem com os detentores do poder, com vistas a adquirirem o direito de construir, publicamente, sua memória coletiva. Nesse sentido, parece-nos que, como apontou o historiador Gabriel Salazar (1999), a memória atua como base da construção de identidades coletivas, da construção de uma consciência política, individual e social, da construção de novas subjetividades no seio de seu próprio sujeito.

Parece-nos que, nesta luta política, *"(...) estabelece-se um confronto entre distintas memórias antagônicas e diferentes versões do passado"* (Ansara, 2005). Assim, entendemos que, como aponta Soraia Ansara (2005), a *"(...) memória política é uma verdadeira luta contra o esquecimento"*, e não só, é, também, uma luta pela visibilidade da história dos esquecidos, deixados à margem da história. E esse é o caso de homerns e mulheres homossexuais, é o caso dos movimentos LGBT. Vale explicitar, aqui, nosso entendimento de política, no sentido proposto por Jacques Rancière (1996), para quem política *"É antes um*

Formatado: maintexte1

modo de ser da comunidade que se opõe a outro modo de ser, um recorte do mundo sensível que se opõe a outro recorte do mundo sensível" (Rancière, 1996b:368). Neste sentido, a idéia de consensualidade não tem espaço em sua leitura, pois relações antagônicas são construídas, o dissenso se estabelece. Para Rancière, política não é feita apenas de relações de poder e o conceito de poder não é suficiente para determinar o que é político, pois relações de poder existem em toda parte e, se tais relações determinam o que é político, tudo é político. Entretanto, se tudo é político, nada o é. Nesta linha de raciocínio, o autor propõe:

> *"A política é primeiramente o conflito em torno à existência de uma cena comum, em torno da existência e a qualificação daqueles que estão ali presentes.(...)Não há política porque os homens, pelo privilégio da palavra, põem seus interesses em comum. Existe política porque aqueles que não têm direito de ser contados como seres falantes, conseguem ser contados e instituem uma comunidade pelo fato de colocarem em comum o dano, que nada mais é do que o próprio enfrentamento, a contradição entre dois mundos alojados num só: o mundo em que estão e aquele em que não estão, o mundo onde há algo "entre" eles e aqueles, que não os conhecem como seres falantes e contáveis, e o mundo onde não há nada."* (Rancière, 1996a:39-40).

Os seres humanos sem voz estão no não-lugar, isto é, no não-emprego, no não-trabalho, no não-consumo etc. Os seres humanos homoeroticamente orientados estão em um não lugar quase absoluto, pois não poucas vezes suas vidas só podem ser vividas se encenadas de acorto com esse roteiro heterossexista. Entretanto, caberia aqui recordar o que já apontava Mascarenhas em seu livro *No divã do psicanalista: N*ão fosse o ser humano portador da bissexualidade, não haveria necessidade de tanto terrorismo para enquadrar a todos no heterossexualismo.

Com isso, o autor não pretende apontar para um apriorismo das partes em relação ao conflito que elas nomeiam. Aponta, antes, para o fato de que o conflito indica duas formas de se estar no mundo, de se estar com o outro, de estar-junto. Em princípio separados pela oposição mas *"(...) entrelaçados um no outro nas contagens impossíveis da proporção, assim como nas violências do conflito."* (Rancière,1996a:40).

Para o mesmo caminho aponta Chantal Mouffe (1997). Trata-se, segundo ela, de estabelecer una nova hegemonia, uma hegemonia democrática radical, de criar formas de unidade, que abrissem (abram) espaço para a diversidade[2]. Uma democracia radical e plural deveria reconhecer a heterogeneidade das práticas sociais e celebrar essa diversidade em lugar de pretender re-implantar um cânon unificado por outro. Há espaço nas lutas artísticas

[2] Vale lembrar que para autores como Homi Bhabha (1998:63 e ss), o conceito de *diversidade cultural* refere-se à cultura como um objeto do conhecimento empírico, reconhecendo conteúdos e costumes culturais pré-estabelecidos por gerações passadas, antes, por via de conseqüência, do nascimento de indivíduos coesos. Nesse sentido, a diversidade funciona como uma espécie de *retórica radical da separação de culturas totalizadas*. Tais culturas estariam sustentadas em uma utopia de uma memória mítica e em uma idéia de identidade coletiva única. Para estes, a esse conceito, se contraporia o de *Diferença Cultural*, conceito que veremos mais a frente.

Formatado: maintexte1

multiculturais para perspectivas muito diferentes, no seio do marco de um verdadeiro "pluralismo antagonístico". Tal pluralismo concede valor à diversidade e ao dissenso, reconhecendo neles a verdadeira condição de possibilidade de uma vida democrática vigorosa. Nessa perspectiva, Mouffe trata o pluralismo como uma especificidade da democracia moderna, como parte de um novo regime político, que se constitui mediante o reconhecimento do pluralismo. O pluralismo aponta para uma profunda transformação do ordenamento simbólico das relações sociais. Existe esta realidade, que é a diversidade de concepções sobre o bem comum, mas a diferença relevante não é de tipo empírico, mas corresponde à legitimação da divisão e do conflito, e pertence ao nível do *simbólico*. Trata-se da emergência da liberdade individual e da afirmação da liberdade eqüitativa para todas e todos. Portanto, a radicalidade da democracia e da política só pode ser construída, tendo-se como alicerce a idéia do pluralismo e, assim, do dissenso.

Rancière propõe como idéia de política o dissenso e não o consenso, visto que o jogo de dominação-exploração vigente sofre rupturas e não permite sua manutenção consensual, promovendo, desta sorte, um aumento das tensões existentes entre dominador-explorador e dominado-explorado[3].Qualquer visão cristalizada, naturalizada da realidade social, construída nesta perspectiva, não se efetiva, visto que os interesses antagônicos presentes nas múltiplas visões de mundo, que conformam as oposições de sujeitos e grupos produzem uma verdadeira *"(...) ruptura no processo de passagem de uma lógica de dominação à outra"* (Rancière, 1996b:371).

Rancière observa que, contemporaneamente, se comprende de modo equivocado o que é a política, sendo-lhe atribuída a idéia de sinônimo de consenso, o qual constituiria a base e o princípio ontológico da democracia. Todavia, esta forma de se compreender política leva a um ocultamento dos reais sentidos presentes nos termos *política* e democracia, pois política não trata apenas de um conjunto de estratégias com as quais sujeitos individuais e coletivos negociam e obtêm êxito na defesa de seus interesses e tampouco na forma com que eles administram seus sentimentos, atingindo consensos frente a processos de negociação. Assim, política é entendida, muitas vezes, como um conjunto de processos com os quais se pode gerir, aglutinar e obter o consenso de coletivos, com que se pode alcançar espaços de poder e

[3] Convém lembrar que, para Weber, a sociedade não era uma unidade orgânica, mas era tripartite, ou seja, a sociedade estaria dividida entre o espaço econômico – conceito de classe social; entre o domínio político – conceito de partido (poder); e terreno social – espaço da honra – conceito de status. Ao usarmos, aqui, de maneira detacada, o conceito de dominador, não prentendemos isolar o campo político dos demais. Nesta tese, muitas vezes utilizamos a expressão dominação-exploração e exploração-dominação como propõe Heleieth I. B. Saffioti (1987; 2004). Para essa autora, é necessário alternar a ordem dos termos – dominação-exploração; exploração-dominação, porque, do contrário, como pesquisadores, estaríamos observando apenas uma face de um processo mais amplo e complexo (Saffioti, 2004:95-96). Exploração e Dominação constituem uma dialética perversa que garante espaços de pooder e de subordinação, o que nos leva a nos perguntar: *"Quem desejaria dominar se não houvesse, neste mesmo processo, a face da exploração?"*.

distribuir estes espaços de poder, legitimando esses mesmos processos. Para ele, esse tipo de compreensão de política deveria, antes, receber o nome de **polícia,** visto que a manutenção da ordem, o vigiar e o reprimir a desordem são as normativas dsesse tipo de política e da própria polícia. Jacques Rancière nos recorda que:

> *"A palavra polícia evoca comumente o que chamamos de baixa polícia, os golpes de cassetete das forças de ordem e as inquisições das polícias secretas. Mas essa identificação restritiva pode ser considerada contingente. (...) A polícia é, assim, antes de mais nada, uma ordem dos corpos que define as divisões entre os modos do fazer, os modos de ser e os modos do dizer, que faz com que tais corpos sejam designados por seu nome, para tal lugar e tal tarefa; é uma ordem do visível e do dizível, que faz com que essa atividade seja visível e outra não o seja; que essa palavra seja entendida como discurso e outra como ruído. (...) A polícia não é tanto uma "disciplinarização" dos corpos quanto uma regra de seu aparecer, uma configuração das ocupações e das propriedades dos espaços em que essas ocupações são distribuidas"* (Rancière 1996a:41-42).

Partindo destas considerações de Rancière, que nos aponta os rumos de perigos de um reducionismo da compreensão da palavra política, mais apropriadamente, em muitos casos, substituída por polícia, parece-nos que vale a pena, retomarmos aqui, o que diz Mouffe:

> *"Porque na realidade é o político, e a possibilidade da sua eliminação, que está, aqui, em jogo. E é a incapacidade do pensamento liberal para compreender a sua natureza e o caráter irredutível do antagonismo, que explicam a impotência da maioria dos cientistas políticos teóricos na situação atual ou uma impotência que, numa época de profundas mudanças, poderá ter conseqüências devastadoras para a política democrática"* (Mouffe: 1992; 12).

Neste caminho, Rancière recorre à compreensão aristotélica de política, segundo a qual o homem é considerado como sendo um animal, por excelência, político, ou seja, gregário. E é exatamente pelo fato de o homem ocupar este status no pensamento aristotélico, que ele pode se diferenciar de outros animais. Aristóteles considera o homem como um animal político, porque ele é o único dos animais a possuir a razão, a palavra, o *logos*. Mas, palavra e voz não são sinônimos. Os outros animais também possuem a capacidade de emitir sons. Todavia, a palavra não é a simples emissão de sons. A palavra, o *logos* transcende a simples sonoridade. Na verdade, a palavra possibilita que o homem possa se manifestar, que lhe atribui a capacidade de poduzir sentidos, que lhe permite manifestar o que seja ou não útil, o que possa ser benéfico ou mesmo prejudicial, justo e injusto, belo, apetecível etc. O que, fundamentalmente, diferencia o homem dos demais animais é sua capacidade de simbolizar.

Essa busca da filosofia permite ao autor, e a nós, leitores, percebermos que os não-dotados da palavra, *seres não-falantes*, não podem participar do mundo do político, pois, este está reservado somente àqueles dotados da capacidade da palavra, àqueles falantes e, por

conseguinte, aptos a se fazerem ouvir. No caso de minorias ou maiorias oprimidas, como os coletivos que compõem os chamados LGBT, as mulheres, os negros etc., as elites dominantes garantiram a construção de uma memória e de uma história oficial à sua imagem e semelhança: masculina, branca, eurocêntrica, rica e heteronormativa. E o fizeram mediante a *polícia*, pela negação da palavra, do *logos*. Assim, está dada a existência de dois mundos, um no qual o exercício da palavra atribui dignidade ao ser social, direitos e, portanto, visibilidade a outro no qual a negação à palavra lhe nega a dignidade e o direito, condenando aos não-falantes à invisibilidade do *subterrâneo* (Pollak, 1989), a oficiosidade controlada e contida. Neste segundo mundo, o que é possível são apenas os ruidos próprios de animais não-políticos e, por isso, inferiores, e, por isso, dominados-explorados. Muitas vezes, essa perversa dialética da dominação-exploração recebe o nome de paz. Nesse sentido, recordamos Mattos, afirmando *"(...) a paz é o nome que os vitoriosos dão ao silêncio dos vencidos, para figurá-la como definitiva"* (Mattos, 1992:153). E não são poucos aqueles e aquelas que, buscando minorar seu sofrimento, acabam por se submeter ao silêncio opressor para, assim, possibilitarem sua fictícia inserçao social. Mas, ainda assim, aqueles a quem se conseguiu silenciar com a força da *polícia*, que se logrou aprisionar na escuridão de seus armários, levam em seus corpos os traços da memória calada, da mesma forma que aqueles que não se calaram também os levam. E, em todos, as forças subterrâneas pedem espaço, pedem para aflorar, para tornar-se visíveis. Como afirmou Sergio Vitorino, militante português,

> *"O armário, às vezes, tem umas portas muito pesadas. Eu acho que o jovem de hoje, felizmente, tem muito mais condições pessoais pra sair desse armário do que eu tive ou que maior parte da minha geração teve. Eu e alguns outros conseguimos convencer a alguns deles a trabalhar na recuperação da auto-estima, mas ainda falta muito..."* (Entrevista concedida em 01/10/04).

Só precisa recuparar a auto-estima quem a perdeu ou nem teve a oportunidade de desenvolvê-la enquanto viveu na escuidão do subterrâneo dos sem-nome. Esses subterrâneos e as memórias neles construidas, ou melhor dito, neles aprisionadas, buscam espaços de emergência. Aqueles que não têm a palavra não são incapazes de falar, mas sim têm essa capacidade contida na relação de dominação- exploração, que governa a sociedade patriarcal e heterossexista (Saffioti, 1987). E como seres capazes de utilizar o *logos*, buscam espaços para exercer esse direito a eles negado. Nos subterrâneos, invisibilizados pela polícia, tece-se a atividade política, que visibiliza, pois, como afirma Rancière, a atividade política *"(...) desloca um corpo do lugar que lhe era designado ou muda a destinação de um lugar; ela faz ver o que não cabia ser visto, faz ouvir um discurso ali onde só tinha lugar para o ruído, faz ouvir como discurso o que só era ouvido como barulho."* (Rancière, 1996a:42).

Nesta situação de tensão, emergem muito mais do que conflitos, emergem antagonismos, contradições, que impedem o consenso, que denunciam a dialética perversa da dominação-exploração, que nega a igualdade existente entre seres falantes, pois esta é entendida como dissenso, como *"(...) uma perturbação no sensível, uma modificação singular do que é visível, dizível, contável"* (Rancière, 1996b:372).

E é exatamente este dissenso que denuncia a desigualdade entre iguais, que permite àqueles que estão sob o jugo de outrem construir sua esfera pública. Assim, o dissenso não se reduz a um simples conflito de pontos de vista, nem mesmo a um conflito de reconhecimento. Na verdade, o dissenso é antes *"(...) um conflito sobre a constituição mesma do mundo comum, sobre o que nele se vê e se ouve, sobre os títulos dos que nele falam para serem ouvidos e sobre a visibilidade dos objetos que nele são designados (...). Cumpre, portanto, fazer com que seja visto, e que seja visto como correlato do outro"* (Rancière, 1996b:374).

Ser ouvido é o desejo de todos aqueles, dos quais seqüestraram o direito a ter acesso à palavra, transformando a ausência do direito em plena posse das suas próprias memórias: social, coletiva e política publicizada, visibilizada. Nos caminhos subterrâneos das memórias populares, emergem tentativas emancipatórias, libertadoras, verdadeiras práticas do dissenso, porém que, não poucas vezes, foram esmagadas. Quem sabe uma destas tentativas de emergência, via dissenso, nos seja recordada pelo antropólogo e militante gay Luis Mott (2001), quando nos fala de como os *sodomitas* chegaram a ser chamados. Segundo ele,

> *""Filhos da dissidência" foi como o Inquisidor Cardeal D. Henrique e seus sucessores chamavam aos sodomitas a partir dos meados do Século XVI - expressão que sintetiza, de maneira emblemática, o significado sociológico e revolucionário representado pelo estilo de vida dos homossexuais, já no início dos tempos modernos. Dissidência remete à idéia de cisma, cisão, dissensão de opiniões ou de interesses, desavença, desinteligência, dissídio, discrepância, contraste, oposição - condutas altamente anti-sociais num mundo inspirado pelo ensinamento evangélico, que postulava "um só rebanho e um só pastor..."*"

Nesse mesmo rumo, é que podemos ver as múltiplas tentativas de emergir do subterrâneo ora mediante a atividade literária, ora mediante a atividade militante, sendo a própria literatura, muitas vezes, espaço de militância e oportunidade de acesso à palavra dos e das sem-palavra. Assim, criar uma cena pública, mediante o dissenso, na qual se possa visibilizar a existência de dois mundos, separados, até então, pela lógica da exploração-dominação de cunho patriarcal e heterossexista, corrobora na provocação do conflito, a emergência de antagonismos, possibilitando a superação desta velha dialética e a construção de uma nova, na qual as relações sejam marcadas pela eqüidade, reciprocidade e equivalência, na qual a diferença não estará mais associada à igualdade, mas à identidade (Silva, 1999). Todavia, esta mudança no jogo só é possível caso as minorias e as maiorias oprimidas se

Formatado: maintexte1

façam ouvir, se façam ver e entender, se façam visíveis. E fazer-se ver, ouvir e entender equivale a dizer que é necessário desestruturar o estabelecido, o dado, de fato, socialmente, o naturalizado, fazendo-o pela ação política, pela manifestação mediante o dissenso, visando à visibilização dos, até aquele momento, *sem-palavra*, potencializando seus efeitos.

Certamente, estas memórias aprisionadas nos múltiplos subterrâneos emergem através da ruptura da vida cotidiana, provocada pelo dissenso e pela formação de uma Consciência política complexa, pois *"(...) a atividade política é sempre um modo de manifestação, que desfaz as divisões sensíveis da ordem policial, ao atualizar uma pressuposição que lhe é heterogênea por princípio, a de uma parcela dos sem-parcela, que manifesta ela mesma, em última instância, a pura contingência da ordem, a igualdade de qualquer ser falante com qualquer outro ser falante"* (Rancière, 1996a:43). Dito de outor modo, esta ruptura na vida cotidiana pode se dar a cada vez que percebemos que o futuro brota do passado, no qual tem suas raízes assentadas, mas também o passado procede do futuro. Ao ressignificarmos nossas memórias, no presente, tendo nossos olhos no futuro, reescrevemos, reinterpretamos o fato passado e mudamos a todos os fios da história e da vida. É nesse sentido que Alberto Melucci (2004) afirma: *"Cada vez que nos colocamos diante do possível, do que poderemos ser quando projetamos o futuro (...) o passado modifica-se, sofre uma releitura e adquire um novo significado. (...) O nosso amanhã depende da matriz do passado, mas o quê seremos relê e reelabora o que fomos."* (p. 23). Assim, memória e projeto encontram-se conectados no presente, pois *"(...) é, no abrir pontual do presente, que esse vínculo se efetiva"* (Melucci, 2004:24). Nesse sentido, movimentos sociais devem assegurar o direito à memória, pois, a partir deste jogo cotidiano de ressignificações é que eles terão maior possibilidade de estabelecer um projeto futuro que será presente e que abrirá portas a novos projetos futuros, que também poderão vir a ser presentes.

2. As Tramas da Luta Política e o Jogo da Invenção da Homossexualidade

Convém recordar, aqui, que a homossexualidade e o sujeito homossexual são invenções do século XIX e que, antes da *invenção da homossexualidade,* as relações amorosas e sexuais entre pessoas do mesmo sexo eram consideradas como sodomia, sendo esta uma atividade indesejável e pecaminosa à qual qualquer um poderia sucumbir[4]. Somente

[4] O pecado de sodomia não se refere a um tipo de desvio sexual específico, pois ele inclui práticas sexuais de distintas ordens. Assim, sodomita pode ser quem cometa atos impuros, busque prazer com animais, quem deposite fluidos em uma cavidade proibida (a vagina é a única permitida), e quem se relacione com pessoas do mesmo sexo.

Formatado: maintexte1

a partir da segunda metade século XIX, a prática passava a definir um tipo especial de sujeito, que viria a ser marcado e reconhecido sob a designação de *homossexual*, categorizado e nomeado como desvio da *norma*. E este novo sujeito viu-se forçado, socialmente, a viver em segredo, no *subterrâneo*, sua vida sexual e afetiva, sem direitos e dignidade, *abrindo mão* da palavra que liberta e de uma memória públicizável, que não lhe oprime como o faz a memória oficial; ou, ao vê-la publicizada, a suportar as dores da segregação social, um lugar verdadeiramente incômodo para se permanecer, obrigado a submeter-se ao ultraje e à humilhação, estabelecidos mediante a permanente referência à memória e à história oficiais, as quais lhe tiravam a palavra, como elemento dignificador e emancipador. Certamente, não nos parece que, quando sua vida afetiva e sexual é vivida em segredo se abre mão apenas da memória ou que, quando a pessoa expressa sua homossexualidade é somente a memória que ela publiciza. Mas, certamente, parece-nos que a experiência dolorosa da vida subterrânea faz, muitas vezes, com que uma memória reativa, negativa e dolorosa seja construída e, com isso, uma memória que reflete em uma identidade social coletiva, tendente à adaptação social às normas vigentes, escritas e impostas, pela cultura[5] e pela moral heterodominante. Desta feita, as numerosas possibilidades de construção e reconstrução política dos fatos históricos por meio do exercício individual e coletivo, praticado na produção de uma memória política por parte dos atores e atrizes envolvidos no processo propicia a atuação da memória como tal como um dado de transformação social da vida e da história dos homens e mulheres, reconstruindo, assim, o tecido social, de acordo com o movimento das forças políticas e sociais em ação e vão para além da própria memória e da própria história.

Apesar dos graves riscos que efetivamente se corriam ao assumir-se o desejo por alguém do mesmo sexo, já no século XIX, alguns poucos homens e mulheres optavam por enfrentar a violência e a rejeição social e fazê-lo. Desta forma, se iniciam diversas e distintas tentativas de se reescreverem essas memórias e histórias publicizando-se os antagonismos disto decorrentes, assim como da tomada da palavra por aqueles que dela eram destituídos. Parece-nos, portanto, que reescrever as memórias daqueles que foram reprimidos e emudecidos é um dos motivos condutores de numerosos militantes, desde a Alemanha de 1860, até os dias atuais, a se exporem com a precípua finalidade de publicizar o impublicável por meio de numerosas manifestações políticas e sociais, deflagradas desde então.

[5] A noção de cultura é multissignificada. Na concepção antropológica, pensa-se a cultura como toda e qualquer criação humana, como imaginação simbólica e como modo de vida, não sendo, portanto, uma mera abstração. Parece-nos que sua concretude se manifesta em todas as dimensões da existência, está presente na esfera etnolinguística, política, econômica, psicológica, religiosa, artística, social e fisiológica. O modo de vida de um povo ou mesmo de determinados grupos sociais é o *locus* de conectividade de todas estas esferas, perpassado ainda pelos aspectos históricos e geográficos.

Formatado: maintexte1

Reconstruir a cidadania é uma tarefa política e psicológica, cultural e social. Não se pode pensar em acesso pleno ao Direito se o direito, a memória e a história são negados a amplos segmentos da população. Não se pode resgatar a dignidade humana enquanto a experiência afetiva e sexual perder seu domínio privado, mais que isso, seu domínio íntimo, e for controlada de uma outra experiência, que não aquela que lhe dá sentido. Portanto, resgatar a memória e a história daqueles e daquelas que foram postos à margem, que foram obrigados (as) a viver vidas, que não eram as suas, para poderem sobreviver à opressão normativa, faz-se mister, no processo de construção psicopolítica da cidadania. Como já apontamos, estes homens e estas mulheres, que se fizeram visíveis, sem medo da força da *polícia,* invisibilizaram, deram inicio ao movimento de contestação do mito da sexualidade única, heteronormativa e obrigatória, legitimada socialmente, se contrapuseram ao estabelecido e escreveram as páginas de uma contra-memória e de uma contra-história, que emergia do subterrâneo do esquecimento propositado. Eles e elas arriscaram-se, enfrentaram práticas sociais homófobas, preconceituosas, enfrentaram pessoas incapazes de acolher a diferença, porque viviam sob o signo da *polícia*; arriscaram-se a viver fora dos limites que lhes impunham a ciência, a justiça, as Igrejas e os grupos conservadores. E muito do mesmo comportamento ignorante e ignóbil para com tudo e todos que fugiam do socialmente aceitável ainda pode ser visto, atualmente, em todo o mundo. Portanto, a homossexualidade torna-se discursivamente produzida e, como tal, apresenta-se como questão social relevante a ser investigada, não mais do ponto de vista médico, criminal ou moral, mas sim do ponto de vista psicossocial, psicopolítico, do ponto de vista da diferença, que produz múltiplas identidades, sendo que nenhuma seja obrigatória. Entendemos que, como propõe Judith Butler (1990), se estabelece uma matriz de *inteligibilidade cultural de gênero*[6], pois há uma matriz dominante de gênero e múltiplas outras matrizes competidoras, subversivas, subalternas –

[6] Inteligibilidade de gênero é um conceito formulado por Judith Butler e se refere à coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática social e desejo, pois o gênero culturalmente inteligível institui e mantém relações capazes de expressar o complexo sexo/gênero pelo desejo sexual realizado na prática sexual, sendo que esta coerência traduz o padrão hegemônico de relações de gênero ou a matriz dominante de sua inteligibilidade cultural. Para essa autora, gênero é percebido como um fenômeno contextual e mutável que *"(...) não denota um ser substantivo, mas um relativo ponto de convergência entre configurações de relações, cultural e historicamente específicas"* (Butler, 1990:10). Butler considera importante entendermos como gênero, prática sexual e desejo foram estabelecidos, pois ela argumenta que é através da instauração da *"matriz heterossexual"* que a inteligibilidade de gênero naturaliza corpos, gêneros e desejos. Nesse sentido, *a autora* entende que a "identidade" não é anterior à "identidade de gênero", posto que *"(…) as pessoas só se tornam inteligíveis quando adquirem um gênero ajustado a normas reconhecíveis de inteligibilidade de gênero"*. Para ela, algumas das premissas do conceito de identidade, que deveriam ser postas em dúvida, são a coerência e a continuidade, dado que estes não seriam características analíticas da qualidade de pessoa, mas normas de inteligibilidade socialmente instituídas. A identidade seriam, então, um efeito de práticas discursivas. Assim, a coerência e continuidade que se espera é entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. Entretanto,, como se pode concluir, estas características não são naturais ou próprias, mas produto de uma construção, de uma expectativa. Assim, para Butler, a matriz cultural faz com que algumas identidades não possam existir, sendo o caso de quando o gênero não é conseqüência do sexo.

todas buscando a hegemonia e mulheres e homens situam-se em muitas delas, mas de forma predominante em uma delas. Assim, há numerosas maneiras de ser homem, como há outras tantas de ser mulher. Como sujeitos sociais, históricos, políticos, temos numerosas subjetividades. É exatamente em razão disto que temos capacidade de nos mudar. Ora, assassinamos uma subjetividade, nascendo outra em seu lugar, sempre fruto de nossas relações sociais.

A homossexualidade surge, fundamentalmente, como uma temática eminentemente moral. Como aponta Guacira Lopes Louro (2001), *"Enquanto alguns assinalam o caráter desviante, a anormalidade ou a inferioridade do homossexual, outros proclamam sua normalidade e naturalidade – mas todos parecem estar de acordo de que se trata de um 'tipo' humano distintivo"*. (p. 542). Tal distinção não é feita no plano do reconhecimento honroso e dignificante. Infelizmente, ela se dá no campo da desonra e da vergonha, da proibição e da punição, da condenação ao ostracismo no qual não se tem direito à inclusão nem perante Deus, porque é *pecado amar um ser do mesmo sexo*, nem perante os homens, porque não se pode sufragar o que não está de acordo com a norma.

Como já vaticinou a Igreja, os e as homossexuais devem ser acolhidos no seio da santa madre Igreja desde que se mantenham castos e assexuados, desde que abram mão de seu legitimo direito de ser felizes, de ter sua própria memória. E o Estado laico, eivado por um pensamento moral, religioso faz o mesmo, porém, travestindo seus argumentos com um discurso médico-jurídico, que cria a figura de um cidadão de deveres e destituído de direitos, o qual necessita ser regulado de modo a não degenerar a sociedade.

Este estado de opressão segue vivo, não obstante a existência de todo um conjunto de esforços nos quais os modernos movimentos LGBT organizados têm gerado visibilidade e tomado para si a palavra. Apesar de reunirem durante o ano cerca de 5 milhões de brasileiros e de brasileiras de maneira mais eficaz que os sindicatos e outros segmentos da sociedade civil, ainda seguem, para muitos, emitindo ruídos, mais fortes e mais perturbadores, mas ainda assim, ruídos, pois ainda estariam sob a tutela policial, sem a visibilidade que só a política lhes concederia. Como escreve Rancière (1996a), só *"Existe política quando há um lugar e formas para o encontro entre dois processos heterogêneos. O primeiro é o processo policial (...). O segundo é o processo da igualdade."* (p.43). Para nós, a reconstrução da memória política e coletiva dos chamados LGBT é a chave para que tais ruídos se tornem ***logos*** e que os desejos de igualdade, eqüidade e reciprocidade se tornem materiais e transformem a sociedade. Portanto, faz-se claro que a construção de uma memória política visível se faz por meio da construção de uma contra-memória fundamentada em estratégias de visibilização, de tomada da palavra que iguala, sendo as comemorações de fatos, como acontece por ocasião

do dia do orgulho LGBT, por ocasião da celebração dos protestos deflagrados em Stonewall, momentos simbólicos importantes de visibilização, na qual se ressiguinificam os fatos da história, se reescreve a memória oficial (policial), se escreve a memória política e se alimenta tudo o que está implicado no processo de luta individual e coletiva. Certamente, a memória política é muito mais do que a contra-memória. Contudo, o processo de construção desta contra-memória é decisivo para que a memória política supere o controle policial e se estabeleça no âmbito político. Celebrar os eventos da memória popular, da memória daqueles que se consideram como vencidos, é vulgarizar, ilustrar e re-significar o passado e, conseqüentemente, escrever um novo presente, uma nova história pública e abrir caminhos para um futuro, no qual a diferença seja algo positivo. Ao conhecer o passado, os movimentos sociais potencializam suas próprias ações, potencializam seu repertório de estratégias e ações coletivas.

Certamente, neste cenário, poder-se-á ver que as histórias negadas não morreram; que as memórias esquecidas não se perderam e que, graças a isso, Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgêneros poderão levantar-se do chão como um novo homem e uma nova mulher que, mediante uma árdua luta política, serão capazes de construir para si e para os demais uma nova cidadania inclusiva. Porém, isso tudo faz parte da utopia que nos move a construir esta nova sociedade, na qual proibições legais, porém ilegítimas, diretas ou indiretas, contra os chamados *atos homossexuais* não mais existam.

3. A Invenção da Homossexualidade e da Heterossexualidade (ou Da emergência de um (pré)conceito "científico")

Como já apontamos acima, a homossexualidade e o sujeito homossexual são invenções do século XIX. De acordo com o sociólogo espanhol Oscar Guasch (2000), tanto a heterossexualidade quanto a homossexualidade são mitos, invenções, uma produção histórico-cultural. Para ele, a heterossexualidade é produto não-universal de uma época e de condições sociais determinadas, fundamentadas nas tradições judaico-cristãs, que organizam a sociedade ocidental. Guasch afirma:

> *"Heterossexualidade: Um monstro lingüístico. Ortossexualidade seria mais correto e mais lógico, ortodoxia e heterodoxia. O primeiro termo para quem vive sua sexualidade de acordo com o estabelecido; o segundo, para quem discrepe dele. Um erro histórico que condiciona negativamente a vida afetiva de milhões de seres humnanos e que limita a experiência de seus afetos e de suas emoções"* (Guasch, 2000:17).

Formatado: maintexte1

A obrigatoriedade da heterossexualidade como a correta expressão da sexualidade, como construção do desejo e do afeto rumo ao sexo oposto, vai de encontro ao que propõe este autor. A discrepância, a diferença, a diversidade e o dissenso não fazem parte da conceituação hegemônica do termo. Parece-nos, assim, correta a proposição de Guasch ao apontar para o fato de a heterossexualidade ajustar-se adequadamente às funções do mito, pois ela explica o mundo do desejo e do afeto e aprisiona o ser humano em uma única possibilidade compreensiva. Podemos dizer que a heterossexualidade assume o papel de um novo relato sagrado, que serve para garantir a estabilidade das coisas, pois *"(...) a heterossexualidade justifica uma ordem social intocável"* (Guasch, 2000:17), em virtude de sua essencialidade, sua inquestionabilidade, sua aceitabilidade nos moldes dos mitos. Destes três aspectos, é particularmente importante no processo geracional do mito da heterossexualidade a noção de essência por permitir a naturalização do próprio mito, segundo o qual o desejo voltado ao sexo oposto é universal e, portanto, transhistórico e transcultural. Tal universalidade, decorrente deste essencialismo, conduz ao equivoco de que a heterossexualidade *"(...) é imune a influências políticas, sociais, econômicas ou históricas"* (Guasch, 2000:19).

Essa perspectiva do que seja a heterossexualidade funciona como uma estratégia de manutenção do poder, possibilitando a escritura de uma memória e de uma história oficial opressora, traumatizante, visto impossibilitar a emergência do dissenso, da diversidade e da diferença. Ao contrário, se a heterossexualidade passa a ser um fenômeno histórico, construída e contextualizada, o mito que não permite o uso da palavra se rompe e permite que o *logos* traga à luz outras formas de sexualidade, permitindo, assim, o pluralismo, o resgate da democracia e da própria política.

Curiosamente, pode-se dizer que o mito da heterossexualidade descansa sobre as pilastras do adultismo, do sexismo, da misoginia e da homofobia[7]. Estes quatro pilares são centrais para que, mediante a manutenção do mito da heterossexualidade obrigatória, universal e balizadora da condição humana *sadia*, a sociedade adulta, masculina e viril mantenha contidos aqueles aos quais se poderia chamar de *filhos do dissenso*. Face a estes quatro pilares, mantêm-se sob rigoroso controle os jovens, as mulheres e aqueles e aquelas que discrepam das sagradas normas da sexualidade *correta, prescrita* pelos novos sacerdotes: médicos, psiquiatras e advogados. Como se pode perceber, a força mítica da heterossexualidade, enquanto novo discurso sagrado, é tamanha que gera um outro discurso mítico em seu interior: a homossexualidade. Segundo Guasch (2000):

[7] Devido ao tema desta tese, aqui abordaremos, em tempo oportuno, mais detidamente apenas o último pilar, ficando para outra ocasião a necessária análise destes quatro pilares, de modo concomitante.

Formatado: maintexte1

> *"A homossexualidade é um epifenômeno da heterossexualidade; mas não é possível entender a uma sem a outra. Se o mito da heterossexualidade foi escrito, sobretudo por médicos e psiquiatras, o mito da homossexualidade, ademais, foi escrito por seus protagonistas: os gays. O primeiro é um relato médico; o segundo, uma narração política."* (p. 20).

Tal narração política do desejo, porém, muitas vezes, corrobora com o reforço do mito da heterossexualidade, do qual emerge a homossexualidade. Nessa narração política, construída primeiramente por gays, não poucas vezes se buscaram e ainda se buscam construir bases para impor uma visão universal, um *ser gay*, lésbica etc., da homossexualidade. Mediante estratégias políticas, com vistas à descriminar e visibilizar a homossexualidade, militantes gays contribuíram, com seus discursos naturalizantes, inatistas, para a construção da homossexualidade como um mito dentro do mito, um conto dentro de outro conto. Todavia, há que se dizer, aqui, que a homossexualidade constitui-se num mito, mas seus impactos na vida das pessoas não se encontram no plano mítico e sim real. O fato de se ser identificado ou de se identificar publicamente como tal pode, inclusive, culminar, muitas vezes, na morte[8].

Assim, antes que a *homossexualidade* fosse criada, as relações amorosas e sexuais entre pessoas do mesmo sexo eram entendidas como relações de poder. No caso grego, por exemplo, entre os quais muito comumente se propala a equivocada idéia de que a *homossexualidade* era corrente, não havia a homossexualidade, mas *"(...) cidadãos ativos, dominadores do próprio desejo (viris), e sujeitos passivos, reprováveis, incapazes de autogoverno."* (Vazques, 1997:14). A virilidade se dava pela capacidade de manter o controle da relação, na não-submissão, independentemente de se a pessoa com que se estabeleciam relações afetuosas fosse de um sexo ou de outro. Nesse sentido, *"Um homem ser censurado por sua brandura, efeminação se se deixava arrastar por sua paixão para com as mulheres até o ponto de que esse afeto o governasse. Analogamente, um homem adulto podia mostrar uma reputação de virilidade sem mancha, ainda que tomasse seus prazeres dos rapazes, sempre e quando essa paixão não o dominasse"*. (Vazques, 1997:14). E quando dizemos que ela não existia, é porque essa compreensão acerca das relações entre pessoas do mesmo sexo não existia até sua invenção no século XIX.

Tanto a heterossexualidade quanto a homossexualidade são resultados de nossa época e de nossa cultura. Por esse motivo, não se pode e não se deve encontrar nenhuma delas em outros momentos da história da humanidade e mesmo fora de nosso registro cultural judaico-

[8] Um exemplo disto, e que teve uma ressonância importante na sociedade brasileira, foi o caso de Edson Neris da Silva, assassinado em fevereiro de 2000 pela gangue dos *Carecas do ABC* quando, à noite, passava de mãos dadas com seu namorado, na Praça da República, no centro de São Paulo.

cristão. O que se pode encontrar, sim, são as múltiplas formas de compreensão das relações afetivas e eróticas entre pessoas do mesmo sexo e, portanto, uma multiplicidade de memórias coletivas, relativas ao tema e que não devem ser postas sobre uma única etiqueta chamada *homossexualidade*. A idéia de que a homossexualidade é inata foi e é uma estratégia de política de auto-afirmação, de visibilidade e que nem sempre produziu os resultados esperados de superação da desigualdade. Vale pensar que, como propõe Guasch (2000), se para cada prática sexual concreta corresponde uma identidade social claramente demarcada, inata, se está, ao afirmar a diferença nessas bases, abrindo espaço para a desigualdade.

Até a emergência da homossexualidade como discurso médico-psiquiátrico no século XIX, na sociedade ocidental, de corte judaico-cristão, as relações entre pessoas do mesmo sexo eram entendidas como sodomia, sendo esta uma atividade pecaminosa. No Brasil colonial, a sodomia foi considerada como o mais hediondo crime, recebendo como punição a mesma dada ao crime de lesa majestade e à traição à pátria, sendo inclusive proibido de ser mencionado de acordo com as *Ordenações Afonsinas,* em seu Livro V, Título XVII[9], legislação metropolitana à época da *descoberta* do Brasil. Segundo este dispositivo legal, a sodomia era o mais torpe e que mais gravemente ofendia a Deus e à própria criação divina. Nesse sentido, lê-se nas ordenanças:

> *"Dentre todos os pecados, bem parece ser o mais torpe, sujo e desonesto o pecado de Sodomia, e não é achado um outro tão aborrecido ante Deus e o mundo, pois por ele não somente é feita ofensa ao Criador da natureza, que é Deus, mais ainda se pode dizer, que toda a natureza criada, assim celestial como humana, é grandemente ofendida***"**.

Dada a gravidade e a magnitude de sua abominação, este pecado contra o 6º Mandamento da Lei de Deus, constituía um crime punível pelo Rei, pelo Bispo e pela Santa Inquisição.

Não sendo pouco, a sodomia era encarada pela teologia da Igreja Católica Romana, que emerge do Concílio de Trento como sendo um pecado de gravidade tamanha, que o simples pronunciar da palavra sodomia conteria a força suficiente para desencadear abomináveis tragédias. Nesse sentido, pode-se ler no Livro V, Título XVII das *Ordenações Afonsinas* que:

> *"Somente falando os homens neste pecado, sem outro ato algum, tão grande é o seu aborrecimento, que o ar não o pode sofrer, mas naturalmente fica corrompido e perde sua natural virtude. Por este pecado lançou Deus o dilúvio sobre a terra e por este pecado soverteu as cidades de Sodoma e Gomorra; por este pecado, foi destruída a Ordem dos Templários por toda a Cristandade, em um dia. Portanto, mandamos que todo homem que*

[9] *Ver* Aguiar, Asdrúbal. (1926). *A Evolução da pederastia e do lesbianismo na Europa,* Separata do Arquivo da Universidade de Lisboa, vol.XI, p.519.

tal pecado fizer, por qualquer guisa que ser possa, seja queimado e feito pelo fogo em pó, por tal que já nunca de seu e corpo e sepultura possa ser ouvida memória".

Observe-se que o preço da dissidência é a negação do direito à memória, é o pleno aniquilamento. Para um breve exemplo disto, observe-se que as primeiras perseguições maciças e sistemáticas contra atos *sodomitas,* ao longo da história do Ocidente, ocorreram no final da Idade Média, coincidindo com a implantação da monarquia renascentista, como fora o caso da Espanha dos chamados *Reis Católicos* – Fernando e Isabel –, e o uso do direito como fórmula de poder. No caso português, como nos fazem pensar as tais *Ordenanças Alfonsinas,* as perseguições aos *sodomitas* parecem começar de modo sistemático a partir da instauração dos tribunais da Santa Inquisição, em 1536, que, entre outras coisas, controlava e regulava a sexualidade humana, segundo os padrões da moral cristã. Vale dizer que o uso do direito como fórmula de exercício de poder se inspirou inicialmente no *Código Justiniano* (533 d.C.) que, pela primeira vez no período clássico, condenava explicitamente a sodomia e punia os delituosos com a pena de castração. Este código foi aplicado, na época, de maneira oportunista e ocasional, pois incluía, também, temas como o adultério e o divórcio. O espírito do *Código Justiniano* se recupera no século XIII, na Europa Ocidental, haja vista que, originalmente, ele esteve em vigor no Império Romano do Oriente, ao tempo que aparecem condições de crise social, favorecedoras de sua aplicação sistemática.

Decorre deste contexto social, o qual legitima a ordem social em termos religiosos, o fato de homens e mulheres, que discrepam da normativa hegemônica, sentirem-se, saberem-se pecadoras por cometer *nefastos atos sodomitas*, os quais põem em risco os planos divinos na terra: *crescei e multiplicai-vos!* Como o conceito de heterossexualidade não existia, pecadores por sodomia ou por outro mandamento da lei divina não eram discerníveis, pois ambos eram pecadores. Do ponto de vista religioso, a sexualidade normal não estava estabelecida, não fora, ainda, nomeada. O que havia, eram formas de sexualidade condenáveis. Observe-se, assim, que, na modernidade, o controle social ocupava-se dos hereges, dos pobres, das minorias étnicas e das sexualidades não-ortodoxas, exatamente por não atenderem ao desejo divino da multiplicação e à conseqüente política natalista do estado absolutista.

Observe-se que o controle do diferente passa pelo ato de nomeá-los segundo a ótica do dominante e sem abrir a mínima possibilidade de que a perspectiva do subordinado deixe o esquecimento do subterrâneo. Se subordinar, negar um nome e o direito à voz são atos de poder, nomear também o é. Quando dominadores nomeiam, o fazem com o intuito de garantir a manutenção da ordem por eles estabelecidas e conter as revoltas. Assim, nomeia-se, mas sem jamais atribuir com esse nome uma imagem positiva, que propicie a construção da autoconfiança e da emancipação. Nomeia-se para conter, para subjugar, para dominar e

explorar. Curiosamente, na Espanha, quando um gay tem comportamentos considerados muito efeminados, diz-se que ele *'tiene la pluma'*. Ter a pluma equivaleria a um gay que é uma *'bichinha qua qua'* ou ainda uma *'bichinha poc poc'*. Nesse momento, se está nomeando um comportamento de modo a conter, dominar, subordinar e explorar. Esses são comportamentos de gracejo entre amigos, cômico, mas nunca nomeado digno, porque despe o homem gay de sua esperada *'macheza'* nos moldes heterodominantes. Segundo Carlos, 35 anos, homossexual militante no sindicato dos jornalistas

> *"¿La pluma?, No te gusta verla en otros. Sí; yo tengo la pluma pero no la plumera… Tengo la pluma controlada, o sea, a mí tampoco me gusta estar con la pluma todo el día, yo saco la pluma normalmente para hacer una gracia, pero no como una forma de vida, o sea, la puedo utilizar como risa, que es como la utilizo, sí, para reírse, o un momento con los amigos, pero no se me ocurre a mí... ir por la calle hablando y mariconeando por ahí"* (entrevista concedida em 22 de outubro de 2004).

Nomear a pluma implica desdobramentos da lógica dominante, pois tela é algo que fere a lógica da publicidade e, portanto, deve estar relegada ao subterrâneo, ao escuro do armário. Não tê-la é melhor, porém, se a expressarmos, que seja como zombaria e em sigilo, pois os e*spaços homossexuais são invisíveis à sociedade heterossexual a quem se reserva a rua, o público e não o privado.* Não se deve publicizar o que, ainda que engraçado, é vergonhoso, não desejável. Assim, dominadores nomeiam de modo opressivo, de modo a fragilizar o ânimo dos subordinados, tornando-os débeis. Resgatar a memória é regatar para si próprio a força positiva e emancipadora do ato de nomear. Nomear para o dominador é garantir seu poder. Já para quem está subordinado, nomear é resistir, é libertar-se da dominação é constituir-se enquanto sujeito da ação, como sujeito político, é livrar-se da vigilância do acesso à esfera do público como espaço social e discursivo, produtor de múltiplas masculinidades.

Somente a partir da segunda metade século XIX, a prática dita *normal* é estabelecida e nomeada, passando a definir, então, um tipo especial de sujeito social, marcado e reconhecido sob a denominação de *homossexual*, entrando na taxionomia social e, posteriormente médica, como o praticante da sexualidade via desvio da *norma* por oposição a outro, cujas práticas sociais o situavam dentro do ordenamento esperado. Como já apontamos, este novo sujeito, discrepante da norma, chamado de *homossexual,* viu-se forçado, socialmente, a ocultar sua vida sexual e afetiva ou, ao vê-la publicizada, a suportar as dores da segregação social, um lugar, de rigor, mais do que incômodo, sendo, às vezes, insuportável.

Apesar dos graves riscos efetivamente existentes, quando se assumia o desejo por alguém do mesmo sexo, no século XIX, alguns poucos homens e mulheres decidiram enfrentar a violência e a rejeição social desta assunção decorrente. Emergia, assim, um

movimento de contestação da sexualidade heteronormativa e obrigatória, legitimada socialmente e míope, disposto a enfrentar as práticas sociais homófobas e preconceituosas, incapazes de entender a diferença de modo positivo, em sua pluralidade. Com esse movimento, a possibilidade de se viver fora dos limites impostos pela ciência e pela justiça, pelas igrejas e por grupos conservadores daquele então, começa a tornar-se algo mais que um ruído incômodo a perturbar os ouvidos de quem vivia sob a *paz* da norma. Com este movimento, começa-se a construir um espaço verdadeiramente político, ou seja, de contestação da heterossexualidade como obrigatória. Na verdade, pode-se dizer que a homossexualidade emerge como uma prática revolucionária, visto que ela *"(...) oferecia um estilo de vida radicalmente distinto do estabelecido. A homossexualidade atentava contra-valores íntimos e sociais."* (Guasch, 2000:26).

Desde o princípio, a homossexualidade é vista da óptica da moral, como desvio ou mesmo a anormalidade, e até como inferioridade. Não obstante, ela não fora restringida a essa condição, pois, de modo recorrente, sempre houve quem a proclamasse normal, natural. Como apontam Foucault (1994) e Giddens (1991, 2002), com a emergência da ideologia vitoriana inglesa, no século XIX, graças à forte repressão sexual promovida pela pauta vitoriana de conduta, a sexualidade, ou antes, o sexo, toma um lugar central na vida cotidiana, tanto no âmbito público quanto no privado, sem precedentes. Tais atos repressivos, ao invés de controlar a sexualidade como era a intenção, acabaram por promover, de alguma maneira, uma súbita efervescência da discussão da sexualidade, a qual conduziu à classificação médica do que se considerariam comportamentos desviantes da normalidade e, sobretudo, da moralidade. Até então, não havia uma sexualidade prescrita, mas apenas uma sexualidade proscrita; com o advento do poder médico, a prática homossexual sofre a proscrição médico-psiquiátrica, passando a ser enumerada, a serem nomeados os atos próprios deste exercício da sexualidade-doença ou, pelos populares, sem-vergonhice, a serem proscritos. Dentre estes, se podem encontrar a histeria, a ninfomania, a masturbação, a prostituição e a homossexualidade.

Se, até esse momento, se utilizavam bases, por assim dizer, jurídico-religiosas para se controlar, corrigir e perseguir homossexuais, a essas vemos associarem-se, no século XIX, as argumentações médicas, originando, assim, uma espécie de tripé, largamente utilizado, para a proteção e a manutenção daquela *moral* e da *boa conduta por ela prescrita*. Contudo, neste tripé, a medicina vai ganhando terreno a partir de uma concepção patológica da sexualidade, enquanto a concepção pecaminosa da sexualidade propalada pela religião, vai perdendo força. Nesse sentido, escreveu Foucault:

Formatado: maintexte1

> *"(...) talvez a intervenção da Igreja na sexualidade conjugal e a sua recusa das 'fraudes' à procriação tenham perdido, de há duzentos anos para cá, muito da sua insistência. Mas a medicina, essa entrou com força nos prazeres do casal: inventou toda uma patologia orgânica, (...) classificou cuidadosamente todas as formas de prazeres anexos, (...) chamou a si a sua gestão"* (Foucault, 1994:44-45).

Com o enfraquecimento progressivo do poder das diversas religiões e, em especial, da religião católica e das chamadas igrejas protestantes tradicionais ou históricas[10], podemos ver que a medicina vai assumindo o lugar de *religião laica*, controlando a vida dos cidadãos mediante o uso dos manuais de *desvio sexual*, da mesma forma que a Igreja se utilizou dos manuais confessionais. Como escreveu Ana Cristina Santos[11],

> *"(...) tanto a religião quanto a medicina tem em comum um passado que visa a conhecer, para melhor controlar, fato particularmente visível em matéria de sexualidade. Se consideramos o exemplo da extensa enunciação dos pecados nos Manuais dos Confessores e as classificações e doenças utilizadas, ainda hoje, verificamos que, em ambos os casos, a homossexualidade tem sido objeto de constantes e empenhadas tentativas de controle, contenção e posterior normalização comportamental. Na verdade, ao contornar o modelo do sexo reprodutivo – e, como tal, socialmente legitimado –, os homossexuais foram, durante séculos, perseguidos e acusados de imoralidade, depravação e corrupção, estigma que prevalece até o presente, ainda que sob formas de discriminação porventura mais sutis."* (Santos, 2002:3).

Com a emergência de disciplinas como a sexologia e a psicologia, a medicina se fortalece como argumento principal no combate ao *desvio social,* que constituía ser gay ou ser lésbica. Tanto a sexologia quanto a psicologia (em suas múltiplas variantes ou vertentes teóricas) propunham técnicas médico-psicoterápicas de ajuste de conduta, em razão do fato de atribuírem a este tipo de *desvio* tendências de foro íntimo Nesse contexto, é o termo homossexual cunhado pela médica húngara Karoly Maria Benkert, no ano de 1869. Com o advento da ciência positiva há 150 anos, todas as dimensões da vida tornaram-se seu objeto de *estudo e controle*. Com a sexualidade, não foi diferente. Desde então, é a ciência oficial

[10] Nominamos estas religiões pelo fato de a religião islâmica, em suas diversas manifestações, e as religiões cristãs pentecostais não terem, ainda, poder suficiente, no domínio do temporal, para controlar as ações do Estado, mas, certamente, controlam grande parte das vidas de seus fiéis.. Não nos esquecemos de que as bancadas evangélicas crescem, celeremente, na câmara e no senado, mas seu poder ainda não é suficiente para que vivamos sob uma teocracia. Contudo, o aumento de deputados e senadores evangélicos, que se somam aos católicos em determinados assuntos, lhes permitem impedir a liberalização dos costumes no terreno da sexualidade, impondo, assim, a religião como disciplina em muitas oportunidades. A religião certamente norteia a esses políticos no que se refere a seus posicionamentos frente à educação e aos projetos de descriminação e de legalização do aborto. Estes jamais serão aprovados, se deles dependermos. No que tange à religião islâmica, no mundo árabe e oriental, sabidamente exerce um poder igual ou maior ao exercido pela Igreja Católica até meados do século XIX, visto que religião e estado, muitas vezes, se confundem nestes âmbitos. No Brasil, a chamada bancada evangélica exerce, em muitos casos, um significativo poder de pressão. Contudo, esse poder não é suficiente para determinar uma ação interventiva do Estado Brasileiro no que se refere à sexualidade de pessoas, que amam pessoas do mesmo sexo.

[11] A numeração das páginas deste texto segue a numeração de página da versão eletrônica acessada em 19 de dezembro de 2003 e disponível em:
Http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2002000300009

que determina o que é ou não saudável, recomendável, praticável. No caso daqueles e daquelas que constroem outras formas de exercício da sexualidade, a ciência médica converte seu status pecador, de agressor do equilíbrio da criação, como fazia a religião, em enfermidade. Assim, aqueles e aquelas que antes eram considerados sodomitas, passam a ser vistos como perversos ou mesmo como dementes. Nascem as novas fogueiras: os sanatórios, hospitais psiquiátricos e as prisões. A ciência jurídica, por sua vez, converte o sodomita em vagabundo ou em degenerado, dá subsídios à medicina e, muitas vezes, atua como apoio, como algoz dos filhos do dissenso, Assume o lugar divino da condenação; condena-os às prisões, leva-os à punição mais dura, arranca-lhes o direito à memória, torna-os invisíveis, esquecíveis, destitui-lhes a humanidade.

Se antes, como aponta Michel Foucault (1980), a esfera da sexualidade se organizava como *arte erótica,* livre de juízes que estabelecessem o que era bom ou mau, o saudável e o recomendável, com o advento da ciência positiva, a sexualidade passa a ser objeto de juízo, suas práticas tornam-se objeto de prescrição e de proscrição, de acordo com o *cânon* médico. Assim, a emergência da ciência como juíza da sexualidade humana faz com que o saber popular, cotidiano, da *arte erótica* deixe de ser, oficialmente, do domínio comum, transmitido oralmente, aprendido na prática. Com ela, esta forma de fazer, contida na expressão artística, é substituída pela consigna dos especialistas da área, os quais estabelecem os novos preceitos universais acerca do desejo, do prazer e da afetividade. Certamente, se é fato que a religião perdeu grande parte de seu poder normativo na sociedade contemporânea, não é conseqüente pensar que, por isso, seu discurso está comprometido, fatalmente enfraquecido. Na verdade, a medicina, a psicologia e a psiquiatria a substituem, sem que substituam os pontos defendidos no discurso religioso. Medicina, psicologia e psiquiatria são os novos pilares da normalidade, porque se constituem como saberes fundamentados na verdade científica observável e não em suposições religiosas. Entretanto, estes saberes defendem o mesmo que a religião defendeu no tocante à sexualidade nos séculos que antecederam seu surgimento. Mantêm-se os ditames e mudam-se as justificativas para estes. Os sucessores da religião, muitas vezes, defendem um discurso no qual *"(...) a sexualidade coitocêntrica e reprodutiva, que prescreve o matrimônio ou a união estável, que interpreta o desejo feminino na perspectiva masculina e que condiciona, persegue ou ignora a quem se aparte do modelo"*, do modelo dominante (Guasch, 2000:24). Mais que isso. Nesse discurso, a heterossexualidade não se restringe a uma forma de amar, ela assume o lugar de:

> *"Um estilo de vida que tem sido hegemônico nos últimos 150 anos. Durante mais de um século, casar-se e ter filhos (...) tem sido a opção socialmente prevista para o conjunto da população. Para ser 'normal' basta ser esposo e esposa; porém, o modelo estabelece,*

Formatado: maintexte1

> *ademais, que a excelência se alcança sendo pai e mãe. Um só tipo de relação, a união estável e o matrimônio; um só tipo de família, a reprodutiva."* (Guasch, 2000:24-25).

Parece-nos que sexualidade e reprodução funcionam como sinônimos e como condicionantes da realidade social, como verdadeiros instrumentos de controle social. Ao longo do século XIX, a medicina oferecia, à burguesia, instrumentos de legitimação que a habilitava ao controle social das formas dissidentes em geral, sendo que *os filhos da dissidência* tornam-se um alvo particularmente visado por discriminações e preconceitos. Para tanto, a caixa chamada de sodomia é esvaziada, suas práticas nomeadas e classificadas pela psiquiatria e novas formas de *sodomia* emergem[12], sendo todas elas consideradas perversões sexuais. Dessa forma, trabalhadores passam a ser desequilibrados, tomados pelo demônio, a ser classificados como loucos; criminosos, inseridos na categoria de doentes mentais e os e as sodomitas entram na categoria de perversos (as). Vale lembrar que, no século XIX, era habitual fazerem-se analogias entre o louco, o trabalhador e o criminoso, visto que o imaginário em torno a eles *"(...) descansam numa comum percepção social baseada no medo a seus arroubos. Por isso, loucos criminosos e operários devem ser objeto de um tratamento que repousa fundamentalmente nos programas de moralização"* (Alvarez-Uría, 1983:308). O que nos parece visível, aqui, é o fato de que a medicina é chamada a gestar novas formas de controle social, porque a sociedade de então via-se em uma crise de legitimidade, que a impedia de garantir, utilizando os métodos convencionais oferecidos pela religião, o controle e a repressão social. Disto decorre o entendimento de que *"Neste processo, a heterossexualidade é fundada pela ciência positiva, que desenha claramente um modelo sexual que a religião somente havia esboçado"* (Guasch, 2000:65).

O poder de controle e repressão social que a medicina e a psiquiatria adquirem decorre da negociação com o direito, o qual, até então, compartilhava seu poder com a religião. Para conseguir impor seus critérios, a medicina precisou superar os conflitos de interesses e até mesmo interesses antagônicos, emergentes da luta por maior poder e influência social, nesta nova ordem. Enquanto o direito defendia a premissa de que a lei deve ser aplicada sem distinção entre os cidadãos, a medicina matiza a questão, sem que, com isso, estivesse entrando em rota de colisão com o direito. Ao criar toda uma taxionomia de enfermidades sociais, a medicina cuidava para que o tratamento dado aos *enfermos* não fosse o mesmo dado a criminosos comuns. Deste debate, surge uma relação estreita entre o direito e a medicina, por meio da medicina legal, da qual a psiquiatria é uma das depositárias.

[12] Dentre as práticas sexuais que saem da caixa da sodomia estão a zoofilia, a masturbação e a homossexualidade. Já práticas como o sadomasoquismo, a pederastia, a pedofilia, a necrofilia emergem da regulação médico-psiquiátrica da sexualidade.

No século XIX, os códigos penais suprimem todas as formas de arbitrariedade legal, o que, associado à crise de legitimidade da religião, possibilita aos que tivessem condutas não-ortodoxas, mas que não estivessem previstas nos códigos penais, a fugirem do controle social. Esta situação torna necessária a criação de um novo discurso, que permita retomar o controle dos *filhos do dissenso*. Neste contexto é que a medicina busca uma nova teoria médica baseada no determinismo biológico, como veremos a seguir.

4. Medicina e Controle Social: A Emergência da Teoria da Degeneração

No que se refere à consolidação do espaço político e de poder de influência, controle e repressão social da medicina, a *Teoria da Degeneração* será importante. Usando essa teoria, a medicina estabelece o nexo necessário entre o modelo religioso de controle social e o modelo médico. Esta teoria afirma que as anomalias do comportamento humano têm bases biológicas e que, portanto, são hereditárias. Mais especificamente, seus defensores entendiam que as causas da degeneração poderiam ser: a intoxicação, o medo social, a imoralidade dos costumes, alguma fixação mórbida anterior à degeneração, temperamento doentio, doenças congênitas ou adquiridas durante a infância e a hereditariedade, sendo a enfermidade e as demências frutos do pecado original. Percebem-se, nesta lista de causalidades da degeneração, aspectos sociais que visam àqueles que não fazem parte da burguesia, aspectos médicos e raízes religiosas.

Em um segundo momento, esta teoria é revista à luz dos postulados darwinianos, eliminando de vez os ranços religiosos, até então nela presentes. Como essa teoria trata de todo o tipo de heterodoxia na sociedade, visa a garantir a ortodoxia social, ela acaba por garantir e justificar o controle social de grupos subalternos como os de prostitutas, os de vagabundos, de proletários, de anarquistas e de delinqüentes, todos de classes baixas, representando um risco para a manutenção da ordem social vigente. Todavia, como recorda Guasch, *"Só haverá uns degenerados claramente interclassistas: os perversos"* (Guasch, 2000:69).

Com vistas a garantir o controle da sexualidade de maneira efetiva, a primeira ação da medicina pode ser vista na publicação do livro de Tardieu, em 1857, e intitulado *'Estudo médico-legal sobre os delitos contra honestidade'*, no qual se trata, de uma perspectiva biológica e caracterizadora da sexualidade não-convencional, dos ultrajes públicos contra o pudor; do estupro e dos atentados contra o pudor e, finalmente, da homossexualidade. Em outras palavras, o autor atribui, no caso dos homossexuais, características físicas particulares,

Formatado: maintexte1

que decorreriam de suas práticas aberrantes, correlacionando configuração física e orientação sexual[13].

Uma mudança importante no uso da teoria da degeneração acontece quando, em 1887, Krafft-Ebing, em seu *Psychopathia Sexualis,* sintetiza os conhecimentos médico-psiquiátricos em torno das sexualidades não–convencionais, ao aplicar a teoria da degeneração à etiologia das perversões. Neste momento, o que era entendido como vícios ou perversões morais passa a figurar como patológico, como enfermidades da ordem do psíquico, não havendo mais espaço para uma religião, que não seja a "religião" laica, na qual o texto sagrado é o discurso científico e o sacerdote é o médico. Se, até então, a sexualidade não-convencional era passível de regulação pela religião, por ser considerada pecaminosa, pela lei, por ser criminosa, agora, o é também pela medicina, por constituir-se em uma questão de saúde.

5. O Discurso Psicanalítico e a Homossexualidade

Embora Freud tenha sido um intelectual avançado para seu tempo, capaz de produzir uma teoria, com raízes até na sociedade contemporânea, pode-se dizer que ele e a *Psicanálise* seguem, de alguma forma, a linha de pensamento inaugurada pela Teoria da Degeneração. Sigmund Freud entende os fenômenos sociais de seu tempo, que produzem ruptura na lógica dominante e é desestruturante do cotidiano como fenômenos patológicos, como transtornos ou como sintomas de imaturidade, contribuindo, em muito, para a conceituação da homossexualidade como um problema médico. Ainda assim, faça-se justiça a Freud, pois ele fora muito mais aberto que muitos de seus sucessores, situando a libido como central na atividade humana.

É curioso que, para Freud, a homossexualidade não constituía um fenômeno homogêneo, mas sim uma multiplicidade de fenômenos, postos sob um mesmo rótulo. Nossa afirmação decorre do fato de, no conjunto da teoria psicanalítica, existirem diversas teorizações, referentes ao tema, sem que, com isso, ele tenha produzido uma teoria sistemática sobre a homossexualidade. A primeira menção feita por Freud à homossexualidade ocorre em 1905 e está em uma nota de rodapé do primeiro de seus *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*. Nesta nota, ele se refere às e aos homossexuais como desviados, invertidos, classificando a eles e elas em três categorias. Quando o sujeito só manteve relações com pessoas do mesmo sexo, Freud os designa como *invertidos absolutos*; quando se relaciona

[13] Entendemos que a orientação sexual é um componente da sexualidade, um conjunto de comportamentos relativos à pulsão sexual e a sua concretização. Não nos aprofundaremos neste debate por não ser este o objeto do presente trabalho.

com pessoas dos dois sexos, ele os chama de *ambigênicos* ou de *hermafroditas psicossexuais*, por fim, quando os sujeitos se relacionam com pessoas do mesmo sexo, apenas esporadicamente, mas têm seu objeto de desejo centrado no sexo oposto, ele os chama de *invertidos contingentes*.

Para Freud, a homossexualidade se dá na confluência tanto de fatores biológicos e, portanto, inatos, quanto de fatores e condições externas, visto que, para ele, somente o instinto sexual é inato, cabendo a certos desdobramentos da vida familiar comportar-se como o fiel da balança, cujo peso dará rumos ao difícil processo de resolução do amadurecimento sexual não-completo e, assim, normal (Freud, 1905:6). Em 1910, Freud agrega uma nova nota de rodapé, na qual escreve o seguinte sobre os invertidos:

> *"(...) em seus primeiros anos de sua infância, passam por uma fase de intensa, ainda que breve, fixação na mulher (geralmente suas mães), e (...) depois de abandonar esta fixação, se identificam eles mesmos com uma mulher e se tornam a si mesmos como objeto de desejo sexual. [Posteriormente], partindo desta base narcisista, [o invertido] buscará a um jovem que se pareça a si mesmo e a quem possa dar seu amor, do mesmo modo que sua mãe dava a ele"* (Freud, 1905:10-11).

Como se pode ver, o texto freudiano revela a percepção da questão da homossexualidade como resultado de uma espécie de psicodrama mal interpretado, a exemplo do clássico drama de Édipo, escrito por Sófocles. Neste caso, o que ocorre é que, provavelmente, os papéis desempenhados pelos pais não foram interpretados de maneira adequada, para que o drama do amadurecimento sexual fosse concluído de forma satisfatória. A ausência de uma figura paterna forte ou a presença de uma figura paterna distante, ou hostil, ou, ainda, ameaçadora, pode ser um dos motivos principais para que se dê a construção de Édipo às avessas, de um Édipo invertido entre os homens (Freud, 1905:12).

Outra possibilidade de análise teórica sobre a questão da homossexualidade masculina pode ser vista em seu *Estudo da fobia de um menino de cinco anos para com cavalos,* no qual defende a idéia de que, na origem da homossexualidade masculina, estaria presente uma espécie de narcisismo genital, responsável por provocar, no sujeito, um intenso fascínio em relação a seus próprios órgãos genitais, impelindo-o a descobrir que a mulher não possui um pênis, deixando-o este fato horrorizado, perdendo, assim, seu interesse pelo sexo oposto. Segundo o próprio autor:

> *"É precisamente a alta estima que o homossexual (em sua tenra infância) tem pelo órgão [sexual] masculino o que decidirá seu destino. Em sua infância [primeiramente] elege as mulheres como seu objeto sexual, no entanto, assume que elas também possuem o que, a seus olhos, é uma parte indispensável de seu corpo (o pênis); quando, finalmente, se convence de que as mulheres lhe enganaram nesse assunto concreto, deixa de considerá-las aceitáveis como objeto sexual"*

Como se pode ver, para Freud, a homossexualidade decorre de uma resolução inadequada do complexo edípico, ocasionada pela perplexidade vivida pelo menino, ao descobrir a ausência de pênis nas mulheres, imaginando estar a castração na etiologia deste fato. Assim, passa a temer acabar por ser castrado, como elas, pelo pai. Para o autor, o menino rivaliza com seu pai, na disputa pelo amor de sua mãe; no entanto, nos sujeitos homossexuais, o temor à castração induz o menino a abandonar a competição com seu pai pelo amor das mulheres, e a buscar o amor dos homens, fazendo-o numa tentativa de apaziguar o *pai castrador*. Neste caso, o sujeito homossexual conseguiria resolver o complexo edípico mediante a alternativa de elaboração de um complexo de castração. .

Outra alternativa proposta por Freud, para explicar a homossexualidade, seria a ocorrência de uma resolução não-satisfatória do complexo de Édipo. Neste caso, o menino se encontraria profundamente ligado a sua mãe e identificaria seu pai como um rival. Todavia, ao encontrar a sua frente o tabu do incesto, durante a adolescência, e em razão do fortíssimo enamoramento deste pela mãe ou diante do forte medo da castração por seu rival e competidor, o adolescente encontraria como alternativa viável transferir seu objeto de desejo da mãe para outros homens, por entender que este novo objeto de desejo constituir-se-ia como um objeto menos arriscado para sua libido.

Por fim, ainda encontramos uma última e diferente teorização sobre a homossexualidade masculina, feita por Freud, em 1922. Segundo esta, a homossexualidade também decorreria de uma fixação excessiva do menino em sua mãe, sendo esta fixação um motor propulsor da sua homossexualidade. Freud entende que esta fixação pode vir a transformar-se em identificação. Quando isso ocorre, o menino passaria não mais a identificar-se com o universo relativo ao seu próprio sexo, mas sim a identificar-se com o universo do sexo oposto. Isto implica a atração erótica do menino, correspondente à atração erótica esperada das pessoas do sexo oposto, ou seja, o menino sentir-se-ia atraído pelo masculino e não, pelo feminino. No caso deste menino possuir um irmão maior, a fascinação pela mãe o levaria a rivalizar com o irmão maior, pelo amor materno; ao mesmo tempo, contudo, desejaria poder livrar-se deste irmão, até mesmo matá-lo. Mas, como este sentimento não é positivamente sancionado pela sociedade, a rivalidade é reprimida, reaparecendo somente na adolescência, porém, convertida em atração sexual por homens.

No que se refere à homossexualidade feminina, encontram-se, poucas vezes, menções ao tema. Uma importante ocasião, em que se trata da questão, pode ser encontrada no texto *Psicogênese de um caso de homossexualidade em uma mulher*. Nesse texto, Freud analisa o drama de uma mulher que

Formatado: maintexte1

> *"(...) tomou consciência de seu desejo de ter um filho, um homem; sua consciência, porém, não lhe permitia reconhecer que o que queria era ter um filho com seu próprio pai e, além disso, um que fosse igual a ele. E o que se passou depois? Resulta que não foi ela quem acabou grávida, senão sua mãe, a rival a quem inconscientemente odiava. Amargurada e cheia de rancor, separou-se de seu pai e não quis saber mais dos homens. Depois, abandonou sua condição feminina e buscou outro objeto para sua libido"* .

Podemos observar, nesse texto, que o caso feminino é entendido de modo semelhante ao masculino, quando, no centro da questão, encontra-se a idéia da rivalidade entre genitores e prole e a subseqüente impossibilidade de superação do rival, sendo, em cada caso, um membro do casal: o pai ou a mãe.

Freud propõe como alternativa, para a prevenção da homossexualidade, a assunção da educação e do cuidado dos meninos pelas mulheres e os das meninas pelos homens, pois, no caso dos meninos, a lembrança do afeto que lhes mostravam sua mãe e outras pessoas do sexo feminino que os criaram, somada à hostilidade deste para com o rival, compeliriam tais atores a uma definição edípica de ordem heterossexual, valendo o mesmo para o caso das mulheres. Convém, no entanto, ressaltar, nesta *receita,* sugerida por Freud, sua inadequação, visto que, como mencionado antes, uma das causas da homossexualidade residiria, exatamente, na idéia de apego excessivo à mãe. Assim, a sugestão freudiana, proposta no terceiro dos seus três ensaios sobre a teoria da sexualidade, parece ser incoerente com a própria teorização do autor a respeito da origem da homossexualidade.

Ao tratar de *inversão de caráter*, um conceito apresentado, mas não explicitado na teoria psicanalítica, Freud defende a idéia de este fenômeno ser mais comum dentre mulheres que dentre homens, ou seja, existem mais mulheres com um comportamento masculino do que homens com um comportamento feminino.[14] Contudo, se põe a questão de como ele consegue esse dado, se põe em questão a fiabilidade deste tipo de assertiva, já que a teoria psicanalítica se construiu, partindo dos casos analisados pelo próprio autor, não possuindo dados suficientes para dizer em qual população o fenômeno seria realmente mais recorrente. Há que se duvidar, ainda, de as relações hostis ou excessivamente carinhosas serem, realmente, motivos suficientes para o surgimento da homossexualidade. Ademais, não se poderia observar a existência dos inumeráveis sujeitos heterossexuais, que cresceram em meios semelhantes ao descrito.

Freud não considera a homossexualidade uma enfermidade, mas um desvio da norma, não pretendendo fazer da psicanálise um instrumento de cura para ela. Também era contrário à idéia de se segregarem estes homens, de um lado, e mulheres, de outro. Para ele, a

[14] Esse tom universal presente nessa assertiva é questionável e, para nós, é obvio que isto varia. Numa sociedade altamente competitiva, talvez isto possa ser verdade, mas, mesmo nela, isto seria possível, digamos, daqui para a frente: poucos postos de trabalho, aumentando a competição entre homens e mulheres e um feminismo já possuidor de uma grande *scholarship*, fazendo face à teoria freudiana.

psicanálise não pode converter homossexuais em heterossexuais e vice-versa. Todavia, ele afirma, em dados momentos, que a psicanálise poderia ajudar a pôr um *freio* no desenvolvimento da homossexualidade, e, até mesmo, ajudar na mudança da orientação sexual do sujeito, desde que este deseje realmente fazê-lo (Freud, 1905:3). Sobre estas questões, parece-nos apropriado resgatar um trecho de uma famosa carta, conhecida como *carta a uma mãe americana*, escrita em 1935 e publicada em 1951, na qual ele assevera:

> *"É verdade que a homossexualidade não constitui nenhuma vantagem, mas tampouco é algo do que se tenha que envergonhar-se,(sic) nem é um vício ou algo degradante, e não se pode classificar como enfermidade; o que consideramos como uma variação da função sexual, que é conseqüência de um certo obstáculo em desenvolvimento. (...) É uma grande injustiça e uma crueldade perseguir a homossexualidade como se tratasse de um delito (...) Quando você me pergunta se posso ajudar, quer dizer, suponho, que se posso eliminar a homossexualidade e substituí-la pela heterossexualidade normal. A resposta é que, em geral, não podemos prometer que isso seja possível de fazer (...) O que a psicanálise pode fazer por seu filho é algo diferente. Se se sente infeliz, neurótico, atormentado por conflitos, inibido em sua vida social, a análise pode trazer-lhe harmonia, paz mental, eficiência, tanto se continua sendo homossexual como se muda."* (Freud, 1951: 786).

Apesar de o fundador da psicanálise não estar de acordo com a postura curativa da homossexualidade, defendida por médicos e psiquiatras, posicionando-se de maneira avançada para seu tempo, muitos de seus seguidores esforçaram-se e esforçam-se por fazer dela uma enfermidade, uma neurose, e da psicanálise, um instrumento curador, reabilitador. Herrero Brasas lembra que isso ocorre, porque, para certos psicanalistas, como o americano Charles Socarides, entendiam e *"(...) afirmavam que homossexuais são vítimas de patologias, que os incapacita para exercer um emprego responsável."* (Herrero Brasas, 2001:30). Posicionamentos como este de Socarides e de outros seguidores de Freud contribuíam para que o estamento a *casta* médico atuasse como um sensor que corroborava a discriminação em todas as suas expressões, sendo o espaço laboral um espaço importante. Exemplos de discriminação no mundo do trabalho são inúmeros, mas recordamos, aqui, a proibição do ministério da Educação espanhol de homossexuais exercessem a docência nas séries iniciais e as proibições de ingresso nas forças armadas, nos EUA, e em muitos outros países do mundo, dentre eles, o Brasil.

6. A Homossexualidade e Algumas Teorias Psicológicas e Biológicas

No universo da psicologia clínica, no que se refere à homossexualidade, merecem destaque o comportamentalismo e a teoria da aprendizagem. No relativo à teoria comportamental, a orientação sexual é determinada ou, ao menos, terá muita importância,

pelo sexo da pessoa com quem nos relacionamos pela primeira vez. Um dos problemas desta teoria se mostra, quando pensamos no caso daqueles homens e daquelas mulheres que tiveram sua primeira relação com pessoas do mesmo sexo e, nem por isso, se tornaram gays ou lésbicas ou, então, naquelas pessoas que tiveram sua primeira experiência com pessoas de sexo oposto ao seu e, nem por isso, se tornaram heterossexuais. Há, ainda, o caso daqueles gays e daquelas lésbicas, que nunca se relacionaram sexualmente, mas se sabem e se sentem, assim.

O que não se faz de simples compreensão é a força de uma única experiência para determinar a conduta de uma vida. Esse tipo de teoria nos leva a pensar que a homossexualidade e a heterossexualidade se afirmam desta maneira, porque podem ser inatas à pessoa. Como resposta a esses questionamentos, desenvolveram-se algumas teorizações comportamentais um tanto quanto mais complexas. Nesta linha, as experiências primevas, negativas ou positivas, seriam reforçadas por atos masturbatórios, nos quais tais experiências seriam recordadas e fixadas. Todavia, incoerências despontam, quando vemos que, se a experiência primeira for negativa no plano heterossexual, um estupro, por exemplo, isso levaria à homossexualidade. Com isso, experiências boas ou más conduzem à homossexualidade e apenas experiências más no plano da heterossexualidade teriam o mesmo efeito.

Outra variação comportamental é a chamada teoria da aprendizagem do gênero. Nesta formulação, o gênero e os papéis sociais que o acompanham são aprendidos nos dois primeiros anos da vida. Para estes, a homossexualidade se dá pela incongruência existente entre esta identidade de gênero, fixada na infância, e a própria orientação sexual, cabendo aos psicólogos corrigir estas condutas, mediante o uso da lógica estímulo-resposta.

Quanto à biologia, encontramos teorias, que buscam explicar a homossexualidade, partindo da idéia de que esta pode decorrer ou de uma anomalia endocrinológica, ou neurológica ou, ainda, genética. A explicação endocrinológica da homossexualidade apareceu, em princípios do século XX. Apóia-se na idéia de que a homossexualidade advém de uma anomalia hormonal, de um defeito nos hormônios masculinos, propiciando o predomínio dos hormônios femininos. Baseado nisto, o endocrinologista austríaco Eugen Steinach procurou curar a *anomalia* da homossexualidade por meiro de transplante de testículos e ovários (LeVay, 1996). Em 1917, depois de transplantar um testículo de um homem heterossexual em um homem homossexual, Steinach publicou um artigo, afirmando os resultados curadores do procedimento. O sujeito transplantado não só havia deixado de demonstrar interesse pelo mesmo sexo, mas também passara a sentir-se atraído sexualmente pelo sexo oposto.

Com a perda de credibilidade na teoria e na prática de Steinachem, em meados dos anos vinte, do século XX, em função dos resultados, a questão hormonal como resposta à cura da homossexualidade só ressurgiria, em meados dos anos 1930, com a síntese artificial de hormônios. Chamada, então, de *teoria hormonal da orientação sexual em adultos*, a nova tentativa também se mostrou ineficiente, e até mesmo desastrosa, pois os níveis hormonais entre homens e mulheres homossexuais não era diferente do de homens e mulheres heterossexuais. Ao contrário, muitas vezes, pessoas homossexuais apresentavam um nível de hormônio maior do que seus pares heterossexuais. Em fins dos anos cinqüenta do século XX, já se havia concluído pela inexistência de diferenças significativas entre homossexuais e heterossexuais, quanto à maior ou menor presença deste ou daquele hormônio, sendo a teoria da anomalia hormonal abandonada, definitivamente, como possibilidade explicativa para a questão.

Gunter Dorner, segundo LeVay, será quem, ainda, tentará apresentar uma nova explicação de base hormonal. Para ele, o que faz com que um homem seja homossexual é a quantidade insuficiente de hormônios masculinizantes, durante a fase crítica do feto, o que provocaria uma masculinização incompleta, apesar de o feto já ter os traços estruturais do masculino. E o mesmo valeria para o feminino. Assim, a quantidade de hormônios masculinos ou femininos, durante uma etapa crítica da fase pré-natal, poderia ter um efeito decisivo na definição da orientação sexual. A explicação para tal anomalia seria a de que as mulheres grávidas teriam vivido situações de *stress*, durante a gravidez, sobretudo durante o chamado período crítico do feto. Para corroborar esta última parte de sua teoria do *stress* pré-natal, Dorner observou que a incidência de homossexuais, nascidos durante a II guerra mundial, era maior que em outras épocas, concluindo que a inexistência de conflitos bélicos e de gravidez indesejável poderia prevenir a homossexualidade. Porém, fracassaram todas as tentativas de se reproduzirem todos os experimentos deste alemão. .

Do ponto de vista neuronal, vale a pena ressaltar os estudos de Simon LeVay (1996), realizados em 1991. Este autor descobriu uma pequena diferença, microscópica de tamanho em uma determinada secção do hipotálamo, conhecida como *núcleo sexual dimórfico*, ou *Núcleo Intersticial do Hipotálamo Anterior* - NIHA, apresentada por homossexuais e heterossexuais. Esta estrutura do hipotálamo regula a fome, a sede, as funções sexuais, a temperatura e os hormônios, sendo que a NIHA está dividida em quatro partes e a diferença de tamanho foi encontrada na secção conhecida como NIHA-3, a qual regula o impulso sexual, diferindo de acordo com as orientações homossexual e heterossexual, de cada sujeito.

LeVay observou que o NIHA-3 era grande em homens heterossexuais e mulheres homossexuais, os quais tinham sua orientação do desejo sexual voltada às mulheres. Ele

observou também que o NIHA-3 era pequeno em mulheres heterossexuais e homens homossexuais, cuja orientação do desejo sexual era voltada a relações com homens. O autor pesquisou o tecido cerebral de 41 indivíduos. Dentre eles, havia 19 homens homossexuais, 16 homens e seis mulheres heterossexuais.

Esta pesquisa causou muita polêmica junto à comunidade científica, porque se utilizaram cérebros de homens gays soropositivos (apenas 6 homens heterossexuais estavam na mesma condição) e não homens saudáveis, fato este que poderia invalidar a pesquisa. Ademais, os NIHA-3 dos sujeitos não eram simplesmente grandes ou pequenos, mas havia um número de sujeitos que apresentavam um tamanho intermediário. Outra crítica à pesquisa de LeVay consiste na impossibilidade de se reproduzirem os resultados da pesquisa, uma condição imprescindível para sua validação. Vale dizer, ainda, que o próprio autor reconhece que sua investigação não procura saber se a homossexualidade é ou não inata. No caso de não ser inata, é, obviamente, construída. Ele simplesmente constata uma diferença anatômica e não se pronuncia sobre esta questão, por entender que os dados não são suficientes para permitir uma conclusão.

No plano da genética, os primeiros estudos começam nos anos 1930. Todavia, os primeiros estudos realmente sólidos, dedicados a averiguar se a orientação sexual tem raízes genéticas, começaram nos anos 50 do século XX, partindo-se dos trabalhos de Franz Kalmann. Este psiquiatra estadunidense comparou um grupo de gêmeos idênticos com um grupo de gêmeos não-idênticos, sendo um dos gêmeos homossexual. Observou, em seu estudo, que, dos 30 homossexuais gêmeos idênticos integrantes do grupo de sujeitos investigados, 25 de seus irmãos também eram homossexuais e os outros cinco, bissexuais. Já no grupo dos gêmeos fraternos, observou que 15 irmãos eram heterossexuais e apenas dois eram homossexuais, mantendo, também, relações sexuais com mulheres. Os demais gêmeos homossexuais tinham irmãs homossexuais ou o irmão não se prestou a contribuir para o estudo.

Apesar dos aparentes indícios de que haveria sim uma raiz genética para a homossexualidade, este estudo não obteve muita credibilidade, no meio científico. Um dos motivos da descrença foi o fato de que estes gêmeos haviam sido criados no mesmo ambiente, sofrido a mesma influência social. Isso poderia explicar, em parte, sua mesma orientação ou ao menos impossibilitar a diferenciação supostamente provocada pelo ambiente e o derivado da genética. Também se pôs em xeque a forma como se procedeu à seleção dos sujeitos. Kallmann os buscou, por meio do exame de fichas policiais, o que tornava este grupo uma amostra particular, sem correspondência com a generalidade da população.

Somente 28 anos depois, este tipo de estudos foi retomado pelo psiquiatra Richard Pillard. Pillard estudou dois grupos de gêmeos, nos moldes de Kallmann, sendo um de heterossexuais e outro de homossexuais e, em seguida, estudou os irmãos e irmãs dos membros destes grupos. O autor deste estudo concluiu pela maior incidência de homossexualidade entre os gêmeos idênticos que entre os não-idênticos. Segundo ele, dentre os gêmeos heterossexuais, 4% teriam irmãos homossexuais e dentre os homossexuais, o índice subia para 22%. O resultado se confirmava mesmo no caso de gêmeos idênticos, criados em famílias separadas. O estudo é interessante, pois os gêmeos idênticos são como *clones* um do outro, tendo o mesmo material genético, o que não se dá entre os gêmeos fraternos, que compartem apenas a metade do material genético.

Na Universidade de Minessota, o pesquisador e seus colegas desenvolveram um estudo a respeito das influências relativas da genética e das circunstâncias ambientais na formação da personalidade. Para tanto, eles estudaram 8000 pares de gêmeos idênticos, educados em famílias separadas. Este estudo é importante, porque possibilita compreender como o ambiente influi em pessoas, inclusive em sua sexualidade, quando compartem material genético. Quando separados logo após o nascimento, e criados por famílias distantes, eles recebem influências diferentes, têm contatos e experiências sociais distintas. Nesse estudo, se pôde averiguar como o meio pode ou não influir nas experiências distintas, ao longo da vida. Os pesquisadores partem do pressuposto de que, nesses casos, as semelhanças apresentadas por gêmeos são herdadas, enquanto as diferenças são fruto da criação recebida dos pais, somadas às experiências de vida. Os resultados demonstram que a homossexualidade aparece em 82% dos gêmeos, ou seja, aproximadamente 8 em cada 10 gêmeos idênticos, embora criados separadamente, desde a infância. .

Dean Hamer, geneticista molecular, realizou, em 1992, um dos estudos mais completos em relação às origens genéticas da homossexualidade, desenvolvido no Instituto Nacional do Câncer dos Estados Unidos. Hamer selecionou 76 homens homossexuais para estudar suas árvores genealógicas, no espaço de duas gerações. O resultado do estudo mostrou que, dentre os familiares paternos do pesquisado, havia a incidência de 2% de pessoas homossexuais, índice que crescia para 7,5%, quando se tratava do ramo materno. Na realidade, 13,5 % dos irmãos, 7,3% dos tios maternos e 7,3% dos primos eram homossexuais. Essa diferença levantou a hipótese de que a homossexualidade estaria mais diretamente relacionada com o cromossomo X transmitido pela mãe. Num segundo momento da investigação, a equipe de Hamer selecionou 40 pares de irmãos homossexuais, que não tinham características semelhantes. Dentre essas 40 duplas, 33 delas, ou seja, 82,5% tinham a mesma seqüência de DNA de uma parte do cromossomo X , da mãe.

Por meio de medições estatísticas de genética molecular, Hamer concluiu que, em pelo menos alguns homens, há mais de 99% de possibilidade de que exista um gene, a que denominou Xq28, em alguma parte do cromossomo X, que influencia, de maneira determinante, a orientação do desejo sexual. Este experimento foi repetido com sucesso pelo próprio autor com resultados significativos, mas não tão elevados.

Entretanto, algumas das questões que põem em xeque o estudo são o modo como se reconstruíram estas árvores genealógicas e o fato de que tal gene não foi identificado até agora. Até agora, não se encontrou a menor diferença genética entre homens de orientação homossexual e heterossexual. Quanto a estas árvores, vale lembrar que foram feitas com base em entrevistas e é possível que nem todos os dados sobre a orientação sexual de seus familiares sejam corretos, fiáveis. Isso se deveria ao fato de que, certamente, nem todos os familiares tinham sua orientação sexual publicizada, e muitas informações podem ser boatos, não-condizentes com a realidade e outras possibilidades reais podem ter sido ocultadas ou, até mesmo, serem deles desconhecidas. Por fim, uma importante crítica a este estudo diz respeito à forma estatística utilizada para dar fiabilidade ao trabalho. Segundo aponta Herrero Brasas,

> *"É importante entender que, para que o estudo de Hamer tenha fiabilidade, é essencial saber com certeza a taxa de homossexualidade masculina na sociedade. Isto é assim até o ponto de que a validez ou invalidez de seu estudo depende, em última instância, da fiabilidade desse dado, porque seu modo de provar que a homossexualidade tem bases genéticas é demonstrar que a homossexualidade se transmite entre indivíduos de uma mesma família, o que, por sua vez, supõe demonstrar que, em determinados grupos familiares (...), se dá uma taxa de homossexualidade masculina significativamente superior à da população em geral. Se falta esse dado, a comparação carece de toda validez"* (Herrero Brasas, 2001: 44-45).

Para Hamer, esta taxa ficaria em 2%, contrariando outros estudos como os realizados por Alfred Kinsey, que indicam uma taxa em torno de 10% da população com, pelo menos, algum contato sexual com alguém do mesmo sexo. Esta questão, apesar de séria, não foi tratada com a necessária atenção, pois não é uma questão fechada, resolvida, e seus estudos não são adequados para resolvê-la. Ainda que o autor tenha feito uma nova pesquisa para certificar-se, a condição ideal é que ela tenha sido reproduzida por outro grupo diferente. Na universidade de Western Ontário, buscou-se realizar tal certificação, mas os dados obtidos não corroboraram os obtidos por Hamer e, sem isso, a prova genética continua sendo especulação.

Vale dizer que nem a psicologia nem a biologia têm explicações satisfatórias para as origens da homossexualidade. Mesmo assim, os estudos que estes ramos da ciência desenvolveram, contribuíram, em muito, para sedimentar os mitos da heterossexualidade e da homossexualidade, para garantir muitas formas de discriminação, de opressão e de controle

Formatado: maintexte1

social, e assegurar a manutenção de espaços subterrâneos, nos quais se mantêm sem voz os discordantes e críticos dos padrões da assim considerada normalidade. Parece-nos que muitas das investigações continham um indisfarçável desejo de fixar fortemente os padrões da moralidade cristã, incorporados pelo estado laico. Tanto a biologia quanto a psicologia ou a sociologia, a psiquiatria e a medicina buscaram e continuam buscando regenerar os degenerados. Certamente, hoje em dia, já não são tantos como no passado, nem têm a mesma força de outrora. Outras vozes, de outra parte, têm procurado levantar-se e contribuir para uma significativa mudança, ou seja, dar voz aos sem-voz e, ainda mais, ouvi-los, ensinando aos demais a comportar-se deste modo.

7. O peso da diferença: Entendendo as implicações da relação igualdade X diferença

Gays, lésbicas, trangêneros e bissexuais estão marcados por uma *qualidade diferente,* sendo, portanto, distintos, de um modo negativo, e sendo esta diferença mais visível ou absolutamente velada. Todavia, ela faz-se presente, atuante no esquema social. Tal situação provoca, em nós, esta triste recordação: diferentemente do discurso da esquerda, que procura apresentar a diferença como algo inovador e positivo, a direita traz à tona a diferença como uma estratégia para suplantar o discurso igualitarista e legitimar a desigualdade social. Como a esquerda, a direita enfatiza a diferença. Contudo, a defesa da diferença surge no seio das fileiras da direita e não da esquerda, o que significaria dizer que esse discurso é uma *invenção da direita*[15], cuja finalidade consiste em corroborar a empreitada de ressaltar e aprofundar a desigualdade. A atitude da esquerda busca uma mudança discursiva importante, correndo o risco de acabar presa em inúmeras ciladas, como já apontou Antonio Flávio Pierucci (2000). Podemos dizer que na base da argumentação forjada pela direita está a seguinte premissa: *os seres humanos não são iguais, porque não nascem iguais e, portanto, não podem ser tratados como iguais"* (p. 19). Em outra palavras, significa dizer que os seres humanos são diferentes e por isso desiguais, sendo necessário dar a cada sujeito um tratamento desigualitário.

Segundo Pierucci:

> *"(...) o privilégio da defesa das diferenças, hoje empunhado à esquerda, com ares de recém-chegada inocência, pelos "novos" movimentos sociais (...) foi, na origem – e permanece fundamentalmente –, o grande signo/desígnio das direitas, velhas ou novas, extremas ou moderadas. Pois, funcionando no registro da evidência, as diferenças explicam*

[15] Do ponto de vista da historiografia, Rémond (1982) afirma que a defesa da diferença emerge no final do século XVIII e princípio do século XIX, como uma reação da ultra-direita aos princípios igualitaristas e universalistas, que orientavam a Revolução Francesa.

> *as desigualdades de fato e reclamam a desigualdade (legítima) de direito. Difference oblige, chacun à sa place."* (Pierucci, 2000:19)

Assim, observa-se que a luta contra estereótipos, processos discriminatórios e desigualdades, bem como a defesa da igualdade de oportunidades, do respeito às diferenças e à transformação da realidade social constituem um movimento complexo, uma vez que os mesmos argumentos utilizados para legitimar processos de sujeição e exclusão são utilizados para se defenderem relações mais justas. O que determina o valor do argumento são o contexto e o jogo político, no qual se encontra inserido, sendo ele re-significado, de acordo com os interesses grupais e pessoais. Todavia, não queremos cair na armadilha de enfatizar a diferença em detrimento da igualdade, assim como não pretendemos tratar da igualdade como um universal, como algo abstrato e essencialista. Quando falamos de igualdade, estamos falando de uma forma específica de igualdade, ou seja, de igualdade social. Desta maneira, pretendemos trabalhar, aqui, na perspectiva de Saffioti (2003), para quem o essencialismo estabelece fronteiras que garantem a lógica da dominação-exploração e impedem o avanço das lutas políticas pela igualdade social, pois faz de fenômenos culturais socialmente construídos uma desimportate questão de destinação. A esse respeito, a autora escreve o seguinte:

> *"Embora se pensasse superada a fase histórica de a biologia é o destino, surgiu na década de 1980 e continua grassando atualmente um retorno assustador a posições essencialistas, vinculando a mulher à natureza e o homem à cultura. O acervo de teorias, acumulado em três decênios de pesquisas feministas, permite a defesa de postura que advoga a construção social do gênero, a fim de se combater a escalada do pensamento conservador, altamente deletério ao avanço das lutas políticas pela igualdade social, desenvolvidas por categorias sociais discriminadas. Não se trata de buscar qualquer outra igualdade situada fora do campo social, na medida em que isto levaria, inexoravelmente, a uma essência masculina e a uma essência feminina. Tampouco se trata de negar diferenças entre homens e mulheres, o que representaria intolerância, mas de entendê-las como fruto de uma convivência social mediada pela cultura. "As mulheres que escaparam do Eterno Feminino e do mimetismo com os homens (...) defendem uma igualdade inédita entre os sexos, o primado da diferença sem hierarquia e sem ambigüidade" (Darcy de Oliveira, 1991, p.17)."* (Saffioti, 2003:55).

A defesa do princípio da igualdade entre os seres humanos assume um caráter universalista, que abre espaços para algumas armadilhas, pelo fato de que ela se refere a um homem destituído de suas especificidades, de sua particularidade, e, portanto, da diferença. A questão levantada pela direita é que esse homem destituído da diferença não passa de uma abstração racional impraticável pelo simples fato de que este homem universal não existe. O que existe é o homem particular e marcado por um sem número de diferenças. Estabelece-se um paradoxo, uma oposição perigosa e ardilosa, que conduz a uma falaciosa necessidade de se optar entre uma e outra premissa. Defender a igualdade social, na perspectiva da direita,

equivaleria à necessidade de se abrir mão da diferença e optar pela diferença equivaleria a abrir mão da igualdade.

Diferentemente da direita, que torna necessária a opção entre igualdade e diferença e opta, sem constrangimento algum, pela diferença, a esquerda adota como caminho a contramão desse discurso. Ela opta pela defesa destes dois princípios sob o argumento de que ser diferente não equivale a ser desigual ou ainda que se pode ser igual na diferença. As próprias diferenças entre os seres humanos exigem que o direito que se lhes aplica não seja igualitário, mas diferente. Não pode, porém, ser desigualitário. A igualdade social não abole, por exemplo, diferenças entre homens e mulheres, entre negros e brancos, entre gordos e magros. É nesse sentido que a socióloga Heleieth Saffioti nos recorda que

> *"Se pensar (ou lutar por) a diferença, assim como a igualdade, isoladamente, envolve sérias armadilhas, afirmar a primazia da diferença pode conduzir à absolutização da cultura, hipostasiando-se ela na seguinte fórmula: a cultura é o destino. Atribui-se aqui o mesmo valor à igualdade e à diferença, na medida em que não constituem um par dicotômico, mutuamente exclusivo, mas são cada uma a condição da outra."* (Saffioti, 2003:55).

É importante notar que esta autora ressalta a importâmcia de não se confundirem as relações entre diferença e igualdade. As posições que ou isolam diferença e igualdade ou as confundem como pares contribuem, em muito, para o mau uso destes conceitos e podem agravar situações de desigualdade. Na verdade, os pares de uma e de outra são identidade e desigualdade e nunca estes dois princípios (Saffioti, 1991).

O discurso pela diferença adotado pela esquerda torna-se, assim, passível de um perigoso revés, pois grande parte dos argumentos, que sustentam essas teses são utilizados pelas políticas neo-racistas, e pela nova direita contra a própria esquerda que os defende. Um exemplo disso pode ser visto quando a direita faz da ênfase que a esquerda dá ao direito à diferença cultural um argumento a seu favor para garantir a manutenção de práticas culturais conservadoras, dando-lhes um aspecto natural, tornando o dado cultural um direito natural. Nesse caso, o que se vê é a distorção do direito à diferença sob o argumento de que é legítimo o *"(...) direito de um povo de permanecer como é, em sua terra natal e sem misturas"* (Pierucci, 2000:52). O que vemos nessa proposição é a essencialização do direito à diferença. Aqui, ele assume o caráter de uma identidade cultural territorializada e cristalizada. No entanto, vale dizer que territorializar não equivale a cristalizar, mas, neste caso, a territorialização da identidade é utilizada como um forte argumento essencializador da identidade e que promove um nefasto e purista imobilismo social, artificialmente naturalizado.

Claro está que a diferença é marcada com o intuito de garantir a manutenção do *status quo* das elites dominantes e garantir a hegemonia de uma única maneira de se ser e estar na sociedade, no mundo, de uma única e opressiva memória coletiva chancelada pelos donos do poder. Na ânsia de controlar as forças subterrâneas, que se movem no interior daqueles que se encontram subjugados, de manter o poder e de negar o acesso à palavra emancipadora, a direita lança mão de um conjunto de instrumentos discursivos e repressivos de controle social, claramente heterofóbicos. Em verdade, o discurso da direita encontra-se marcado por uma real fobia à alteridade, pois *"(...) uma vez reconhecido o fato bruto da alteridade, da diferença reconhecida, cuja existência neste mesmo ato é reafirmada para ser negada, expelida, exterminada."* (Pierrucci, 2000:22). Fala-se e afirma-se a diferença, ao mesmo tempo em que se afirma uma inconciliável diferença de valor (Pierucci, 2000: 32).

Este uso ardiloso da diferença pela direita faz com que a compreensão de que atitudes preconceituosas, racistas, etnicistas, culturalistas, homófobas, heteróbicas etc. da direita sejam explicadas pela simples rejeição à diferença, pela incapacidade de aceitar e lidar com o diferente, que cai por terra e revela-se demasiado simplista e ingênuo, como seria simplista e ingênuo pensar que, por essa razão, as minorias têm negada sua memória e sua história em prol de uma memória e de uma história oficiais. No âmbito da direita, primeiro se celebra a diferença, para depois condená-la. Certamente, sujeitos preconceituosos, racistas, homófobos etc. falam de um lugar no qual se contempla, de maneira privilegiada, a diferença. Estes, certos das diferenças, conhecedores dela, decretam sua prescrição e demarcam a distância entre os diferentes, vaticinam a necessidade urgente da desigualdade para garantir o "equilíbrio" e a "harmonia" social. Assim, antes da rejeição pura e simples da diferença, o que ocorre é o estabelecimento de uma relação de *"(...) obsessão com a diferença, seja ela constatável, ou aparentemente suposta, imaginada, atribuída."* (Pierucci, 2000:26). Convém dizer, ainda, que a relação que a direita constrói com tudo que se refere à diferença encontra-se pautado, por um lado, pela auto-referência que celebra a diferença e, por outro, pela subseqüente repulsa ao diferente. Sendo assim, a rejeição e a recusa da diferença, de conviver com ela só aflora após esta ter sido afirmada de maneira enfática, contundente. Como aponta Pierucci:

> *"Os mecanismos que se seguem a esta "constatação do bom senso" acerca do "fato concreto" das diferenças (...) é que vão transformá-la numa tomada de posição racista propriamente dita, exclusiva e destrutiva da(s) diferença(s) selecionada(s) como alvo, numa convicção de segundo grau legitimadora de práticas de violência no mínimo verbal. (...) Entre a afirmação da diferença (...) e sua rejeição (...), medeia uma série de processos discursivos tendentes a aumentar a distância entre os signos, a exacerbar a diferença, a fazer funcionar a diferença, radicalizando-a no ato mesmo de enraízá-la no dado biológico (...) ou no dado cultural dito "irredutível"" (*Pierucci, 2000:27-28).

Entre os inúmeros desafios postos na luta por superar este discurso direitista, está a vulgarização, visto que *"(...) sem vulgata não há ativismo que se mantenha minimamente nutrido"* (Pierucci, 2000:37), do discurso da esquerda em oposição à intelectualização complexa e sutil de seus argumentos que os torna de difícil assimilação e diferenciação no plano cotidiano (p. 31). Ainda que a esquerda venha cada vez mais procurando visibilizar o direito à especificidade, à particularidade, à diferença, sem que, com isso, ocorra algum prejuízo à igualdade, essa proximidade da defesa da diferença, no plano cotidiano, se observa muito mais facilmente via direita, em função de duzentos anos de proclamação e afirmação da diferença, com o intuito de legitimar a desigualdade. Em outras palavras, a relação de necessidade entre diferença e desigualdade, estabelecida pela direita, já se encontra internalizada socialmente, sendo de difícil fixação à relação oposta entre diferença e igualdade social como quer a esquerda. Realmente, a defesa da diferença pela esquerda não chega a preocupar a direita. O que a preocupa é a defesa da igualdade social, de direitos humanos, direitos universais para um homem universal.

Com isso, não defendemos que se abandone a defesa da diferença. Simplesmente, refletimos, aqui, que o discurso revolucionário da igualdade social, cuja melhor mostra é a carta dos direitos universais do homem, é que verdadeiramente incomoda a direita, lhe faz vociferar arroubos heterofóbicos. Como pensar em igualdade econômica entre ricos e pobres, igualdade jurídica entre homens e mulheres, entre heterossexuais e homossexuais, entre índios, negros e brancos?! Abolir as desigualdades afirmadas por um discurso míope sobre a diferença como legitimadora da desigualdade, da exclusão e da segregação, pela diferença afirmada com o intuito de aprofundar a distância intransponível entre os diferentes é o real desafio de todos aqueles que lutam por emancipar-se dos subterrâneos do não-lugar desumanizante. Nesse quadro, figuram todos aqueles que foram calados, ora pela religião, ora pela sacralidade da ciência hegemônica e ortodoxa a serviço de uma visão de mundo míope, exclusivista e opressora, pautada pelo patriarcado machista e chauvinista, pela heterossexualidade obrigatória e pela eurocentricidade branca e rica do sujeito. Mas não podemos deixar de ressaltar o fato de que o uso da diferença, tanto pela direita quanto pela esquerda, causa confusão de sentidos e significados, contribuindo com a direita em virtude do arraigamento profundo de seu discurso, e propiciando, com isso, a emergência de abissais diferenças ideológicas entre uns e outros.

Na perspectiva da esquerda, exalta-se a diversidade e estimula-se a diferença ao mesmo simultaneamente com a busca da demonstração ostensiva de tais diferenças *"(...) são contingentes, não necessárias; são transitórias, não permanentes; são frutos do meio, não da natureza; são adquiridas, não inatas, posto que os seres humanos são todos iguais."*

(Pierucci, 2000:34). Nesse sentido, as oposições binárias precisam ser desconstruídas, especialmente, quando se trata da polaridade *igualdade versus diferença*, tornando possível defender a bandeira da igualdade e da diferença, presentes nos seres humnos desde seu nascimento, e acolhendo a idéia da diferença como morada da igualdade ou que a igualdade reside na na própria diferença. Assim, entendemos que a igualdade social convive perfeitamente bem com a diferença e é esta a bandeira de muita gente: feministas, socialistas, todos democráticos. Nesse sentido, entendemos que as ciladas não estão restritas apenas à diferença como propõe Pierucci (2000). No que se refere à igualdade, também se encontram ciladas, pois, como recorda Saffioti (2003):

> *"(...) a discussão sobre as diferenças não faz sentido isoladamente, uma vez que é apenas no contexto do insulamento que elas se tornam apropriáveis por movimento de cunho discriminatório. As diferenças só se inscreveriam no nível do essencial se se admitisse, aqui, uma essência feminina distinta de uma essência masculina, o que está longe de ser o caso. Não se procede, pois, a uma naturalização da diferença, como faz a sociedade"* (Saffioti, 2003:55).

Não se encontra em questão a mesmice ou a identidade estática. A mesmice ordena a lógica binária e, construída em cada lado da oposição dicotômica, oculta o jogo multifacetado da diferença, mantendo-a invisível, irrelevante. A identidade e a diferença são fundamentais na construção da alteridade. Importa, realmente, em um pensamento de esquerda, cujo objetivo seja enfrentar os binarismos simplistas, formulados na base da oposição simples, são o reconhecimento e o realce da diversidade, sendo esta mais complexa que a simples lógica oposicionista e, ainda, variável, segundo o movimento da história, a qual *"(...) é também diferentemente expressa para diferentes propósitos em diferentes contextos."* (Scott, 1988:45).

A lógica do controle social, tem determinado o rumo das relações entre hetero e homossexuais no decorrer da história e nos dias hodiernos, tendo se revelado pertencer à mesma ordem das combatidas, incessantemente por muitas feministas. A oposição Macho X Fêmea, parece-nos, se reproduz com a mesma racionalidade linear, quando o objeto de consideração, seja por parte da ciência oficial, seja pelo pensamento de senso comum, é a Heterossexualidade X Homossexualidade. Joan Scott afirmou acerca do dualismo Macho X Fêmea, algo que entendemos valer também para este outro dualismo. Segundo ela, *"(...) a dualidade, esta oposição cria, traça uma única linha de diferença, investe-a de explicações biológicas e, então, trata cada lado da oposição como um fenômeno unitário"* (Scott, 1988: 45). Por essa razão, nos recusamos a opor igualdade e diferença, porquanto este não constitui um caminho legítimo e necessário na luta pela superação do conservadorismo de direita, garantidor da negação da palavra emancipadora àqueles que fogem à normalidade

unidimensional estabelecida. Cremos dever-se insistir na diferença como condição necessária para a construção das identidades particulares e coletivas de cada homem, mulher e grupos sociais. Insistir na diferença não *"(...) como o verdadeiro sentido da própria igualdade."* (Scott, 1988:46), mas no fato de que a igualdade e a diferença *"(...) são cada uma a condição da outra"* (Saffioti, 2003:55). Quem sabe aqui resida nossa diferença com a postura de Pierucci, visto que estamos de acordo com Saffioti, cuja discordância em relação a este autor nos recorda de que ele *"(...) enxerga ciladas só na diferença, quando a igualdade também já serviu de pretexto para a sujeição de vários povos a governos despóticos."* (Saffioti, 2003:55).

Destacar a diferença pode gerar o esvaziamento da igualdade e a emergência da desigualdade, pois esse é seu par na cena cotidiana, apesar de, na realidade, seu par ser a identidade. Em outras palavras, a luta pelo direito à diferença, travada por muitos dos novos movimentos sociais, na sociedade, pode ser revertida pela direita contra os interesses dos próprios grupos sociais explorados, excluídos, razão pela qual a direita se alimenta do próprio discurso da esquerda. Dependendo dos contextos relacionais em que tal embate se constitui, essa cena pode ser mais ou menos efetiva. Isso se passa mais freqüentemente na Europa do que na América Latina, parece-nos, em virtude de, no velho mundo, a Nova Direita viver um momento de ressurgimento, de retomada da cena política, um *aggiornamento*, ausente, por ora, no novo mundo. Assim, há que ressaltar o papel da luta político-partidária, atravessada pela oposição entre direita e esquerda, em determinar a tendência a sectarizar e simplificar binariamente o debate sobre questões complexas, como são os casos da masculinidade e da feminilidade, da orientação sexual e da direção do afeto, da raça e da etnia.

Em contraposição a esta perspectiva, binária, oposicionista e até mesmo essencialista, encontramos a noção de *diferença cultural*. Ela refere-se ao processo de *enunciação* da cultura que, segundo Bhabha, é *"(...) um processo de significação através do qual afirmações da cultura e sobre a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade"* (1998: 63). Neste cenário, a diferença se constitui na tensão estabelecida entre os *enunciados* ou atos, palavras etc. e o *processo de enunciação* ou *contexto*. É partindo do contexto em que cada ato e cada palavra são produzidos e no qual circulam, que eles adquirem significados, força, poder.

O conceito de diferença ocupa, parece-nos, uma posição de relevo na compreensão do hibridismo e da ambivalência, constitutivas das identidades e das relações inter-culturais. Essa condição abre espaço para uma nova perspectiva epistemológica, que busca o entendimento dos *entre-lugares* (Bhabha, 1998), dos contextos intersticiais, constituintes dos campos identitários, subjetivos ou coletivos, nas relações e nos processos sociais inter-culturais. Nesta

perspectiva, a *inter-culturalidade* se configura como um objeto de estudo interdisciplinar e transversal, no sentido de tematizar e teorizar a complexidade (para além da pluralidade ou da diversidade) e a ambivalência ou o hibridismo (para além da reciprocidade ou da evolução) dos processos de *elaboração de significados nas relações* inter-grupais e inter-subjetivas.

O afastamento das singularidades de 'classe' ou 'gênero', como categorias conceituais e organizacionais básicas, resultou em uma consciência das posições do sujeito – raça/etnia, gênero, classe social, geração, local institucional, localidade geopolítica, orientação sexual – com forte e legítima pretensão à identidade, no mundo moderno. O teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos, produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses *'entre-lugares'* fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – cujo produto são novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria idéia de sociedade (Bhabha, 1998: 19-20).

A relação entre o eu e o(s) outro(s) constitui condição de construção do sujeito, pois este só pode ser qualificado como tal, quando e porque estabelece relações com outros. São também estas relações que constituem o tecido social. Desta forma, entendemos que mulheres e homens são seres culturais, são agentes sociais, construtores da história de suas relações sociais e transformam a herança cultural recebida na medida em que se relacionam e constróem novas maneiras de se relacionar.

Saffioti (2004) entende que identidade e diferenciação não são senão faces de um mesmo processo, razão pela qual não se admite que as relações sociais tenham lugar no terreno exclusivo da semelhança, pois não se podem desprezar os processos de diferenciação interna do ser social e situar a interação exclusivamente no campo da identidade. As relações humanas são permeadas pelo poder, capaz de produzir desigualdades, mas é preciso se ressaltar que a diferença também participa do caráter íntimo do ser social, pois a diferença não constitui senão a outra face da identidade.

8. O Instrumental Psicopolítico da Homofobia

Inicialmente, vale contar quando o conceito de Homofobia foi cunhado, isto é, em 1971, por K. T. Smith, em um artigo intitulado *"Homophobia: A tentative Personality profile",* no qual buscava analisar os traços de uma personalidade homófoba. Em 1972, porém, G. Weinberg definiu homofobia como sendo *"(...) o temor de estar com um*

Formatado: maintexte1

homossexual em um espaço fechado e, no que concerne aos homossexuais, o ódio para consigo mesmo"[16]. Para este autor, a homofobia se originaria no medo do sujeito dito heterossexual de ser homossexual. Assim, ao tentar reprimir estes desejos, este sujeito lançaria mão de barreiras como o asco, o pudor e a moralidade, gerando, assim, a repulsa ao homossexual e à homossexualidade. A religião, bem como a moral judaico-cristã, também seriam uma fonte de contribuições à homofobia, visto que condenam toda relação sexual sem fins reprodutivos da espécie. Por fim, poderia contribuir para a produção da homofobia o sentimento de inveja. Nesse caso, a inveja resultaria da impossibilidade do sujeito não poder ter o acesso ou a mesma facilidade de acesso a certas coisas. Isso se verifica no caso do preconceito contra judeus, acusados, no passado e no presente, de dominar, controlar o dinheiro, a economia etc. Nesta mesma lógica, os heterossexuais invejariam a facilidade dos homossexuais acederem a uma multiplicidade de relações, enquanto a eles estaria vetada essa possibilidade, em função de exigência social da monogamia.

Mais tarde, ele foi reformulado de modo a se tornar um conceito mais amplo. Todavia, o conceito retém a idéia de medo, pânico ou mesmo de terror irracional a algo. Fobia significa exatamente isso: terror a algo. E este algo são, no caso da homofobia, o homossexual e a homossexualidade. Desta feita, este conceito assinala os elementos psicológicos da relação entre heterossexuais e homossexuais a partir de bases desiguais, geradoras de repertórios sociais sustentados na experiência social da desigualdade. Isso produz uma homofobia como um elemento gerador de violência, tanto implícita quanto explícita, sendo ela, portanto, um dos elementos ordenadores da relação entre masculinidade hegemônica e minorias sexuais subordinadas. A homofobia compõe juntamente com os diversos elementos da cena, desta relação, sendo ela um instrumento e uma estratégia de dominação-exploração.

Mas esse termo não goza de unanimidade entre os estudiosos das questões da homossexualidade. O historiador John Boswell (1998 [1985]), por exemplo, entende que esse termo não é adequado porque homo refere-se a igual e este tipo de fobia não está relacionada ao terror ao reconhecido como igual. Na verdade, ela trata, em certo sentido, do terror de reconhecer-se como homossexual. Para o autor em pauta, este fenômeno deveria chamar-se *homosexofobia*[17], por considerar esta palavra etimologicamente mais adequada. Autores como

[16] *No texto original lê-se o seguinte: "The dread of being in close quarters with homosexuals and in the case of homosexuals themselves self loathing".*

[17] Outros termos também já foram sugeridos por diversos autores. Termos como *Homoerotofobia*, Homossexismo e mesmo *Heterossexismo* já foram sugeridos como sendo mais aceitáveis para o que se pretende dizer com homofobia. Quanto ao termo heterossexismo, recordamos o entendimento de Daniel Borrillo, por ser uma leitura que contribui, em muito, para os objetivos desta tese. Segundo este autor, *"Tradicionalmente, é em função do sexo, da cor, da adstrição religiosa ou de origem étnica como se instaura um dispositivo intelectual e político de discriminação. O sistema a partir do qual uma sociedade organiza um tratamento segregacionista,*

Formatado: maintexte1

Hudson e Ricketts (1980), porém, preferem fazer uma diferenciação entre homofobia e *homonegatividade*. Para eles, homonegatividade não se refere apenas àquilo classicamente atribuído à homofobia, mas refere-se também ao conjunto das atitudes cognitivas negativas direcionadas à homossexualidade no âmbito social, moral, político, jurídico ou mesmo antropológico.

Todavia, neste trabalho, utilizamos o termo homofobia por entendermos designar ele tanto os aspectos psicológicos quanto sociais do preconceito. Neste sentido, estamos de acordo com Daniel Borrillo, porquanto vê a homofobia como *"(...) uma dimensão pessoal de natureza afetiva, que se manifesta em um rechaço dos homossexuais e uma dimensão cultural, de natureza cognitiva, na qual não é o homossexual enquanto indivíduo o que é objeto do rechaço, mas a homossexualidade como fenômeno psicológico e social"* (Borrillo, 2001:23). Quem sabe, melhor seria utilizarmos, ao invés de homofobia, termos com *gayfobia*, *lesbofobia, bifobia, travestifobia* e *transfobia* para nos referir às especificidades da homofobia em relação a cada um dos segmentos da *comunidade LGBT*. Entretanto, neste momento, pensamos ser mais adequado utilizar esse termo de maneira geral, sem, com isso, desprezarmos as especificidades de cada uma destas manifestações particulares. Autores como Daniel Borrillo (2001) e Daniel Welzer-Lang (2005) são defensores desta posição. Este último, por exemplo, publicou um artigo muito interessante sobre a particularidade da bifobia entre universitários e costuma sempre garantir essas distinções.

A partir de todas as considerações apresentadas até agora, neste capítulo, parece-nos mister tratar, aqui, da questão da homofobia como estratégia conservadora de perpetração da negação da memória, da história e da palavra às minorias sexuais e da conseqüente manutenção da mesmice heterossexista, organizadora da sociedade ocidental patriarcal, branca, eurocêntrica e rica. A homofobia, portanto, refere-se a

> *"(...) hostilidade geral, psicológica e social, com respeito àqueles e àquelas de quem se supõem que deseja a indivíduos de seu próprio sexo ou tenham práticas sexuais com eles. Forma específica do sexismo, a homofobia rechaça também a todos que não se conformam com o papel determinado pelo seu sexo biológico. Construção ideológica consistente na promoção da forma de sexualidade (hetero) em detrimento de outra (homo), a homofobia organiza uma hierquização das sexualidades e extrai delas conseqüências políticas"* (Borrillo, 2001:36).

Nesse contexto, a homofobia serve a três propósitos narrativos, em nossa sociedade. O primeiro propósito tem como alvo legitimar um estreito espectro de ideologias sexuais, moralmente conservadoras, já denunciado por Adriane Rich (1987), sob a denominação de

---

segundo a orientação sexual, pode ser designado com o termo geral de ««heterossexismo»»" (Borrillo, 2001:23-24).

"heterossexualidade obrigatória". Sob a terminologia *"heterossexualidade obrigatória"* , convém ressaltar, encontramos uma multiplicidade ideológica impar. Isso se dá graças ao fato da heterossexualidade não poder operar continuamente dentro dos mesmos parâmetros, por depender muito de bases sociais distintas, construídas diversamente em cada sociedade e momento histórico. Outra forma narrativa da homofobia é utilizada amplamente para justificar a deslegitimação excludente da sexualidade de sujeitos sociais, não-conformados com as normas da heterossexualidade obrigatória. Finalmente, a homofobia opera para narrar sua inexistência, negando a dinâmica da discriminação sexual. A homofobia confessa a existência de participantes e não-participantes no esquema da heterossexualidade obrigatória, mas não pode subscrever a proposição da heterossexualidade obrigatória, pois lhe faltaria os sujeitos desviados como una forma de legitimação de si mesma. Isto também lhe serviria para demandar a colaboração do mesmo grupo social, alvo de seu combate e, talvez, de sua eliminação por ser o outro ilegítimo, o tabu da primazia da dissidência. Nesse sentido, Borrillo nos recorda a homofobia *"(...) entendida como a conseqüência psicológica de uma representação social que, outorgando à heterossexualidade o monopólio da normalidade, fomenta o desprezo para com aqueles e aquelas que se apartam do modelo de referência"* constituindo, juntamente com o heterossexismo, as faces da mesma intolerância a ser denunciada.

Portanto, uma das dimensões da homofobia, justificadora, precariamente, porém de modo eficaz, das estreitas ideologias definidas dentro da heterossexualidade obrigatória, consiste em tornar incoerente o desejo homoerótico, como parte integral do processo de sua eliminação. Convém ressaltar: a homofobia não é incoerente; a homofobia trabalha, de um modo muito direto, pelo menos quanto à violência física, psicológica e verbal, como se defendesse, sempre, a heterossexualidade. Assim, por mais que os parâmetros do desejo "lesbigay" possam variar, há uma certa globalidade acerca da forma como trabalha a homofobia. Desta maneira, opera como o racismo/sexismo: os pormenores da identidade racial e de gênero podem variar consideravelmente de uma sociedade a outra. Todavia, existem elementos recorrentes em distintas sociedades, em relação à forma como funciona a violência exercida contra minorias raciais e contra mulheres. Estas últimas, embora constituam maioria, recebem tratamento de minoria, podendo, portanto, ser chamadas de minoria sociológica. Contudo, una das estratégias da homofobia é, qualquer que seja a forma do desejo homoerótico, convertê-lo em algo incoerente, para, assim, poder justificar a repressão violenta de dito desejo.

A comunicação entre indivíduos, na qual a homofobia desempenha um papel mediador, se estende desde a função da negação da fala, até a imposição agonizante,

comumente por meio de uma linguagem estridente, de um discurso homofóbico, que não deixa espaço a nenhum contra-discurso e, menos ainda, ao que aprova especificamente a legitimidade do desejo homoerótico. A linguagem da homofobia serve para obstruir os meios necessários para desvelar seu funcionamento.

A homofobia pode, ainda, intensificar-se, no caso de situações de liberação lesbigay, gerando um alto índice de violência contra a *comunidade* LGBT. Ademais, a abolição de certas leis, entendidas como pertinentes ao desejo homoerótico (aquelas que proscrevem a sodomia, por exemplo) e a criação de novas leis para a liberação LGBT, favorecedoras deste processo (as relacionadas com benefícios domésticos para o (a) companheiro (a), por exemplo), não significam que agentes ativos do sistema legal não encontrem outras maneiras de acesso e controle a gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros. Um policial homofóbico, por exemplo, pode manifestar dimensões estruturais integradas na homofobia, que vai mais além da generalizada homofobia da sociedade por ele representada, chegando a ser um agente específico de violência.

Há muitas outras dimensões da homofobia, que podem ser mencionadas. Sem tratar de criar um registro exaustivo, queremos enfocar um deles, que atinge diretamente o jovem gay. Visto pela ótica da homofobia, com a cara pública do *queer*, ser gay é necessariamente estar associado à promiscuidade, a ponto de esta palavra quase qualificar apenas os filhos e as filhas do dissenso. Para Ana Cristina, *"Do ponto de vista de um inimigo comum, chama-se homofobia, chama-se intolerancia... Rotular de promíscuo um homossexual é maquiar a homofobia internalizada"* (Militante, 31 anos, entrevista concedida em 22/09/04). O que está em jogo é se o significado de homossexualidade pode ser algo vagamente *"dado"* e não definido explicitamente. Em outras palavras, põem-se as questões: *'É um ato ou um conjunto de atos?' 'É uma questão de comportamento, de conduta, ou de linguagem ou é uma identidade?'* É tudo isto, os três aspectos ou o cruzamento múltiplo destas e de outras possibilidades? Ou ainda *'É somente a penetração masculina anal entre dois homens que, segundo o paradigma de certa direita entrincheirada em sua miope e reduzida capacidade de ver o diferente como positivo, é a fonte de toda degeneração e da Aids?'*

Assim mesmo, a tentativa para descobrir a *"causa"* da homossexualidade seguramente se maneja, na maioria destes intercâmbios, pela suposição de que a homossexualidade é um problema de ordem médica, legal, psicológica ou moral, para o qual é imprescindível descobrir uma causa, de modo a permitir a elaboração de uma cura: não há com que se preocupar pelo fato de que não se tenha encontrado tal cura, exceto, quiçá, pela realização da lobotomia frontal ou a execução. Como recorda Borrillo,

> *"Enquanto que para o pensamento pagão a sexualidade entre pessoas do mesmo sexo era considerada como um elemento constitutivo, inclusive indispensável, da vida do indivíduo (sobretudo, masculino), o cristianismo, acentuando a hostilidade da Lei judaica, colocou em seguida os atos homossexuais e, portanto, as pessoas que os cometem, não apenas fora da salvação, mas também, e sobretudo, fora da natureza. O cristianismo triunfante fez dessa colocação fora da natureza o elemento precursor e capital da ideologia homófoba. Mais tarde, se o sodomita é enviado à fogueira, se o homossexual é considerado como um enfermo susceptível de internação ou se o pervertido acaba seus dias num campo de extermínio, é porque deixou de pertencer à espécie humana. A desumanização foi assim a condictio sine qua non da infravaloração, da segregação e da eliminação dos «marginalizados sexuais»"* (Borrillo, 2001: 45-46).

Para muitos a única cura possível da homossexualidade fazia-se (e ainda se faz) mediante a morte, o assassinato destes *seres degenerados*, desprovidos da humanidade que lhes conferiria dignidade. Essa defesa fez a mãe de Humala durante recente campanha presidencial no Peru. Nessa discursividade, fica explícita a heterossexualidade *"(...) como o padrão segundo o qual todas as demais sexualidades hão de ser medidas. Esta qualidade normativa – e o ideal que encerra – é constitutiva de uma forma específica de dominação chamada «heterossexismo»"* (Borrillo, 2001:32).

A obsessão sobre o porquê do desejo homoerótico é indubitavelmente o eixo da homofobia, sob o silencioso poder da presunção de constituir um problema, demonizador de seu portador, a serviço da legitimação das estratégias da agressão homofóbica, seja de maneira cortesmente científica ou monstruosamente violenta. Para Rita, militante portuguesa de 26 anos, a superação da Homofobia passa pela dimensão política, pois ela afeta a vida do sujeito em sua totalidade, afeta tanto sua dimensão privada quanto pública. Para ela,

> *"A política é uma coisa que eu acho que é crucial. Acho que as pessoas têm papel importante na maneira como se tenta justificar como política a relação da homossexualidade, embora o trabalho que eu faço tem características políticas como movimento social. Também, trabalho de fato tem alguns limites da parte da coisa social e as mentalidades das pessoas que eu acho que é uma coisa que é muito importante com as reivindicações políticas, porque uma lei para legitimar uma mudança, depende da atitude social das pessoas mediada uns com os outros, também precisamos que as pessoas tenham respaldo social para apoiar ainda a mudança da lei e a aquisição de direitos, coisas que ainda vão avançar, só que é uma discussão muito difícil por que está a se falar de reivindicar direitos quando não há uma lei justa. Isso não pode se justificar pelo simples desejo de justiça, pois não há uma lei de anti homofobia, e mesmo também não há ações positivas em termos de mídia, nas escolas que incluam a todos inclusive aos transgêneros. Mas como política é importante, os trabalhos de eliminar os preconceitos das pessoas e fazer se conectarem com outras que compreendem em termos políticos a homossexualidade pode contribuir na superação da homofonia."*

A superação da homofobia, do heterossexismo e do preconceito é resultado da luta política, de uma consciência política, por assim dizer. Para ela, essa é uma meta de ação a ser perseguida, mas só poderá ser alcançada, caso se tenha presente o significado de homofobia e como ela funciona, para o benefício de quem, assim, talvez, se possa superá-la.

Há que se entender a homofobia como fenômeno ancorado em uma estrutura psíquica autoritária, tomando por modelo de socialização e de sociabilidade o padrão normativo heterossexual monogâmico e, sobretudo, patriarcal. Partindo-se dele se estabelece a norma e a normalidade. Portanto, este mecanismo se estrutura, psicossocialmente, e apresenta desdobramentos psicopolíticos nas vidas de pessoas e grupos. Sendo a homofobia esse fenômeno psicológico e sociológico construído mediante a interação, a internalização da norma dominante, a homofobia pode apresentar-se tanto no plano individual por meio da negativa de se perceber como homossexual ou mesmo de perceber-se como homossexual de maneira positiva, quanto no plano social como heterossexismo, negando àqueles e aquelas que se reconheçam como tal o espaço público, por ser este um espaço sexualizado heterossexualmente. Sujeitos podem apresentar uma ou outra forma de homofobia ou mesmo as duas de modo concomitante. Em outras palavras, é possível que não se rechace a um (a) homossexual ou mesmo que se nutra admiração ou amizade por algum (a), mas sem que com isso esse sujeito seja capaz de tratar esse ou o conjunto de homossexuais de maneira igualitária, reservando-lhes um tratamento heterossexista.

Formatado: maintexte1

Capítulo II

Homoerotismo, Gênero e Políticas de Identidade

"Recusar levar a sério o imperativo de justificação
sobre o qual repousa a possibilidade de
coordenação das condutas humanas
significa admitir o reino da injustiça e da violência."
(Michael Pollak, 1989:9).

No presente capítulo, desejamos pensar um pouco mais sobre as relações entre política, homossexualidade e gênero, aprofundar as discussões já começadas no capítulo anterior. Aqui trataremos tanto das questões conceituais quanto das de cunho prático, que envolve diversas formas de militância e de resistência à dominação das minorias sexuais. Para darmos início a este debate, parece-nos importante refletir sobre uma questão relevante: as relações entre preconceito, ciência e homossexualidade.

A existência do preconceito é sinal necessário de desigualdade, a qual se estabelece na vida daqueles que sofrem preconceito, aí incluída a injúria, que torna estes sujeitos seres anormais, cidadãos de segunda ordem, inferiores, passíveis de dominação. Como afirma Didier Eribon (1999), *"A injúria, real ou potencial, a existência da injúria no horizonte de minha vida, define minha relação com o mundo e com os demais. É a que institui a dominação e a que constitui as subjetividades submetidas."* (Eribon, 1999:56).

Outro ponto a ser aqui tratado se refere ao papel político dos estudos gênero, de masculinidades e *queer* para a compreensão da realidade de modo menos fragmentado. Como se poderá observar, nos capítulos IV e V, a questão identitária é estratégica para a compreensão das ações coletivas e dos movimentos sociais. Assim, ao estudarmos as questões psicopolíticas implicadas na formação da consciência política[18] de homossexuais, não poderemos desprezar nem as múltiplas identidades e nem questões transversais, unipresentes no processo de formação desta consciência. Com isso, queremos dizer que, sem entendermos como as questões de gênero, de masculinidades e as estudadas pela teoria *queer* permeiam a consciência destes sujeitos, não podemos verdadeiramente entender esta consciência, visto que ela acabaria por ser algo intangível, pura abstração.

Mas, fazê-lo sem relacionar ambos os pontos, é não estar atento para o mosaico da realidade, é cairmos nos equívocos das gavetas sagradas do saber. Por isso, outra vez,

[18] Este conceito está desenvolvido no capítulo XI desta tese.

Formatado: maintexte1

recorremos ao filósofo francês Didier Eribon, para pensar um pouco mais sobre o peso psicopolítico da injúria, do preconceito na constituição de cada sujeito e na construção de identidades pessoais e coletivas, também passíveis de se transformar em identidades políticas.

Ao admitir-se, socialmente, que os fazedores de leis, os *normais*, têm o poder necessário para estabelecer o que é bom, justo, aceitável e legitimo, se está admitindo que, concretamente, existem aqueles que, por não serem bons, justos, legítimos e aceitáveis, podem e devem ser dominados e, portanto, podem ser injuriados, expostos, acusados. Ser exposto, ser acusado publicamente, é ser categorizado. Recorrendo a Pièrre Brudieur, Eribon (1999) recorda que *"(...) o grego katêgorien, gênese da palavra «categoria», significa* ***«acusar publicamente».*** *Ser injuriado é ser colocado em uma categoria, e uma categoria considerada como inferior e assinalada com o dedo, estigmatizada."* (p. 56). Ao fazê-lo, os espaços privados são tornados públicos, são politizados. Ser mulher, ser negro ou ser homossexual deixa de ser uma condição física – a cor da pele – ou uma construção social. Ser mulher, negro ou homossexual assume a condição de lugar minoritário, passível da injúria, objeto do controle e do extermínio. Não há dominação sem injúria e, se a injúria faz parte destes contextos, ela é parte da construção social das identidades e das consciências. Assim, neste capítulo, tentaremos tecer a teia social, falando do lugar social ocupado pela minoria, neste caso, da minoria sexual. Ainda que os homossexuais fossem, quantitativamente, superiores aos heterossexuais, poderiam receber tratamento de minoria. É o caso das mulheres. Trata-se, por conseguinte, de minorias sociológicas e porque não dizer psicossociológicas.

1. Preconceito e Homossexualidade: A contribuição da Religião e da Ciência para a subjugação das Diferenças

Como se pôde observar no capítulo anterior, práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo, mais tarde chamadas por vários nomes, como *homossexualidade*, *homofilia* ou *homoerotismo*[19], sofreram distintas formas preconceituosas de controle social, de *'preconceitos culturais'*, as quais são patrocinadas ora pelo discurso religioso, ora pelo discurso científico. Cabe ressaltar a autorização dada por uma sociedade preconceituosa aos portadores de preconceitos de se conduzirem segundo tais preconceitos. Essa discussão se faz importante para que a superação deste tipo de situação seja possível, pois ela deturpa a realidade, consolidando–a nesta forma deturpada. Assim, como aponta José Leon Crochik

[19] Sobre esta questão, que não é algo meramente terminológico, trataremos mais adiante no decorrer da tese.

Formatado: maintexte1

(1997), *"Se o preconceito afirma uma realidade deturpada, o seu contrário, que serve para adjetivá-lo, deveria se pautar pela não deturpação."* (p. 23). Entretanto, vale recordar que, como apontam autores e autoras como Saffioti (1987), grupos dominantes têm o privilégio de deter o controle de COMO apresentar a realidade a seus subordinados.

É nesta perspectiva, que vemos a emergência dos chamados *Gay and Lesbian Studies* (Estudos Gays e Lésbicos) ou dos *Estudos Queer,* como campo de investigação: uma clara oportunidade para resgatar a realidade que fora deturpada, oportunidade para desfazer injúrias, que marcam vidas, autorizando e legitimando crenças como a da existência de cidadanias de primeira e de segunda categorias. Como ressalta Eribon, realizar estudos deste tipo é politicamente importante para se lograr alcançar a igualdade e valorizar a diferença, pois *"Em princípio, se trata de recuperar uma história e uma cultura que estiveram ocultas durante muito tempo"* (Eribon, 1999:102).

Não se trata, aqui, de construir guetos intelectuais ou de fazer da atividade de investigação um *lobby* pró-gay, pró-lésbico etc. Longe disso! Estes estudiosos e estudiosas e seus estudos *"(...) seguramente, não se trata para estes investigadores de encerrar-se em um «gueto gay e lésbico», mas de ampliar o campo de investigação histórica ou teórica a um tipo de preocupações e possibilidades, que haviam sido deixados de lado até agora"* (Eribon, 1999:103). Portanto, os objetivos destes estudos são claros, são sérios e estão comprometidos com o progresso da ciência. Apenas não se comprometeram com uma visão de ciência permeada por meias verdades, mantenedoras de uma ordem social injusta, que, sob argumentos falaciosos de autoridade, justificam a injúria, o preconceito, a homofobia e a subjugação dos ditos *anormais,* escondidos sob o escudo da *boa intenção redentora*.

Este tipo de estudo costuma ser acusado de proselitismo. Por isso, passaram e passam os estudos de gênero e estudos étnico/raciais bem como aqueles e aquelas que investigam estes temas. Entretanto, estas argumentações não passam de injúrias a serviço da manutenção de uma história e de uma memória oficial, buscando silenciar a diferença e impedir a igualdade. Como diz Eribon,

> *"(...) não há nada de novo nas reações retrógradas daqueles que se indignam com tom de bom senso ultrajado que se possa sequer falar de gay and Lesbian Studies. Basta recordar as reações provocadas nos anos vinte ou trinta pelos livros de André Gide para constatar que o discurso homófobo não mudou muito desde essa época, já que a reflexão teórica sobre a homossexualidade não é de fato inédita na França (...) Porém, cada vez que os homossexuais quiseram falar de si mesmos e por si mesmos, se lhes há acusado, segundo os jornais e as charges, de corromper a juventude, debilitar a pátria ou corroer os fundamentos da moral ou da sociedade"* (Eribon, 1999:103-104).[20]

[20] Nem nós nem o autor defendemos a idéia de que, para realizar estes estudos, seja imprescindível que o investigador seja gay ou lésbica, da mesma maneira que não há de se ser mulher para realizar estudos de gênero ou de se ser negro para investigar sobre as questões de etnia e raça. Do contrário, só poderíamos pesquisar o que

Formatado: maintexte1

É bem verdade, porém, que, mediante estes estudos também se busca formular um discurso sobre quem são os e as homossexuais e o que significa ser homossexual, ao longo dos tempos e em distintas sociedades. Assim, os estudos *GLQ*[21] possibilitam a construção de um discurso homossexual ou sobre a homossexualidade, com um papel político bem definido, ou seja, contra-hegemônico, num mundo, cuja prevalência cabe à norma hétero-orientada. E, nessa totalidade, inclui-se a religião e a ciência. Assim,

> *"(...) é necessário escapar ao status de objeto do olhar e da palavra dos outros, que têm sido, durante tanto tempo, assinalado aos homossexuais, em sujeitos da própria palavra e ao próprio olhar. O que significa, não só há que rechaçar as problemáticas impostas pelos detentores da ordem estabelecida e a cultura dominante, mas também que há que produzir, com a articulação da reflexão teórica e a intervenção política, problemáticas novas elaboradas em um gesto de resistência à violência discursiva, que se exerce nos âmbitos social, intelectual e mediático a respeito dos grupos minoritários, aos que Hannah Arendt, com pertinência, denominou os «grupos difamados».*" (Eribon, 1999:15).

Para tanto, é necessário repensarmos a política, partindo dos movimentos relativos à sexualidade, produzidos na sociedade, nos últimos 35 anos, pois, somente dessa forma, se poderá esboçar a paisagem das batalhas presentes e as motivações futuras daqueles, sobre os quais recaem preconceitos, em virtude do lugar minoritário por eles ocupado. Tal futuro poderá apresentar melhor qualidade graças a esforços pessoais e coletivos dos engajados politicamente, comprometidos com a promoção de políticas de igualdade, com respeito às diferenças, porquanto se têm visto alguns deles resultarem em acesso a direitos, na diminuição em alguns cantos do globo de preconceitos culturais e de injúrias, na diminuição da violência. Contudo, isso só ocorre em alguns raros lugares, o que significa que a violência, seja ela simbólica ou física, ainda singra livre o mar da impunidade legitimada. No que se refere à idéia de violência simbólica, a entendemos na mesma perspectiva de Pièrre Bourdieu (1999:29-36). Para o autor, violência simbólica é a violência de ordem social interiorizada pelos indivíduos e que, muitíssimas vezes, não pode ser neutralizada nem ao menos de maneira parcial. Ao contrário, ela é posta à luz, a fim de que seja percebida não apenas por quem a sofre, mas por todos. Assim escreve Bourdieu:

> *"Falar de dominação ou de violência simbólica é dizer que, exceto em caso de revolta subversiva, conducente à inversão das categorias de percepção e apreciação, o dominado tende a assumir sobre si próprio o ponto de vista do dominante: nomeadamente, através do efeito produzido pela categorização estigmatizadora, e, em particular o insulto, real ou*

nos toca de maneira mais direta e imediata. Entretanto, reconhecemos, nós e o autor citado, que os sujeitos implicados com a questão terão, em grande medida, um lugar privilegiado de análise e de compreensão daqueles fenômenos, podendo falar de maneira particular sobre eles, coisa que aqueles que não experimentam diretamente estes fenômenos apenas poderão intuir.

[21] Passamos a nos referir, a partir daqui, ao conjunto dos estudos *Gay and Lesbian* e *Queer* pela sigla *GLQ*.

Formatado: maintexte1

> *potencial, pode ser assim levado a aplicar a si próprio e a aceitar, coagido e forçado, as categorias de percepção rectas (straight, por oposição a crooked, "torcidas", como na visão mediterrânea), e a viver na vergonha a experiência sexual que, do ponto de vista das categorias dominantes, o define, oscilando entre o medo de ser desmascarado, e o desejo de ser reconhecido pelos outros homossexuais."* (Bourdieu, 1999:102).

Certamente, muitas vezes, estes preconceitos sociais, estas injúrias, estes insultos, estas violências são produzidos pela religião e pela ciência e compõem não só o repertório ideológico dominante, mas também a justificativa, a legitimação da exploração-dominação, seja das minorias, como no caso dos membros da *comunidade LGBT*[22], ou de uma maioria como as mulheres[23]. Religião e ciência ora se alternam, ora se completam e ora concorrem como produtoras de ideologias dominantes. Há que se clarificar que entendemos aqui o conceito de ideologia não apenas como se têm geralmente derivado da teoria marxista, pois há várias acepções de ideologia, na própria obra de Marx, ou seja, como referente ao processo de dominação que determinadas classes sociais impõem sobre outras. Aqui entendemos ideologia segundo a formulação de Crochik (1997), para quem, ideologia é

> *"(...) a tentativa de se justificar qualquer forma de dominação. Nesse sentido, a ideologia é um produto cultural que encobre a dominação desnecessária para a autoconservação da humanidade e, como se exerce na dominação (da consciência e da vontade humanas), se contrapõe a uma consciência crítica que denuncia a cisão entre a forma pela qual os homens se organizam e as suas necessidades."* (Crochik, 1997:33).

Destorcer a realidade, dividir formas de organização e necessidades humanas são instrumentos de controle, cujas funções consistem em permitir, facilitar e legitimar a realização de projetos de dominação-exploração da burguesia, dos brancos e dos homens, cujos serviços beneficiam a quem detém o poder, a indivíduos preconceituosos, escorados em estereótipos sociais, ocultando estes os reais motivos geradores de desigualdades e justificando a dominação-exploração, assim como naturalizando as situações opressivas. Para

---

[22] Optamos, nesta tese, por utilizar a palavra comunidade na formatação itálica, porque este conceito é por demais pantanoso. Como aponta Eribon (1999) *"Querer falar em nome da «comunidade» pressuporia não só que tal comunidade existisse, mas que fosse um grupo homogêneo, dotado de um conjunto de idéias ou objetivos bem identificáveis. Evidentemente, não é o caso e não é possível – nem, por outra parte, desejável – que tal coisa possa suceder. Há que discuti-lo claramente: A comunidade gay e lésbica não existe! O que se chama a «comunidade» é uma realidade muito vaga não-passícer de circunscrição e de definição. No fundo, mais que a soma, nunca definitiva, de ações, escritos, palavras etc., de todo conjunto de pessoas muito diferentes umas de outras."* (p. 37). Entretanto, autores como Richard Parker (2002) vêem o fenômeno da comunidade como algo estratégico e positivo.

[23] Segundo os dados do Censo de 2000, realizado pelo IBGE, do total de 169.590.693 de brasileiros, os homens compareciam com 83.447.074 e as Mulheres tinham a presença de 86.143.619. Assim, em números, por ocasião do recenseamento do ano 2000, as mulheres já superavam os homens em 2.696.545. De acordo com o que se pode observar na obra de Heleieth Saffioti, rigorosamente, há três projetos de dominação-exploração: o da **burguesia**; o da categoria **brancos**; e o da categoria **homens**. As ideologias os legitimam. Entretanto, nem sempre são suficientes para levar a cabo, com êxito, estes projetos. Disto decorre a necessidade do uso da violência. Há, portanto, violência de classe, violência masculina contra mulheres e violência de brancos contra negros. (SAFFIOTI, 1969, 1987, 2004).

Formatado: maintexte1

Crochik, a dominação é um componente constante do preconceito, que

> *"(...) só pode ser entendida dentro de uma situação de subjugação real ou imaginária. Na subjugação real o preconceito e o estereótipo sancionam uma prática social (...) Já a subjugação imaginária sugere quando é necessário julgar-se melhor do que os outros, compensando a própria fragilidade sentida, mas não admitida. (...) Numa cultura que privilegia a força, o preconceito prepara a ação da exclusão do mais frágil por aqueles que não podem viver sua fragilidade."* (Crochik, 1997:23).

Tanto a religião quanto a ciência não estão livres destas visões preconceituosas, de serem instrumento de controle e de subjugação, pois não existe neutralidade, visto que todas as ciências estão político-ideologicamente comprometidas. Mesmo as ciências naturais têm interesses investidos em determinadas situações. A religião tem atuado como grande controladora dos costumes, grande limitadora da vida privada, como força que garante a "*exclusão do mais frágil por aqueles que não podem viver sua fragilidade"*. A sexualidade sempre foi um foco importante do controle exercido pela religião. Se prestarmos atenção em nossas atitudes cotidianas, veremos que incorporamos muitos valores do cristianismo, ainda que sejamos ateus. A religião chega a ser, como nos países islâmicos, um verdadeiro modo de vida, já que interfere, absolutamente, em tudo[24].

Contudo, como já vimos, no final do século XIX, com a emergência das Ciências Sociais e o fortalecimento das ciências médicas e jurídicas, a religião cede espaço e emergem novas forças excludentes, já apontadas no capítulo anterior. Numa primeira fase, viu-se despontar a ciência curadora e salvadora, substituta da religião, a qual inaugura uma espécie de *racismo científico*. Numa segunda fase, a ciência passa por mudanças, nos anos 50 do século XX, produzindo uma outra espécie de racismo: o *racismo genético*. Assim, ciência e religião possibilitam a emergência de distintos preconceitos culturais, claramente expressos em suas ideologias e preconceitos, justificadores e legitimadores da exploração-dominação de classe/grupos sobre outros, despistada esta pela predominância da cultura sobre o indivíduo e com o objetivo de manter o *status quo*, a fim de dar suporte aos grupos dominantes no poder.

Levando essas questões em consideração, entendemos que a primeira das estratégias a ser analisada é a estratégia da *sodomização* do amor entre iguais. A pecaminosidade desta prática, decretada pelas religiões judaico-cristãs e, em especial, pela Igreja católica, produziu o estabelecimento de uma moralidade, utilizada como baliza social, como critério de distinção entre a normalidade e a anormalidade. Estas práticas são condenadas por afastarem os sujeitos sociais dos desígnios de Deus, pois, nesta leitura, o ser humano é o maior prejudicado. Ao

[24] No caso do Irã, por exemplo, depois da tomada do poder por parte dos aiatolás, o Xá, embora estivesse americanizando a civilização islâmica, ainda era melhor que os fundamentalistas. O fundamentalismo é sempre político, não obstante o fato de vir, muitas vezes, vestidinho de religião.

praticar a sodomia, o homem e a mulher sodomitas afastam-se do projeto salvífico de Deus, põem em risco o equilíbrio da criação, orientados apenas por uma sexualidade heterossexual, destinada à reprodução. Ainda que se possa dizer que a sodomia também pode ter sua face heterossexual e que

> *"(...) a sodomia homossexual se baseia nos mesmos fundamentos morais que a heterossexual, acerca da qual a sociedade ocidental deu, comparativamente, poucas mostras de interesse, pois se bem é certo que não a aprovou, bem o é que nunca expulsou da sociedade aqueles que gozavam dela, nem houve esforços notáveis para se detectarem aqueles que a pudessem praticar em privado, nem conflito social acerca de se aqueles que incorressem nela eram aptos para ocupar postos militares, na educação ou no clero"* (Boswell, 1996:24-25)

A prática da sodomia é mais que um simples desvio, é pecado, é antinatural. O é tanto para heterossexuais quanto para homossexuais. Mas, como aponta o historiador John Boswell, se o sodomita for homossexual, o caso tem sua gravidade mais acentuada. Cometer sodomia é atentar contra a ordem moral, é atentar contra Deus, o próprio ordenador de todas as coisas. Nesse sentido, escreve Ricardo Llamas (2002): *"(...) a partir da Idade Média, a sodomia tinha uma vítima («Deus», «a ordem natural»)"* (p. 106). Na visão clerical, poder-se-ia dizer que deus é a 'vítima', não apenas porque foi desobedecido pelos sodomitas, mas porque com o ato sodomita Ele é expulso de suas vidas. Contudo, isso é uma falácia, pois a vitima real é quem pratica a sodomia, pois a pena recai sobre os sodomitas.

Segundo a Igreja, como consta no Catecismo da Igreja Católica em seu artigo 2357, por maior que seja a misericórdia com que ela trata os homossexuais, ela não poderia deixar de pregar que os atos de homossexualidade são intrinsecamente desordenados e contrários à lei natural. Tais atos fechariam o ato sexual ao dom da vida, pois não são reprodutivos e não procedem de uma complementaridade afetiva e sexual, que ela considera verdadeira e, por isso, em caso algum, podem ser aprovados. Assim, para a Igreja, a homossexualidade é vista como fruto da desordem introduzida pelo pecado original, o qual causou, na humanidade, paixões desregradas, que oprimem e subjugam. A esse respeito, escreveu dom Amaury Castanho[25] (2003), bispo de Jundiaí, cidade do interior paulista:

> *"As tomadas de posição da Igreja têm sido contra o homossexualismo e não contra os homossexuais. O que ela vem fazendo, antes de tudo, é porque defende a dignidade humana e, depois, porque a tanto a levam textos e textos da revelação divina na Sagrada Escritura. No Antigo e no Novo Testamento, o adultério e a pederastia, o onanismo e a sodomia, o sexo grupal e as orgias, o homossexualismo e o lesbianismo são claramente condenados como condutas pecaminosas, contra a natureza, que levarão os que as praticam à exclusão do Reino de Deus."* (Castanho, 12/8/2003).

[25] Artigo publicado no site catolicanet e acessado em 26/10/2003:
http://www.catolicanet.com.br/noticias/noticias_integra_busca.asp?cod=1&codigo_noticias=25745&edtoria=1&data=12/8/2003

Formatado: maintexte1

Com o passar do tempo, muita coisa mudou, exceto a fúria com que a Igreja trata os *filhos e filhas da dissidência*. A condenação da sodomia é tão estratégica quanto o controle dos papéis sociais de homens e mulheres na sociedade. A exigência de relações ditas *'normais'* entre homem e mulher era necessária, na visão da sociedade judaico-cristã, para a manutenção do equilíbrio social e da própria concepção da sociedade sobre si mesma. Há uma tentativa de se manter a classificação social que opõe homens e mulheres. Isso faz com que o conceito de gênero comporte muitas vezes uma hierarquia, uma constante estrutural assimétrica, na produção das relações entre os gêneros[26]. Assim, não basta apenas entender o que faz com que homens e mulheres sejam vistos como essencialmente diferentes, mas se faz fundamental entender porque a diferença de gênero constitui um um critério de hierarquização pró-masculino, fazendo do feminino a parte subordinada da relação. Presa a essa lógica também está a idéia de sodomia. Obviamente, a gênese do gênero reside no sexo. O que interessa, no entanto, são as mediações sociais entre ambos, sobretudo entre o sexo e o patriarcado ou o viriarcado ou, ainda, falocracia. O que está em jogo, portanto, é o vetor da dominação-exploração. Como tem apontado Saffioti (1987; 2004), o conceito de gênero não comunica este vetor por se tratar de um conceito apolítico e ahistórico, pois atravessa todas as fases do desenvolvimento da humanidade. O conceito de patriarcado, ao contrário, diz respeito a uma fase específica deste desenvolvimento, isto é, quando se aplicam os sistemas simbólicos que inferiorizam as mulheres. Vale ressaltar também que quando a autora menciona homens ou mulheres, ela se refere a duas categorias, ambas extremamente heterogêneas. Para Saffioti, estas categorias são contraditórias uma vis-à-vis a outra tão-somente na ordem patriarcal de gênero. Para ela,

> *"Integra a ideologia de gênero, especialmente a patriarcal, a idéia, defendida por muitos, de que o contrato social é distinto do contrato sexual, restringindo-se este último à esfera privada. Segundo este raciocínio, o patriarcado não diz respeito ao mundo público ou, pelo menos, não tem para ele nenhuma relevância. Do mesmo modo como as relações patriarcais, suas hierarquias, sua estrutura de poder contaminam toda a sociedade civil, mas impregnam também o Estado. Ainda que não se possa negar o predomínio de atividades privadas ou íntimas na esfera da família e a prevalência de atividades públicas no espaço do trabalho, do Estado, do lazer coletivo, e, portanto, as diferenças entre o público e o privado, estão estes espaços profundamente ligados e parcialmente mesclados. Para fins analíticos, trata-se de esferas distintas; são, contudo inseparáveis para a*

[26] Segundo aponta Saffioti, em suas obras, no patriarcado, uma fase histórica do gênero, por ela denominada ordem patriarcal de gênero, contém sim hierarquias entre homens e mulheres. No gênero *tout court* não há hierarquia, gozando a mulher de muito prestígio e respeito. Quando a humanidade se sedentariza, passando a fazer agricultura e criação de animais, a observação conduz os seres humanos à descoberta de que, sem a colaboração masculina, não há fecundação. Foi este conhecimento o responsável pela criação do patriarcado, ou seja, uma ordem social com primazia do macho. A datação varia. Johnson situa o início da construção desta ordem social entre 6.500 e 7.000 anos atrás. Lerner coloca o início em 3100a.C. e sua consolidação em 600 a.C., mostrando que a resistência das mulheres foi de tal monta, que os homens necessitaram de dois milênios e meio para consolidá-la. Antes do estabelecimento desta ordem social, havia conflitos entre homens e mulheres, mas não havia, como passou a existir com o patriarcado, contradição de interesses. (Saffioti, 2004).

compreensão do todo social: "A liberdade civil depende do direito patriarcal"([Pateman, 1993] p. 19)" (Saffioti, 2004:54).

Se, de um lado, o feminino é um fator que ameaça a heterossexualidade do homem, visto que o feminino constitui, no viriarcado, séria ameaça ao homem, de outro, a masculinidade é interditada à mulher. Essa interdição justifica-se, porque, quando a mulher assume papéis sociais ditos masculinos, é como se o mundo estivesse às avessas, pois a ordem natural é corrompida. Esta é a forma destorcida que assume a realidade, quando apresentada pela ideologia da supremacia masculina. A naturalização da inferioridade das mulheres deriva de um processo social. Nesse sentido, a diferença sexual converte-se em diferença política, a qual se materializa ou como subordinação, sujeição, ou como liberdade, emancipação.

Seguindo esta lógica, quando um homem vive, assume sua condição homossexual, ele estaria rebaixando o sexo masculino, pois estaria escolhendo estar abaixo de outros homens, ao assumir a condição feminina, *naturalmente inferior*. É compreensível que o homem chore ou mesmo que ele demonstre seus afetos, suas emoções. Tais expressões até são compreensíveis, porque são entendidas, muitas vezes, como *parte de seu lado feminino* e pode ser expresso sem problemas. É apenas *um lado* e não uma totalidade. Visto desta ótica, expressar emoções não coloca em risco sua condição heterossexual. Todavia, não seria esse o caso dos homens que vivem uma vida desregrada, que vivem o pecado da sodomia? Estes sim poriam em xeque a segurança da ordem natural, poriam em perigo a distribuição natural do poder entre os gêneros.

No caso das mulheres lésbicas, o que ocorreria seria a usurpação de um poder, que não lhes pertence, haja vista sua *natural* condição de seres inferiores e, portanto, *naturalmente subordinados*. A esse poder não podem as mulheres chegar, tampouco podem utilizá-lo; isto porque as mulheres estariam como que desprovidas dos meios para *a consumação da masculinidade, para se tornarem competentes como os homens, se assim o fizessem seriam homens*. Assim, a injúria a que as mulheres estão submetidas, nesse caso, as faz mais vulneráveis, uma vez que *"A injúria é, pois, a expressão da assimetria entre os indivíduos, entre os que são legítimos e os que não o são, e, pela mesma razão, são vulneráveis. O que quer dizer que a injúria (...) Tem também a força de um poder constituinte."* (Eribon, 1999:55). Assim, parece-nos que a injúria situa-se na instância de um poder instituinte, passando a ser constituinte do sujeito. O mesmo vale para outras minorias. O peso da injúria homófoba, misógina, racista etc., que hierarquiza os lugares e as práticas sociais, tem gigantesco impacto na formação identitária de cada sujeito e de cada coletivo, relegado a uma condição menor. A sodomia cumpriu e cumpre este papel, ainda hoje, haja vista que, em países como Estados Unidos da América, a *'terra da liberdade'*, em muitos estados, a

sodomia é considerada uma prática apenas homossexual e legalmente punível.

Junte-se a isso o fato de que, ao pensarmos as questões relativas à masculinidade e à pecaminosidade da prática s*odomita*, deve-se levar em conta o fato de que existem diversas maneiras de dominação-exploração e de controle do masculino, as quais não são menores do que as que se exercem sobre o feminino. São diferentes. Ademais de a sociedade castrar mulheres e homens, o saldo negativo é maior para as mulheres. Talvez tenha a mesma magnitude daquele que pune homossexuais. Aí, mais uma vez, as lésbicas estarão em desvantagem, quando comparadas aos gays. De acordo com Joan Scott, *"A idéia de masculinidade repousa sobre a repressão necessária de aspectos femininos – do potencial bissexual do sujeito – e introduz o conflito na oposição do masculino e do feminino."* (Scott, 1992:12). Se, por um lado, os homens têm mais possibilidades de ação, mais liberdade de escolha do que as mulheres, por outro, esta liberdade é exercida sob rígidos parâmetros morais, socialmente controlados, é exercida sob a lógica da heterossexualidade. Ainda assim, o pior fica para as lésbicas. Elas somam, no mínimo, dois preconceitos, duas discriminações, duas inferioridades. Na construção de imaginários sociais acerca do *homem macho,* está presente, de maneira central, o controle e a submissão da mulher. Evidentemente, quando chamam um gay de mulherzinha, o estão inferiorizando. Mas, não se pode esquecer que as mulheres lésbicas estão sendo mais inferiorizadas ainda pelo fato de serem mulheres e homossexuais!

Mas o controle sobre o comportamento masculino também existe. Homens que apresentem um comportamento efeminado; que usem roupas pouco masculinas, segundo o que estabelece o padrão da moda; que são vistos freqüentemente apenas na companhia de homens e quase nunca na de mulheres, são enquadrados em um código de condutas, que regula a masculinidade aceita e reconhecida. Segundo aponta Costa (1994), *"Estabelecemos códigos de conduta e sentimentos que em cada época dizem o que é permitido, o que é proibido e o que é indiferente diante das regras morais"* (p. 107-08). Todavia, as regras estabelecidas por este código não são fruto de um consenso social geral e irrestrito, estabelecido pela totalidade dos grupos sociais, e nem mesmo entre os membros de um mesmo grupo, pois elas despertam *"(...) diversas interpretações, visto que a interpretação está carregada de subjetividade."* (Spagnol, 2001:104).

Este código, em um primeiro momento, era regulado pela força da religião e da moral religiosa, que estabelecia critérios sobre o que era certo e errado, bom e mau, factível ou impraticável. Esta visão acerca da sexualidade humana abre espaço para a produção de uma identidade binária e essencialista, desprovida de movimento, logo, estática. Esta identidade, que opõe bem e mal, boa e má sexualidade busca sustentar-se numa interpretação binária do

Formatado: maintexte1

mundo e das relações de gênero. Ela tem suas fronteiras estabelecidas, deslindadas e permite o convívio controlado entre o masculino e o feminino, o convívio controlado e subordinado, no qual não se pode imaginar jamais a mistura entre o masculino e o feminino. Sim, como aponta Amílcar Torrão Filho (2005) *"Esta visão binária do mundo e das relações de gênero identifica o masculino e o feminino como termos opostos, ainda que complementares: eles podem conviver um com o outro, mas nunca um no outro."* (p. 143-44).

Claro está que a estrutura simbólica das interações macho/fêmea funciona, de maneira geral, como um modelo organizacional entre pessoas do mesmo sexo, pois, ao macho e à fêmea são atribuídos papéis sexuais específicos, segundo os quais deveriam (e devem) eles comportar-se em uma sociedade heteronormativa, patriarcal, branca, machista etc. e, portanto, ideologicamente opressiva. Se, por um lado, o homem macho está, segundo essa lógica, vinculado à idéia de força e, portanto, de atividade, visto que ele é quem *come*, a fêmea encontra-se vinculada à receptividade, à doação e, portanto à passividade. Ela *dá*, é *comida*. No universo sexual e afetivo, construído entre pessoas do mesmo sexo, esta construção tradicional de gênero se vê reproduzida em lógicas como a do *bofe macho* e da *bicha passiva*. O primeiro por aparentemente desempenhar um papel ativo (por *comer*) tem sua masculinidade (bastante) preservada, enquanto a *bicha passiva* (que *dá*) ao encarnar o lugar de subordinação, tradicionalmente reservado às mulheres, abriria mão de sua masculinidade, deixaria de ser homem, passando a representar uma espécie de fracasso, tanto biológico quanto social. Estar nesta condição faz com que este sujeito enquadrado como *bicha* esteja mais sujeito tanto à injúria, à violência simbólica quanto à física, ambas constituintes da homofobia. Portanto, neste modelo, observa-se a sexualidade tanto de sujeitos heterossexuais quanto de homossexuais em constante (re) estruturação e sob controle, graças à rigidez dessas categorias de poder e subordinação (*comer* e *dar*)[27]. Essa lógica não permite pensar esquemas que sejam superadores, pensar outras práticas e formas de se viver a masculinidade e a feminilidade. Essa lógica aprisiona e controla, condiciona toda a reestruturação da vida do sujeito que se deixa subordinar pelo padrão heteroditatorial, que se deixa prender nos subterrâneos do esquecimento. Nesse sentido, Richard Parker aponta para o fato de que

[27] Saffioti ressalta a dimensão **inversão dos fenômenos,** presente nas ideologias. A gíria **homem come mulher** revela bem claramente esta função de engodar a grande maioria dos **socii**, pois, dadas as conformações da genitália feminina e da masculina, é, obviamente, a mulher que come o homem. Daí o medo da vagina dentada, embora não passe de um mito. No orgasmo, há uma contração dos músculos da vagina, deixando-a mais estreita. O pavor da vagina dentada, porém, é contrabalançado pela ideologia do **homem come mulher,** a fim de reforçar o poder masculino, graças à característica fundamental desta, ou seja, deter suficiente poder para apresentar os fenômenos de forma destorcida. Uma concepção aparentemente inocente detém um extraordinário poder, na medida em que à categoria **homens** a sociedade autoriza a apresentação da realidade de forma destorcida à categoria **mulheres,** que, como exploradas-dominadas, é receptiva ao saber dos poderosos.

> *"A estrutura simbólica das interações macho/fêmea parece funcionar, em muitos aspectos, como uma espécie de modelo para a organização das interações de mesmo sexo (...) Nos termos deste modelo, o fundamental talvez seja menos o sexo biológico compartilhado dos participantes do que os papéis sexuais sociais que eles assumem – sua atividade ou passividade como parceiros sexuais e pessoas sociais"* (Parker, 2002:56).

Entretanto, parece-nos que a sodomização da sexualidade de pessoas, que amam pessoas do mesmo sexo, gera, nesta minoria, estratégias de resistência, códigos lingüísticos e corporais secretos, que lhes permitem sobreviver, construir um mundo onde são iguais, mesmo que este mundo seja invisível, esteja no subterrâneo e leve consigo o selo da injúria. Como ressalta Eribon, a injúria não se hierarquiza, ela constitui cada pessoa, pois

> *"(...) o mais íntimo da consciência está moldado pela mesma existência desta hierarquia, pelo lugar que se ocupa nela e, portanto, pelo olhar do outro, o «dominante», e a faculdade que tem de infravalorar ao insultar-me, fazendo-me saber que pode insultar-me, que sou uma pessoa insultável e insultável até o infinito. Assim, fui produzido como o que sou em mim mesmo seja por estas palavras de estigmatização que o outro pode dirigir-me, lançar-me em qualquer momento, em qualquer circunstância, inclusive quando menos espero. Mais ainda, são palavras das que posso temer o impacto, a violência sem que haja necessidade de que se pronunciem, já que sei que podem sê-lo e que sua ameaça está sempre presente."* (Eribon, 1999:55-56).

Muitas das considerações acima certamente valem em todas as situações de controle das minorias, visto que a prática de controle não muda tanto. O que muda, adapta-se ao argumento utilizado em cada tempo, muda a compreensão acerca do amor entre iguais, mas não muda o instrumento de coerção: a violência. A violência, tanto em sua face física quanto na simbólica, é o instrumento que perpassa todos os tempos e é utilizada, muitas vezes, em sua totalidade, violência física e simbólica ao mesmo tempo, encontrando suas bases na visão tradicional, com se pode perceber nas práticas de gênero. Como indica Parker (2002)

> *"(...) este sistema tradicional de significados e práticas assume a forma de uma economia do corpo bastante específica, organizando o sistema de gênero/sexo de maneiras específicas e abrindo um leque predeterminado de possibilidades para a experiência da vida sexual. Ele define o quê um homem é e o quê ele não é, o quê ele pode e não pode fazer, o quê ele deve e o quê ele não deve desejar. Determina como as relações entre pessoas do mesmo sexo e de sexo oposto podem ser organizadas e as conseqüentes práticas e identidades que podem ser produzidas em torno dessas relações, dentro do fluxo da vida diária e das estruturas da cultura popular. Reunindo significados e poder de maneiras bastante específicas, proporciona o que ainda hoje (mesmo em ambientes sociais, que estão bem afastados do contexto em que este sistema originalmente surgiu) talvez seja o quadro contextual mais profundamente arraigado e sentido na organização das relações sexuais entre homens."* (Parker, 20002:63).

Um segundo momento a ser observado na trajetória do controle social sobre o amor entre iguais é aquele que surge com a emergência da medicina e do direito como aliados ou mesmo substitutos da religião. Neste período, observa-se que a pecaminosidade reguladora é substituída por uma nova forma de preconceito, por um racismo científico. Antes, o algoz de

amantes homófilos era a religião, agora é a ciência que faz da condição homófila uma condição degenerada, a ser tratada para que a condição natural, normal, de saúde seja recuperada, e a sociedade e a moral não sejam *'vítimas'* daquilo que julgam uma abominação.

Neste momento, a ciência médica e a ciência jurídica se associam para conter esses doentes, que podem pôr em risco a saúde, a estabilidade da sociedade normal. Primeiro, se busca tratar a enfermidade e, se a cura não surge no horizonte, há que se limpar a sociedade daqueles que podem oferecer riscos à normalidade. Mantêm-se o domínio do binário, capaz de controlar e conter as práticas e comportamentos sexuais e afetivos, que não obedecem a esta distinção dual. Assim, estes comportamentos são tomados como desvio, perversão, sendo categorizados para facilitar sua exclusão da norma, do que se convencionou chamar *'normal'*. São, outra vez, motivo de injúria.

A ciência atua, portanto, com seu *novo catecismo*, proclama a *nova religião*, e *higieniza a sociedade*, limpando-a de toda a sujeira, que *os filhos e as filhas da dissidência* possam gerar. Em outras palavras, a ciência é a nova salvadora, redentora dos devassos, dos desviados (ou seria mais adequado dizer *'salvadora'* de Deus, da moral, da sociedade e da religião dominantes?!). Se, antes, era a religião que *'oferecia'* a salvação, agora quem o faz é ciência. O *céu* é o enquadramento nos padrões de normalidade, o *purgatório,* os centros de tratamento conhecidos como sanatórios e o *inferno,* os manicômios e prisões nos quais muitos foram confinados até, realmente, enlouquecerem ou morrerem de tristeza (quando não por outros motivos mais graves). Não se pode esquecer de que novas religiões, ou melhor, seitas protestantes, pretendem "curar" homossexuais. Se, de uma parte, a ciência vem tomar o lugar da religião, o inverso também Ocorre.

Frente a esta estratégia de controle, muitos homossexuais buscaram adaptar-se às normas da maioria, rejeitando sua orientação sexual, procurando, em diversos tipos de terapia médica ou psicológica alternativa, um caminho para curar-se ou, ao menos, aprender artifícios para encobrir sua verdadeira orientação sexual e, assim, vestir a máscara da 'normalidade', ou seja, adotar comportamentos deles esperados, no cumprimento dos ritos socialmente estipulados. Junte-se a isto o fato de que, no Brasil, o *'homossexualismo'* estava enquadrado, até 1985, pelo antigo Instituto Nacional de Assistência Médica e Previdência Social – INAMPS – substituído pelo atual Instituto Nacional de Seguro Social – INSS – e no Ministério da *Previdência* e Assistência Social, no código 302.0, o qual se baseava no CID – Código Internacional de Doenças – organizado pela Organização Mundial da Saúde – OIMS. O código 302.0 referia-se aos *'Transtornos Sexuais'*. Somente após muita luta e pressão dos Movimentos LGBT, o governo passou a enquadrar pessoas homossexuais no código 2062.9 e em sua categoria V62, que trata de *'Outras Circunstâncias Psicossociais'*.

Todavia, os esforços de *'cura'* da homossexualidade seguem fortemente presentes na sociedade atual. Setores das ciências e das religiões cristãs têm buscado elaborar e aplicar numerosos procedimentos terapêuticos, com vistas a sanar o quê, para eles, seria um sofrimento, quando, na verdade, o que se acaba por fazer é gerar mais sofrimento naqueles que já sofrem por não ver possibilidade alguma de se integrar, de forma considerada normal, na sociedade em que vivem. Assim, parece-nos que essas práticas sociais, eivadas de preconceitos, referem-se muito mais aos indivíduos preconceituosos do que àqueles que são objeto dessas práticas preconceituosas. Como recorda Crochik (1997),

> *"O preconceito diz respeito a um mecanismo desenvolvido pelo indivíduo para poder se defender de ameaças imaginárias, e assim é um falseamento da realidade, a qual o indivíduo foi impedido de enxergar e que contém elementos que ele gostaria de ter para si, mas se vê obrigado a não poder tê-los; quanto maior o desejo de poder se identificar com a pessoa vítima do preconceito, mais este tem de ser fortalecido."* (p.18-19).

Fortalecer o preconceito é resistir à mudança, lutar pela conservação de um *status quo,* no qual o sujeito preconceituoso abre mão de determinados desejos, por ele reconhecidos naqueles que são seus objetos de preconceito, em troca de manter-se no poder. A resistência à mudança pode ser entendida como sendo muito mais medo daquilo que não se quer, e, ademais, não se reconhecer, em si mesmo, através do outro, do que a singela e pretensa explicação de, simplesmente, sentir medo frente ao desconhecido, ao diferente, porém, desejado. Portanto, *"(...) o preconceito contra o homossexual pode guardar o desejo negado da homossexualidade e quanto mais este desejo se aproxima da consciência, mais a aversão e o ódio ao homossexual aumentam."* (Crochik, 1997:19). Nesse sentido, vale observar a força com que instituições religiosas, militares, e algumas tantas de pretenso caráter científico, combatem o homossexualidade. Seria adequado perguntar o quê estas instituições desejariam ver, ou o quê vêem neste outro e não admitem desejar para si. Acaso seria a liberdade com que eles e elas vivem suas sexualidades *'anormais'*? Ou seria, em muitos casos, desejo reprimido para com iguais? Não é nossa intenção responder, nesta tese, a estas questões, mas pensá-las faz parte da dinâmica política que organiza o preconceito e, por que não dizer, o mundo cotidiano no qual ele se materializa.

Claro está que, se, de um lado, a religião controlava e controla as práticas sexuais por meio de uma normatividade imposta ao exercício da sexualidade, baseada na vida matrimonial, monogâmica e voltada à procriação, mas sem que houvesse uma preocupação em coibir, de modo a invadir definitivamente a vida privada, a vida intima, por outro, a partir do momento em que algumas pessoas passaram a ser identificadas como homossexuais, por conta do discurso médico-científico, preocupado em classificar as patologias, a visibilização

negativa da homossexualidade dá início a um intenso processo de politização da sexualidade e da exposição da criação de *identidades sexuais*. Como aponta Miriam Adelman (2000), *"(...) a partir do século XIX, iniciou-se um processo de intensa politização da sexualidade, que, de fato, levou à criação das identidades sexuais modernas, e que mostrou que as questões de sexualidade, imbricadas com relações de gênero, classe e raça, formavam parte de um conjunto de relações sociais sujeitas à contestação."* (p. 166).

Num terceiro momento, vê-se emergir uma espécie de *racismo genético*, segundo o qual, a condição homossexual é igualmente tutelada pelo saber médico e biológico, sem que, dessa vez, se apresentem possibilidades curadoras, visto que a homossexualidade teria suas raízes na cadeia genética e a ciência não estaria, ainda, apta a tratar dessa questão, como esperariam importantes setores da *maioria* (ou quem sabe trate-se mais de pensamento único, imposto, pela minoria dominante, à maioria dos *socii.)* dominante da sociedade. Quem sabe, também, e por isso, se tenha eliminado a homossexualidade do CID e de outras codificações médicas: a condição homossexual é genética e não pode ser alterada até o estágio atingido pela ciência. Portanto, neste ínterim, deve ser socialmente tolerada. Essa compreensão de parte dos estudiosos produz um racismo genético corroborando com o entendimento de que o par da diferença é a igualdade, facilitando, assim, a legitimação da desigualdade e, por via de conseqüência, a geração de cidadanias de primeira e de segunda ordem.

Esta nova forma de racismo, de preconceito não elimina as anteriores. Antes, promove o contrário: convive com as demais, auxiliando, muitas vezes, a manutenção de outras formas de dominação-exploração dos *'filhos do dissenso'*. Como aponta Bourdieu (1999),

> *"(...) a divulgação da análise científica de uma forma de dominação tem efeitos sociais que podem reforçar simbolicamente a dominação, quando as suas constatações parecem juntar-se ao ou recortar-se pelo discurso dominante (cujos veredictos negativos assumem muitas vezes, a aparência exterior de um puro registro "constativo")"* (p. 97).

Não basta, pois, boa intenção para se fazer ciência ou para se professar a fé. Tanto uma quanto a outra, sem senso crítico acerca de si e do outro, produzem deturpações, violência e sofrimento. Por esta razão, faz-se mister evitar ratificar o real, cuja aparência cabe em um registro científico. Segundo Bourdieu, para que se possam calar os efeitos mais visivelmente negativos da dominação e da exploração, não podemos, simplesmente, ainda que para evitar reabilitar ou por medo de dar armas ao racismo, falar de "cultura popular" ou de "cultura de pobreza" etc.. Sabe-se bem que o *"(...) racismo, precisamente, inscreve as diferenças culturais na natureza dos dominados e que permite "(...) "acusar as vítimas", pondo entre parênteses as condições de existência das quais eles são produto"* (Bourdieu, 1999:98). Todavia, não podemos cair na tentação de montarmos aparências, condições

artificiais para induzir a sociedade a se sensibilizar pelo sofrimento das minorias. Na verdade, para se superar a exploração-dominação, há que se ter muito claramente presentes as contribuições dos explorados-dominados para a manutenção da lógica da dominação-exploração vigente.

Ciência e religião buscam construir lógicas, racionalidades capazes de conter, de controlar a vida sexual das pessoas de maneira explícita e direta. Segundo recorda Parker (2002),

> *"(...) a racionalização crescente da vida sexual ocorreu num ritmo extraordinariamente rápido, e a questão da homossexualidade foi absolutamente essencial para este processo. Surgiu uma nova relação entre significado e poder, focalizando bem menos nas relações de opressão e dominação que estão implícitas na hierarquia de gênero do que, segundo Foucault, naquilo que poderia ser descrito como a sujeitificação da vida sexual."* (Parker, 2002:69).

No que se refere ao papel da ciência no controle social da vida íntima das pessoas e, de modo particular, daquelas que amam seus iguais, pode-se dizer que está marcado pelo controle e enquadramento da experiência sexual, segundo critérios hétero-eróticos de normalidade. O poder de controle sobre a normalidade deixa de ser um privilégio exclusivo da elite e da religião, cedendo lugar a processos ideológico-culturais, popularizados no cotidiano das pessoas e passa a ser exercido pela ciência, ou seja, pela divulgação de seus discursos "médico-científicos".

> *"(...) cada vez mais retransmitido por meio de um complexo processo de difusão da cultura da elite [científica] para a cultura popular, aquele discurso antes altamente especializado se disseminou, passando a oferecer às pessoas comuns um modo de organizar e compreender sua experiência. E se, em um nível, este processo pode ser compreendido como uma forma de sujeificação em que a medicina, a psiquiatria, a psicanálise e disciplinas relacionadas passaram a exercer um poder opressivo sobre as vidas da maioria dos indivíduos, ele simultaneamente, ofereceu a muitos leigos uma posição vantajosa a partir da qual criticar as categorias opressivas da hierarquia de gênero tradicional"* (Parker, 2002:69-70).

2. Resistência: A Luta pela Não-Assimilação

Nesse sentido, observamos que as diversas práticas racistas, da sociedade preconceituosa, em relação às minorias sexuais, além de gerarem opressão e produzirem sérias restrições à construção de uma memória e de uma história dessas minorias, ambas visibilizadas, sobretudo por levarem certas parcelas dessas minorias a um grande conformismo; por levarem parte delas a abrir mão de sua orientação sexual, a fim de se enquadrarem nas normas da maioria, também geraram e seguem gerando formas de

resistência ao processo de assimilação social por parte da maioria. Por isso, discutir neste capítulo como o homerotismo, o gênero e a (as políticas de) Identidade se desenvolvem, parece-nos fundamental.

Estas três formas de preconceito cultural, garantidoras da supremacia da maioria heterossexual e de sua práxis, aí inclusas as ideologias, da possibilidade de impor a heterossexualidade obrigatória aos homossexuais e de perpetrar-se no poder também suscitaram distintas formas de organização da vida daqueles e daquelas, até então sob o jugo da maioria. Durante os séculos de controle moral pelos preceitos religiosos, os homossexuais viveram nas catacumbas da sociedade de então, invisíveis, sem voz, sem sua própria história, sem sua própria memória registrada, ou mesmo, como se pode ver nas Ordenações Afonsinas, sem sua memória gravada num registro capaz de sobreviver ao tempo, pois a ordem era clara: *"(...) que os sodomitas sejam queimados e reduzidos a pó, para que deles não se tenha memória!"* (Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVII, *citado por* Aguiar, Asdrúbal, 1926); *"Portanto mandamos que todo homem que fizer o pecado de sodomia, por qualquer guisa que ser possa, seja queimado e feito pelo fogo em pó, por tal que já nunca de seu e corpo e sepultura possa ser ouvida memória"* (Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVII, *citado por* Aguiar, Asdrúbal, 1926).

Como já apontamos, ter sua própria história registrada não era possível, porque nem eram contados como parte da história dos vencedores e nem construíam uma memória dos vencidos. Ser homossexual era uma degenerência a ser apagada da face da terra, cujo comportamento deveria ser renegado por qualquer pessoa de bem e esquecido por quem o tivesse conhecido em sua existência. Amar a um igual só era possível, quando isso não fosse público ou quando, embora de conhecimento de todos, não fosse verbalizado por nenhum de seus conhecedores. Haja vista o caso de Charles Dickens, criminalmente condenado por suas práticas homossexuais, na Inglaterra vitoriana. Com o advento da ciência curadora, homossexuais romperão a linha divisória entre o público e o privado, na tentativa de tornar a homossexualidade, pelo menos tolerada, em virtude do peso que significava não *'poder'* ser normal. E, por fim, com a impossibilidade de a ciência provar a condição de desvio, atribuída à homossexualidade, homossexuais passarão a enfrentar, de maneira mais enfática, os preconceitos culturais que os situam como cidadãos de segunda categoria. Assim, a visibilidade e a resistência resultam de um longo processo de resgate da auto-imagem deste grupo. A conquista da visibilidade foi algo importante, pois, como aponta Spagnol,

> *"Quando um homossexual aparece de alguma maneira no público, as ações tornam-se reais; enquanto essas ações ocorrem no privado, para todos os efeitos elas não existem, não causam estranheza. Mas no público elas surpreendem, principalmente os intolerantes,*

> *os vigilantes da moral e da normalidade. Quebra a linha que divide o público e o privado."* (Spagnol, 2001:113).

Nesse sentido, chamam-nos a atenção diversos trechos dos depoimentos de nossos entrevistados, mas em especial um trecho que Alceu, ativista do grupo Opus Gay, comenta o fato de o santuário da virgem de Fátima ser um lugar de freqüência gay em busca de relacionamentos, fato que escandalizou a conservadora sociedade portuguesa. Alceu comenta o seguinte

> *"(...) em Portugal, heterossexual eram as romarias, eram as festas da igreja. Alguns rapazes iam procurar as raparigas e namoravam as raparigas, beijavam as raparigas (...) portanto, não é extraordinário que quando há milhões de pessoas ao mesmo tempo em que vão para uma zona, como é Fátima, como é Lurdes, como é o caso, e haja também um aproveitamento, porque não são acontecimentos de todos os dias. Todo dia a sexualidade que a pessoa mantém lhe proporciona novas oportunidades, aliás eu sei um caso da força área portuguesa que serve um outro ajudante que vai a todas essas festas, a encontros com jovens gays, porque ele busca, os homens e os rapazes. Aliás a grande freqüência do santuário se dá por ter locais no santuário de fato e a razão de não haver polícia lá é a razão porque os responsáveis pelo santuário não exercerem) nenhuma cobrança é porque isso escândalo, vai encontrar figuras importantes de hierarquia da igreja, e figuras importantes do patriarcado, ou do santuário que são profundamente hipócritas e por causa disso, sabem que há homossexuais e homossexualidade lá, mas querem que não se diga, que fique no privado. 'Eu visto um hábito, mas eu não vivo', que é também uma das diferenças das nossas militâncias somos vistos, mas e os não-vistos?O espaço público também deve ser ocupado por nós!"* (entrevista concedida, em 05/10/04)

Estas práticas sociais geraram diversas formas de resistência e possibilitaram a emergência de estratégias de superação da desigualdade, pelo uso de argumentos fornecidos por elas próprias. Assim, como se verá no próximo capítulo, com base na idéia de a homossexualidade ser uma enfermidade, não era justo criminalizar a experiência homossexual, uma vez que se pensava (e ainda se pensa!) que a homossexualidade é dada pela natureza. Se a homossexualidade é da ordem do natural, o homossexual já recebeu seu castigo. Logo, seria injusto a sociedade impor-lhe um segundo castigo. De maneira dolorosa, a natureza já teria punido homens e mulheres homossexuaiis, porque não podiam viver segundo os padrões da normalidade. Sob esse argumento, procurou-se oferecer a essas pessoas condições para uma vida com alguma publicidade, alguma normalidade, não obstante o peso da tutela da maioria compreensiva e normal. De outra parte, a perspectiva genética da homossexualidade provocou a descrença na eventual "cura" da homossexualidade. Isso ocorreu não porque se tenha comprovado a impossibilidade de se "curar" tal *'desvio'*, mas porque, ao não se encontrar nenhuma diferença sólida entre heterossexuais e homossexuais, que pudesse pesar negativamente contra estes últimos e, por via de conseqüência, impor-lhes a intervenção médico-psiquiátrica, visando a "curá-los", viram-se estes livres das torturas que semelhante tratamento pudesse trazer. Essa situação leva ativistas

a deixar claro, em suas estratégias, a seguinte questão: Curar-se de quê, se não há comprovação científica alguma sobre a condição patológica da homossexualidade?! De acordo com Richard Parker (2002),

> *"(...) no Brasil, como no mundo anglo-europeu, o discurso altamente racionalizado da homossexualidade tornou-se ao mesmo tempo um ponto de partida para estratégias de resistência que visavam não somente ao estigma e à discriminação do sistema de gênero tradicional, mas também aos conceitos de normalidade e anormalidade que este novo sistema havia imposto. Deste ponto de vista, admitindo a condição de homossexual não como uma forma de desvio, mas como parte da gama natural de variação sexual, mais homens e mulheres começaram a desafiar as estruturas hegemônicas não só de gênero, como também da sexualidade científica, medicalizada e essencialmente opressiva, que procuram defini-los como desviantes e sujeitá-los a diversas formas de tratamento e cura"* (pp.70-71).

A revisão crítica, até aqui por nós realizada, nos parece importante para que possamos compreender as relações existentes entre militância, academia e cotidiano, sobretudo em um momento em que os coletivos *LGBT* adquirem uma força política não-passível de ser (re) invisibilizada pelas forças reativas e conservadoras, como a religião e os partidos de direita e extrema direita. Entretanto, a visibilidade produz uma lógica dos contraditórios, já que, por um lado, ela "obriga" parcelas da sociedade a aceitar a pluralidade sexual cada vez mais e melhor, a assimilar hábitos e costumes, bem como a consumir alguns produtos culturais gerados pelas minorias. Por outro lado, setores tradicionais e conservadores da sociedade reagem frente a essa tal visibilidade, atacando o inimigo, utilizando-se de todos os meios ao seu alcance para frear as mudanças, por nós desejadas, na estrutura social. A aquisição da visibilidade é um perigo para os donos do poder, pois visibilizar significa expor e a exposição é tática de normalização.

Como já apontou Spagnol (2001), a visibilidade decorrente tanto das ações coletivas deflagradas pelos diversos grupos LGBT quanto da expansão denominada *mercado rosa*, ou seja, a emergência de serviços e produtos direcionados à *comunidade LGBT* e a seus simpatizantes, produz tantos desdobramentos positivos quanto negativos. Segundo este autor, *"(...) ocorre uma expansão do mercado consumidor gay. (...) Essa explosão de mercado gay é entendida, pela maioria dos grupos homossexuais, como sendo um grande avanço nas relações sociais entre homo e heterossexuais."* (Spagnol, 2001:114). Entretanto, essa expansão *rosa* também poderia acirrar o ódio e o confronto entre ambos, pois

> *"A partir do momento em que se encontram distinções do tipo boate gay, bar gay, loja gay, mercado gay, um número infindável de produtos para gays, pode-se afastar – querendo ou não – o heterossexual, e confundir ainda mais a busca pela igualdade Apesar do discurso gay tentar amenizar os problemas causados por essas divisões, pode ocorrer o contrário, acirrar ainda mais as diferenças, provocando um segregacionismo mais acentuado e envolvendo os dois lados"* (Spagnol, 2001:114).

Formatado: maintexte1

Aqui, fica patente a divisão interna dos movimentos LGBT's. De um lado, aqueles que defendem a criação de espaços comuns para a socialização de pessoas homoeroticamente orientadas e para a difusão da cultura e do estilo de vida gays, visto que tais espaços propiciariam, inclusive, a aproximação entre ambos. Ao conhecer este modo gay de se levar a vida, as pessoas não-gays aprenderiam a apreciá-lo e a respeitá-lo e não apenas a tolerá-lo. Assim, no interior da *comunidade,* se pode socializar, resistir e integrar tanto os segmentos da *comunidade* quanto os simpatizantes, que superaram os preconceitos, sob os quais vive a sociedade, de modo geral.

Porém, de outro lado, estão aqueles que entendem essa guetização como a consolidação de muitos estereótipos acerca da *comunidade*, além da folclorização de *LGBT's*. A isto se soma o argumento de que, ao criar guetos, se dificulta a união de todos, independentemente do modo como cada um vive sua sexualidade. A segmentação gerada pelo mercado rosa, ao invés de contribuir para a aproximação dos diferentes, contribuiria, na verdade, para um maior afastamento entre homossexuais e heterossexuais, bem como de homossexuais que não querem participar da *comunidade,* será fim de fugir do estigma. Ao participar de uma *comunidade*, é necessário que se respeite seu código social, isto é, o código de comunicabilidade entre seus pares, assim como, sua possibilidade de trocar bens simbólicos. Todavia, ao participar da *comunidade* e assimilar seu código social, muitas vezes, se estará eliminando a diversidade, pois, ao codificar as relações, se estabelecerá o *'verdadeiro'* padrão de conduta gay. Isto cercearia a diversidade, embora se busque justamente este valor. Para estes, a superação da opressão sobre as minorias sexuais dar-se-ia mediante sua integração nas estruturas sociais com vistas à *normalizar*[28] a homossexualidade. Por fim, ainda existem aqueles, cuja opção trilha o caminho das posições moderadas. Nem estão contra os espaços territoriais construídos pela *comunidade* e pelo mercado rosa,

[28] *Normalizar,* aqui, é o ato de tornar normal algo que não é considerado socialmente como tal, e não tem o sentido de *normatização*. Para estes, a visibilidade é a melhor maneira de alcançar a normalização da homossexualidade. Na Espanha, por exemplo, a rede de grupos chamada *Colegas* tem por lema *"Hazte visible!"*. Para aqueles que se identificam com esta posição, sua orientação sexual não os diferencia daqueles que têm uma orientação diferente da sua, não sendo esta questão, ao menos de modo aparente, uma situação produtora de sofrimento ou de sentimentos de inferioridade e rejeição. Normatizar, para nós, não é o ato de tornar algo normal, mas é o ato de conceber os padrões que classificarão o que deve ser considerado como dentro da norma, como normal. Portanto, a normalização é, em muitos momentos, um objeto da luta em busca da expansão, modificação ou mesmo reinterpretação da norma social. Como disse uma entrevistada na Espanha, *"Primer há que se normalizar el sentido comum para después se establecer la ley. Eso es lo que esperamos. La norma matrimonial será el resultado de nuestra lucha por normalizar la homosexualidad"* (Cristina, 34 anos, Madri, 14/11/04). Segundo Jordi Petit (2003) *"Hoje a normalização do ato homossexual é o objetivo básico a ganhar por parte de numerosos grupos de gays e de lésbicas. Normalização quer dizer desde o inicial «comming out» (sair fora, dar a cara), o orgulho gay, até o simples exercício de direitos sem discriminação alguma: plena equiparação como cidadãos/ãs que não têm outra diferença com o resto que suas preferências sexuais"* (p. 111).

porquanto reconhecem sua importância política, bem como para a socialização, mas também não vêem com bons olhos o fechamento endogâmico a que, muitas vezes, os guetos conduzem. Sobre esta questão, Didier Eribon (1999) escreve *"Sempre houve (...) esta contradição entre, por um lado, a idéia de que os homossexuais devem pedir à sociedade que os reconheça e, por outro, a idéia de que são, antes "marginais" e "subversivos". Os movimentos gays se constituíram com estas duas tendências concomitantes."* (p. 35).

Dessa maneira, poder-se-iam dividir os movimentos LGBT entre *Comunitaristas*, *Integracionistas* e *Intermediários*, ou seja, aqueles grupos defensores de posições nem classificadas como a favor dos primeiros e nem dos segundos. Todavia, há autores, cuja posição não se apóia numa divisão tão efetiva assim, considerando se tratar muito mais de uma questão política interna do que de um fato real, havendo assim, muito mais proximidades do que diferenças. Entretanto, Eribom aponta para o paradoxo, decorrente destas tradições conflitantes no interior dos movimentos *LGBT*:

> *"(...) são os que mais desejam integrar-se na sociedade os que são mais desestabilizadores da ordem estabelecida. Não se lhes haverá escapado que são precisamente as reivindicações que conduziram os homossexuais a poder ser bons pais, bons sacerdotes ou bons soldados (...), as que provocam uns acessos de febre homófoba que se acreditaria impossíveis no final do século XX. (...) Entretanto, os gays e as lésbicas, que se querem subversivos, terminaram por não molestar a ninguém ou, em todo caso, por molestar um pouco menos. Quase todo mundo lhes concede esse direito ou estaria disposto a concedê-lo, já que ficam isolados em sua "subversão" e em seus bairros reservados, e não pedem para poder casar-se nem adotar filhos."* (Eribon, 1999:36).

Uma posição um tanto diferente da expressa por Didier Eribon (1999) pode ser representada pela de Richard Parker (2002:72). A nosso ver, Parker vê a possibilidade real de se falar em uma *comunidade LGBT*, pois tal *comunidade* estaria formada, não por uma população homogênea, mas por numerosas sub-culturas. Estas sub-culturas constituiriam *mundos sociais múltiplos,* que deveriam ser compreendidos tanto como sub-culturas diferentes do desejo sexual, organizadas em torno de formas variadas de práticas sexuais, quanto como múltiplas culturas de resistência, que proporcionam uma proteção parcial contra a violência, o estigma e a opressão, encontrados fora da comunidade. Para Parker, no momento em que essa sub-cultura urbana gay, expressa tanto pelos nascentes movimentos de libertação homossexual quanto pelos movimentos contra a Aids, favoráveis aos gays, começa a fortalecer a idéia de identidade sexual e de comunidade, passando, por conseguinte, a atuar como dados organizadores do coletivo. Segundo o próprio autor,

> *"A subcultura auto-identificada como urbana gay e, de modo experimental, como um movimento de liberação gay – junto com um movimento ativista de combate à Aids favorável ao gay – começa a se tornar uma força importante na sociedade brasileira*

> *contemporânea. Embora essa subcultura continuasse a ser organizada de formas importantes em torno de práticas homoeróticas independentes de qualquer tipo de identidade homossexual fortemente demarcada, ela também se cruza, em muitos dos mesmíssimos espaços físicos e sociais, com o uso consciente e articulado da identidade homossexual ou gay, como um princípio organizador, igualmente importante. Na verdade, essa subcultura* (sic) *gay emerge gradualmente, tornando-se um ponto de convergência em que a apropriação pela elite de modernas classificações médico-científicas e a realidade popular de um campo erótico relativamente irrestrito de práticas do mesmo sexo podem ser reunidas e, pelo menos até certo ponto, integradas. Durante toda a década de 1980 e no início dos 90, essas várias correntes continuaram a fluir juntas e a se mesclarem, cada vez mais, fundindo-se (em algumas cidades, pelo menos) no conceito crescente de uma comunidade gay, com suas próprias tradições e instituições."* (Parker, 2002:75-76).

Apesar dessas diferentes óticas sobre esse universo e, independentemente de como se possa entender quais devem ser as estratégias de visibilização que *LGBT*'s deveriam adotar, em sua luta pela participação igualitária na sociedade, parece-nos não haver nenhuma discordância quanto aos movimentos *LGBT* haverem rompido as barreiras do privado e ocupado o espaço público. Essa atitude da parte de minorias sempre gera medo e tensão dentre os dominadores, os quais passam a buscar formas de resistir às mudanças. Desta feita, eles realizam desde campanhas de retomada dos valores tradicionais da família até manifestações de extrema agressão e violência física, como o homicídio daqueles que, para eles, lhes sejam ameaçadores, embora *'apenas'* no plano simbólico.

Dizer *'apenas'* é tão-somente uma figura de retórica, pois a violência simbólica é real, é injuriosa e tem poder no processo constitutivo da identidade, pois cada sujeito, ao nascer, já é precedido pela linguagem, enfim, pela cultura e tudo que ela comporta. As hierarquias sociais, culturais, raciais etc. são nomeadas, estabelecem fronteiras e, portanto, cometem violência no plano material e não apenas imaginário. Ao se estabelecer que dado lugar só aceita brancos ou está proibido aos judeus ou, ainda, vetado para mulheres ou mesmo para homossexuais, se estão estabelecendo fronteiras materiais e simbólicas, que marcam profundamente os processos constitutivos do sujeito inferiorizado, injuriado (Bourdieu, 1999). Ao ver que estas palavras se referem a ele e/ou ela (representantes das mencionadas categorias) e, todas as vezes que elas são pronunciadas, ele e/ou ela será seu alvo, instalam-se, nesses sujeitos, sentimentos de medo, vergonha e impotência. Assim,

> *"A injúria é uma parte fundamental da identidade pessoal dos gays e das lésbicas, inclusive e quiçá, sobretudo, entre os que se esforçam para deixar na sombra esta definição de si mesmos, que lhes vem dos outros, por não dar-lhes importância, posto que não reconhecê-la reforça sua eficácia, na medida em que os mecanismos da opressão funcionam tanto melhor quando permanecem ocultos ou não são denunciados"* (Eribon, 1999:57).

A idéia de identidade sexual emerge, assim, como estratégia de resistência social, de enfrentamento da violência. A identidade sexual em certo sentido resulta da tentativa de se abandonarem os espaços subterrâneos, de se autonomear, de se tomar para si o direito à

palavra, processo que pode ser visto na trajetória de muitas pessoas. Como Sérgio Vitorino disse, é preciso se

> *"(...) extrair da homofobia de que eu fui vitima e produção a força pra combater. Tenho orgulho... não tenho orgulho da minha orientação sexual, tenho orgulho de ter sobrevivido", pois "Fui levado pra isso. E eu preferiria que não fosse. Eu preferia poder viver a minha orientação sexual sem ter que lhe dar tanta importância, sem ter que retirar tanto do meu tempo de vida pra lutar por dignidade na sociedade portuguesa ou onde for."* (Entrevista concedida, em 01/10/04).

Com a articulação, nos anos 1960 e 1970, da identidade sexual como um novo princípio organizador do universo sexual, capaz de substituir conceitos como desvio, degenerência e outros tantos que marcavam aqueles que orientavam seu desejo e seu afeto a pessoas do mesmo sexo, pode-se verificar a conquista de força social por parte do movimento de resistência política destes coletivos, sobretudo do coletivo *G*. A idéia de identidade sexual abriu novas possibilidades para homens e mulheres construírem e vivenciarem suas sexualidades, bem como para a reorganização das relações de poder, que delimitam o campo sexual, e para engrossar o arsenal de táticas para o enfrentamento das injúrias e violências demarcadoras de territórios, na vida cotidiana das minorias ativas.

3. Resistência e Minorias: A luta dos Sem-Voz

Muitas vezes, temos usado o termo **minorias** sem que tenhamos tornado precisa nossa compreensão acerca do que signifique dizer 'minorias', estando o termo adjetivado ou não. Muitas vezes, autores o utilizam sob a presunção de este termo falar por si mesmo, por ser auto-explicativo. Entretanto, parece-nos importante tecer aqui algumas considerações sobre o termo e seu uso.

Como aponta Muniz Sodré (2005), "*Esta palavra tem como ponto de partida um sentido de inferioridade quantitativa, é o contrário de maioria.*" (p. 11). Entretanto, vale dizer, aqui, que a percepção de que o termo *minorias* traduz-se como *inferioridade numérica* pode ser equivocada, visto que, na verdade, elas bem podem tratar de *maiorias silenciosas,* que, ao se politizarem, convertem o gueto em território e o estigma em orgulho *ga*y, *étnico,* de *gênero* etc., em estratégia de sobrevivência. Sergio Vitorino tem uma fala marcante sobre o orgulho gay:

> *"Orgulho gay... vou dar um quatro, talvez dê um cinco porque é uma idéia que nunca encontrei evidente em Portugal, pela própria comunidade homossexual é difícil falar do orgulho gay. Nós estamos inclusive a discutir a possibilidade mudar o nome da marcha do*

> *orgulho gay porque não há orgulho e é difícil falar de orgulho com pessoas que não têm auto-respeito, que não têm estima. A comunidade LGBT é uma comunidade com muita homofobia internalizada e muito pouca auto-estima e, portanto... Agora em termos individuais, para mim, orgulho é ter sobrevivido à homofobia e a tanta discriminação quanto a homossexual e viver na santa paz, e viver bem isso e viver bem comigo; extrair da homofobia que eu fui vitima e produção a força pra combater. Tenho orgulho... não tenho orgulho da minha orientação sexual, tenho orgulho de ter sobrevivido"* (Entrevista concedida, em 01/10/04).

Se para uns, a vontade da suposta maioria dominante, já que são muitos os não-lugares reservados aos dominados, ela exerce o papel de controle que força aos que não se deixam assimilar a combater para sobreviver, é lutar pelo direito de ser nomeado. Não ter auto-respeito, auto-estima é reflexo de não ser nomeado de maneira digna, de estar privado de um lugar público, de um lugar ao sol, longe das sombras do subterrâneo. Assim, o ditado na democracia, o que prevalece é a vontade da maioria, não obstante espelhar uma verdade justificada no argumento quantitativo, não retrata o real sentido da democracia. Ao invés disso, apenas ajuda na manutenção das desigualdades, aparentando atitude típica de democracia. A democracia deveria ser *"(...) um regime de minorias, porque só no processo democrático a minoria pode se fazer ouvir. Minoria é, aqui, uma voz qualitativa."* (Sodré, 2005:11). Nesse sentido, o que propõe Sodré vai ao encontro da idéia de Política defendida por Rancière, pois, para este último, a política que não dê voz ao sujeito não é mais do que polícia. Quando se fala em minorias, independentemente de qual seja a minoria em questão, se está falando em acessibilidade ao direito à palavra, ao direito de participar do debate em condições de igualdade com os demais atores sociais envolvidos. Sodré e Rancière vêem, no acesso à palavra, um ato de contestação ao estabelecido, de produção de dissensos. Segundo Sodré, a *"(...) minoria é uma recusa de consentimento, é uma voz de dissenso em busca de uma abertura contra-hegemônica, no círculo fechado das determinações societárias. É no capítulo da reinvenção das formas democráticas, que se deve inscrever o conceito de minoria."* (Sodré, 2005:14).

Sodré recorda que, para Kant, os termos minoria e maioria, em alemão, estão associados ao acesso à palavra. É menor aquele que não tem o direito de usar a palavra. Ao adquirir a maioridade, se ganha o direito à palavra. Assim, maioridade (*mundigkeit*) tem como raiz a palavra boca (*mund*) e refere-se, precisamente, à possibilidade de falar. Menoridade (*unmundigkeit*), por sua vez, refere-se à impossibilidade de falar, de maneira plena, porque estes *não têm boca* (*unmund*).

No entanto, não há dúvidas de que, hoje em dia, as chamadas *minorias,* como as *minorias sexuais*, estão muito mais visíveis e articuladas, capazes de atuar como atores coletivos, exercendo seu papel de modo efetivo. Essa constatação nos permite observar como, contemporaneamente, a noção de minoria não se refere mais à pura impossibilidade de

exercer o direito à palavra, mas *"(...) refere-se à possibilidade de terem voz ativa ou intervirem nas instâncias decisórias do Poder, àqueles setores sociais ou frações de classe, comprometidos com as diversas modalidades de luta assumidas pela questão social."* (Sodré, 2005:11-12). Desta forma, pode-se pensar nas minorias não só como um segmento social, mas como um dispositivo simbólico, cujas intenções éticas e políticas visam à construção de uma contra-ideologia ou de uma ideologia contra-hegemônica, ou seja, em prol do direito à diferença e à igualdade e em prol da não–assimilação das minorias por parte da maioria. Ser agente social e político da minoria significa lutar pelo direito de existir e existir visivelmente. Neste sentido, ser sujeito político da minoria representa resistir à subjugação e ao aniquilamento.

Ao lutarem pelo acesso à palavra, por participarem da cena democrática em condições de igualdade com os demais atores sociais, as minorias desenvolvem e exercem sua consciência política; consciência esta que as articulam e as move, de modo coletivo, tornando mais explícita e acirrada a luta entre elas, de um lado, e os grupos conservadores, de outro lado, e visibilizando os distintos interesses presentes e antagônicos, no campo de luta. Portanto, as minoras movem-se de acordo com o impulso de transformação. O depoimento de Sérgio Vitorino é bastante significativo a respeito deste lugar minoritário e de seu papel na sua construção identitária e de sua consciência política:

> *"Homossexualidade! Faz parte da minha vida, faz parte da vida sexual, e acaba de construir aquilo que é a minha atividade principal, o ativismo político. Fui levado pra isso. E eu preferiria que não fosse. Eu preferia poder viver a minha orientação sexual sem ter que lhe dar tanta importância, sem ter que retirar tanto do meu tempo de vida pra lutar por dignidade na sociedade portuguesa ou onde for. Mas infelizmente isso vai levar um tempo. Pra mim, a minha orientação sexual está claramente ligada a minha vida política"* (Entrevista concedida em 01/10/04).

Assim, minorias não devem ser vistas simplesmente como um *"(...) sujeito coletivo absolutamente idêntico a si mesmo e numericamente definido, mas como um fluxo de mudança, que atravessa um grupo, na direção de uma subjetividade não-capitalista. Este é, na verdade, um "lugar" de transformação e de passagem"* (Sodré, 2005:12).

Parece-nos que o embate entre os adversários – minorias/maiorias silenciadas *versus* maioria dominante – por si só mereceria a nossa atenção enquanto estudiosos e estudiosas de fenômenos coletivos, não fosse a questão bem mais complexa do que a simples luta entre forças antagônicas. Esta luta propicia a permanente metamorfose de ambas as partes e do próprio tecido social, gerando, assim, instabilidade. Portanto, a nosso ver, o real desafio enfrentado está na superação de esquemas binários, obstaculizadores do desenvolvimento de uma visão das posições de gênero e sexuais, em seu processo de multiplicação; ampliando as

fronteiras do gênero e nelas enxergando as clivagens de classes sociais e de raça/etnia, assim como produzindo lugares sociais nos quais alguns sujeitos possam viver exatamente o limiar da fronteira, como se dá no caso de transgêneros. Transgêneros, por exemplo, ocupam um *'lugar minoritário'* tanto na cena da sociedade heterossexual dominante quanto na da *comunidade* LGBT. Por lugar minoritário entendemos o mesmo que propõe Sodré:

> *"Lugar "minoritário" é um topos polarizador de turbulências, conflitos, fermentação social. O conceito de minoria é o de um lugar onde se animam os fluxos de transformação de uma identidade ou de uma relação de poder. Implica uma tomada de posição grupal no interior de uma dinâmica conflitual."* (Sodré, 2005:12).

Para nós, diferentemente deste autor, esse fenômeno está mais além do mero conflito. Como apontaram tantos autores e autoras como Scott, Guasch, Saffioti, Eribon, Borrillo etc., a sociedade tem interesse na heterossexualidade, por ser esta a, aparentemente, garantidora de sua sobrevivência, visto que neste modelo se tem reais garantias de que haja a reprodução da espécie. A sexualidade exercida dentre os iguais, do ângulo anatomofisiológico, não se interessa pela reprodução. Ainda que casais homossexuais masculinos adotem crianças, estas não foram suas criações. Eles podem, portanto, ter interesse pela paternagem, mas não pela paternidade.

Contudo, no caso das lésbicas é diferente. Elas têm como bandeira como lema, na Europa, a frase que diz *"Amamos mulheres, não somos estéreis"*. Portanto, há sim o interesse da maternidade e da maternagem entre as mulheres e o mesmo se pode dizer de muitos gays que desejam ter filhos biológicos e não poucas vezes cedem seu esperma a elas e, em parceria, têm filhos. E, curiosamente, esses filhos podem ter não apenas um pai e uma mãe, mas dois pais e duas mães. Vale a pena pensar: há, apenas aparentemente, uma insolúvel contradição de interesses. Ser gay e ser lésbicas não exclui necessariamente a manutenção da espécie e sim o modelo único de manutenção. Assim, o que parece um mero conflito mais bem poderia estar no campo dos antagonismos, que separam adversários e os colocam em campos opostos de luta. Mas, de todas as formas, mediante a assertiva de Sodré, pode-se dizer que ser gay, lésbica, bissexual ou transgênero é muito mais um lugar ocupado pelos indivíduos do que o indivíduo em si mesmo, definido a partir de sua orientação sexual.

Da mesma maneira, poder-se-ia dizer que negro é um lugar vivido pelo indivíduo e não a determinação deste, vista a coloração de sua pele e/ou da textura de seu cabelo e mulheres (ainda que não seja quantitativamente minoria) não são simplesmente indivíduos portadores de uma determinada genitália, mas são um lugar vivenciado por elas. O mesmo se poderia dizer de cada uma das numerosas minorias: não são apenas as características nomeadas pela maioria, mas são lugares sociais, *lugares minoritários*.

Muniz Sodré (2005:13) aponta, ainda, para as características da minoria. Para ele, as minorias caracterizam-se por uma *vulnerabilidade jurídico-social*, pois não são institucionalizadas de acordo com o ordenamento jurídico vigente, ficando vulneráveis, na medida de sua não-legitimação institucional, inclusive, frente à produção e à implementação de políticas públicas. Tal condição de vulnerabilidade fragiliza as minorias na luta por acesso à palavra, visibilizadora e emancipadora. Sodré aponta também como característica importante das minorias a por ele chamada de *identidade in statu nascendi*. Com esta expressão, o autor refere-se à identificação social, processo no qual as minorias estão sempre numa condição de formação e de dependência dos estados nascentes. Assim, *"Mesmo quando já existe há muito tempo, a minoria vive desse eterno recomeço."* (Sodré, 2005:13). Nesse sentido, Didier Eribon (1999), assinalisando gays e lésbicas, atribui-lhes este permanente processo de reformulação identitária, num constante re-apropriar-se de sua própria vida. E não há como ser diferente, pois, ao construírem sua identidade pessoal e coletiva, o fazem sob o peso da injúria e do desprezo, contidos nas palavras, no estigma e nos demais atos de violência de qualquer espécie, aí inclusa a simbólica.

Outra característica relevante consiste na luta *contra-hegemônica,* já enunciada neste capítulo. Esta questão é importante, porque a luta deflagrada pelas minorias não é, necessariamente, uma luta pelo poder, pelo uso da força bruta e nem pela inversão da dominação. Mulheres, Negros e Homossexuais, por exemplo, não se constituiriam em minorias ativas, lutando com vistas a substituir os homens, os brancos e os heterossexuais, integrantes do grupo/camada dominante na sociedade e lutando para perpetrar-se no poder. Na verdade, ocorre uma luta por uma sociedade, na qual o poder seja compartilhado de modo equânime, sem que nenhum grupo social seja privilegiado. Entretanto, o autor sinaliza para o perigo de esvaziamento das lutas das minorias nas *tecnodemocracias,* quando elas se concentram apenas no campo mediático. Para ele, *"Nas tecnodemocracias ocidentais, a mídia é um dos principais "territórios" dessa luta. Há até mesmo o risco de que as ações minoritárias possam ser empreendidas apenas em virtude de sua repercussão midiática, o que, de algum modo, esvaziaria a possível ação no nível das instituições da sociedade global."* (Sodré, 2005:13). Por fim, Sodré destaca como característica das minorias suas *estratégias discursivas*, considerando estas estratégias discursivas, muitas vezes acompanhadas de *ações demonstrativas,* como passeatas, invasões episódicas, gestos simbólicos, manifestos e múltiplos meios de comunicação, os principais recursos de luta disponíveis às minorias. Estas estratégias discursivas e de ação coletiva são tentativas de superar uma hegemonia decorrente do consenso, do assentimento dos dominados, pois a minoria, enquanto lugar social, produz um fluxo de discursos e ações que visam a *"(...)*

transformar um determinado ordenamento fixado no nível de instituições e organizações." (Sodré, 2005:14).

A questão do ordenamento jurídico é estratégica para as minorias; não se trata apenas de uma questão legalista, mas também de uma importante questão simbólica, pois garantir a indistinguibilidade entre indivíduos, seja por razão da cor da pele, do sexo ou da orientação sexual, é o motivo central em torno do qual se organizam as minorias. Portanto, a aquisição de direitos, no caso das minorias sexuais, é, como disse o filósofo francês, Didier Eribon (1999), *"(...) uma batalha pela igualdade de direitos e, sobretudo, pelo direito dos homossexuais viverem livremente, como queiram."* (Eribon, 1999:25).

4. Pensando as Relações entre Gênero e Homoerotismo

Como já anunciamos no princípio deste capítulo, parece-nos importante debater a questão da produção de conhecimento sobre Homoerotismo, Gênero e Identidade. Neste momento, gostaríamos de fazer algumas considerações sobre esta questão, não obstante não ser este o objetivo primordial da presente tese, partindo das relações entre as produções de gênero e o homoerotismo. Para tanto, parece-nos importante dizer que, quanto à produção de conhecimento sobre a homossexualidade, no Brasil, o fenômeno da pandemia da AIDS contribuiu, em muito, para que, nos anos 90 do século XX, este tipo de estudo, bem como a produção de um debate público sobre a sexualidade humana, se tornasse mais freqüente entre os intelectuais. Todavia, não foi o terrível advento da AIDS, que nos proporcionou o início deste tipo de estudos no Brasil.

Assim, os estudos sobre as questões homoeróticas, mais acertadamente chamadas de homossexuais, segundo os termos dos autores do período tiveram origem em diferentes teses médicas, sobretudo de caráter higienista, surgidas desde os meados do século XIX, como já demonstrado em capítulo anterior. Em linhas gerais, tais teses, procuravam categorizar os chamados comportamentos desviantes, que colocavam em perigo a estabilidade social da sociedade patriarcal, machista e heterossexista, então reinante soberanamente, hoje em crise e vivendo seu declínio, como bem aponta Oscar Guash (2000).

Categorizar comportamentos desviantes e perigosos à sociedade implicava controlar os seres chamados *viragos* e *pederastas*, reconhecidos, com freqüência, por meio da divulgação de "*subsídios científicos", muitas vezes* apoiados na idéia, dentre outras, da *degeneração dos corpos* de homens e mulheres de orientação homoafetiva, numa época em que era apenas reconhecida, e de modo pejorativo e moralista, a dimensão sexual desta

Formatado: maintexte1

orientação. Assim sendo, tais investigações continham a intenção de produzir medidas *sanitaristas* e repressoras, com vistas a, se possível, eliminar os efeitos da presença de sujeitos de orientação homoafetiva e, quando possível, sua própria presença. Para tanto, como vimos, medicina e justiça foram parceiras nesta empreitada. Este tipo de estudo desaparece com a decadência das posturas higienistas e adeptas da "teoria" da degenerescência. Todavia, o tema permanece presente com menor ou maior visibilidade, em diversas disciplinas, emergindo muito lentamente visões menos ou não–preconceituosas.

Somente no final dos anos 1950, surgem os primeiros estudos sociológicos acerca do comportamento de homossexuais, sendo os realizados por José Barbosa Silva (1959), preocupados com o entendimento dos principais aspectos do 'homossexualismo', em São Paulo. Infelizmente, resta apenas um único texto de sua autoria ao qual não conseguimos ter acesso.

Neste caminho, podemos indicar como importantes, no século XX, as décadas de 70 e 80, nas quais começam a surgir, no Brasil, estudos dirigidos por pesquisadores de orientação homo-afetiva ou com uma postura positiva frente ao tema. Segundo afirma João Bôsco Hora Góis, em artigo publicado na revista *Estudos Feministas*[29], em 2003,

> *"Isso representou uma guinada significativa na perspectiva da análise da questão, assim como também aglutinou temas diametralmente opostos daqueles estudados em momentos anteriores Dessa forma, abandonando a busca das origens ou das causas da homossexualidade e das suas supostas conseqüências maléficas, partiu-se para uma reflexão sobre a construção social dos significados associados a ela e das dificuldades enfrentadas pelos homossexuais, na sociedade brasileira. Outrossim, buscou-se também analisar as estratégias individuais e coletivas voltadas à superação da opressão por eles enfrentada."* (p. 2).

Certamente, não fosse o fato de a AIDS ter contribuído para a expansão unidirecional dos estudos de caráter homoerótico, ou seja, vinculando de maneira muito estreita a questão da homossexualidade às questões referentes à AIDS, o quadro de estudos relacionados ao homoerotismo seria mais amplo e mais plural. Esperava-se que, no processo de redemocratização do Brasil, a discussão pública acerca da sexualidade e o influxo dos chamados estudos *lésbi-gays* desenvolvidos nos Estados Unidos da América proporcionariam um contexto favorável a esse tipo de investigação. Todavia, os diagnósticos terríveis feitos acerca do futuro da AIDS, no Brasil, mudaram este cenário.

Com uma situação mais estável quanto aos números da AIDS, no país, nos anos 1990 e associando este quadro ao debate teórico a respeito de qual conceito se deveria aplicar de

[29] Texto extraído da versão virtual deste periódico e, portanto, com citação de página de acordo com o indicado na impressão do texto. Ver:
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2003000100021&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt

Formatado: maintexte1

maneira mais apropriada, ao se falar de pessoas que amam pessoas do mesmo sexo, observamos uma crescente ampliação das temáticas e dos recursos metodológicos utilizados em investigações acerca do homoerotismo. Nessa linha de raciocínio, também observamos, como afirma Góis (2003), um *"(...) esforço de instituição de um novo cânone, a partir do qual questões tradicionais são re-examinadas e novas indagações são levantadas"* (p. 2).

Assim, observamos que os estudos realizados nesta década possuem características tão diversas quanto o número de áreas de saber das quais procedem. Nestes tempos, as áreas que mais têm produzido algum tipo de reflexão sobre a homossexualidade são disciplinas como a História, a Antropologia, a Psicologia, a Sociologia e, mais recentemente, a Literatura. Todavia, da mesma forma que quase não há nestes campos uma discussão sobre a homossexualidade, do ponto de vista das teorias dos movimentos sociais, tampouco havia, e neste caso quase nada, que relacionasse esta temática às questões de gênero.

Tratando um pouco, pois este tema necessitaria uma reflexão mais ampla do que nos é possível realizar nesta tese, da questão dos termos designativos das relações afetivas entre pessoas do mesmo sexo, encontramos termos como *homoerotismo*, *homofilia*, *homoafetividade*, *homocultura*, *HSH – homens que fazem sexo com homens* – etc., que refletem bem mais do que problemas de ordem conceitual ou semântica. Tais conceitos apontam para tentativas de mudanças conceituais importantes, decorrentes de adesões à *Teoria Queer*[30], assim como de pressupostos decorrentes da reflexão sobre a sexualidade como construção social.

Para nós, esta pluralidade de termos fala muito mais do pântano que constitui a homossexualidade e da necessidade urgente de se aprofundar este tipo de estudos científicos, do que de uma clarificação real das questões em torno das quais estes conceitos se estabelecem. Assim, parece-nos claro que a segmentação disciplinar vividas no interior do campo científico, bem como a constante disputa de poder empreendida pelas distintas áreas da ciência, que, muitas vezes, bem mais parecem *igrejas,* lutando por aumentar seu número de fiéis e/ou por sua *supremacia teológica*, desencadeiam o desenvolvimento de estudos de caráter lesbigay e, para nosso regozijo, relacionados. Tal segmentação dos estudos, segundo sua *denominação religiosa,* produz, muitas vezes, o esfacelamento de objetos muito mais amplos e densos do que as fronteiras disciplinares permitem analisar.

Isso se pode notar claramente na ausência de debate deste tema na perspectiva de gênero, porquanto, nos parece, tanto estudiosos de gênero quanto estudiosos de temáticas

[30] A este respeito, veja-se nesta tese o item *Identidades Lesbigay e Teoria Queer* no capítulo X. De antemão, já avisamos ao leitor que essa teoria, apesar de sua relevância na cena LGBT não é retratada, nesta tese, como poderia tê-lo sido, visto que não fora ela a opção teórica que nos orientou durante o desenvolvimento desse trabalho.

relacionadas à homossexualidade caminham muitas vezes por rumos diferentes. Precisamente este fato nos chama a atenção, visto que, como aponta Góis (2003*), "A saliência desse fato se deve à presumível proximidade entre os estudos sobre a homossexualidade e as questões do campo do feminino, em que o conceito de gênero foi mais densamente elaborado."* (p. 3). Desta forma, perguntamo-nos se não seria mais plausível, estarem não apenas os estudos de gênero e sobre homossexualidade mais próximos, mas também os estudos sobre masculinidades. Em outras palavras, propomo-nos a seguinte questão: Não formariam os estudos de gênero, Homossexualidade e masculinidades uma cadeia inter-relacional mais ampla, sem a qual qualquer estudo ver-se-ia incompleto, segmentado, e, em alguma medida, prejudicado? Em tempos de discurso pró-transversalidade do conhecimento e de práticas cada vez mais corporativistas, segmentárias e disciplinarizantes, qual seria a real possibilidade de se desenvolverem estudos desse tipo de perspectiva teórico-prática e metodológica? Entretanto, para que pudéramos responder a gosto a essas questões, necessitaríamos, pelo menos, escrever um bom artigo, situado muito além de nossas possibilidades, neste momento.

Durante os anos 1960 e 1970, podemos observar a proximidade existente entre os estudos sobre homossexualidade e os estudos de mulheres/estudos femininos, surgidos, neste período, na Europa e na América do Norte. A esse respeito, Emerson Inácio (2002) assinala as vinculações genéticas entre estes dois tipos de investigações. De acordo com Inácio, *"Esta herança nobre acarreta uma forte ligação entre os atuais Estudos de Gênero e aqueles estudos, uma vez que o pioneirismo de tal empreitada deveu-se, exclusivamente, aos estudos femininos, para que depois, como que numa abertura de leques, a homossexualidade e o homem fossem percebidos como novas áreas a serem exploradas."* (Inácio, 2002: 59). Ao comentar sobre o feminismo, Sérgio Vitorino, militante do grupo Panteras Rosa e do partido português Bloco de Esquerda, em entrevista concedida no dia 01 de outubro de 2004, nos aponta para o papel que o movimento feminista teve na articulação e formação de diversas lideranças dos movimentos LGBT e de como a consciência política de que o patriarcado subordina a todos, mesmo aos homens homossexuais, é estratégica para a superação do mesmo. SérgioVitorino assim relata:

> *"Pra mim foi à chave da leitura política das questões homossexuais, é a minha base. Através do meu percurso para chegar até aqui e antes de chegar à homossexualidade. Eu vejo a homofobia como um produto do patriarcado. Acho que a luta das mulheres e a luta dos gays e das lésbicas vão no mesmo sentido. Mesmo que haja muita misoginia entre os gays, não deixam de ser homens e de ter privilégios masculinos e de usá-los... Mas é isso... Acho que a homofobia é produto do patriarcado, é um subproduto do patriarcado."*

Todavia, como dizíamos, a vinculação entre estes campos de estudos não se tem

Formatado: maintexte1

traduzido, de forma efetiva, em trocas entre eles. Segundo Góis (2003), a quase ausência do conceito de gênero nos estudos sobre a homossexualidade se deve, hipoteticamente, a questões como a dificuldade de difusão deste conceito/perspectiva analítica nos meios acadêmicos brasileiros, visto que o debate em torno dele se restringe a poucos grupos de estudiosos, existentes no país. Exemplo disso pode ser a quase inexistência de disciplinas de gênero na formação profissional oferecida pelas universidades brasileiras.

Decorrência desta problemática de difusão seria a marginalidade dos estudos de gênero. Esta situação poderia provocar um fechamento deste tipo de estudos em si mesmo e um conseguinte afastamento de outros estudos mais afins como os estudos *homossexuais*. Este fechamento serviria, aparentemente, para consolidar o campo; contudo, nos parece que de pouco tem servido esta estratégia. Na verdade, tal postura propicia muito mais a incompreensão do conceito e o seu conseqüente mau uso.

Outra razão importante para este distanciamento pode ser a considerável força entre os estudiosos de gênero de posturas heterossexistas e, infelizmente, porque não dizer, homófobas. Infelizmente, também as ciências sociais, as ciências humanas em geral sofrem deste tipo de mal, fazendo com que as temáticas LGBT sejam um simples apêndice quase imperceptível frente às demais temáticas nelas contempladas. Nesta mesma linha, já nos anos 80 do século XX, em um importante ensaio intitulado *Heterossexualidade Obrigatória e existência Lésbica*[31], Adriane Rich criticava as feministas por manter as experiências lésbicas alijadas, à margem da história e, por isso, empobrecer a leitura das experiências subjetivas das mulheres como um todo. Para esta autora

> *"Qualquer teoria ou produção política que trate a experiência lésbica como um fenômeno mais ou menos 'natural' como uma mera 'preferência sexual' ou como uma imagem no espelho das experiências heterossexuais ou homossexuais masculinas fica profundamente enfraquecida, quaisquer que sejam suas contribuições. A teoria feminista (...) não pode mais simplesmente expressar tolerância para com o lesbianismo considerando-o como um estilo de vida alternativo ou fazer alusões esporádicas a ele."*. (Rich, 2001:45).

Como se pode observar no texto de Rich, a relação entre feministas heterossexuais e lésbicas está marcada, muitas vezes, por posicionamentos homófobos, heterossexistas e, porque não dizer, machistas, visto que ao colocarem a experência lésbica em uma categoria menos válida, isto implica na apropriação da lógica patriarcal e heterossexista estabelecida pelo mundo masculino. Assim, uma importante razão para compreendermos este distanciamento entre estudos de Gênero e da Homossexualidade pode ser encontrada nas complexas relações que o movimento de gays e lésbicas e o movimento feminista

[31] O título original deste ensaio é *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence.* Todavia, consultamos sua versão espanhola, que consta no livro *Sangre, Pan e Poesia.* As citações que seguem são livre tradução nossa.

construíram; relações estas marcadas por fortes traços de homofobia por parte das feministas e de muitas acadêmicas daí procedentes e de machismo e misoginia procedentes do movimento gay e dos muitos estudiosos que surgiram deste. A esse respeito escreve Góis: *"Tais relações, apesar dos elementos comuns às agendas de ambos os movimentos, têm uma história marcada por confrontos nem sempre amigáveis, com traços de homofobia e machismo."* (Góis, 2003:4). Assim, estar sob algum tipo de situação opressora não implica o surgimento de uma solidariedade necessária entre minorias.

Um exemplo importante desse tipo de homofobia, no caso mais especificamente lesbofobia, encontramos na obra da importante filósofa feminista Simone de Beauvoir. Beauvoir (1983), em seu livro O *Segundo Sexo*, inicialmente tenta situar as experiências lésbicas na mesma condição de fecundidade ou de precariedade que quaisquer outras experiências da sexualidade humana, porém, ao desenvolver seu argumento, vê-se enredada em preconceitos acerca do que significa ser uma mulher de orientação lésbica. Para ela, tornam-se lésbicas àquelas mulheres que sofrem de desequilíbrios hormonais, que tenham vivido alguma decepção com homens e, inacreditavelmente, são lésbicas aquela mulheres que não lograram desenvolver-se de forma plena, física e emocionalmente. Nas palavras da autora lemos que a mulher lésbica é

> *"(...) inacabada como mulher, impotente como homem, seu mal-estar traduz-se às vezes por psicoses. (...) Amiúde a lésbica tenta compensar a sua inferioridade viril por uma arrogância, um exibicionismo reveladores de um desequilíbrio interior. Por vezes também, ela conseguirá criar com as outras mulheres um tipo de relação inteiramente análoga às que com ela mantém um homem 'feminino' ou um adolescente ainda pouco seguro da sua virilidade."* (Beauvoir, 1983:152).

Nesta mesma linha, no que tange à disputa entre grupos minoritários e/ou oprimidos, neste caso, feministas e homossexuais, vale ressaltar o que aponta Góis com relação à situação particular do Brasil:

> *"(...) Confrontos reais entre atores dos movimentos feminista e gay brasileiros - aí incluídas situações de antagonismos que, no limite, chegaram à violência física, à expulsão de lésbicas de grupos feministas e de grupos gays e a episódios de misoginia explícita, ainda que gerados nos marcos de esforços de desenvolvimentos de ações conjuntas – parecem ter gerado ressentimentos a serem superados. Tais ressentimentos coletivamente vivenciados e com freqüência re-atualizados em alguma medida pode dificultar trocas intelectuais entre os estudos de gênero e os estudos gays e lésbicos.".* (Góis, 2003: 5).

Como podemos observar, as questões sócio-histórico-culturais, determinantes dos dados contextos, nos quais se desenvolveram e desenvolvem os movimentos feminista e gay e lésbico, bem como os estudos feministas e gays e lésbicos, encontram-se afastados ao invés de estarem próximos, exatamente pelo conjunto de motivos que expusemos anteriormente, o

que resulta na dificuldade de completar a cadeia mais ampla, capaz de nos permitir obter uma visão global das questões referentes à masculinidade, ao gênero e aos estudos homossexuais. Ao contrário de um campo amplo, forte e consolidado, realmente apto a contribuir consideravelmente para a superação dos múltiplos preconceitos, estigmas e estereótipos que homossexuais masculinos e femininos, mulheres, negros e negras e demais minorias relacionadas, de alguma forma, com as questões de gênero e da homossexualidade, sofrem, o que observamos é a fragmentação e a disciplinarização destes saberes.

No que diz respeito especificamente à homossexualidade, outra vez reiteramos a posição de Góis:

> *"O campo de estudos da homossexualidade no Brasil não foge a essa caracterização especialmente quando se pensa nos esforços de sua modelação realizados nos últimos cinco anos. Isso fica visível na (re) denominação do próprio campo – homocultura é a última delas – em oposição às nomenclaturas anteriores – estudos da homossexualidade, por exemplo (...) e na insistência, em seu caráter "absolutamente inicial no contexto brasileiro". Esta última assertiva, por sua vez, tem conduzido hoje, creio que não intencionalmente, a uma grande negligência com a reflexão sobre as condições sócio-históricas de sua própria (re) emergência e dos sujeitos que ajudaram a construí-lo. Se essa negligência de fato existe em relação aos pioneiros do campo, não será surpreendente que ela se dê também em relação às contribuições externas a ele: os dilemas dos (des) encontros entre o campo de estudos de gênero e da homossexualidade devem ser pensados a partir dessa questão."* (Góis, 2003:6).

5. Questões de Gênero, Exclusão Social e Diversidade Sexual

Como já se sabe, a exclusão social da mulher é secular e diferenciada, baseada na visão bipolar do sexo, sendo que a reprodução da exclusão social feminina se estabelece mediante a força secular do patriarcado, que, no dizer de Heleieth Saffioti (1987), é o mais antigo sistema de dominação-exploração. Segundo a autora,

> *"(...) o patriarcado não se resume a um sistema de dominação, moldado pela ideologia machista. Mais do que isto, ele é também um sistema de exploração. Enquanto a dominação pode, para efeitos de análise, ser situada essencialmente nos campos político e ideológico, a exploração diz respeito diretamente ao terreno econômico. (...) Desta sorte, fica patente a dupla dimensão do patriarcado: a dominação e a exploração."* (Saffioti, 1987:50-51).

Nesta perspectiva, ao olharmos para a história da humanidade, importa observarmos que as relações entre homens e mulheres, ao longo dos séculos, mantêm um caráter excludente, visto serem construídas mediante a bipolarização. Os ideólogos burgueses destacaram sua inclinação natural para o lar e a educação das crianças. Assim sendo, se atribui à mulher a condição de inferior; restringindo-se a sua ação à vida privada na casa, na cozinha, na Igreja e na escola (dos filhos). Ainda que se proclame a mudança nas relações entre

homens e mulheres, ela ainda é inexpressiva, pois, a nosso ver, a maioria dos formadores de opinião continua a reproduzir e perpetrar a doutrina da submissão feminina à superioridade masculina. Como podemos notar, esses limites da ação feminina imputados à mulher reforçam a base da exclusão do feminino na sociedade. Reverter esse quadro tem tomado longo tempo das feministas, as quais se empenham em elaborar conceitos de eqüidade entre os sexos e, assim, propiciar à mulher um ambiente menos propenso à exclusão.

Aqueles que ocupam as esferas de poder na sociedade não estão e nunca estarão dispostos a abrir mão de parte de seu poder, por menor que possa ser esta parcela. Abrir mão dele significa enfraquecer-se e, por conseguinte, fortalecer o inimigo. Assim, o crescimento da ação feminina no mundo dos homens sempre será barrado e qualquer sinal de melhora da condição feminina será fruto de muita luta e, por que não dizer, de muito sangue, suor e lágrimas. Da mesma forma que constitui um equívoco confundir matriarcado com transmissão matrilinear do nome ou de bens, também o seria pensarmos homens e mulheres encontrando-se na mesma posição social, com igualdade de força, poder e oportunidades. Se isto fosse real, o movimento feminista já teria alcançado o fim de sua história.

E essa triste condição que a sociedade dos homens esforça-se para garantir à mulher pode ser muito bem vista no campo do trabalho. Neste, a exclusão da mulher não encontra explicação nas conjunturas econômicas, pois suas raízes estão fincadas em matrizes diversificadas, em diversos sistemas de dominação-exploração que Saffioti (1987) identificou como sendo o patriarcado, o racismo e o capitalismo. Tais sistemas encontram-se fundidos de modo simbiótico e não-pacífico, em virtude das contradições presentes nesta simbiose,

> *"(...) impossível isolar a responsabilidade de cada um dos sistemas de dominação (...) pelas discriminações diariamente praticadas contra mulheres. (...) Se o patriarcado e o racismo contêm elementos capazes de permitir a maximização dos lucros capitalistas, estes mesmos elementos contêm o consumo das classes trabalhadoras dentro de limites bastante estreitos."* (Saffioti, 1987:62).

Para que a mulher da classe dominante pudesse sair, reagir ao isolamento do lar, é usada a via da filantropia. A penetração da mulher no mercado de trabalho se dá pela atribuição de prestar serviço social gratuito, de importante relevância para a sociedade pensada para o homem. Nesta atividade, os interesses do patriarcado em manter a mulher distante do patrimônio e numa relação hierárquica inferior continuavam preservados. Somente a partir da luta do movimento feminista, no século XIX, é que essa estratégia de exclusão da mulher mediante sua pseudo-integração no mundo do trabalho passa a ser combatida. Também as mulheres dos meios populares reagem ao isolamento do lar, descanso do guerreiro macho. Estas buscam alternativas de forma coletiva para superar a condição que

lhes foi reservada. A ruptura do isolamento das quatro paredes e a participação da mulher no espaço público se deram por um processo de reações e conquistas que se arrasta até os dias atuais. Não obstante os avanços alcançados, os contingentes de trabalhadoras inserem-se nos patamares mais baixos da hierarquia de postos de trabalho, menos prestigiados e de salários, muitas vezes, ínfimos, mesmo tendo as mulheres maior escolaridade, se comparadas aos trabalhadores homens, e desempenhando funções iguais às deles. Cabe registrar, além disto, que mais de a metade das trabalhadores situam-se no chamado mercado informal de trabalho, isto é, sem nenhuma proteção social. Pode-se, pois, afirmar, sem medo de errar, que as trabalhadoras se engajam no mercado de trabalho muito mais como mulheres do que como trbalhadoras. Ademais, a inserção feminina no universo do trabalho remunerado ocorreu graças à necessidade do capital de ampliar o aprofundar o grau de exploração já então praticado. Tal inscrição neste espaço também se deu em bases desiguais, pois ela ingressa no mercado na condição de força de trabalho estigmatizada pelo fato de ser mulher e, por conseguinte, naturalmente inepta. Se antes ela já era submetida a relações desumanas na esfera privada, agora também o é na esfera pública. Assim, como observam Saffioti (1987) e Bruschini e Rosemberg (1982), a atuação da mulher no mercado de trabalho ainda se dá em condições visivelmente desiguais e excludentes.

Se, durante séculos, o preconceito, atribuindo às mulheres a condição de inferiores, fora construído pela religião, pelas leis, pela escola e pela família, instituições nas quais, cotidianamente, não apenas o homem, mas as próprias mulheres, reproduziam, repunham e sustentavam a superioridade masculina, a lógica patriarcal, por inntermédio da educação familiar ou informal, também o capital apropriar-se-ia desta famigerada estratégia. Mediante este ato sagaz, o sistema capitalista as reproduziu nas relações de trabalho, sem, no entanto, deixar de dizer-lhes que ele ass convocava para o mercado de trabalho remunerado, que ele as aceitava como trabalhadora legítima, apesar de sua inaptidão. Na verdade, as mulheres sempre foram muito bem qualificadas para o desempenho das atividades a elas atribuídas. Devendo ser, precipuamente, donas-de-casa, abandovam o trabalho fora do lar, tão logo ocorressem problemas em suas famílias, pois cabe a elas cuidar de crianças, idosos e enfermos. Neste sentido, convém frisar o contexto contraditório em que tudo isto se passa. Atualmente, momento histórico de escassos empregos formais, sem probabilidades de reversão, há muitas empresas se aproveitando das habilidades femininas, desenvolvidas graças a sua socialização. Mulheres têm atingido a gerência de bancos graças ao fato de falarem baixo, de saberem convencer clientes, de sua voz e postura inspirarem maior credibilidade. Desta sorte, em linguagem coloquial, o feitiço virou-se contra o feiticeiro.

No entanto, o fato de a mulher ter sido incluída no mundo do trabalho, não fez com

que deixasse de ser alvo do preconceito masculino, visto que o discurso da inferioridade encontra-se internalizado pelos homens (e mulheres), favorecendo a reprodução das condições e da dominação masculina em si, ao invés de garantir a superação desta realidade. Portanto, ainda que mulheres estejam atuando, de modo efetivo e competente, neste espaço dito masculino, elas continuam não tendo o acolhimento de seus pares, sem conseguir alcançar o status de companheira (Pateman, 1993). Em outras palavras, sua inserção nos espaços públicos e privados não as liberou da duplicação de papéis, visto que embora elas estejam se inserindo no espaço público mediante o trabalho extra-lar, os homens ainda consideram as atividades do lar como *'coisa de mulher'* e eximem-se de compartilhá-las com ela, mantendo, assim, iniqüidade nas relações de gênero, tanto na esfera privada quanto na pública.

Note-se a tentativa feminina de conciliar as várias tarefas cotidianas, entre as quais a do trabalho remunerado, mediante a qual mulheres trabalhadoras adentram a esfera pública e passam a vislumbrar a possibilidade de desconstruir preconceitos milenares e garantir uma vida mais autônoma e emancipada, numa sociedade marcada por uma divisão sexual do trabalho, que lhe atribui um papel secundário, complementar ao desempenhado pelo homem, sem nenhuma justificativa não-situada no próprio preconceito. Aos homens reserva-se o papel de provedor das necessidades materiais da família sem que, no entanto, ao cederem lugar às mulheres, eles abram mão de seu poder, de seu domínio, de seus privilégios. Nem mesmo as transformações sociais operadas no mundo, a saber: a globalização hegemônica e, o dela resultante, desemprego, foram suficientemente relevantes para garantir a inclusão equânime de mulheres. As mudanças nas relações que organizam o mundo contemporâneo possibilitaram às mulheres trabalhadoras tornar-se provedoras parciais ou totais das necessidades da família. Mesmo assim, nessa conjuntura, sua atuação continua a ser adversa e desigual, de caráter masculino e, portanto, no comum aos dois gêneros (Saffioti, 1997). Neste particular, convém acrescentar que o patriarcado, não obstante reservar lugares privilegiados aos homens, cobra-lhes um preço de difícil ou de impossível pagamento. Como exercer o papel de provedor, o maior forte definidor da virilidade, numa sociedade extremamente competitiva e com tecnologias crescentemente poupadoras de força de trabalho? Face ao desemprego de longa duração, muitos homens vivenciam um profundo sentimento de impotência, respondendo esta, pelo menos parcialmente, pela elevação dos índices de violência doméstica, de alcoolismo e, vez por outra, de impotência sexual. Quando os homens perceberem o alto preço por eles pago pelo poder por eles detido frente às mulheres, certamente se agregarão às mulheres feministas, cuja luta tem por objetivo a construção de uma sociedade igualitária.

Para que se possa lograr uma mudança social na qual a diferença, a diversidade e

igualdade entre gêneros seja real, se faz necessário que verdadeiras políticas de eqüidade sejam implementadas. Como aponta Tomaz Tadeu da Silva (1999), somente quando se pensar na diferença e na diversidade como o ponto de partida para a construção da identidade e nestas questões como parte do domínio da cultura e, por isso, não-naturais, poder-se-á superar as contradições oriundas de uma percepção dicotomizada, maniqueísta e despolitizada acerca do fenômeno identidade. Somente quando se perceber que este *constructo* social encontra-se marcado por questões de ordem subjetiva e política, pela diversidade cultural e pela diferença, é que seremos capazes de apontar identidades, porquanto a diferença constitui a outra face da identidade, construindo-se ambas na relação entre o eu e os outros.

Certamente, queremos pensar este processo na constituição de um discurso identitário coletivo, de forma que os princípios de equivalência e de diferença (Laclau & Mouffe, 1985) sejam desafios permanentes neste campo de estudos. Para tanto, partiremos, nesta tese, tanto das experiências de mulheres lésbicas como das expeiências dos demais grupos excluídos da *comunidade LGBT*. Grupos como o de transgêneros nos permite apontar quais as relações existentes entre equivalência de Direitos e reivindicação da diferença na constituição da identidade coletiva e pessoal.

Desta forma, as relações inerentes à construção do espaço feminino, a despeito de todos os avanços no campo social, ainda se encontram sob a tutela desta sociedade patriarcal, reservando à mulher a falsa imagem de doce, frágil e cuidadora do lar, inepta a participar do mundo dos homens e feita sob medida para satisfazê-lo. Nesse contexto, a diferença entre as categorias de sexo é naturalizada, deixando ser o caminho para se pensar a identidade numa real sociedade multicultural e, conseqüentemente, marcada pela diversidade. Na realidade, ainda nos encontramos muito longe de ver uma sociedade na qual todos tenham acesso aos bens e serviços produzidos socialmente, em que a educação de meninas e meninos seja igual, possibilitando comportamentos equânimes nas relações de gênero e não a exclusão e a violência contra o feminino.

6. Gênero: uma categoria histórica transversal

Optamos pela perspectiva de gênero como um dos conceitos a serem usados no processo de análise dos fenômenos estudados, na presente tese, porque entendemos ser esta uma possibilidade concreta de se compreenderem as relações sociais entre homens e mulheres, bem como entre indivíduos do mesmo gênero, sem que nos fechemos em um único espaço de ordem epistemológica. Para nós, trabalhar, partindo-se deste referencial, exige de

qualquer estudioso o lançar mão de constructos mentais apropriados à apreensão intelectual da transversalidade de categorias históricas que não operam paralelamente, mas se cruzando na rede das relações sociais. Quando da constituição do capitalismo como modo de produção, nos últimos três decênios do século XVIII, com a revolução industrial, as classes sociais, existentes apenas estruturalmente, isto é, economicamente, desde o século XVI (classe em si), tornam-se plenas, ou seja, transformam-se em classes para si, compreendendo sua luta como cumprimento de sua missão histórica. Este fenômeno significa a constituição da dimensão política das classes sociais, sem a qual a imposição, por parte da burguesia, de seu projeto de dominação-exploração seria impossível, como o seria também a luta contra-hegemônica, da parte da classe trabalhadora. Cabe realçar a presença do racismo e do sexismo, irmãos gêmeos (Saffioti, 2004), como coadjutores da implementação do referido projeto, enredando-se este na malha social de dois outros projetos do mesmo tipo: um da **categoria homens**, outro da raça/etnia dominante, no caso brasileiro, da **categoria brancos**, cujos objetos de exploração-dominação (eram) são, respectivamente, mulheres e negros. Isto posto, a gênese das classes sociais e o processo de sua constituição implicam apropriação de discriminações e preconceitos pré-existentes, inteligentemente manipulados pela formação social capitalista (Saffioti, 1969, 2004).

Todavia, para que se possa fazer uma discussão mais acessível àqueles leitores menos afeitos a este tipo de estudo, passaremos a fazer, aqui, uma breve revisão do conceito de gênero. O conceito de gênero, surgido no contexto anglo-saxão, é usado para caracterizar uma relação, se constituindo em uma outra perspectiva, opção, de ordem epistemológica, para a análise das relações sociais. Tal conceito nasce do esforço das estudiosas do feminismo que, ao se voltarem para a condição da mulher, para si mesmas, tentam construir um conceito de gênero desvinculado do sexo, da identidade biológica de um indivíduo. Assim, gênero é o processo de construção social do sujeito masculino ou feminino e não a condição natural de macho e fêmea inscrita nas genitálias. Isso implica dizer que as relações afetivas, amorosas e sexuais não se constituem apenas realidades naturais, mas que são construídas culturalmente, são resultantes da indústria humana.

Ao associar a categoria gênero ao patriarcado, ao marxismo e à psicanálise, Joan Scott (1989), explica a subordinação da mulher e a dominação masculina, sendo o gênero o elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças entre os sexos. A autora entende que as relações de gênero possuem uma dinâmica própria, a qual se articula com outras formas de dominação e de desigualdades sociais. Joan Scott se apropria de teorizações pós-estruturalistas da desconstrução, como a de Derrida, para o qual o pensamento ocidental vem operando na base de princípios expressos pela hierarquização de pares opostos, para

pensar as relações de gênero.

Nesta perspectiva, Scott entende que as relações de gênero manifestam relações de poder, as quais são relações primitivas de poder. E isso se dá calcado em quatro dimensões, a saber: a subjetiva, a simbólica, a normativa e a organizacional. Ao analisar as esferas da subjetividade e simbólica, a autora aponta para a necessidade de compreender as formas com que a identidade de gênero se estabelece e se relaciona com atividades historicamente situadas e de cunho organizacional, social e cultural, bem como as múltiplas contradições e os inúmeros dualismos presentes nas diversas formas de significação da realidade. Já nas esferas organizacional e normativa, ela observa o lugar e a forma com que as instituições sociais propiciam, aprofundam e perpetuam as assimetrias entre os gêneros. Essas observações são possíveis mediante interpretações do significado dos símbolos, os quais tentam limitar e conter suas possibilidades metafóricas, sua duplicidade semântica no processo de definição do que seja o masculino e o feminino.

Teresita Barbieri (1992) propõe que a categoria histórica *gênero* surge e se expande da sociedade, sendo esta também o elemento gerador da subordinação feminina. Assim, a categoria gênero constitui-se a partir de questionamentos de verdadeiras ordens epistemológicas até então dominadas pelos homens. Nessa trajetória traçada mediante o diálogo entre o movimento social feminista e a academia, a categoria analítica do gênero, atravessou espaços transversos, inter e transdisciplinares, marcando um novo olhar sobre os fenômenos das relações humanas. Portanto, gênero é um conceito que ilustra as diferenças reais entre homens e mulheres, e a cadeia de desigualdades socialmente construídas a partir delas. Gênero existe em todas as sociedades; este não é o caso do patriarcado. Todavia, o gênero constitui a via pela qual se implanta a ordem patriarcal de gênero.

7. Identidade e Diferença como Bases de Produção Psicopolítica da Homossexualidade

Como já apontamos aqui, muitas são as discussões existentes tanto no âmbito da militância quanto no âmbito acadêmico, no que se refere aos requisitos para se considerar a existência de uma coletividade como *comunidade LGBT*; a existência ou não de uma *Identidade Gay, Lésbica e Bissexual* e se realmente se poderia dizer se há ou não uma *cultura lesbigay*. Como já apontamos, em certa medida, aqueles que defendem estas idéias costumam cruzar estes três itens e referirem-se de modo mais amplo ao que se costuma chamar de *cultura gay* que, segundo Parker (2002), teria por substrato o combate à Aids e a defesa

política da causa gay. Para este autor, no caso brasileiro, essa questão pode ser expressa da seguinte maneira:

> *"Assim, (...) o trabalho relacionado com a Aids e a defesa política da causa gay formariam juntos o substrato dos modelos culturais diferentes, descritos antes, ironicamente reforçando a diferença distintiva de relações do mesmo sexo construídas através da cultura sexual tradicional e a consciência crescente de identidade homossexual e gay como um fundamento essencial da comunidade gay. Os esforços de defesa tiveram um impacto significativo na formação progressiva do que agora é, provavelmente, a maior e mais visível subcultura gay encontrada em qualquer lugar fora do mundo ocidental totalmente industrializado"* (Parker, 2002:76-77).

Todavia, parece-nos que expressões como *cultura* ou *subcultura* gay remetem à idéia de que *gay* contém a todas as multiplicidades identitárias, vividas no interior e no exterior da *comunidade,* o que nos sugere uma espécie de ranço patriarcal e machista. Mais adequado seria pensar em uma *cultura LGBT* na qual, então, haveria subculturas específicas. É preciso garantir a diferença e a igualdade entre aqueles que participam desta comunidade, é necessário diferenciar esse espaço multicultural, garantir a visibilidade do que se poderia chamar de *culturas lésbica, gay, bissexual* e *transgenérica*. Essa postura pode ser vista em muitas lideranças entrevistadas para esta tese. Um exemplo que pode situar uma parte significativa dos entrevistados é a posição de Rita, 26 anos e, naquele momento, presidente da rede Ex Aequo, rede de grupos juvenis LGBT, espalhados por Portugal. Para Rita, *Cultura Gay*

> *"(...) não existe pra mim, na minha opinião, uma cultura gay que possa ser vista como uma serie de comportamentos, uma serie de formas de estar, mas é mais na área de identidade. Mas mesmo em identidade pois tem sexual muitas variações e chamar a cultura gay só pode ser a situação com muita discriminação. Me dá a impressão que existe ainda situações que geram ela. E mesmo assim pois pessoas que vivem essa discriminação de maneiras diferentes. A cultura é aquela coisa assim mesmo (...) essa situação que, por vezes, você acha que é uma cultura gay, uma situação que se transparece como padrão, que é hegemônica, que se afirma frente a todas as outras variedades ou formas de estar. Ela passa pelos estereótipos: a cultura gay das discotecas, de tudo arranjadinho, o rapaz com gel e bem vestidinho com marcas, muito magrinhos, não podem ter mal aspecto esteticamente... pois são coisas que são graves a nível do bem-estar das próprias pessoas homossexuais, quer dizer, há muita gente que se pensa inserir numa subcultura, e muitas vezes essa subcultura gay é padronizada, e as pessoas deixam de ser elas próprias, preferem... a querer a inserir-se no grupo, não é. Nós temos visto... a malta jovens está muito, muito magrinha e nó dissemos tinha a ver com padrão do que é o belo e o que se deve ser. E depois tem aquela coisa toda da noite... a promiscuidade etc., etc... Quer dizer, isso acaba de ser uma subcultura na minha perspectiva, pois até mesmo em termos de visibilidade. O tema é mau, não propriamente em si, pelo comportamento que há, pela maneira de estar – quer dizer, se as pessoas estão bem ainda que ser anoréxica não é uma coisa muito boa na minha perspectiva. Há que se pegar a questão toda, porque senão já marginalizamos.Uma imagem: as pessoas todas que não aparecem, mas não se sentem excluídas. Ao começar a aparecer, se sentem excluídas. De certo modo, não de maneira que vá causa horror, mas a gente não notou aqueles modelos de pessoas ou de maneiras de estar porque não correspondem a minha. Isso pode alienar muito as pessoas, eu acho. Isso é importante pela questão da diversidade no meio das pessoas que são homossexual ou lésbica, gay e bissexual. Temos que é compreender que não há cultura gay uniforme para*

além da situação como discriminação, mesmo que ela possa variar." (Rita - Rede Ex Aequo. Entrevistada, em 24 de setembro de 2004).

Essa questão não é apenas uma distinção retórica. Muitos autores e autoras analisam a questão de dois enfoques distintos, sendo que o primeiro entende esta cultura gay como uma tentativa de homogeneização e controle da *identidade gay*, cuja diferença aceitável seria aquela que se insere em padrões estabelecidos. A segunda perspectiva tende a entender que essa *cultura gay* é um espaço concreto, conquistado e celebrado, de visibilidade de todas as multiplicidades sexuais possíveis. Como aponta Nestor Perlongher (1992), durante os anos 80 do século XX os homossexuais buscaram tanto consolidar seu movimento quanto ampliar sua aceitação social, garantir que o respeito à diferença, uma das principais bandeiras de luta do movimento, começasse a se tornar uma realidade. Em certa medida, esta cultura *LGBT* colaborou com isso. Entretanto, para este autor, ao alcançar, mesmo que parcialmente, bandeiras como esta, o movimento homossexual sofreu, até certo ponto, um processo de diluição. Um dos fatores para a diluição do movimento pode estar na emergência deste mercado rosa que, concentrado em guetos territoriais, pode passar a sensação de que não se faz mais necessário lutar, pois já se alcançou o que se buscava, já se alcançou a liberdade. Trata-se, portanto, de discurso desmobilizador, exatamente como a expressão pós-feminismo.

O desenvolvimento de subculturas que se cruzam e, não poucas vezes, se sobrepõem, de maneira complexa, fornece um modelo alternativo para a construção da sexualidade, em oposição ao modelo tradicional, imposto segundo os preceitos heteronormativos que regulam a conduta dita normal. Nesse sentido, parece-nos, a produção cultural de lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros contribuem, de modo particular e associado, com a construção psicopolítica do sujeito homoeroticamente orientado. A produção deste novo sujeito se dá em um espaço de antagonismos sociais e políticos, materializados na disputa entre esse sujeito emergente e o universo da cultura popular, balizada pelo discurso racional científico. Portanto, a chamada cultura *LGBT* pode ser entendida como o produto das transformações vividas na sociedade, atingindo todas as suas dimensões, ou seja, essa cultura é resultado da transformação dos espaços público e privado, da emergência política daqueles, até este momento, enquadrados pela polícia (Rancière, 1999). Como afirma Parker, *"(...) essa subcultura emergente é muito mais o produto de um conjunto de transformações sociais, econômicas e políticas em grande parte impessoais que ocorrem não só no Brasil urbano, mas também de modo amplo no mundo contemporâneo"* (Parker, 2002:82).

A fragmentação vivida na sociedade com o fim do sujeito único e a emergência de múltiplas cenas sociais e culturais, bem como de múltiplas identidades coletivas vividas por atores e atrizes no mundo da vida proporcionam as condições necessárias para que surjam

novas práticas sociais e culturais. Não só, isso implica também se pensar a emergência de novos sujeitos sociais e políticos que antagonizam com a cena e os atores hegemônicos tradicionais até então incontestes em seu poder. Isso nos leva a pensar que essas culturas emergentes encontram sua base na politização da sexualidade e na publicização não apenas do privado, mas da intimidade, o que faz com que a emergência dessas culturas *LGBT* não seja o mero resultado de transformações estruturais da sociedade, de mudanças de ordem macrossocial, mas também da atividade humana de ordem microssocial. A esse respeito, Parker entende que a emergência dessas subculturas é produto de transformações de ordem impessoal e *"Ao mesmo tempo é também produto da atividade humana – de freqüente ação consciente que objetivou construir, desconstruir e reconstruir o mundo e as possibilidades que ele oferece, e criou opções que possivelmente não existiam antes."* (Parker, 2002:82-83).

Nesse sentido, o conceito de identidade é um aspecto chave de ordem psíquica, social e política na construção da consciência política, pois os laços identificatórios são importantes na formação de grupos que desenvolveram ações coletivas. Como veremos no capítulo IV, ações coletivas não são apenas ações de um agregado de pessoas, mas são ações de grupos de pessoas e, portanto, de pessoas que compartem laços identificatórios no seio desses grupos, permeados, necessariamente, pelo contexto social no qual esses sujeitos e grupos são produzidos e produzem a si mesmos.

Desta forma, entendemos que a identidade é um importante elemento psicopolítico, atuando na produção de um sujeito social e político consciente politicamente e atuante na reconstrução do mundo; decidido a lutar para garantir para si o direito à voz e à luz; ao resgate do direito cidadão de reconstruir sua memória coletiva e construir sua história sem que essa acabe ocultada pelas forças dominantes. Como recorda Parker,

> *"Embora esse mundo reconstruído possa às vezes reproduzir muitas das características típicas dos sistemas tradicionais ou racionalizados de significado sexual, parece organizá-los e ligá-los à formação de identidades e experiências em formas diferentes. E ele, sem dúvida, oferece àqueles indivíduos, cujas vidas são afetadas, um conjunto muito diferente de possibilidades e escolhas na constituição de sua própria vida sexual e social."* (Parker, 2002:83).

Claro está que a compreensão da organização social do espaço sexual e a organização sexual do espaço social são decisivos para a compreensão da construção psicopolítica da identidade. Nesse sentido, podemos dizer que se, por um lado, a emergência do chamado *mercado rosa* constituiu um marco importante para a construção da homossexualidade, não apenas como um comportamento sexual, mas como um estilo de vida e de expressão social e, portanto, para a construção de identidades, por outro, ele acabou por determinar a aceitabilidade apenas de certas identidades coletivas, de certos estilos de vida e de expressão

social. Desta maneira, o mercado acaba por não deixar revelar realmente cenas tão múltiplas da experiência homoerótica, acaba por assumir o papel de determinante hegemônico, não mais moral, mas comercial. Ainda que *"(...) uma indústria do entretenimento enraizada na subcultura gay mas que se estende além dela e adquire um certo apelo cult junto a heteros progressistas (ou ousados)"* (Parker,2002:127) contribua para a consolidação desta subcultura e dessas identidades e para a interação entre homossexuais e heterossexuais, ela também determina quais performances identitárias terão ou não espaço neste processo. Assim, se, por um lado, é verdade que ele amplia a participação social de homossexuais na vida cotidiana, também é verdade que o faz apenas para um certo número de homossexuais que se encontram enquadrados nos padrões identitários mercadológicos. Este fenômeno é gerador de opressão interna, no interior desta tal *comunidade.* Se homossexuais são oprimidos pelo mundo exterior à comunidade, eles e elas também o são no interior dela, todas as vezes que não se encaixem nos cortes de padrão cultural, de cor, classe social, estético etc.. Garantir a diversidade e a pluralidade identitária é uma luta fundamental no processo de construção do sujeito seja ele individual ou coletivo.

Construir a homossexualidade, de forma afirmativa, em um universo no qual ser diferente é motivo de injúria homófoba passa pela afirmação positiva da diferença e da identidade coletiva das minorias, que lutam para não ser assimiladas ou asfixiadas pela regra geral. Atitudes como a que tomou o governo brasileiro junto às Nações Unidas, ainda que não aprovada, durante a 59ª sessão da Comissão de Direitos Humanos, em abril de 2003, em Genebra, são importantes para isso. A proposta brasileira de resolução reconhece esse direito à diferença e à igualdade ao reconhecer o direito à livre orientação sexual. Ao lutar pelo direito à livre orientação sexual, se está reconhecendo a dignidade inerente aos cidadãos e os direitos iguais e inalienáveis de toda a humanidade. Reconhecer tal direito é certamente fundamentar a liberdade, a paz e a justiça no mundo. Entretanto, essa resolução continua viva no interior do movimento. Continua desejo, mas já vocifera àqueles que mantêm a hegemonia (hetero)normativa, que outras normas são possíveis e um dia emergirão.

Ainda que a Declaração Universal dos Direitos Humanos afirme o princípio da inadmissibilidade da discriminação, proclamando que todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos e que toda pessoa tem os direitos e as liberdades proclamados nessa Declaração, sem nenhum tipo de distinção, o mundo ainda não reconheceu esse tópico, pois são inúmeras as minorias ativas a lutar por poder ser diferente sem ser desigual, pelo direito a construir sua própria identidade. O trabalho de garantir a todos a educação em matéria de direitos humanos é a chave para mudar as atitudes e os comportamentos direitista e conservadores, fascistas, que se dedicam a impedir que o respeito à diversidade, nas

sociedades, se torne algo real e concreto. Estes ainda sobrevivem e acalentam a idéia de sujeito único, de verdade absoluta.

A proposta brasileira sobre o direito à livre expressão e à livre vivência da orientação sexual revela, por outro lado, algo que nunca esteve escondido: os crimes de ódio, as violações dos direitos humanos cometidas por motivo de orientação sexual, item este no qual o Brasil é um dos líderes mundiais. Eis o paradoxo. O país luta pelo reconhecimento internacional à dignidade de lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros nas altas instâncias da governança global e, ao mesmo tempo, ostenta este negro lugar, além de não conseguir sequer votar um projeto de lei de união civil, que não equipara em nada o sujeito homossexual ao heterossexual. Apesar de a Declaração Universal de Direitos Humanos enfatizar as liberdades humanas e os direitos fundamentais, atributos de todos os seres humanos, ela ainda não afirmou o óbvio: o nome todos inclui a todos os não-iguais e, portanto, diferentes. Infelizmente, o caráter universal dos direitos e liberdades de que fala a declaração não abrangem os LGBT em maior ou menor grau. Lamentavelmente, o desfrute desses direitos e liberdades continua a ser obstruído de forma violenta, hostil, injuriosa, nefasta e desprezível. A orientação sexual ainda é motivo para tanto, pois delata o abismo existente entre os que detêm o poder e as e os que se constituem no processo da luta pelo direito a ter voz, a ter uma identidade diferente daquela que a polícia lhes destinou. Lutar ainda é a única alternativa para se constituir enquanto sujeito autônomo, capaz de constituir-se enquanto ator político e social, politicamente consciente.

Sem luta, nunca se construirá uma memória, exceto aquela dos vencedores, uma história na qual só haja espaços para aqueles que se julgam vencedores. Sem luta, jamais os direitos humanos de todas as pessoas, independentemente de suas orientações sexuais, serão protegidos por todos os Estados e governos. Tampouco haverá políticas públicas para minorar o sofrimento dos discriminados.. Sem luta, não se conseguirá a assunção, por parte da Comissão de Direitos Humanos da responsabilidade de proteger os direitos daqueles a quem não se quer dar o direito de existir, exatamente porque são menores, sem voz. Sem lutar, não se conseguirá o reconhecimento das discriminações e violências exercidas contra a pessoa, por sua orientação sexual, como atentados aos direitos humanos. Tampouco se conseguirá punição para os autores de tais crimes.

Infelizmente, essa luta ainda se estende por mares longínquos e enfrenta a pirataria religiosa que mata e agride, oprime e higieniza a sociedade. Nesta questão, estabeleceu-se uma aliança entre o Vaticano e a Organização dos Estados Islâmicos, entre cristãos e islâmicos. Garantir a manutenção da opressão foi motivo maior para uni-los do que o diálogo nter-religioso, pois reconhecer o direito à igualdade, à diferença, à identidade é pôr em xeque

as bases de poder nas quais estão estruturados seus códigos morais e sua fé. O ataque desta coalizão fundamentalista e dos que tratam de não expressar publicamente sua posição impede a consolidação da homossexualidade enquanto um fenômeno psicopolítico, resultante da própria heterossexualidade, como apontou Guasch (2000). Expressões como igualdade de gênero, identidade sexual etc. põem em xeque o código social vigente e encontram resistências dentre aqueles que não querem ver seu poder diminuído. Identidade e diferença, então, encontram-se na base da formação desse novo sujeito social e político, constiuindo-se, identidade e diferença, o par orientador dessa sociedade plural e múltipla.

A aprovação da proposta brasileira não significaria, como denunciavam as forças conservadoras, a automática decadência moral da sociedade global, mas o princípio da superação da violência e da discriminação. Aprovar a resolução significaria impor aos detentores do poder o fim do discurso da tolerância misericordiosa e o início do respeito à diversidade, à igualdade de gênero e à diferença. Mas essa luta ainda seguirá por um longo tempo, pelo tempo em que o sujeito preconceituoso tiver para injuriar o outro, por medo de se perceber no espelho da injúria propalada.

8. A luta Militante contra o Silêncio Opressor

Mais uma vez faz-se mister, aqui, retomarmos o papel político da memória nas mobilizações coletiva e, sobretudo, no processo de dominação-exploração. Nesse contexto, falar de memória é, necessariamente, falar do silêncio. Fazer silêncio diante de quem fala e ser silenciado face a quem fala são estratégias de controle e dominação, utilizadas desde tempos imemoriais. Fazer silêncio e silenciar é tornar a fala do outro um mero ruído, é tirar-lhe a palavra torna o sujeito, individual ou coletivo, reconhecido, que dá visibilidade ao invisível. E essa tática também tem sido executada com relação a toda e qualquer minoria, e com o coletivo *LGBT* desde sempre. Na verdade, poder-se-ia dizer que há um *complô do silêncio,* a fim de evitar o contato com os seres anormais dignos de tolerância, e produzindo, desta maneira, uma espécie de *apartheid* social, presente na sociedade. Mas, o mais triste reside nesta conduta social encontrar-se presente no discurso e na prática de grande parte das lideranças dos movimentos de direitos humanos, que silenciam frente à violência vivida por homossexuais, chegando, não raramente, alguns destes a argumentar não existir paralelo nem equiparação entre a discriminação por raça ou por gênero, e a discriminação baseada na orientação sexual.

Um exemplo do silenciar e do silenciamento a que homossexuais são continuamente

submetidos foi o fato de a campanha da fraternidade de 1995, cujo tema era *"A Fraternidade e os Excluídos"* e cujo lema era *"Eras tu, Senhor?"*. Apesar de tratar dos excluídos, a Igreja excluiu esta população por motivos óbvios. Curiosamente, O Senhor poderia ser qualquer um ou uma desde que esse um ou uma não fosse homossexual. E o mesmo ocorreu na campanha ecumênica de 2000, na qual este assunto voltou à baila sob o tema *"Dignidade Humana e Paz"* e tendo por lema *"Novo Milênio Sem Exclusões"*. O combate à exclusão é feito de um lugar hegemônico, de um olhar opressor. Se O Senhor não poderia ser homossexual, porque isto feriria sua perfeição, contrariaria sua criação e o impediria de concretizar seu projeto salvífico, como a Igreja poderia incluir este segmento?! Não poderia. Assim, resta-lhe calar, ignorar toda a dor e toda a violência vivida por eles e elas. E, ao calar-se, e silenciar-se, consolida a violência, autoriza a dinâmica perversa da exclusão/inclusão, pois nem ela, a Igreja, em sua misericórdia, se apena destes homens e destas mulheres. A Igreja nem mesmo abordou o tema de um lugar discursivo da misericórdia, como o faz o catecismo, porque sua misericórdia não se aplica aos não-submissos à tutela e aos ditames eternos do pai misericordioso, como revela a parábola do *filho pródigo.* Ser pródigo é admitir o fracasso de tentar ser diferente, é admitir esta condição como fator fundamental de sofrimento, de padecimento e, portanto, só pode ser pródigo quem se encontrar devidamente enquadrado, assimilado, padronizado pela lógica heterossexista dominante. Verdadeiramente, os argumentos utilizados pelos que excluem os homossexuais da agenda dos direitos humanos inspiram-se em dogmas religiosos, cujo objetivo consiste em sodomizar o amor entre pessoas do mesmo sexo.

É fundamental, para as entidades e lideranças engajadas na luta pela cidadania, reconhecer os direitos sexuais também como direitos humanos. A eles, se não se enquadrarem aos ditames da normalidade, resta o inferno, o esquecimento imemorial ou, na melhor das hipóteses, a vida no *subterrâneo*. Entretanto, a vida no subterrâneo produz memórias e essas *memórias subterrâneas* prosseguem em seu trabalho de subversão no silêncio e, de maneira quase imperceptível, afloram em momentos de crise, em sobressaltos. Assim foi, como veremos, em *Stonewall*. Memórias subterrâneas emergem e afirmam-se como memórias políticas, compondo os cenários da luta, da resistência e da reconstrução da sociedade e de suas práticas. Ao emergir em momentos bruscos, exacerbados, esta memória política entra em disputa com a memória oficial silenciadora, entra em disputa com as memórias dos vencedores, predominando sobre as memórias dos vencidos, aprisionadas, silenciadas, desconhecidas. Assim, como já apontou Michael Pollak:

> *"O problema que se coloca a longo prazo para as memórias clandestinas e inaudíveis é o de sua transmissão intacta até o dia em que elas possam aproveitar uma ocasião para*

> *invadir o espaço público e passar do "não-dito" à contestação e à reivindicação; o problema de toda memória oficial é o de sua credibilidade, de sua aceitação e também de sua organização."* (Pollak, 1989:9).

Se conhecer é existir, esta memória subterrânea só ganha vida, deixa de ser um mero ruído, quando se afirma enquanto memória política, quando se faz ouvir, substituindo a polícia pela política e, conseqüentemente, abrindo espaço para o diálogo e o debate. Garantir sua transmissão até o momento em que deixa de ser o não-dito e passa a ocupar e a disputar o espaço público é estratégico do ponto de vista da construção vitoriosa da subversão, preparada do subterrâneo, do silêncio. Antes dessa ocupação do público pelas minorias contidas e silenciadas só havia para elas o silêncio incômodo de um monólogo opressor. Assim, o resgate da memória é um dado fundamental, no processo de reabilitação dos sem-voz, das minorias silenciadas e do processo de mobilização política, que os manterá no processo público do debate político. A esse respeito escreve Michael Pollak (1989):

> *"Ao privilegiar a analise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à "Memória oficial" (...). Num primeiro momento, essa abordagem faz da empatia com os grupos dominados estudados uma regra metodológica e reabilita a periferia e a marginalidade."* (p. 4).

Talvez esse seja, também, um de nossos compromissos: tentar, nesta tese, ajudar a reabilitar a periferia e a marginalidade. Falar de uma memória subterrânea é falar, em certa medida, do proscrito, do proibido e do clandestino, é falar de uma *"(...) memória da dominação e de sofrimentos que jamais puderam se exprimir publicamente."* (Pollak, 1989:5).

Como se pode ver na história dos processos de redemocratização ocorridos no Brasil, Espanha e Portugal, com o fim dos regimes totalitários, emergem novas memórias políticas juntamente com os novos sujeitos políticos, os quais se encontram comprometidos, de modo geral, com um modelo de militância dedicado a uma causa pública e que se projeta como vanguarda, constituindo-se como uma marca na história política da esquerda. Apesar disso, a esquerda, muitas vezes, manteve posições dúbias quando não desfavoráveis à homossexualidade. Quem sabe por esse motivo muitos militantes, ao se envolverem, cada vez mais, com a ação política, se deparam com perguntas que, *a priori,* são *'inquestionáveis'* (para alguns).

A atividade militante constitui, assim, uma atividade, muitas vezes, conflituosa, não apenas porque se encontra em um espaço de disputa cega e sem diálogo, ou mesmo com um debate empobrecido, com seus adversários, mas também porque se depara com adversários junto àqueles que julgava amigos. Tal debate esvaziado e destituído de argumentos, realmente

válidos, provoca o nascimento, não poucas vezes, de situações de opções solitárias, frente a questões como *'O que deve ser considerado mais ou menos importante como bandeira de luta das Organizações?'*, *'Quais temas devem ser alvos de preocupação dos revolucionários?'*, *'Como deve ser e agir um revolucionário?'* ou mesmo *'Em que medida as questões individuais interessam à revolução? Em que momento?'*. Neste contexto, o diálogo entre o visível e evidente e o invisível e interiorizado, no que tange à homossexualidade produz questionamentos na vida daqueles que militam, gera reflexões em sintonia com a atuação política subversiva, não-subordinada ao peso do silêncio e do esquecimento. A esse respeito, escreveu o importante militante e revolucionário adepto da luta armada, Herbert Daniel: *"O silêncio é a forma do discurso duma certa parcela da esquerda sobre a homossexualidade. É uma forma de exilar os homossexuais"* (Daniel, 1982:217).

Como ressalta Cristina Câmara, Herbert Daniel, assim como outros militantes, provoca vários debates, nos quais questões como a do silêncio imposto pela censura, seja a censura advinda da ditadura, seja a decorrente dos preconceitos, interiorizados e propagados nas relações intersubjetivas, funcionando como elemento chave para a consolidação da ação militante e da memória política, propiciadora de afirmação, por parte dos sujeitos homossexuais, enquanto sujeitos políticos. Superar a barreira do silêncio e trazer as memórias subterrâneas à luz significa superar as barreiras do espaço público; significa visibilizar-se e se fazer visibilizar; significa fazer do proibido, do clandestino objeto de debate e de disputa entre aqueles que as tacharam de vergonhosas e, por isso, deveriam ser exiladas, e aqueles que emergem da dor de seus exílios. A esse respeito escreve Pollak:

> *"Essa memória "proibida" e portanto "clandestina" ocupa toda a cena cultural, o setor editorial, os meios de comunicação, o cinema e a pintura, comprovando, caso seja necessário, o fosso que separa de fato a sociedade civil e a ideologia oficial de um partido e de um Estado que pretende a dominação hegemônica. Uma vez rompido o tabu, uma vez que as memórias subterrâneas conseguem invadir o espaço público, reivindicações múltiplas e dificilmente previsíveis se acoplam a essa disputa da memória"* (Pollak, 1989:5).

Como escreve Câmara, na vida e nos escritos de Herbert Daniel se podem ver a força e o peso opressor do silêncio, bem como a força do confronto entre as memórias dos *vencidos* e a dos *vencedores*. Todavia, os processos de subversão, no interior dos subterrâneos da memória, são dolorosos, são opressivos e podem levar ao silêncio duplamente útil dos dominados: útil para eles, que *não sentem* mais dor, e útil para os dominadores, que se mantêm incólumes no poder. A esse respeito, escreve Pollok:

> *"Em face dessa lembrança traumatizante, o silêncio parece se impor a todos aqueles que querem evitar culpar as vítimas. E algumas vítimas, que compartilham essa mesma*

Formatado: maintexte1

> *lembrança "comprometedora", preferem, elas também, guardar silêncio. Em lugar de se arriscar a um mal-entendido sobre uma questão tão grave, ou até mesmo de reforçar a consciência tranqüila e a propensão ao esquecimento dos antigos carrascos, não seria melhor se abster de falar?"* (Pollak, 1989:6).

Segundo escreve Cristina Câmara, Herbert Daniel, no processo de emergência de seu subterrâneo, vive reflexivamente o peso do silêncio, que quer calar, que quer a imemorialidade. Assim, para poder relatar seus sofrimentos, uma pessoa precisa, antes de mais nada, encontrar uma escuta tanto no plano interior quanto exterior.

> *"O silêncio é expresso nos seus vários escritos, através das experiências pessoais daqueles que viveram/vivem sob o cenário da ditadura ou da pandemia da aids. Um silêncio marcado por uma imposição externa, no primeiro caso, ou por uma auto-repressão e culpabilização pela homossexualidade e a aids. A ditadura e a aids aparecem como conjunturas históricas, mas a auto-reflexão sobre a homossexualidade atravessa os dois momentos. Ainda que a coerção externa seja mais forte com a ditadura, a violência simbólica está presente e não é menos importante, ao contrário, parece ser o centro da atenção do autor. Nesse sentido, o exílio se confunde com o silêncio."* [32].

Esta escuta interior manifesta-se, em seus escritos, no período em que se encontrou exilado e a escuta exterior começa através de seus leitores, consolidando-se com o regresso ao país. Romper com o silêncio opressor é lutar contra o aniquilamento, que garante a imemorialidade. Romper com o silêncio é lutar para sobreviver.

Este exemplo mostra a necessidade da reflexividade no processo de construção da emergência do mundo subterrâneo, pois, durante este processo, há que enfrentar a todos os medos internalizados para, ao emergir, se poder realmente garantir uma profunda mudança política, baseada em uma revisão (auto)crítica do passado, à luz da experiência presente e com vistas ao futuro. Certamente, revisar o passado criticamente é impor riscos inerentes às forças dominantes, as quais não podem controlar nem limitar *"(...) as reivindicações que se formam ao mesmo tempo em que caem os tabus conservados pela memória oficial anterior."* (Pollak, 1989:5)

Ainda que o desejo dos dominantes seja o de garantir a imemorialidade dos dominados, isso não ocorre, pois as lembranças, mais ou menos traumatizantes, todas elas, sobrevivem durante anos, sobrevivem ao exílio inaudito do subterrâneo e

> *"(...) esperam o momento propício para serem expressas. A despeito da importante doutrinação ideológica, essas lembranças durante tanto tempo confinadas ao silêncio e transmitidas de uma geração a outra oralmente (...) permanecem vivas. O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais. Ao mesmo tempo, ela transmite*

[32] Texto publicado na revista (não periódica) *Lugar Primeiro*, disponível on line e sem data definida na web, mas aparentemente publicado no ano 2000. Foi acessado na rede em 02/10/2005 no endereço: http://www.ppgsa.ifcs.ufrj.br/publicacoes/programa_publicacoes_lugarprimeiro5.htm

Formatado: maintexte1

cuidadosamente as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amizades, esperando a hora da verdade e da redistribuição das cartas políticas e ideológicas." (Pollak, 1989:5).

Assim, a memória subterrânea daquelas pessoas que se relacionam com pessoas do mesmo sexo tem lutado para firmar-se na superfície, na luz, e para não mais ser controlada. Para tanto, ela toma a dianteira e se posiciona de modo a não voltar ao subterrâneo do esquecimento, posiciona-se contra aqueles que tentaram forjar um mito injurioso, desqualificador, a fim de eliminar o estigma da vergonha. Para isso, a organização das lembranças, de maneira positiva, se articula com a vontade de denunciar aqueles aos quais se atribui a maior responsabilidade pelas afrontas sofridas, pelas injúrias vividas e, muitas vezes, internalizadas pelo silêncio invisibilizador a que se esteve submetido no mundo subterrâneo. Estes sujeitos a serem denunciados são todos *"(...) aqueles que, ao forjar uma memória oficial, conduziram as vítimas da história ao silêncio e à renegação de si mesmas."* (Pollak, 1989:7).

No processo de emergência dos e das homossexuais se percebe a oposição legítima às memórias coletivas oficiais, à memória nacional que não reserva lugar, pois aos anormais o lugar reservado é o não-lugar. As lembranças, que não tiveram lugar na memória oficial, não se perderam. Elas foram e são transmitidas no quadro familiar homoerótico[33], em associações, em redes de sociabilidade afetiva e/ou política. Essas lembranças proibidas, indizíveis ou vergonhosas são zelosamente guardadas em estruturas de comunicação informais e passavam despercebidas pela sociedade mais inclusiva até o momento em que elas surgem aparentemente por encanto, realmente como resultado da transformação do silêncio opressor pelo tecido e sua trama da subversão.

Pollak recorda que neste embate, nesta disputa entre os filhos do silêncio, que lutam por ter voz e superar a opressão e os que desejam se perpetrar no poder, controlando o que pode e deve ser recordado e aquilo que não pode e não deve sê-lo, se estabelecem nas fronteiras do não-dito. Para o autor, *"A fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável, separa (...) uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou o Estado desejam passar e impor."* (Pollak, 1989:8).

Neste embate, entre detentores de memórias subterrâneas e produtores da memória oficial, o que está em jogo é o reconhecimento ou não daquilo que, até então, não passava de *ruído dos dominados,* como palavra. As minorias desejam ser reconhecidas em sua

[33] Neste caso, a noção de família é subversiva, pois família no universo *LGBT* nem sempre diz respeito ao parentesco consangüíneo. Antes, o contrário. Família entre homossexuais são aqueles e aquelas com quem se estabelece, ao longo da vida, relações equânimes e recíprocas, baseadas sempre no respeito e nunca na tolerância. Esta compreensão aparece em 34 das 33 entrevistas realizadas no Brasil, Espanha e Portugal.

capacidade falante, da mesma forma que aqueles que dominam se reconhecem a si próprios. Ser reconhecido é suplantar a lei do silêncio e estar apto para poder atuar na cena política, não mais como anomalias, mas como sujeito político de direitos, capaz de construir o diálogo da política e não mais se submeter aos monólogos da polícia. Para isso, é preciso *"Distinguir entre conjunturas favoráveis ou desfavoráveis às memórias marginalizadas",* o que equivaleria à *"(...) de saída reconhecer a que ponto o presente colore o passado."* (Pollak, 1989:8). Reconhecer com que cores se colorem o passado, no tempo presente, remete sempre ao presente com base no qual se deforma e/ou se reinterpreta o tempo passado, em função do vivido e do aprendido, do vivido e do transmitido. Não há construção do presente sem a referência ao tempo passado, o que equivale a dizer que o passado é chave para a construção do processo grupal e para a manutenção da coesão grupal, institucional. O passado e, portanto, a memória que dele se guarda, reinterpretada permanentemente, permite-nos determinar nosso justo lugar na sociedade, assim como as oposições irredutíveis com as quais nos deparamos enquanto sujeitos particulares e coletivos.

Desta maneira, parece-nos que a memória exerce no tecido social três funções, das quais duas já foram apontadas por Pollak (1989:9). Para ele, são funções da memória "Manter a coesão interna e defender as fronteiras daquilo que um grupo tem em comum", ao que agregaríamos mobilizar aos sujeitos para sua participação coletiva de atos celebrativos da memória, tenha ela estado oculta ou tenha sido ela a visão dominante. Assim, celebrar a independência do país ou o dia em que as travestis se revoltaram contra as forças coercitivas do estado (no caso, a polícia) desempenhando não só a função de deslindar as fronteiras e manuter a coesão grupal, mas, também, permitir a ampliação do próprio grupo, simultaneamente à entrada de novos sujeitos, na mobilização conjuntamente com o grupo, já associado. Portanto, a memória *"(...) significa fornecer um quadro de referências e de pontos de referência"* (Pollak, 1989:9) com os quais se constróem tanto o passado quanto o futuro. Este caminho será trilhado no próximo capítulo, retomaremos a história dos movimentos homossexuais: partindo dela, pretendemos reconstruir a memória destas minorias arroladas como rés em um processo injurioso, que lhes nega o direito cidadão de ter sua própria memória. Isso se faz fundamental, pois

> *"O trabalho de enquadramento da memória se alimenta do material fornecido pela história. Esse material pode sem dúvida ser interpretado e combinado a um sem-número de referências associadas; guiado pela preocupação não apenas de manter as fronteiras sociais, mas também de modificá-las, esse trabalho reinterpreta incessantemente o passado em função dos combates do presente e do futuro. (...) O que está em jogo na memória é também o sentido da identidade individual e do grupo."* (Pollak, 1989:10).

Voltamos, assim, nossa atenção para a história, em busca de trazer mais luz às memórias que estiveram ou ainda estão sob o peso do silêncio injurioso e opressivo. O peso da injúria e a força opressiva conduziram muitas e muitos ao silêncio, possibilitando sua invisibilidade nas cenas da história oficial. Buscamos, nesta tese, dar voz aos sem-voz para que não ocorram, outra vez, os horrores vividos por judeus, homossexuais ciganos e outras minorias, na Alemanha nazista. Não desejamos testemunhar novos silenciamentos inspirados nos do tipo que surgem no relato de Pollak sobre a condição histórica de homossexuais, cuja única forma de sobreviver, na Alemanha, foi silenciar:

> *"Uma pesquisa de história oral feita na Alemanha junto aos sobreviventes homossexuais dos campos comprova tragicamente o silêncio coletivo daqueles que, depois da guerra, muitas vezes temeram. que a revelação das razões de seu internamento pudesse provocar denúncia, perda de emprego ou não- revogação de um contrato de locação. Compreende-se por que certas vítimas da máquina de repressão do Estado-SS - os criminosos, as prostitutas, os "associais", os vagabundos, os ciganos e os homossexuais - tenham sido conscienciosamente evitadas na maioria das "memórias enquadradas" e não tenham praticamente tido voz na historiografia. Pelo fato de a repressão de que são objeto ser aceita, há muito tempo, a história oficial evitou também durante muito tempo submeter a intensificação assassina de sua repressão sob o nazismo a uma análise científica."* (Pollak, 1989:14).

Voltamo-nos, pois, na direção das memórias que podem ajudar a reescrever a história, a reconstruir a sociedade e a garantir o direito à diferença e à igualdade, à livre expressão da orientação sexual e da construção das múltiplas sexualidades, voltamo-nos ao passado, sob o olhar da experiência presente com a esperança de vermos um futuro não-distante, no qual as categorias hetero e homo serão substituídas pelo simples nome *Ser Humano*.

Parte II

Resistência e Cidadania:
A Construção dos Sujeitos Políticos

Capítulo III

Ações Coletivas e Movimentos Sociais: O estatuto teórico

No intuito de prosseguirmos no estudo dos movimentos sociais, já iniciados em nosso mestrado, e de dissiparmos algumas das muitas questões com as quais nos defrontamos ao longo desse rico período de formação, nos propomos, neste capítulo, a rever as teorias dos movimentos sociais, desenvolvidas na Europa e nos Estados Unidos da América. Também gostaríamos de comentar as tentativas latino-americanas de construção de um referencial próprio para esta questão.

Para que possamos entender as inúmeras questões que compõem o desenvolvimento dos movimentos sociais, bem como as teorizações referentes a eles, não podemos esquecer dos muitos acontecimentos que marcaram o fim do século XIX e o início do século XX. Este período possibilitou à sociedade de então uma ruptura social fundamental com as estruturas oligárquicas vigentes, o que propiciou, entre outras coisas, a consolidação da chamada *'sociedade industrial'*. É bem verdade que antes de ser reconhecida enquanto tal, a nascente sociedade industrial inaugurou um novo processo social vivido na diversidade de transformações sociais. Por mais de um século, tais mudanças sociais promoveram transformações expressivas na tecitura social, sobretudo e primeiramente na Europa Ocidental e na América do Norte. A marca mais forte desta ruptura pode ser vista na reformulação das instituições sociais e políticas, na urbanização das cidades, nas formas de organização das relações políticas e produtivas e no espaço da reflexibilidade do *'EU'*.

Em outras palavras, estas rupturas não se deram somente no plano econômico e político como pode parecer. Além destas esferas da vida cotidiana, elas também impuseram mudanças no âmbito cultural. Isto se deu graças ao rompimento com inúmeras formas e hábitos da organização das sociedades. Os acontecimentos vividos por aquela sociedade finissecular implicavam um novo estilo de vida, em novas normas sociais e, porque não dizer, na construção de um novo pacto social escrito especialmente nas cidades. Novos hábitos, novas convenções sociais e novas formas de agrupamento humano são características que as sociedades industriais propiciaram mediante o rompimento com as antigas formas de Estado e de organização social vigentes, ainda que moribundas.

Esse período fora marcado por dois movimentos concomitantes, sendo que o primeiro permitiu uma forte ascensão de uma burguesia bastante endinheirada pelo movimento industrial e pela expansão dos mercados nacionais. Entretanto, num segundo movimento, as mudanças ocorridas na sociedade, também permitiram o fortalecimento dos grupos de

trabalhadores e camponeses, que vinham sendo expulsos de terras e locais de trabalho, bem como de outros grupos sociais que, de alguma forma, se viram alijados do processo social. Se, aqui, a burguesia capitalista se consolida, também podemos observar o surgimento de importantes movimentos sociais e sindicais, que se polarizariam, não poucas vezes, no decorrer do nascente século XX.

A temática das ações coletivas sempre esteve, especialmente no século XX, em destaque em diferentes campos científicos. Desde o final do século XIX, as Ciências Sociais e Humanas têm-se dedicado a produzir um vasto material para a compreensão dos motivos e dos processos indutores dos sujeitos a participar de ações coletivas.

Assim, note-se que no instante em que as hierarquias sociais naturalizadas chegam ao fim, em virtude das mudanças provenientes do advento da revolução industrial, surgem novas formas de se pensare e se entenderem fenômenos de ordem política, como a participação de indivíduos e grupos em ações coletivas, bem como as formas utilizadas para estes conduzirem suas vidas e suas relações sociais. Com isso, as formas de se ser, estar e intervir no mundo se diversificam e assumem novas características. Esse fenômeno decorre das mudanças na estrutura social e nos papéis vividos pelos *novos* e *velhos* atores sociais. Estas novas formas de se ser, estar e intervir no mundo se materializam muito nas grandes manifestações sociais, em novas formas de organização social.

Desta feita, não por outro motivo, os estudos de fenômenos como Massas, Multidões, Classes Sociais, Ações Coletivas e Movimentos Sociais tomaram um lugar expoente no contexto do pensamento das chamadas Ciências Sociais e Humanas e tornaram-se detentores de certa autonomia. O advento destes fenômenos foi novo, já que todas estas rupturas – sejam elas relativas ao plano econômico ou mesmo aos planos cultural, social e político, passando, inclusive, pelo psicológico – fomentaram o surgimento, de um lado, do chamado *'individualismo moderno'* e, de outro, da constituição de movimentos coletivos. Tais movimentos coletivos buscaram estabelecer a construção de identidades coletivas na representação do *''NÓS''*, que pode apontar para uma diferenciação do *'EU'*, ou muitas vezes, para uma afirmação individual, o que poderíamos entender como sendo a configuração de *'sujeitos políticos coletivos'*. Seja na esfera do privado, mais tarde, seja na esfera do publico, estes sujeitos buscaram compor a construção de demandas e discursos coletivos que podem ser entendidos como antagonismos sociais. A esse respeito, observamos o surgimento de teorias acerca dos Sujeitos e das Ações Coletivas, bem como dos Movimentos Sociais que se fundamentam ora no irracionalismo ora no projeto racional da modernidade.

No que se refere aos movimentos sociais, recordamos, aqui, que estes não devem ser compreendidos como um mero resultado de crises vividas pela sociedade ou como um

Formatado: maintexte1

sintoma de uma sociedade agonizante. Com efeito, os movimentos sociais denotam complexidades da realidade social, as quais nos levam a compreendê-los como uma forma de *antecipação da sociedade vindoura* (Stompka, 1998). Isto se dá porque os movimentos sociais, ao atuarem como críticos da estrutura social vigente, como atores coletivos que obrigam a sociedade a deixar a alienação própria da vida cotidiana (Heller, 1998; 2001) e a assumir uma atitude reflexiva acerca de si mesma, agem como *"mecanismos de auto-aperfeiçoamento e auto-transcendência"*. Sendo assim, a existência e o estudo dos movimentos sociais se fazem relevantes para a própria sociedade, primeiro porque, como aponta Piort Stompka,

> *"Uma sociedade que reprime, bloqueia ou elimina os movimentos sociais destrói seu próprio mecanismo de auto-aperfeiçoamento e auto-transcendência (...) ela se torna uma "sociedade passiva", de pessoas ignorantes, indiferentes e impotentes, às quais não é dada nenhuma chance de cuidar de seu próprio destino e que, por conseguinte, deixarão de cuidar de tudo o mais. A única perspectiva de uma tal sociedade é a estagnação e a decadência"* (Stompka, 1998:479).

Segundo, porque ao nos dedicar ao estudo dos movimentos sociais, podemos contribuir de modo efetivo para que a palavra profética dos movimentos sociais não se perca e não nos condene, assim, a viver em uma sociedade passiva, como bem nos alerta Stompka .

Nessa mesma linha de raciocínio, Alberto Melucci[34] afirma, acerca desta característica profética, antecipatória, própria dos movimentos sociais:

> *"Da mesma forma que os profetas,* [os movimentos sociais] *"falam com antecipação", anunciam aquilo que está tendo lugar inclusive antes que sua direção e conteúdo sejam evidentes. Porém, a inércia das antigas categorias pode impedir-nos escutar a palavra e decidir, livre e responsavelmente, qual ação tomar. (...) Os movimentos contemporâneos são profetas do presente. O que eles possuem não é a força do aparato, senão o poder das palavras. Anunciam as mudanças possíveis, não no futuro distante, mas no presente de nossas vidas; obrigam os poderes a mostrar-se e lhes dão uma forma e um rosto; utilizam uma linguagem que parece exclusiva deles, mas dizem algo que os transcende e falam por todos nós."* (Melucci, 1999: 11).

Observe-se que ambos os autores apontam para os movimentos sociais como instrumento de antecipação e de mudança, sendo a palavra sua ferramenta por excelência, visto que o controle institucional domina o Estado e o controle do capital domina os grandes agentes econômicos como os bancos e as grandes indústrias multinacionais. Todavia, é mediante o domínio da palavra que os movimentos sociais aglutinam e organizam um

[34] Esta obra de Melucci é uma recopilação de textos e artigos publicados dispersamente e que o próprio autor decidiu agrupar e estruturar como um livro, publicado originalmente no México, em 1999, sob o título de *Acção Colectiva, Vida Cotidiana y Democracia*. Assim, muitos dos textos aqui citados poderão ser encontrados sob outra referência bibliográfica sem que, com isto, estejamos cometendo algum equívoco nas citações. As citações dessa obra foram aqui traduzidas livremente por nós.

contingente de indivíduos, articulando-os e se fazendo escutar, ainda que a sociedade produza ruídos na comunicação, com o fim de perturbar a outiva das vozes proféticas dos movimentos sociais, e, assim, garantir a estabilidade alienada e irreflexiva da vida cotidiana (Heller, 2000).

A nosso ver, nossa contribuição no campo dos movimentos sociais e da ação coletiva pode ser relevante pelo fato de, no processo de análise dos movimentos sociais, escutarmos suas demandas, seus anúncios proféticos, de maneira crítica e com a distância devida, ainda que, paradoxalmente, possamos, muitas vezes, nos encontrar enfronhados, apaixonados e implicados nos movimentos sociais e em suas demandas. Esta postura frente aos movimentos sociais é importante pelo fato de que a construção de *"Uma consciência clara das possibilidades e das limitações da ação social pode transformar a palavra dos movimentos em linguagem, cultura e relações sociais, e pode fazer dos processos coletivos uma prática de liberdade."* (Melucci, 1999: 11). Efetivamente, quando nos decidimos por trabalhar com e pelos movimentos sociais foi exatamente por isso: por entendermos que da perspectiva da academia, poderíamos contribuir neste processo de construção destas tais práticas de liberdade, de que nos fala Melucci.

Por fim, antes de começarmos o item seguinte, no qual vamos discutir alguns referenciais de ações coletivas e de movimentos sociais, importa recordar as múltiplas formas de construção e materialização, tanto de ações coletivas como de movimentos sociais, as quais se amparam em diferentes aspectos de nosso sistema social, presentes contemporaneamente. Não obstante isso, quando as ciências sociais começam a dedicar-se a compreender as diversas questões que envolviam as ações coletivas e os movimentos sociais, o faziam mediante a análise da condição social de um grupo e, a partir daí, desenvolviam as mais diversas deduções, no intuito de tentar explicar os porquês de cada uma das ações coletivas em questão. Esta lógica, já superada em grande medida, visto que as mais diversas abordagens das ações coletivas e dos movimentos sociais tendem a primeiro, distinguir qual é o campo de conflito em questão e quais são os atores coletivos implicados na visibilização do conflito. Assim, previamente às explicações sobre as formas de atuação adotadas por grupos sociais implicados em um dado conflito, é o processo de identificação do próprio campo de conflito em questão, bem como de seus atores que contam. Nas páginas que se seguem, pretendemos lançar um pouco de luz no processo sócio-histórico de construção das diversas teorias de movimentos sociais com o fim de podermos compreender melhor as questões referentes ao movimento social com o qual estamos trabalhando, na presente tese.

No que se refere particularmente às realidades brasileira e ibérica, importa pensarmos, aqui, que, muitas vezes, podemos incorrer no erro de um mimetismo teórico não-correspondente à realidade particular destes três países. Bem vale lembrar que, no caso do

Brasil, por exemplo, os últimos anos da história apontam para essas considerações: movimentos sociais no Brasil possuem dinâmicas internas e externas que correspondem e se adaptam, por vezes, e, por outras, contestam realidades bem distintas daquelas vividas no chamado *mundo desenvolvido* (Petras e Veltmeeer, 2001). Portanto, esta revisão se pautará pela análise crítica destas teorias à luz da realidade ibero-latino-americana.

1. Pensando os Múltiplos Enfoques de Ações Coletivas

Muitos teóricos, como Serge Moscovici (1985), já assumiram que o século XX foi o tempo das movimentações de massas, das ações grupais, dos movimentos sociais e das ações coletivas. Mesmo sendo considerado o tempo da emergência do individualismo, este século pode ser também compreendido pelas ações humanas coletivas.

Marcadamente, o fim das hierarquias sociais e a Revolução Industrial trouxeram, em muito, novas formas de considerar o político e as participações dos indivíduos e grupos na direção de suas vidas e das sociedades. Uma das questões mais relevantes desta literatura, no que diz respeito ao político, é a consideração da expansão do político para além dos chamados espaços tradicionais da política, nas sociedades modernas. O tempo das ações coletivas e das grandes manifestações sociais tem sido um tempo, no qual *se* revelam novas formas de estar no mundo, novos modelos de organização social e, sobretudo, apresentam o caráter social e político das identidades individuais e coletivas. Não por outro motivo, este século esteve povoado de grandes pensadores preocupados com estas ações, de forma que, constituem-se, hoje, num campo de estudos com uma *"certa"* autonomia, porém atravessado por conhecimentos científicos das Ciências Sociais e Humanas em geral.

Este campo tem-se apresentado como um importante campo de pesquisas implicado numa transdisciplinaridade científica, que promove uma efervescência intelectual muito grande. Por esse campo, várias ciências têm repensado suas próprias áreas de investigação, seus pressupostos, e, mais do que isso, elas têm buscado responder à multiplicidade e à complexidade de elementos que compõem e fazem parte do processo de constituição dos sujeitos coletivos. Podemos verificar este fenômeno junto à Sociologia, à Psicologia, à Antropologia e a outras áreas do conhecimento.

As formas de compreensão das ações coletivas são muitas e diversas, principalmente se pensarmos nas distintas concepções que advêm de diferentes conhecimentos científicos. Mas pode ser visto em comum um movimento intrínseco a todas elas, pois, ao pensar sobre os sujeitos coletivos, estes conhecimentos buscam alargar suas fronteiras, delimitadas pela

divisão do conhecimento científico; intencionam um re-pensar tanto de seus objetos científicos, como de suas práticas interpretativas sobre as sociedades, os seres humanos e as condições sociais, políticas, culturais e econômicas, que abrem espaços, cada dia mais, para uma complexificação da relação entre os indivíduos e as sociedades.

As mudanças que parecem levar, com os ventos das novidades, quase tudo pelos ares são, ainda, motivos de grandes exercícios intelectuais, o que tem detonado nas ciências uma postura de problematização intensa tanto para *"dentro"* como para *"fora"* de seus pressupostos. Neste sentido, observa-se que temas-conceitos como "Sociedade" assumem um papel-chave na produção da ciência e da vida cotidiana do homem. Como afirma Melucci:

> *"De fato, nós não sabemos exatamente como chamar esta sociedade. Nós usamos uma variedade de nomes diferentes, tais como pós-industrial, pós-moderna, complexa, capitalismo tardio, e outros. Esta diversidade de prefixos e adjetivos é um sintoma muito interessante de nosso impasse teórico. Nós estamos, no presente, incapazes para conceituar, de uma maneira adequada, o tipo de sociedade em que vivemos, mas nós sabemos que o modelo tradicional, nascido na Modernidade, aquele da sociedade industrial e aquele do capitalismo não possuem mais nenhum entendimento satisfatório da presente sociedade. Nós necessitamos diferentes nomes, porque os velhos estão perdendo suas forças conceituais e porque nos faltam apropriados conceitos para substituí-os. Nós estamos escondendo esta fraqueza conceitual atrás de uma linguagem alusiva. Chamar esta sociedade de complexa, pós-material, pós-moderna ou pós-industrial não faz muita diferença. Para mim, é mais importante reconhecer o impasse teórico e sublinhar o fato de que nós estamos usando novos nomes porque nós vivemos em uma sociedade, a qual é incrivelmente diferente daquela que nós conceituamos como era moderna"* (Melucci, 1995: 130).

Reconhecendo, aqui, com Melucci, o impasse teórico e as grandes mudanças que temos vivido, veremos que as teorias que buscam interpretar as ações coletivas refletem estes impasses e as fragilidades conceituais a que estamos expostos nos dias de hoje.

Quem sabe seja por essa razão que, quando se observa mais ativamente à produção teórica, desenvolvida durante os anos finais do século XIX, todo o século XX e nestes princípios do século XXI, encontramos um enorme número de proposituras de análise de movimentos sociais, marcadas por matizes tão múltiplos e, muitas vezes, incompatíveis. Exemplo disso podem ser os inúmeros e significativos estudos encontrados desde as primeiras décadas do século XX, acerca de movimentos sociais, os quais contribuíram imensamente para que, no decorrer deste último século, o campo dos Movimentos Sociais fosse se consolidando, enquanto campo de pesquisa. Referindo-se à autonomia adquirida pelo campo dos estudos sobre movimentos sociais, escreveu Alberto Melucci o seguinte:

> *"Durante os últimos vinte anos a análise dos movimentos sociais e da ação coletiva evoluíram até constituir-se um setor autônomo da teoria e da investigação nas ciências sociais, ao mesmo tempo em que a quantidade e a qualidade do trabalho nesta área se hão incrementado e melhorado. Não incidentalmente a autonomia do campo conceptual, relativo à análise dos movimentos sociais, desenvolveu-se paralelamente à crescente independência das formas não*

Formatado: maintexte1

> *institucionais de ação coletiva em sistemas complexos. O espaço social dos movimentos se tornou uma área diferenciada do sistema e deixou de coincidir, seja com as formas tradicionais de organização da sociedade seja com os canais convencionais de representação política. A área dos movimentos é agora um "setor" ou um "subsistema" do âmbito social'.* (1999:11)[35]

Neste sentido, autores como Blummer (1932), Turner e Kilian (1957), Olson (1965), Tilly (1974), Zald e McCarthy (1987), Melucci (1996), Touraine (1966; 1995), Sandoval (1989; 1994 e 2001), Laraña (1999) se dedicaram e se dedicam a este tipo de estudo e têm aportado significativas contribuições, adotando distintas perspectivas teóricas.

Entre estes diversos enfoques teóricos, que contribuíram para a análise de ações coletivas e de movimentos sociais, podemos mencionar a existência de diversos momentos histórico-teóricos, assim como o fato de que o fenômeno da ação coletiva já fora estudado por profissionais como médicos, sociólogos, psicólogos, psicanalistas, antropólogos etc.. Tais momentos histórico-teóricos podem ser lidos do ângulo da proposição de Prado (2000; 2001), mediante a qual as teorias que interpretam as ações coletivas podem ser compreendidas de dois vértices principais: como se definem os sujeitos coletivos e como se define o espaço do político.

Assim, em primeiro plano, podemos apontar para o momento em que se observa uma passagem de um sujeito psicológico para a emergência de um sujeito psicossociológico. Nesse momento, podemos encontrar uma divisão importante. A primeira parte desta divisão refere-se a um subconjunto, no qual encontramos as chamadas *teorias psicológicas da ação coletiva*.

Exemplos relevantes dessa perspectiva teórica são os trabalhos de Gustave Le Bon (1895), Gabriel Tarde (1843 - 1904) e de Sigmund Freud (1921; 1925; 1933). Estes autores, por razões diversas, baseiam-se na noção de inconsciente para justificar suas posturas relativas ao sujeito coletivo, e nas idéias de equilíbrio e de estabilidade e no princípio da não-contradição, para entender o político. Em outras palavras, esses autores interpretam o sujeito coletivo como sendo um sujeito psicológico e o político como um espaço institucional sem contradições sociais, destinado a um certo tipo de estabilidade e um determinado tipo de equilíbrio.

Destes três autores, convém lembrar que o tratado escrito pelo médico francês Gustave Le Bon, intitulado *"Psicologia das Massas"*, constitui um verdadeiro marco histórico sobre o estudo das ações coletivas. Le Bon, em finais do século XIX, não somente se dedicou a esta temática em longos tratados, como também deu visibilidade a este palpitante tema dentro das ciências humanas. Quiçá tenha sido o fato de ser médico o motivo indutor de Le Bon ao uso

[35] Uma outra versão um pouco diferente deste texto pode ser encontrada em Melucci, 1996: 3. A presente citação foi traduzida livremente da publicação original em Espanhol e que possui texto revisados pelo autor.

dos estudos de hipnose e do método Darwiniano de buscar uma explicação nas aparências, para explicar a moral dos sujeitos coletivos, que tanto caracterizaram os estudos da Frenologia da época. Sem dúvida, na Europa, as idéias de Gustave Le Bon foram vistas como alternativas ao modelo revolucionário e, em certa época, foram bastante difundidas. Elas destacavam as dimensões emocionais e irracionais do comportamento de grupo. As especulações instintualistas de Le Bon sobre o comportamento das multidões são importantes na história das teorias dos movimentos sociais por, entre outras coisas, terem influenciado os estudos de Freud sobre a psicologia dos grupos.

Já nos estudos de Gabriel Tarde, sobre as relações entre a moda, a conversação, a imprensa e a opinião pública, identificamos um esforço extremamente original e importante de seguir uma perspectiva microssociologia na análise dos movimentos sociais, mais liberal, de caráter democrático e dando ênfase à cultura. Entretanto, suas idéias nunca foram incorporadas às tendências, mais tarde predominantes na pesquisa sociológica.

Ainda nesta perspectiva, encontramos uma outra postura, uma segunda divisão, na qual encontramos as chamadas *teorias psicossociológicas da ação coletiva*. Estas, ao invés das bases inconscientes, utilizam-se dos conceitos de crenças coletivas e de normas e valores sociais, os quais atuam como reguladores dos sujeitos coletivos, embora a noção de político não seja alterada. Dito de outra maneira, tais teorias interpretam o sujeito coletivo como sendo um sujeito psicossociológico e o político como um espaço ainda institucional e com vistas a um equilíbrio estável. Nelas, o sujeito coletivo não seria mais um sujeito eminentemente psíquico, mas um sujeito constituído com base em crenças, valores e necessidades sociais. Nesta linha teórica, encontramos os distintos enfoques sobre *comportamento coletivo,* dentre os quais pomos em relevo os trabalhos de Smelser (1962); Talcott Parsons (1962); Eisentadt (1956; 1972); Turner e Kilian (1957); George Herbert Mead (1932) e Cantril (1940). Autores como Smelser, Turner e Killian e Cantril construíram abordagens psicossociais acerca do fenômeno, valendo-se de achados presentes na obra de George H. Mead.

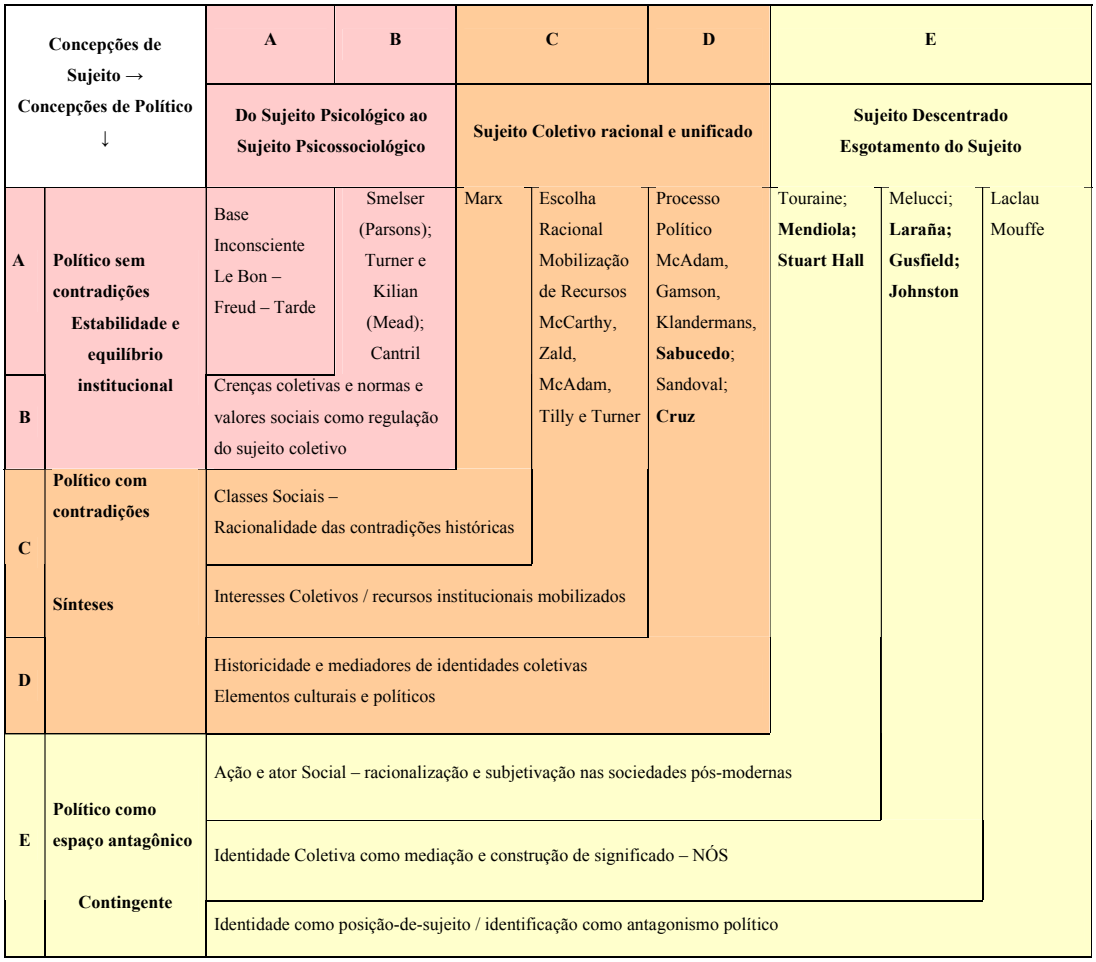
Uma segunda perspectiva de leitura das ações coletivas é constituída pela perspectiva que trata da emergência de um sujeito coletivo racional e unificado, o qual se estabelece em torno da categoria *"consciência"*, bem como na visão do político, como um campo contraditório, ainda institucionalizado e entendido como um espaço de contradições sociais não-antagônicas, no sentido de que nestas interpretações é possível falarmos de sínteses sociais. Assim, podemos subdividir este eixo em três subgrupos, nos quais figuram teorias como Marxismo, Escolha Racional e Mobilização de Recursos e autores como Gohn, Tilly, McAdam.

O primeiro subgrupo é aquele que se baseia na racionalidade das contradições históricas e que encontra sua melhor representação na obra de Karl Marx. A segunda baseia-se na questão dos interesses coletivos e dos interesses institucionais mobilizados. Em outras palavras, nesta modalidade, encontramos as teorias da *Escolha Racional* e da *Mobilização de Recursos*. Nesta corrente, encontramos sua melhor representação nos trabalhos de Charles Tilly, Doug McAdam, McCarthy, Turner e Zald. Como uma derivação desta última corrente, encontramos a teoria da *Mobilização dos Processos Políticos*. Esta teoria se destaca por dar ênfase à historicidade, aos elementos culturais e aos papéis desempenhados pelos mediadores do processo de construção da identidade coletiva. Acerca deste marco teórico, pode-se dizer que ele se preocupa mais com os processos políticos de constituição das ações coletivas, estando disposto num espaço no qual se percebe certa crítica às teorizações das quais deriva. Esse seria o caso da teoria da Mobilização de recursos, e o início de um processo de rupturas interpretativas que nos permitem apresentar os próximos quadrantes. Na perspectiva da teoria da Mobilização dos Processos Políticos, ressaltamos as posições de William Gamson (1999); Doug McAdam, Bert Klandermans (2002) e Salvador Sandoval (2001).

Por fim, podemos apontar para uma terceira perspectiva, marcada pela idéia de um sujeito descentrado e pelo esgotamento da idéia de um sujeito racional e único e, portanto, do sujeito tipicamente Moderno. Quanto ao político, esta perspectiva advoga uma visão do político marcada pela idéia de que este se constitui como espaço de antagonismos, ou seja, possui uma visão que considera o político como um espaço não institucional, contraditório e antagônico, como um espaço não-passível de sínteses permanentes. Nesta perspectiva, encontramos três visões possíveis, segundo as quais podemos dizer serem elas representativas das discussões mais contemporâneas acerca do que se costuma denominar *processo de identidade coletiva*.

A primeira visão é a defendida por Allain Touraine (2000) e sustenta a idéia da racionalização e da subjetivação do sujeito na sociedade pós-moderna, sendo os conceitos de ação e ator social centrais nesta postura. Já Alberto Melucci (1995; 1999) propõe a Identidade Coletiva como mediadora e construtora de significados coletivos, de um *'Nós'*. Já Chantal Mouffe e Ernest Laclau (1999) compreendem a ação coletiva, partindo da idéia da Identidade como posição de sujeito e da identificação como antagonismo político.

Para uma exposição didática deste conjunto de possibilidades de compreensão da ação coletiva por estes teóricos de distintos campos de saber e de diversos tempos históricos, recorremos a um quadro esquemático de autoria de Prado (2001), apresentado a seguir. Observe-se que, neste quadro, aparecem nomes em vermelhos para indicarmos apenas que estes autores foram acrescentados por nós ao esquema original de Prado.



Fonte: Prado, M. A. M. (2001) Psicologia Política e Ações Coletivas. *Psicologia Política.* 1(1). pp. 149-172.

Esta divisão teórica e analítica atende mais, sem dúvida, a uma possibilidade didática de exposição do *Estado da Arte* do conjunto de teorias mais trabalhadas para a compreensão do fenômeno das ações coletivas. Ela não se pretende uma classificação e nem tampouco uma análise estanque do conjunto de teorias, mas, pelo contrário, ela se coloca na perspectiva de identificar as proximidades e distâncias entre estas teorias de forma a apresentar ao leitor uma breve revisão da literatura informativa do campo que se investiga na presente pesquisa.

2. Os Enfoques Clássicos da Análise de Movimentos Sociais e de Ações Coletivas

Antes de mais nada, queremos, aqui, estabelecer o que entendemos por clássico. Divergimos em absoluto daqueles que, no âmbito das ciências sociais e humanas, atribuem ao clássico o sentido de ultrapassado, obsoleto ou mesmo daquilo que está diametralmente

oposto ao que se consideraria moderno. Para nós, uma teoria é clássica não porque já não se sustente epistemologicamente no cumprimento de seu labor explicativo dos fenômenos sociais para os quais fora proposta. Mais bem estamos de acordo com Enrique Laraña (1999), quando afirma que *"Uma obra Clássica não é a que perdeu vigência e validez, mas aquela que conserva estes atributos porque alguns de seus pressupostos seguem sendo aplicáveis à realidade social e iluminam o caminho para sua investigação."* (p. 30). Assim, entendemos que teorias clássicas e modernas se relacionam dialeticamente, na medida em que, para construir novos sentidos e significados, novas maneiras de refletir sobre a realidade, as teorias modernas apóiam-se nas clássicas ao mesmo tempo em que também as questionam. O clássico adquire, neste contexto, um significado diferente do obsoleto, ultrapassado. O clássico deixa de ser visto em contraposição ao moderno e assume o sentido de continuidade capaz de influenciar no moderno, sendo esta relação entre o clássico e o moderno, uma das características da crítica à modernidade. E isso nos leva a assumir pessoalmente a premissa de que não se pode fazer uma boa construção teórica, no campo dos movimentos sociais, ignorando a importância e a influência de teorizações clássicas no desenvolvimento das perspectivas contemporâneas.

Nesta linha, destacamos duas teorias sobre movimentos sociais, que consideramos clássicas. Estas teorias são conhecidas como teorias do comportamento coletivo, seguem caminhos epistêmicos distintos, estando uma inscrita na tradição funcionalista e a outra na tradição interacionista. Entretanto, parece-nos que, atualmente, apenas o enfoque interacionista segue com um clássico para o estudo dos movimentos sociais. Certamente, as duas teorias podem ser consideradas clássicas do ponto de vista histórico. Porém, se levarmos em conta as questões da vigência atual e da influência na literatura contemporânea acerca dos movimentos sociais, como propõe Laraña, apenas o enfoque advindo do interacionismo simbólico deveria continuar sendo considerado clássico.

Parte da vigência teórica deste enfoque se justifica pelo fato de que a perspectiva faz revisões constantes de seus pressupostos iniciais, adaptando-os as mudanças que são produzidas na sociedade ocidental e nos movimentos sociais surgidos nesta sociedade. Aqueles estudiosos que seguem as escolas clássicas, como a escola interacionista, ou as tendências mais contemporâneas, costumam compartilhar alguns pressupostos, referentes à natureza dos movimentos sociais; dar ênfase aos processos de definição coletiva e aos problemas sociais, motivadores do movimento e/ou as ações coletivas. No caso do interacionismo, a convergência de pressupostos teóricos entre as abordagens clássicas e contemporâneas desta escola, se dá a partir de obras como as de George Herbert Mead (1932), Herbert Blumer (1971), Robert Park (1939) e Erving Goffman (1974). Tais pressupostos

convergentes podem ser observados mais ou menos explicitamente segundo duas tradições que identificamos como de base construcionista. Na primeira, chamada de *Marcos de Ação Coletiva*, cujos representantes são David Snow (1986; 1992; 1994) e Sidney Tarrow (1994), estes pressupostos epistêmicos são claramente visíveis. Já na outra corrente, encontramos menos visíveis tais pressupostos, ainda que também estejam presentes. Referimo-nos, aqui, às teorias de *Identidade Coletiva*, sendo o italiano Alberto Melucci e Bert Klandermans alguns de seus representantes mais conhecidos no Brasil. Para Laraña (1999), estas duas tradições, com base no interacionismo simbólico, facilitaram um processo de convergência teórica, cujo resultado é uma perspectiva de singular interesse para o estudo dos movimentos sociais. Em outras palavras, o que está ocorrendo já há algum tempo é a aproximação das tradições construcionistas estado-unidenses (Marco das Ações Coletivas, Processos Políticos etc.) e européia (Identidade Coletiva, Protesto Social).

3. Comportamento Coletivo e Sociedade de Massas

Segundo McAdan (1982), a teoria do comportamento coletivo responde a uma concepção capitalista da sociedade, distinto do modelo de sociedades totalitárias e de massa, na qual se assume a existência de uma distribuição uniforme do poder, sendo que qualquer grupo poderia ver suas demandas sociais atendidas com maior ou menor sucesso, mediante a canalização destas pelas instituições políticas existentes na sociedade. Isso se justificaria, porque é distinta a participação política e a organização dos sujeitos componentes de um tipo ou outro de sociedade.

Nas sociedades plurais, existe uma enorme proliferação de grupos, que demonstram muito vigor, força e capacidade de mobilização e canalização da participação social, o que já não ocorreria em ambientes totalitários e de massa. Consideramos que uma das questões que foram e ainda são importantes no campo da teoria do comportamento coletivo e de estudo de movimentos sociais é a que se refere aos processos de identificação e desidentificação de sujeitos individuais e coletivos, decorrentes das transformações e das modernizações pelas quais passam as sociedades ditas tradicionais.

Parece-nos importante discutir esta questão para que se entenda, por exemplo, quais as conseqüências negativas da modernização e da globalização nos movimentos sociais, já que estruturas sociais como família, classe social, comunidade, dentre outras, tem mudado significativamente de sentidos ou mesmo sofrido verdadeiros esvaziamentos de sentidos, ao menos do ponto de vista tradicional. Todavia, a premissa central nesse enfoque pressupõe

"(...) que o vigor das instituições democráticas depende da configuração da estrutura social de cada país. O conceito de massa se contrapõe ao de classe social, e serve para designar grandes quantidades de pessoas não integradas em uma forma de agrupamento social." (Laraña, 1999:35).

Essa premissa se justifica pelo fato de o anonimato ser característico de qualquer sujeito participante da massa, independentemente de sua procedência social; da escassa interação estabelecida entre os sujeitos, que integram a massa, e da fragilidade organizativa da própria massa, decorrente de comportamentos divergentes existentes, no interior da massa, quanto às normas e aos processos de integração social (Park, 1939; Fromm, 1941; Hoffer, 1951; Kornhauser, 1969). Vale lembrar, aqui, a teoria européia da sociedade de massas, ganhando força e difundindo-se em meio ao clima instável e ameaçador dos anos 1930 e 1940, ocasionado pelo declínio da esfera pública, pela manipulação da vida política e pela erosão da solidariedade moral, derivados do ambiente cético da industrialização, em seguida à Primeira Guerra Mundial e em virtude da atuação de autores, como Dewey, condenando tal decadência.

Nesta perspectiva, via-se o comportamento coletivo como sendo decorrente de ações de indivíduos desconectados das relações, em ações tradicionais, de anomia e privações. Pode-se observar, ainda, que nos fundamentos desta teoria encontra-se a idéia de comportamento cego e irracional das massas (Le Bon, 1895), associada a imagens da massificação, promovida pelo fascismo. Este cruzamento teórico conduziu, como apontou Sidney Tarrow (1994:82), a uma interpretação dos movimentos sociais segundo a qual eles eram entendidos como sendo fenômenos desenhados pelo desejo de pessoas marginalizadas de experienciarem a liberdade que novas formações identitárias poderiam propiciar.

3.1. A Ótica Funcionalista do Comportamento Coletivo

Talcott Parsons (1951), em sua teoria do *Sistema Social,* propõe quatro dimensões básicas do sistema de ação estruturantes da sociedade: a adaptação, a consecução de metas, a integração e a latência ou a manutenção de um padrão. Como, para o autor, o que importa é o sistema social decorrente de uma combinação conceitual, levando em conta papéis, estrutura e diferenciação estrutural, normas e valores e equilíbrio, não há, em sua teoria, espaço para a emergência de atores sociais. As ações do sujeito favorecem a consolidação do sistema social, pois estes desempenham papéis sociais, que estruturam a sociedade e o sistema social vigente.

O sujeito parsoniano é um sujeito utilitarista, instrumental, cujas metas são claramente estabelecidas e cujos instrumentos econômicos e culturais disponíveis para garantir a

satisfação de suas necessidades e seu próprio equilíbrio são utilizados.. Nesse sentido, movimentos sociais seriam decorrentes da insatisfação e do desequilíbrio desse sujeito que não consegue cumprir confortavelmente seu papel na estrutura, no sistema social estático e controlado. Sua emergência sinalizaria para o descontrole ou mesmo para a desintegração do sistema, visto que movimentos sociais não comporiam este sistema marcado pela imutabilidade. Os sujeitos históricos não combinariam com a idéia de movimento social, pois, do contrário, a idéia de movimento forçaria o abandono da idéia de estaticidade própria do sistema social, privado de comportamentos dinâmicos.

A ocorrência de movimentos sociais era explicada em função da mudança irracional de valores e da cultura dos indivíduos em instituições, o que implicaria o desajuste de certos indivíduos insatisfeitos, na ordem social vigente. Impossibilidade de superar as fontes do descontentamento, o contato entre os descontentes, a eficação das ações propostas para a superação do descontentamento e a ideologia seriam as precondições para a emergência de movimentos sociais, na perspectiva inaugurada por Parsons. Assim, quando havia a ocorrência sistemática de tal situação, entendia-se como sendo um sinal claro de que aquela sociedade não seria estável e bem integrada, pois, em sociedades que assim o fossem, o surgimento de grupos alienados e plenos de tensões seriam quase inexistentes. Portanto, mudança social era sinônimo de sociedade desorganizada, de colapso no sistema social, de desviação.

3.2. As Vertentes Psicossocias do Comportamento Coletivo

Devido à perda de confiança nas instituições morais e nos movimentos coletivos, derivados da idéia de que tais movimentos eram irracionais, apareceram correntes na sociologia, com um corte pragmático, descrevendo a migração de uma análise macro – reflexões de nível societário – para análises microssociais – reflexão sobre questões mais individuais e de ordem interativa. Ralph Turner e Lewis Killian (1957) trazem para as análises sóciopolíticas do comportamento coletivo elementos psicossociais presentes na Escola de Chicago, de modo especial de autores interacionistas como Herbert Blumer, porque traduziu tendências filosóficas mais gerais em modelos de explicação psicossociológicos.

Nestes modelos propostos por Blumer, observam-se mais claramente os aspectos micro mais ligados ao individuo do que aspectos macro ligados ao social. Tais idéias podem ser verificadas em sua forma de compreender os movimentos sociais. Blumer apresenta uma interpretação dos movimentos sociais, na qual trata a organização social, os valores e a estrutura institucional como resíduo de ação. Para o autor, movimentos Sociais *"(...) podem*

ser entendidos como sociedades em miniatura e, como tal, representam o desenvolvimento de comportamentos coletivos organizados e formalizados a partir do que originalmente era amorfo e indefinido" (Blumer, 1951 [1939], p. 214).

Esta interpretação dada pelo autor produziu a capacidade de explicação dos fenômenos coletivos do ângulo de uma perspectiva pragmática, tendo sofrido um estreitamento básico, graças ao fato de o autor não admitir esses *resíduos como* constituintes do próprio fundamento dos movimentos sociais.

Turner e Killian conferem à contingência um espaço esclarecedor de detalhes significativos sobre a organização e a construção dos movimentos sociais. Este destaque da contingência também contribuía para a compreensão da maneira como as tensões se convertem em senso de justiça, como se dá a emergência de contra-movimentos e o uso da cooptação como controle social, bem como, para a compreensão de como se dá a formação de públicos específicos mobilizados em torno a questões específicas (Alexander e Colomy, 1988).

Estes autores buscam apoio na Escola de Chicago, e, em especial em Blumer, rompendo, em diversos aspectos, com a tradição macrossociológica de Parsons, por entenderem que a perspectiva sóciopolítica representada por este autor não continha aspectos elementares do comportamento político, pois ignorava exatamente os aspectos psicológicos, implicados na questão. Como lembra William Gamsom (1992:54), no pensamento destes autores, *"Emoção e razão não são necessariamente irreconciliáveis, e dividir as ações em racionais e irracionais significa negar a complexidade do comportamento humano"*. Estes autores realçam, dentre as inúmeras possibilidades do comportamento coletivo, a questão dos movimentos sociais, por entenderem que estes seriam uma das formas com que se poderiam expressar ações coletivas.

Em seu clássico *Collective Behavior* (1957), os autores tratam das características e dos processos que constituem e possibilitam os movimentos sociais, as normativas, os valores, as relações sociais e os seus significados, como emergentes da interação social e produtores de novas concepções acerca de questões como justiça e injustiça, moralidade e imoralidade, realidade e fantasia etc..

Nesse sentido, observe-se que, para Turner e Killian e outros autores próximos da Escola de Chicago, há a emergência de um outro sujeito, não mais marcado pela irracionalidade. Para eles, o surgimento do sujeito decorre da estabilidade entre objetividade e subjetividade, estabilidade esta que se faz importante no processo de construção de uma consciência racional de si. Como aponta Prado (2001), esta situação faz com que o sujeito coletivo seja entendido como um sujeito capaz de significar a realidade com o fim de

Formatado: maintexte1

constituir uma nova ordem social, tomando sua emergência como ponto de partida. Se, para Parsons, noção ação coletiva, de comportamento coletivo indicava a desestabilização do sistema social, a irracionalidade, agora com o trabalho de Turner e Killian, passa a ser ação coletiva, conceito permeado de sentidos e significados e a ter relevância no campo de estudos dos movimentos sociais. Para eles, numa perspectiva microssociológica, o sujeito coletivo se origina em sua relação com valores, sentidos e símbolos de uma cultura.

Segundo Turner e Killiam (1987), movimentos sociais são *"(...) coletividades que atuam com certa continuidade para promover ou resistir à mudança na sociedade ou no grupo do qual faz parte"* (p. 222). Continuidade é, nessa perspectiva, um conceito chave, permitindo diferenciar movimentos sociais de outras formas de ação coletiva, pois ela é quem possibilitaria aos movimentos sociais formularem objetivos e estratégias de ação, estabelecer os papeis de cada sujeito implicado no movimento e a constituição de um sentimento identitário[36]. Enrique Laraña nos recorda: *"Este componente unificador se manifesta nas condutas não só em sua orientação para os objetivos da mobilização, mas também na capacidade de coerção do movimento sobre os comportamentos individuais."* (Laraña, 2001:257). A isso se associe o fato de que, para Turner e Killiam (1957), um movimento social é, por definição, dinâmico, sendo exatamente essa característica que o faz ser um movimento social e não outra forma de social diferente. A perda dessa característica equivaleria à institucionalização do movimento, o qual teria alcançado a estabilidade interna e reconhecimento junto à sociedade, passando a exercer nela funções e competências, sendo que a institucionalização pode ocorrer em todo e qualquer movimento.

No entanto, as referências institucionais e culturais dos processos de construção, consolidação, controle social e mobilização dos e nos movimentos sociais são tomados pelos autores como parâmetros e não como variáveis presentes em algo mais amplo. Estes autores, muitas vezes, pressupunham a existência de garantias constitucionais para as liberdades civis, entendendo, assim, que a força de uma comunidade civil solidária advinha da experiência democrática e acabavam por definir o público como uma coletividade emergente, constituída apenas pela discussão e pelo debate (Turner & Killian, 1972:179-98).

[36] Como se pode observar, o papel da Identidade na construção dos movimentos sociais não surge com o advento dos Novos Movimentos Sociais, mas antes. Tal questão já fora levantada pelos interacionistas simbólicos, por Goffmam (1959; 1967) e por Turner (1969; 1975). Na verdade, o que é inovador na perspectiva dos Novos Movimentos Sociais é a preocupação com uma identidade coletiva e não apenas com a identidade individual como ocorria com os autores, que precederam esta corrente. Ralph Turner, por exemplo, apontou a identidade pessoal e a autotransformação do indivíduo como temas bastante difundidos dentre grupos integrantes de movimentos, caracterizados pela informalidade em suas estruturas organizativas.

3.3. A Perspectiva Estrutural-Funcionalista

Ainda no enfoque funcionalista e também inspirados em TalcotT Parsons, surgem os trabalhos de Neil Smelser (1962). A ênfase no sistema social dada por Parsons pode ter sido o motivo a induzir Smelser a apoiar-se em Parsons para entender o comportamento coletivo de grupos sociais organizados em movimentos. Para ele, a resposta para a emergência de novas crenças e valores e o quanto elas poderiam influir em comportamentos coletivos estaria no funcionamento do sistema social. Todavia, sua compreensão não é exatamente idêntica à de Parsons, pois este rompe com o binômio *'Política e Estrutura'*.

O autor, numa ótica psicossocial, analisa os comportamentos coletivos não-convencionais, não-institucionalizados, com o intuito de superar as tensões e alcançar a integração e o controle social. Assim, identificar estes comportamentos e diagnosticar como se institucionalizam ações não-estruturadas, em plena tensão, constituía um dos principais desafios deste autor.

Para ele, comportamentos não-institucionais diferenciam-se daqueles comportamentos rotineiros, socialmente integrados e controlados, racionais, por terem componentes irracionais e excepcionais, constituindo-se como respostas cognitivas inadequadas para as tensões próprias do processo de modernização. Salta aos olhos, como mostra Prado (2001), a invenção de um sujeito coletivo psicossociológico construído de uma perspectiva macrossistêmica. na corrente funcionalista do comportamento coletivo, a partir dos trabalhos de Smelser, abrindo a perspectiva macrossistêmica.

Partindo do conceito de comportamento coletivo e das categorias de explosões coletivas e de movimentos coletivos, Smelser procura explicar um sem número de situações que vão desde situações de pânico e ciclos de moda a movimentos nacionalistas e religiosos. A primeira categoria referia-se à loucura, situações de pânico e hostis. A segunda referia-se aos esforços coletivos para modificar normas e valores, os quais freqüentemente se desenvolvem por longos períodos (Gohn, 1997). Smelser procurou determinar, nos comportamentos coletivos, parâmetros gerais para identificar processos de mudança social, sendo a tensão social um dos indicadores encontrados.

4. A Revolução como Caminho de Mudança: A abordagem Marxista

Como já apontou Jeffrey C. Alexander (1998), na história da teoria e da ciência social ocidental, as mais importantes abordagens de análise de fenômenos coletivos foram realizadas

com base em referências pautadas na interpretação histórica das revoluções. Neste quadro de análise, movimentos sociais seriam necessariamente movimentos revolucionários[37], pois eram identificados segundo o modelo atribuído aos movimentos revolucionários *"(...) entendidos como mobilização de massas que visam apossar-se do poder de um Estado antagônico, (...) substituir uma forma opressora por outra voltada para um fim distinto, mas que se utiliza de meios semelhantes."* (Alexander, 1998:1-2).

Desta concepção de movimento revolucionário, Karl Marx foi o primeiro e mais importante intelectual (Filósofo, Sociólogo, Economista), no século XIX. Tanto assim foi que seu pensamento, ao lado do de Freud, marcou todo o século XX. Para analisar os múltiplos movimentos que ocorriam no século XIX, Marx propôs uma *narrativa meta-histórica*, pondo relevo nos interesses econômicos e materiais que moviam a sociedade de então. Essa perspectiva de leitura da realidade social fez com que o autor retirasse-se do centro das análises existentes, até aquele momento, a reflexão moral e a solidariedade. Estas passaram a ser consideradas como questões a serem examinadas em um momento histórico posterior, o que equivale a dizer que as questões subjetivas, psicossociais, não eram parte relevante de seu modelo analítico, de sua compreensão das ações coletivas. Todavia, as questões subjetivas já ocuparam um espaço importante no pensamento de Marx. Se observarmos atentamente os seus *Manuscritos econômicos e filosóficos* (1963 [1844]), veremos que o autor coincidia com o pensamento de filósofos conhecidos como *"jovens hegelianos"* e que defendiam a hipótese de que os atores revolucionários teriam de passar por transformações de ordem emocional, moral e estética, antes que mudanças consideradas estruturais e objetivas ocorressem. Indicativo disso é o fato de o autor defender a idéia de que para abolir a propriedade privada era necessário eliminar, primeiro, a alienação por ser ela considerada a base subjetiva da objetificação. Segundo o próprio autor, *"A superação da propriedade privada significa, portanto, a completa emancipação de todos os atributos e sentidos humanos [...] tanto de um ponto de vista subjetivo quanto objetivo."* (Marx, 1963:160). Assim, parece-nos, o fator determinante para ele ignorar a subjetividade existente nos movimentos sociais, em seu esquema teórico pós-manuscritos, não foi a realidade social, mas sim o quadro de referências materialistas presentes no pensamento elaborado na fase seguinte aos manuscritos, ou seja, alterações ocorridas em seu próprio modelo teórico, decorrentes da assimilação da lógica teórica da economia política e de uma postura positivista, ainda que se situe num campo epistêmico distinto, tente combatê-lo. Ao criar a figura do líder revolucionário, cujas ações

[37] Segundo Sztompka (1990), *"A `revolução' tem uma vida dupla, de duas caras. De um lado, pertence ao discurso societário, ao pensamento de senso comum, como o que se poderia chamar de mito da revolução. De outro, pertence a um discurso sociológico, surgindo como um raciocínio científico sobre a teoria da revolução. (...) A teoria da revolução baseia-se muito no mito da revolução; com um inevitável atraso temporal, explica e sistematiza o que o homem comum pensa sobre a revolução."* (Sztompka, 1990, pp. 129-130).

são ditadas pela lógica da sociedade industrial, Marx deixa de lado a compreensão dos movimentos sociais, e da revolução, na qual a subjetividade é um dado, por assim dizer, necessário e passa a desenvolver uma teoria dos movimentos sociais revolucionários, na qual aspectos imaginários e normativos não tinham espaço.

Para Marx, não era possível explicar a luta dos trabalhadores ou fenômenos como a liderança, de maneira adequada, sem eliminar o humanismo e a subjetividade e sem serem levados em conta, por parte do analista, aspectos empíricos. Permitir a interferência de questões subjetivas, de sentimentos no processo de transformação da sociedade, poderia obstaculizar o atingimento de tal sociedade e, por conseguinte, a superação da alienação. Como aponta Alexander (1998), Marx não argumenta, partindo de uma visão da subjetividade emancipatória, mas com base na negação desta e da afirmação do preceito da ação alienada e da ordem externa. Essa mudança na qual se vê o abandono da subjetividade em prol da premissa da ação alienada e extrínseca ao sujeito pode ser percebida, quando se analisam algumas assertivas de Marx escritas em obras como *A sagrada família,* de 1845 (1967) e *A Ideologia Alemã,* publicada em 1946 (1970). Em *A Sagrada Família,* Marx entendia que a questão chave da luta dos trabalhadores não passaria por questões subjetivas pessoais ou coletivas, pois *"(...) não se trata do que este ou aquele proletário, ou mesmo o conjunto do proletariado, imagina ser a meta"* (Marx, 1967:368). Isso se justifica mais adiante, quando ele deixa claro não ter o sujeito possibilidade de agir livremente e de construir *per se* sua realidade, dado o peso desta ordem externa, sendo qualquer tentativa uma ação alienada.

Para Marx *"É uma questão do que o proletariado é e, por conseguinte, do que ele é compelido historicamente a fazer. Sua meta e sua ação histórica são fixadas de antemão, de modo evidente e irrevogável, por sua própria condição de vida"* (Marx, 1967:368). Já em *A ideologia alemã,* ele apontava para o oposto, para um florescer de uma subjetividade emancipada, já que entendia por *"(...) o comunismo (...) não (é) um estado de coisas a ser estabelecido, um ideal ao qual a realidade terá de adaptar-se"* (Marx, 1970:58-59).

As citações acima nos mostram a distinção feita por Marx entre socialismo e comunismo. O primeiro representaria a primeira fase realista da sociedade pós-capitalista e, em conseqüência, a primeira fase do próprio comunismo. Nesta etapa da vida da sociedade, a exploração do trabalho decorrente da venda da força de trabalho, por parte de despossuídos, e da apropriação privada da mais-valia pelo detentor dos meios de produção, já estariam superadas. Todavia, o trabalho ainda conservaria seu caráter instrumental e o controle impessoal do Estado ainda seria necessário para se garantir uma não-*involução* rumo ao capitalismo, do qual a sociedade estaria se libertando, sendo a força e o poder instrumentos necessários a serem usados pelo Estado, com a finalidade de conduzir a sociedade ao

comunismo. Este, por sua vez, representaria a segunda fase realista da sociedade pós-capitalista, comprometida com a moral e a ordem normativa. Assim, podemos dizer que a perspectiva marxista clássica está marcada por posturas teleológicas, finalistas mediante as quais verifica-se que o meio para se obter os fins últimos do homem e da humanidade é a revolução, seja ela obtida com ou sem o uso do poder, da força e da violência.

Na Europa, depois de 1960, a abordagem clássica marxista priorizava, na análise, a categoria da luta de classes, dos interesses e programas ideológicos dos movimentos sociais passou a ser criticada pelos acionalistas, representados principalmente por autores como Touraine, e pelos neomarxistas, tendo como um dos principais representantes, Manuel Castells, cuja aproximação resultou na teoria dos *Novos Movimentos Sociais*. Essa ênfase dada pela corrente marxista de análise dos movimentos sociais aos elementos ideológicos dos movimentos e ao compromisso e à militância nos mesmos a conduziu à concessão de relevância às idéias enquanto ideologia para explicar a emergência dos mesmos. Se, por um lado, se enfatizaram as tensões e os conflitos estruturais como razão da mobilização, por outro lado, não se levaram em consideração *"(...) a importância e as implicações da organização de pessoas em associações voluntárias. Desta perspectiva, se assumirá que a existência de conflitos e tensões potenciais, automaticamente, induziria à associação de pessoas para resolvê-los"* (Johnston, Laraña & Gusfield, 2001:4).

5. A Perspectiva Sociológica dos Movimentos Sociais

Das perspectivas clássicas, como a que foi desenvolvida por Karl Marx, emergiu e emergem teóricos e teorias contemporâneas a respeito dos movimentos sociais. Todavia, são despojadas da teleologia própria das teorias clássicas. No caso daquelas provenientes da tradição marxista, despojou-se de sua *teleologia revolucionária*, sem, com isso, se perderem aspectos racionais da teoria explicativa, distributiva e materialista.

Alexander afirma que "*Quer se inspirassem em Marx, Weber ou nos autores que no pós-guerra adotaram a teoria do conflito, quer fossem influenciados pelos teóricos da escolha racional, individual e coletiva, os mais importantes sociólogos das últimas duas décadas interpretaram os movimentos sociais como respostas práticas e coerentes à distribuição desigual das privações sociais criadas pela mudança institucional.*" (Alexander, 1998:9).

Nesse sentido, Oberschall (1973) mostra-nos como os sistemas sociais são constituídos por *posições, estratos e classes sociais* e como estes são configurados pela

combinação da divisão do trabalho de forma subordinada e com níveis de subordinação e superioridade. Para o autor, *"Os privilegiados têm interesses precípuos na manutenção e consolidação da parte que lhes cabe nessa divisão; os desfavorecidos buscam aumentar sua respectiva quota, de modo individual ou coletivo. O conflito social resulta do choque desses interesses opostos."* (Oberschall, 1973:33).

Nessa tentativa de se despojar das abordagens decorrentes do pensamento clássico, observamos, quanto ao estudo e à análise de fenômenos microssociológicos, as dimensões morais e afetivas da ação coletiva serem desprezadas. E, em lugar da subjetividade, que emergiria no momento em que se alcançavamda realização dos fins, surgem as ênfases nas limitações decorrentes das redes sociais e das ações de organizações. A princípio, esperava-se que redes sociais e organizações oferecessem à ação social, meios confiáveis, eficazes de mobilização de recursos necessários à obtenção das metas de ação coletiva. A expectativa em torno às redes sociais e às organizações justificam-se, da ótica pragmática, por poderem os movimentos sociais obter suficiente poder e influência para transformar a distribuição dos bens materiais, caso redes e organizações lhes propiciassem padrões estruturados de relações sociais a serem utilizados de modo prático.

5.1. Os Movimentos Sociais na perspectiva da Teoria da Mobilização de Recursos

Em contraposição aos estudos do comportamento coletivo, corrente de análise dos movimentos sociais dominante no cenário até princípio dos anos 70 do século XX, surge uma nova teoria denominada de *Mobilização de Recursos* (MR). Esta teoria representou uma significativa mudança, uma verdadeira rebelião consciente e deliberada (Ferree, 2001), porque subvertia as argumentações anteriores ao afirmar que os sujeitos participantes dos movimentos sociais não eram irracionais e nem suas atividades eram espontâneas ou desorganizadas. As argumentações tradicionais de orientação psicossocial sobre os motivos indutores dos indivíduos a participar de fenômenos coletivos como movimentos sociais sofrem fortes resistências neste enfoque, que concede um papel importante para a explicação das organizações como molas impulsionadoras dos movimentos. Assim, a idéia de recurso ganha força e destaque, em detrimento dos aspectos psicológicos. Myra Marx Ferree (2001), a esse respeito, nos recorda, a lógica inicial da MR: *"Se se pretende estudar como se esforçam ditas organizações para realizar seus objetivos particulares, têm êxito ou fracasso em seu empenho, é mais útil prestar atenção aos seus recursos materiais que aos aspectos psicológicos de seus membros."* (p. 151). Portanto, autores como Charles Tilly (1975; 1978) e os demais autores que elaboraram a Teoria da Mobilização de Recursos recusam a ênfase em

aspectos subjetivos, em sentimentos, por entenderem dever o movimento ser estudado como uma forma de comportamento organizativo, dependente da capacidade para reunir e utilizar recursos.

Certamente, este modelo rompe com a tradição anterior, mas, ao mesmo tempo, mantém aspectos das teorias clássicas. Entretanto, muitas vezes, estes aspectos encontram-se deslocados de suas posições e funções explicativas originais. Exemplo disso pode ser o fato de que, para teóricos clássicos, a consciência dos intelectuais constituía-se de elementos chave de interpretação dos movimentos operários, e vê-se deslocada a noção de consciência de intelectuais, desempenhando desempenham lideranças, para a visão dos líderes dos movimentos sociais mais notáveis. Estes, contudo, não necessariamente se poderiam considerar intelectuais do movimento. Nesta perspectiva, Doug McCarthy e Zald (1977:1.212) afirmam que, no decorrer de sua militância política, os líderes de movimentos sociais formulam estrategicamente não só táticas como também princípios gerais, sendo tanto as táticas quanto os princípios gerais definidos com o objetivo de subjugar ambientes hostis.

Movimentos sociais são percebidos como *exercícios calculistas,* visando a fabricar e a suscitar o *descontentamento, imprescindível* como instrumento de mobilização social, com vistas a mudar a infra-estrutura da sociedade. Para tanto, lhes é necessário aceder ao poder a eles conferido pelas organizações, permitindo-lhes concretizar objetivos, porque sem esse acesso ao poder facilitado pelas organizações sociais, as possibilidades desses incitamentos estratégicos terem êxito são reduzidas. Entretanto, é preciso notar que sem a disponibilidade de recursos nem de condições externas de ação, as organizações não dispõem de poder. Somente se as organizações souberem articular recursos disponíveis e condições externas de ação, as quais não são controladas subjetivamente, é que uma organização poderá se tornar forte e bem sucedida, capaz de mobilizar e gerar mobilização, garantindo a superação dos custos gerados pela ação pelo auferimento dos benefícios tangíveis desta mesma ação e aumentando, assim, as chances de sucesso. Portanto, nesta perspectiva, a dimensão subjetiva, presente na ação coletiva, os aspectos emocionais motivadores da ação não estão comparecem às análises dos teóricos da Mobilização de recursos. Nesta linha, o que importa para que algo seja bem ou mal sucedido no campo dos movimentos sociais e da ação coletiva, é *"(...) o montante da atividade dirigida para a realização de objetivos (é), em linhas gerais, uma função dos recursos controlados por uma organização"* (McCarthy e Zald, 1977:1.221).

Nos estudos históricos de Charles Tilly (1978), observamos o modelo clássico sofrendo alterações, quando o autor propõe a consideração da violência e da força como unicamente *meios eficientes*, um recurso político eficaz e mais ou menos rotineiro, nos

movimentos sociais; sendo a violência um subproduto natural da urbanização e da industrialização. Isso pode ser observado, durante o século XIX e no início do século XX, quando as ações em que a violência grupal foi empregada mostraram-se como o meio mais eficiente para a defesa de interesses comuns. Todavia, como aponta Tilly (1975), *"A violência grupal costuma nascer de ações coletivas que não são intrinsecamente violentas — festividades, assembléias, comícios, greves, manifestações públicas"* (Tilly, 1975:46) e é empregada para que os atores envolvidos nela pudessem capitalizar seus atos políticos, que, sem ela, permaneceria na condição de atos periféricos e sem capital político.

Essa posição do autor indica o uso da violência dependendo de condições sociais externas, e estas possibilitando o uso da violência pesando positivamente na balança dos interesses comuns, isto é, mais benefícios do que custos, viabilizando, assim, seu emprego. Charles Tilly relaciona o fato de a violência ser rotineira e de estar revestida de todo um discurso racional com seu sucesso, pois *"(...) a imposição de penalidades violentas — dano ou confisco de pessoas ou objetos — à ação coletiva diminui sua freqüência e intensidade"* (Tilly, 1975:285). Com isto, o uso da violência acaba por ser instrumento tanto nas mãos de movimentos sociais quanto daqueles que lutam para coibi-lo.

Em sua obra *From mobilization To Revolution* (1978), Tilly buscou, em alguma medida, responder como grandes mudanças estruturais afetam modelos prevalecentes de ações coletivas. Para responder a essa pergunta, inicialmente levantada por Karl Marx, Tilly baseou-se em autores como Hobsbawun, de tradição marxista, e clássicos, como Weber, e mesmo a Escola dos Annales. Como resposta a essa questão, Tilly, como aqui apontamos, atribui um papel importante à ideologia e às crenças na formação das ações coletivas, sendo o conceito de oportunidade um conceito chave para a compreensão de lutas históricas marcadas pela violência ou de processos institucionais, nos quais os atores barganham entre si. Nesta linha, poder-se-ia dizer que os movimentos sociais – e suas culturas – são moldados pelas instituições com as quais se defrontam, sendo que tipos diferentes de regime e formas diferentes de repressão geram diferentes movimentos sociais.

Alguns autores como Theda Skocpol explicam as revoluções sociais, partindo desta tradição clássica de análise. Para ele, não são relevantes para a explicação das causas indutoras da mobilização e da ação de movimentos sociais questões de cunho ideológico, de solidariedade ou mesmo tipos específicos de regime. Segundo o autor, existe uma cadeia de meios que conduzem a finalidades, gerando um processo cíclico alimentado por ações violentas, objetivos materiais e esforços para controlar os instrumentos de coerção estatal. Esta postura leva-nos a entender as dimensões ideológicas orientadoras dos movimentos sociais como estratégias de mobilização de massas e não como padrões morais da ação.

Nesta tradição, Morris (1984:40-76) observa que a maior parte das pesquisas sociológicas sobre o movimento dos Direitos civis nos Estados Unidos afirma ter sido o desenvolvimento de organizações fortes, como "centros de movimento", a principal causa do seu êxito na mobilização de massas. Assim, fatores subjetivos, como uma liderança carismática ou as aspirações das massas por uma nova vida moral (Eyerman e Jamison, 1991:120-45), são interpretados em termos puramente funcionais, como meios altamente eficientes de mobilizar recursos organizacionais (Morris, 1984:91-93). Idealismo apaixonado e o emocionalismo moral, permeando os grandes movimentos sociais, são reduzidos a *estratégias inconscientes* e tratados como mecanismos inteligentemente utilizados para driblar o problema do *free rider*. Estes aspectos são estudados como mercadorias manipuladas pelas organizações para aumentar o poder da organização e conquistar mais apoio material e não-material (McAdam, 1988).

No enfoque da MR, os movimentos sociais são abordados como grupos de interesse, como organizações, enquadradas na ótica da burocracia institucional. Aspectos da cultura são parcialmente incorporados, pois se reduzem aos aspectos referentes à cultura organizacional, vista de uma ótica microeconômica, sem atribuir função importante a indivíduos. Ao não considerarem importantes aspectos como valores, reivindicações e ideologia portados pelos protagonistas de cada movimento, impõe-se aos teóricos da MR um problema crucial, o de explicar por que escolhas racionais, relações de custo e benefício, mais que óbvias, nem sempre são passíveis de implementação. Embora haja entre seus autores quem admita o conteúdo simbólico das demandas dos movimentos sociais, esses argumentos acabam desarticulando a relação entre a ideologia do movimento e as tradições discursivas preexistentes, trazidas pelos participantes de cada movimento.

Tal situação faz com que a MR reduza em quase sua totalidade a autonomia relativa dos padrões simbólicos, o que conduz a uma compreensão de que a cultura do movimento é condicionada apenas por dinâmicas a ele exteriores. Verifica-se, então, um processo de instrumentalização da cultura. A MR trata os elementos e temas simbólicos como ferramentas que as organizações podem usar ou abandonar, a seu bel-prazer, no intuito de alcançar suas metas e objetivos, como componentes que ora podem ser, ora não, componentes estratégicos e comercializados como um recurso como outro qualquer, do ângulo da análise dos custos e benefícios implicados na negociação.

Papel importante na elaboração deste enfoque teórico teve Mancur Olson (2001 [1965]), segundo o qual benefícios coletivos não bastam para motivar a participação de um ator racional pelo fato de este poder se aproveitar dos esforços dos demais, em benefício próprio, diminuindo, assim, seu custo pessoal na aquisição do benefício. Este autor,

começando e terminando seu aporte pelos indivíduos, sublinha que incentivos coletivos são a base racional de ações coletivas. Todavia, ele não leva em conta, como algo relevante, a variação na percepção da eficácia da participação em um movimento, tornando, desta froma, seu modelo de ordem eminentemente microeconômica. Ferree (2001) argumenta que a introdução do modelo de racionalidade na MR, por Olson, torna a Teoria Microeconômica da Escolha Racional, *"(...) um belo cavalo de tróia"* (p. 152). A adoção acrítica dos pressupostos de Olson, justificados simplesmente pelo *"(...) atrativo superficial das formulações empiricamente verificáveis (...) em relação aos incentivos para participar em um movimento oculta perigos teóricos (...) Isso questiona a capacidade desta perspectiva para explicar quem são e o que fazem os movimentos sociais"* (Ferree, 2001:152-53).

Uma questão fundamental, nesse processo de ocultamento de perigos teóricos, encontra-se na base microeconômica da teoria, que entende o indivíduo racional como aquele agente sempre atuando de forma a maximizar seus benefícios pessoais e reduzindo custos; esperando que os esforços empenhados por ele para a aquisição de bens coletivos sejam mínimos, até mesmo imperceptíveis, pois, do contrário, haveria um aumento não esperado, do ponto de vista racional. Essa compreensão se mostra falaciosa pelo fato da teoria não disponibilizar adequados instrumentos e regras para mensurar as preferências, independentemente das opções, agenciadas por esses indivíduos, cujas opões dependem de suas preferências. Myra Marx Ferree ressalta: *"O que se faz com esse tipo de análise é pôr outra etiqueta no comportamento ao invés de explicá-lo: opções aparentemente irracionais refletem gostos pessoais e idiossincráticos, considerados externos e carentes de interesse, não merecendo explicação"* (Ferree, 2001:153).

Nesse sentido, a teoria tende à desumanização dos movimentos sociais e dos estudos acerca do tema, pois *"(...) tem conduzido ao abandono das diferenças e os conflitos de valores, (...) a dar por suposta a existência de um ator humano pseudo-universal, carente de história pessoal, gênero, raça/etnia ou posição de classe, na sociedade"* (Ferree, 2001:153). Certamente, não se pode, de maneira adequada, analisar aos movimentos sociais sem, com isso, se atribuir papel relevante também aos seus sujeitos, à sua subjetividade, sem, com isso, situar como menosprezado o comportamento coletivo. Nem se pode entender e tratar o indivíduo como alguém desprovido de racionalidade, nem reduzi-los à condição de recursos e desprovidos de iniciativa, manipuláveis segundo os interesses dos movimentos sociais.

6. A Análise dos Movimentos Sociais na Perspectiva Interacionista

Como se pode observar, no item anterior, apesar de os estudos macrossociológicos contemporâneos sobre os movimentos sociais não enfatizarem os aspectos subjetivos pertinentes à temática, nem por isso se pode dizer que o papel da subjetividade passou a margem. Isso se deve a reações contra os limites da instrumentalização e da descontextualização presentes na abordagem predominante sobre os movimentos sociais. Entretanto, a forte ênfase na irracionalidade das motivações subjetivas, caracterizada por trabalhos, como os de Talccott Parsons e de Gustave Le Bon, efetivamente provocou uma cegueira empírica em relação aos aspectos estratégicos e contingentes. Esta cegueira, por sua vez, produziu negação da possibilidade de os movimentos sociais se orientarem por ideais morais universalistas e individualistas.

O pragmatismo norte-americano, por sua vez, desenvolveu teorizações a respeito dos interesses subjetivos e da identidade moral, sob a ótica republicana e democrática. Neste esforço, os pragmatistas evitaram cair no pessimismo das razões instrumentais e dos interesses materiais ou no utilitarismo das teorias de mercado. O que se observa neste enfoque é a acentuação da ação individual ao lado de outras formas mais institucionais, mediadoras entre as solidariedades morais locais e as esferas públicas nacionais. A criatividade e a sensibilidade individual também aparecem em diversas ocasiões. George Herbert Mead, por exemplo, desenvolveu uma filosofia sistemática da interpretação simbólica e da comunicação gestual, tornada basilar na construção do pensamento interacionista. Todadvia, segundo Jeffrey Alexander (1998), a perspectiva interacionista não corresponderia verdadeiramente a uma opção real e diferente do enfoque clássico. Para ele,

> *"Não obstante seu interesse intrínseco, esses argumentos esmiúçam a dimensão subjetiva dos movimentos sociais de modo puramente microssociológico, muitas vezes tratando as estratégias interpretativas dos seus atores como se fossem geradas de modo totalmente prático, situacional, imediato. A realidade é que, pelo menos nas formas que atualmente se conhecem, o interacionismo constitui mais uma inversão do instrumentalismo e determinismo do modelo clássico do que uma genuína alternativa a ele."*

Ainda assim, vale ressaltar que a perspectiva interacionista da Escola de Chicago cedeu espaço à perspectiva funcionalista, da qual Smelser (1962) é representante. Todavia, depois da teoria da Mobilização de Recursos, o interacionismo tem sido resgatado nas vertentes interpretativas da teoria do movimento social de que William Gamsom, Bert Klandermans, David Snow, Robert Benford e Sidney Tarrow são expoentes.

David Snow, por exmplo, partindo dos últimos trabalhos de Erving Goffman, nos quais o autor desenvolve sua teoria chamada *frame analysis* (análise dos quadros, marcos, interpretativos), aprofunda a minuciosa reconstrução das práticas interpretativas de Turner e Killian; aproxima a perspectiva proposta por Goffman da teoria da identidade coletiva, da qual Melucci é um dos principais pensadores, no contexto dos movimentos sociais. Segundo Snow e seus colaboradores,

> *"(...) no terreno da ação coletiva se promovem e reafirmam umas identidades individuais e coletivas de duas formas diferentes que estão interrelacionadas ainda que sejam distintas analiticamente: através da participação na própria ação coletiva, nos atos reivindicativos ou nas manifestações de adesão (celebrating), e também através dos processos de configuração de marcos de referência."* (Hunt, Benford & Snow, 2001:222).

Bert Klandermans (1994) entende como marcos de referência estratégias discursivas, levadas a cabo pelas organizações dos movimentos sociais, durante a mobilização para conectar suas interpretações dos acontecimentos com as de seus seguidores potenciais, as das audiências e conseguir situar sua interpretação como socialmente dominante e, portanto, deslegitimar as de seus antagonistas. Para David Snow, *frames* são mais que um simples alinhamento de marcos ou quadros de referência. Para ele e seus colegas, *frames* devem ser interpretados, como uma atuação de um conjunto contínuo de possíveis práticas interpretativas, cujo objetivo consiste em reforçar as regras normativas preexistentes e funcionar como pontes interpretativas (*frame bridging*), que possibilitam a amplificação dessas práticas interpretativas (*frame amplification*). Porém, as práticas mais ambiciosas e originais propostas por eles são chamadas de *extensão* e *transformação* (*frame extension* e *frame transformation*). Este enfoque se centra na dimensão política dos movimentos sociais, situados em uma esfera intermédia entre o Estado e a Sociedade Civil. Nele também se destaca a capacidade destes para influir na estrutura sociopolítica.

David Snow, Robert Benford e Scott Hunt (2001:222) trouxeram a subjetividade para o interior dos estudos macrossociais, ao discutir questões sobre como o entendimento cognitivo e o entendimento moral exercem um papel importante na produção do descontentamento, que alimenta os movimentos sociais, até a necessidade de se estabelecerem identidades específicas, em uma situação determinada, mediante a promoção e a reafirmação de identidades coletivas e individuais, por meio da participação em ações coletivas, as quais possibilitariam processos de criação de significados a seus mundos sociais, a partir do estabelecimento de *marcos de referência*.

David Snow entende o processo de construção de marcos cognitivos como um processo de *alinea*ção *por marcos*. Para o autor, *"(…) ao dar sentido aos acontecimentos ou*

incidentes, os marcos organizam a experiência e orientam a ação, seja individual ou coletiva" (Snow et al., 1986). A *ressonância dos marcos* refere-se à relação entre o trabalho de divulgação de uma organização e sua capacidade para influir na sensibilização de públicos mais amplos. Isto exige una coerência interna do marco e sua inserção numa cultura política mais ampla (Snow & Benford, 1988). Em trabalhos recentes, Snow e Benford (1992) e, posteriormente, Tarrow (1992), aportaram uma dimensão histórica à ressonância dos marcos, ao combiná-la com o conceito dos ciclos de protesto, desenvolvido por Tarrow. As lutas em torno dos significados e da criação de novos marcos de significação aparecem nos inícios destes ciclos de protesto, porém, com o tempo *"(...) um marco determinado de ação coletiva chega a formar parte da cultura política, isto é, da reserva de símbolos de que disporão os futuros líderes do movimento"* (Tarrow 1992:197).

A crítica que surge a esta perspectiva de raízes interacionistas refere-se menos ao que incluem do que ao que deixam de fora de suas análises. Desde Herbert Blumer e sua leitura *emergentista* dos movimentos sociais até as análises mais inovadoras dos movimentos sociais é se aceita a linguagem institucional e o quadro macrossociológico proposto pelo modelo da mobilização de recursos que apontariam mais para os processos de mediação subjetivos e comunicativos. Desta maneira, as estruturas normativas e institucionais que controlam a distribuição dos recursos acabariam em segundo plano.

Um indicativo dessa tendência dos autores interacionistas de descreverem aos processos culturais como soluções aos problemas de movimentos sociais apareceria na obra de Sidney Tarrow (1994) para o qual tais processos seriam um outro tipo de *"(...) soluções aos problemas que os movimentos têm de resolver: quais sejam, como preparar, coordenar e sustentar a ação coletiva entre participantes que carecem de recursos mais convencionais e de metas programáticas explícitas"* (Tarrow, 1994:7). Este argumento estaria limitado porque as dimensões criativas e subjetivas dos movimentos sociais são vistas como meios para um fim, sugerindo que os próprios movimentos sociais possuiriam uma meta cultural. Nesse caso, as dimensões criativas e subjetivas dos movimentos sociais não seriam fins almejáveis por serem significativos em si mesmos independentemente dos movimentos sociais. Assim, autores como Sydney Tarrow, Doug McAdam, e Hanspeter Kriesi estariam interessados no contexto político como fator explicativo da influencia dos movimentos sociais e da mobilização coletiva. Sidney Tarrow (1992; 1994) analisou o papel das estruturas de ação coletiva nos movimentos sociais radicais. Neste último enfoque destacamos o conceito de *estrutura de oportunidade política* e *de ciclo de protesto* como bases explicativas das dinâmicas externa e interna de um movimento social, o qual seria constituído por uma rede de relações entre distintas organizações.

Formatado: maintexte1

7. Considerações Sobre a Perspectiva Histórico-cultural da Ação Coletiva

Rafael Cruz, historiador espanhol, em texto publicado em 2001 e intitulado *Conflitividad Social e acción Colectiva: una lectura cultural*[38], baseado em Kriesi (1993), Tarrow (1994) e Tilly (1978), considera a ação coletiva como sendo *"(...) o processo pelo qual as pessoas realizam esforços conjuntos dirigidos a influir na distribuição existente de poder."* (p. 175). Segundo este autor, a ação coletiva é uma das iniciativas efetuadas por distintos grupos sociais para responder aos conflitos surgidos entre eles, sendo esta equiparável à participação política, à mobilização e ao protesto, ainda que com pequenas diferenças. Neste sentido, Cruz observa que a ação coletiva *"(...) é, com efeito, uma das mais possíveis respostas das pessoas que se encontram imersas em algum conflito. Mais freqüente que a mobilização tem sido e são a resignação, a emigração e a resistência cotidiana, individual e anônima"* (nota 2, p. 175).

Como aponta este autor, os fenômenos coletivos de resistência e/ou que buscam a mudança social, são de menor número, visto que as pessoas procuram resolver seus conflitos e problemas de modo individual e reservado, apontando isto para uma clara tendência à mobilidade social. Esta questão se mostra de uma relevância ímpar, pois no instante do fenômeno do individualismo, do ilhamento, as pessoas são induzidas, de modo geral, a buscar resolver seus conflitos e demandas de modo particular, tornando-se cada vez mais difícil o trabalho de mobilização dos movimentos sociais e, por conseguinte, deflagrar ações coletivas e fomentar um aumento da participação política.

Recorda-nos Cruz que a ação coletiva constitui-se em uma relação entre diferentes grupos de protagonistas, sendo estes, habitualmente, em número superior a dois. Isto implica dizer que as ações e iniciativas de cada um dos protagonistas da ação coletiva são fruto da interação intra-grupal, de modo coletivo e mediante um processo de negociação conjunta, mais ou menos explícito, e se estabelecendo em relação às ações desenvolvidas pelas partes em que se dá o conflito. Desta forma, nota-se que a ação coletiva constitui uma relação e um processo social marcados pela complexidade, cheio de contingências e de interferências, no qual intervêm diversos protagonistas

Por estes motivos é que Cruz, ao explicar porque entende a ação coletiva como um processo, e não como uma estrutura, afirma que isso se dá como um processo

> *"(...) porque desenvolve uma dinâmica de iniciativas, respostas, interferências e negociações que oferece vida própria e entidade suficiente aos acontecimentos e aos desenlaces que se produzem (...) É o próprio processo da ação coletiva que configura as características*

[38] As citações deste texto, publicado originalmente em espanhol, foram traduzidas por nós.

> *predominantes das diferentes iniciativas e respostas. (...) O caráter processual da ação coletiva relativiza também o papel das pré-concepções, ideologias e crenças dos participantes, prévias e simultâneas ao desenvolvimento do próprio processo de mobilização."* (p. 176).

No entendimento do autor, parece-nos, a compreensão da ação coletiva como processo implica construir sentidos dinâmicos, que se transformam, metamorfoseiam de acordo com o desenvolvimento do contexto da construção da ação coletiva. E, por essa razão, ele aponta para a relativização do papel de crenças e valores societais e pessoais de cada sujeito implicado na ação. Em outras palavras, nos parece que ele indica o caráter da força destas crenças e valores, sejam eles pessoais ou societais, em virtude da maior força que a própria ação coletiva tem sobre estas crenças e, por que não dizer, sobre os sujeitos. Certamente, o sucesso ou insucesso da ação pode contribuir para a mudança destas crenças, sejam elas prévias ou simultâneas, ou para a consolidação das mesmas, haja visto que, entre outros movimentos, o surgimento de eficácia ou ineficácia política resultante da ação em seu contexto global (início, meio e fim) pode vir a ser um fator determinante para compreendermos o quão relativas serão estas crenças.

Outro ponto desta questão, também indicado por Cruz, é o fato de as ações coletivas possuírem duas dimensões, uma *institucional* e outra *não-institucional*, as quais encontram-se relacionadas de modo complementar. Em relação à dimensão institucional, podemos dizer que é aquela dimensão referida ao espaço ocupado por governos, partidos políticos e grupos de interesse. A este respeito, escreve Cruz, esta dimensão está ocupada por *"(...) associações que para alcançar suas demandas utilizam calços privilegiados de participação política, de ação coletiva, com o fim de adquirir poder ou alterar o existente. Refere-se aos âmbitos administrativos, judiciários, parlamentares, eleitorais. A posição que ocupam os grupos com relação às instituições constitui a primordial fonte de seu poder político."* (p. 176).

Em relação à dimensão não-institucional, observamos sua referência àqueles grupos que carecem destes calços políticos detidos por grupos institucionais ou que, por uma razão qualquer, não queiram servir-se deles, ou ainda desejem exatamente reconfiguram seu uso, e, para alcançar suas demandas, necessitam lançar mão de estratégias como greves, manifestações, movimentos sociais etc. Rafael Cruz (2001) aponta para o fato de que *"Esta esfera política se nutre de associações de pessoas que de maneira habitual confiam seu poder ao apoio do número – quanto mais pessoas respaldem uma posição mais poder se obtém – e o movimento, isto é, impulsionam a mobilização para adquirir o poder de que carecem."* (p. 176).

Para que se possa aprofundar a análise e a compreensão das ações coletivas, Cruz nos propõe quatro importantes circunstâncias, encontrados em ações coletivas com certa

regularidade e sem as quais, segundo o autor, é difícil produz-se ou poder-se conduzir aos fins desejados pelos desafiantes. E estas quatro grandes circunstâncias são: 1) Comunicação em redes sociais de caráter formal ou informal; 2) Compartilhamento pelos indivíduos de definições acerca do que se sucede, de diagnósticos sobre a situação e de medidas a serem adotadas no processo de enfrentamento do conflito; 3) o aparecimento de circunstâncias e momentos favoráveis à implementação da ação coletiva, ou seja, de oportunidades concretas para tanto; e 4) a materialização da própria ação coletiva que decorre da escolha pelos participantes das diversas, porém limitadas, opções disponíveis.

Certamente, a não-participação em algum tipo de rede social, se constitui num componente importante para compreender a não-adesão a ações coletivas, pois dificilmente indivíduos que atuam de forma *"(...) ilhada e não pertencem, compartem ou contrastam experiências em nenhuma rede social (têm) tenham suficientes recursos e incentivos para participar e atuar coletivamente."* (Cruz, 2001:177). Da mesma forma, o excesso de opiniões e/ou grupos divergentes produz um efeito desagregador, no qual a obtenção da unidade se torna mais uma tarefa mais complexa e nem sempre alcançável. Com relação às oportunidades disponíveis para o surgimento de ações coletivas, vale recordar que compõem este ponto questões como identificação de potenciais aliados e construções de alianças; força ou debilidade de adversários, bem como a clara identificação destes; o aparecimento de ciclos de protesto e os regimes políticos que organizam as sociedades; etc.. Todavia, merece atenção, no momento de analisar uma ação coletiva, o marco político no qual esta de desenvolve, visto que este influirá de distintos modos no desenvolvimento desta, proporcionando sua maior ou menor eficácia, dependendo do contexto no qual ela se dará.

Como aponta Chales Tilly (1978), as ações coletivas não-institucionais foram historicamente agrupadas em dois tipos básicos de repertórios. O primeiro repertório de ações coletivas não-institucionais refere-se àquelas, que contém formas rígidas, violentas localizadas e diretas. Exemplos disso podem ser a queima de uma colheita agrícola, a depredação de espaços públicos, motins religiosos ou anti-fiscais, a destruição de maquinários ou de meios de transportes etc.. Entretanto, estas não são as ações coletivas que, hodiernamente, mais se produzem, ainda que possam ser muitas vezes as mais visíveis. Atualmente, podemos observar com maior freqüência o aparecimento de ações coletivas marcadas por atos pacíficos e flexíveis. Segundo Cruz (2001), podem ser ações deste tipo as greves e os movimentos sociais. Frente a isso, afirma cruz: *"Com Efeito, a forma mais acabada, complexa e destacada deste tipo de repertório mais próximo a nossos dias foi e é o movimento social"* (p. g177), sendo que por movimento social este autor entende *"(...) um esforço coletivo e sustentável de ação coletiva, um arranque* [despliegue] *de variadas formas*

de ação, em geral agrupadas em campanhas, que provou sua importância em numerosas situações e conflitos." (Cruz, 2001:177-178).

Ainda que este autor não tenha desenvolvido um esquema didático para localizar teóricos, teorias e seus contextos, como o fez Prado (2000; 2001), Cruz agrupa as teorias e seus principais teóricos, da seguinte forma: 1) Psicologia das Massas (Le Bon e Tarde); 2) Comportamento Coletivo (Smelser); 3) Mobilização de Recursos (McCarthy e Zald); 4) Processo Político (Tilly e McAdam); 5) Novos Movimentos Sociais (Touraine e Melucci) e, por fim, 6) Construção Social do Protesto (Klandermans). Esta taxionomia mostra-se extremamente mais simples que a desenvolvida por Prado, cujo critério consiste em articular os conceitos de político e de sujeito, brindando-nos com um esquema no qual podemos observar as importantes sutilezas que produzem proximidade de autores, em um primeiro momento, agregados a Touraine e Melucci, mas, embora próximos, nem por isso juntos, porquanto suas posturas fundamentam-se em pressupostos, nem sempre os mesmos.

Ainda que este trabalho de Cruz seja resultado de um outro apresentado em um Congresso de História, ele é significativo para compreendermos as inúmeras posições existentes acerca da questão das ações coletivas. Ele próprio estabelece uma crítica aos trabalhos construídos até este momento, e propõe uma outra perspectiva de análise, na qual a cultura é o conceito principal, utilizado para compreender as ações coletivas. Todavia, não se refere e não pretende apropriar-se do termo cultura da mesma forma com que se utilizou deste conceito até os anos setenta. Até este momento, cultura era um conceito de relativisa relevância para a análise das ações coletivas. Cruz ressalta que, naquele momento,

> *"O conceito utilizado abarcava sobretudo os impulsos emocionais e as reações psicológicas dos indivíduos ante os conflitos ou bem se centrava nos discursos, nas idéias ou nas crenças dos participantes.Neste último caso se supunha ademais, que as características da própria ação deflagrada correspondiam ao pensamento, às idéias e crenças dos desafiantes; que existia uma relação absoluta entre o que pensavam os indivíduos e sua determinação de atuar. Era a consciência a que atuava. A conexão entre o pensamento e a mobilização, o nexo que une de forma direta ambas as instâncias sociais, se encontrava, na maior parte das análises, em uma espécie de poço sem fundo no qual o que importava em última instância era a profundidade do conflito: quanto mais clareza da injustiça, melhor funcionava a ideologia contestatória."*. (p.178).

No entanto, mais recentemente, se tem produzido um revitalizar do uso do conceito de cultura em investigações de caráter histórico-sócio-político, sendo que agora a variável cultural não se encontra amarrada exclusivamente em questões como ideologia e estratégias desenvolvidas por instituições como os partidos políticos e a Igreja e nem mesmo está voltado à compreensão de idéias e pnsamentos elaborados por intelectuais ou de esquemas e crenças

gerais. Mais hodiernamente, o conceito de cultura, segundo esse autor, inclui não só concepções de mundo, mas também práticas sociais.

Segundo este autor, nos dez últimos anos, os estudiosos de ações coletivas têm insistido de diversas maneiras no processo de construção da mobilização pelos próprios participantes das ações coletivas, mediante a compreensão de suas identidades coletivas, suas motivações e as dinâmicas que este desenvolvem, as quais deveriam ser construídas por estes sem a existência de quaisquer tipos de pré-condicionamentos.

Para Cruz, este processo não só constitui processo de caráter político, mas representa um processo cultural. Cruz entende por cultura

> *"(...) repertório de ferramentas com as quais as pessoas experimentam e expressam significados, permitindo-lhes dessa maneira pensar sobre o mundo que lhes rodeia e atuar nele. Isso que dizer que graças a esse conjunto de símbolos denominados cultura podemos atuar na realidade* [manejarnos em a realidade] *que nos circunda. O mundo adquire um sentido determinado graças às lentes culturais com as quais as pessoas o observam. Ao se produzirem ou se fabricarem certos significados sobre um aspecto desta realidade, nos encontramos ante um processo de caráter cultural; um processo que é a urdidura de um emaranhado de símbolos, organizados à maneira de uma 'caixa', esquema, mapa ou programa e que adquirem uma significação compartida – ainda que muito longe de ser única ou unânime – por aqueles que participam nele."* (p. 179).

O autor nos informa que tal compreensão deste conceito é resultante da confluência do interacionismo simbólico, da antropologia simbólica e da nova história cultural nos anos 80 do século XX. Vale ainda dizer a respeito deste uso da cultura como sendo este *repertório de ferramentas*, que as menções e usos delas pelos analistas da cultura, normalmente se referem habitualmente a crenças, linguagem, instrumentos de comunicação, mentalidades, emoções, mitos, religião, histórias etc.. Contudo, Cruz lembra que estas ferramentas culturais encontram-se *"(...) ordenadas no âmbito comum das idéias e do discurso. Mas que de fato também se incluem ferramentas que não procedem destes campos senão dos da ação, porque também proporcionam significados símbolos culturais como os rituais (...) e, em geral, todo o despertar* [despliegue] *da ação coletiva."* (p. 179).

Cruz entende existir uma série de campos, nos quais a ação coletiva *se submerge em processos de caráter cultural.* Exemplos oferecidos pelo autor podem ser o caso da definição de situações de injustiça, a detecção de suas causas e dos responsáveis da adversidade, assim como a busca de alternativas para solucionar esta situação e obter outra mais vantajosa. Nesse sentido, o autor sustenta-se em autores como Barrington Moore (1978), que sustentam a qualificação do justo e do injusto, em dadas circunstâncias, como dependente da percepção, necessariamente construída socialmente e, portanto, distinto para cada pessoa e/ou grupo em razão das bases sociais com as quais construiu/ram tal percepção. E o mesmo se daria com

relação aos adversários, visto que, para qualificá-os, nomeá-los, deslegitimá-los etc., também será necessária esta construção social desta percepção com relação ao que seja um adversário para cada pessoa e/ou grupo. E isso, por suposto, constitui uma tarefa fundamental no processo de construção do protesto.

Autores como David Snow (1986), partindo da idéia de *Frames*, Bert Klandermans mediante a proposta de *Construção Social do Protesto* (1995), William Gamson, com base na *Teoria das Oportunidades Políticas* e(1982), também analisam os processos culturais relativos à ação coletiva. No entanto, Rafael Cruz entende:

> *"O que quase sempre há 'escapado' das análises culturais da ação coletiva é o estudo das próprias ações desenvolvidas põem distintos grupos que proporcionam significados aos conflitos (...)* [pois] *uma greve, ou o desenvolvimento de um movimento social, em numerosas ocasiões explicam aos participantes e observadores mais dos conflitos, dos adversários e aliados e da identidade dos próprios protagonistas que qualquer recurso ou ferramenta dentro do marco das idéias."* (p. 180).

Como podemos observar até aqui, Rafael Cruz entende que, embora entre as ferramentas culturais de que sujeitos e grupos dispõem para pensar, atuar, intervir na realidade, no mundo, encontramos as idéias e ideologias, crenças e mitos. Para este autor, *'as práticas do conflito'* também encarnam ferramentas culturais que produzem e expressam de forma direta significados nas relações sociais e nos enfrentamentos entre grupos.

8. Ações Coletivas e Movimentos Sociais na Perspectiva de Alain Touraine

Alain Touraine não faz parte daquele grupo de autores que consideram as ações coletivas e os movimentos sociais sinônimos. Para garantir esta diferença conceitual, o autor faz uma revisão do conceito de movimentos sociais (Touraine, 2003), na qual procura desfazer confusões recorrentes entre ação coletiva e movimentos sociais, o que, muitas vezes, provoca confusão entre movimentos sociais e qualquer tipo de ação coletiva, de grupos de interesse ou de instrumentos de pressão política. Assim, a diferenciação entre movimentos societais, culturais e históricos se faz necessária para se realizar a correta análise dos fenômenos que se apresentam como ação coletiva, bem como a adequada apropriação teórica dos ditos fenômenos.

Nesse sentido, Touraine entende que movimentos societais são aqueles movimentos que são forjados, partindo da relação entre conflito social e projeto cultural. Dessa relação, emergem movimentos que propõem diferentes formas de uso dos valores morais, sendo tais proposições decorrentes da construção da consciência de um conflito, no qual se antagonizam

um adversário social identificado e o grupo mobilizado (Touraine, 2003:119). Entretanto, Touraine problematiza o fato de que essa definição exclui grande parte das ações coletivas na medida em que os atores sociais encontram dificuldades para identificar adversários, sendo estes movimentos, movimentos de difícil formação.

Outra observação realizada pelo autor refere-se à diferença entre os *movimentos societais* e *movimentos culturais* e os *movimentos históricos*. Na categoria de *movimentos societais* e *movimentos culturais*, Touraine situa o movimento de mulheres e o movimento ecologista, pois entende que eles figuram como os principais movimentos culturais (Touraine, 2003:130-1). Isso se deveria ao fato de se referirem mais a processos de subjetivação e de afirmação de uma pertença do que a contestação de uma ordem; de terem seu repertório de ações mais voltado para a afirmação de Direitos culturais do que para o conflito com um adversário específico. No que se refere aos chamados movimentos históricos, o autor entende que eles põem em questão uma elite e apelam ao povo contra o Estado, sem que com isso se contraponham a uma ordem estabelecida, mas a modelos de desenvolvimento. Ao observar os inúmeros movimentos atualmente em atividade, Alain Touraine avalia que são movimentos históricos de defesa contra a globalização hegemônica os que adquirem maior visibilidade. No tocante aos *movimentos societais*, o autor os entende como movimentos que não se encontram ligados a uma situação revolucionária. Na verdade, estes movimentos estariam vinculados à capacidade desenvolvida pelos atores para elaborar uma práxis, na qual se comprometeriam em um conflito societal. Nesse sentido, os atores destes movimentos se constituiriam em defensor dos valores societais mais amplos que os próprios interesses dos mesmos. Neste cenário, não seria possível eliminar adversários, porquanto o conflito societal no qual estariam envolvidos estaria marcado por um permanente estado de contestação. O problema desta proposição de Touraine está no fato de que, na tentativa de evitar equívocos nas considerações sobre movimentos sociais e ações coletivas, ela acaba restringindo a análise a essas três categorias.

A nós parece mais interessante o enfoque que o autor deu a essa questão em 1998, quando ele centrou o debate na discussão sobre movimento social, partindo da idéia de que estes atuam como agentes mobilizadores do sujeito. Nessa perspectiva, emergem novas possibilidades de análise dos fenômenos coletivos recentes, pois, ao definir sujeito como movimento social, o autor faz com que os fenômenos pertinentes ao âmbito conceitual dos *movimentos societais* possam ser abordados com base na primeira conceituação.

Assim, Touraine (1998) define os processos mobilizatórios do sujeito pelos movimentos sociais como estratégia de resistência às formas de dominação social contra as quais se invocam crenças e valores societais. Tal situação se concretizaria frente a conflitos

sociais e culturais marcados pela luta, envolvendo a definição das finalidades da produção cultural, educacional, de saúde, bem como da informação de massa. Nesse sentido, os movimentos sociais contemporâneos não trariam consigo uma teleologia utópica, mas lutariam pela democratização das relações sociais, pelo acesso a uma dimensão relacional do direito, a qual não se restringiria à tutela do estado, mas que permitiria uma real mudança nos status regulador da cultura. A esse respeito, Touraine afirma que: *"As novas contestações não visam criar um novo tipo de sociedade, mas 'mudar a vida', defender os Direitos do homem, assim como o direito à vida para os que estão ameaçados pela fome e pelo extermínio, e também o direito à livre expressão ou à livre escolha de um estilo e de uma história de vida pessoais"* (Touraine, 1998:262).

Portanto, neste contexto, se observe o fato de que o sujeito se constitui como um ator central que garante sua existência como movimento social ao se comprometer no processo de contestação e de resistência à lógica da ordem social vigente, visto que, na sociedade contemporânea, a resistência ao poder estabelecido se apóia na defesa do próprio sujeito. Tal fato aponta para a idéia de que a reconstrução da identidade pessoal não se efetua mediante a identificação com uma ordem global, econômica, natural ou mesmo religiosa.

Na verdade, o processo de reconstrução identitária estaria marcado pelo reconhecimento da dissociação dos elementos formadores de uma experiência integrada. Aqui, importa ressaltar que, para Touraine, o processo de mobilização do sujeito deixa de ser visto como um processo de construção identitária e passa a ser entendido como um processo identificatório. Tal mudança seria motivada, porque a identificação de adversários, já que estes não se reduzem simplesmente a uma classe social ou a um partido ou mesmo ao Estado e se evidencia onde a lógica das técnicas e dos mercados entra em conflito com a lógica do sujeito (Touraine, 2003; Prudencio, 2003).

Para o autor, contemporaneamente, os movimentos sociais assumem questões em suas pautas reivindicatórias, antes restritas à esfera privada. Entre essas questões, destacamos aquelas, nas quais as diferenças são significadas socialmente e que se tornam motivo de disputa política entre aqueles que estabelecem as normas sociais e aqueles que deveriam submeter-se a elas. Assim, elas se referem principalmente à raça e etnia, gênero e à orientação sexual. Estas questões, vividas, muitas vezes, no privado por cada sujeito, tanto podem gerar movimentos próprios – movimentos negro e indígena; feminista; LGBT – quanto estarem associadas, atravessando e contribuindo para que movimentos em rede, que atuam em rede mediante uma articulação global e de impacto local, se estabeleçam, possibilitando o travamento de lutas como as levadas a cabo pela posse da terra e contra a globalização

hegemônica, e pela igualdade entre as nações, ou seja, lutas de atores não-isolados e não-frágeis.

Por fim, importa frisar, aqui, ter sido o sociólogo Alain Touraine o pensador a lançar as bases de uma perspectiva histórica, a fim de resgatar os aspectos subjetivos e individuais, dando, mais tarde, origem ao enfoque conhecido como *Novos Movimentos Sociais*. Nesta nova abordagem, destacam-se autores como Alberto Melucci, Bert Klandermans e Enrique Laraña. Nela, verifica-se a presença do fundamento lógico, mantendo o argumento historicista de Touraine, visto que, para Alberto Melucci, as dimensões subjetivas, afetivas e culturais dos movimentos sociais contemporâneos devem ser estudadas com atenção sem perder de vista seu contexto sócio-histórico. Tanto para Melucci quanto para Touraine, as questões individuais e subjetivas não recebem a necessária e adequada atenção do modelo clássico, nem mesmo quando vinda daqueles autores, cuja defesa de tais argumentos e autocrítica teórica já foram feitas. O mesmo ocorreria frente ao modelo revolucionário. Assim, parece que se estabelece, nas ciências sociais e, em particular, no campo dos movimentos sociais, a necessidade de se construir e se consolidar uma nova forma de se olhar para os fenômenos refentes aos movimentos sociais e demais formas de ação coletiva.

9. Um Olhar sob os *Novos* e *Velhos* Movimentos Sociais na Teoria e na Prática

Se for correto pensar que o enfoque clássico da análise dos movimentos sociais careceria de uma revisão histórica e teórica, capaz de incluir os significados culturais, as identidades psicológicas e uma teorização dos fatores institucionais, mais adequado seria voltarmos nosso olhar aos estudos desenvolvidos pelos autores, que se dedicam aos estudos dos movimentos sociais, levando em consideração a contingência e a subjetividade dos atores. Em tais estudos, também é possível encontrar uma forte sensibilidade para os aspectos históricos e institucionais dos movimentos sociais. Aos movimentos estudados nessa perspectiva se tem chamado de *Novos Movimentos Sociais*. Tais estudos constituem uma importante linha da teoria dos movimentos sociais, originada na Europa e, posteriormente, difundida nos Estados Unidos.

Estudar movimentos sociais implica, em nossa visão, compreender os instrumentos de transformação social, disponíveis em diversas sociedades. Com a emergência da perspectiva dos Novos Movimentos Sociais, encontramos diversos teóricos, cuja postura consiste em para se compreender melhor a realidade dos movimentos sociais, se deve dividi-los em dois grupos

de ordenações distintas. Tal divisão dos movimentos sociais em dois grupos resultaria nos chamados *'Velhos'* e os *'Novos'* movimentos sociais.

Costuma-se entender os chamados *Velhos Movimentos Sociais* como aqueles movimentos associados à idéia de revolução, a qual daria origem a uma clara orientação tática para o poder, a violência e o controle. Esta lógica é sustentada por Alain Touraine, cuja afirmação sobre os *Velhos Movimentos Sociais é: "A questão fundamental era o controle do Poder, e imagens mais simbólicas incluíam a violência: a ocupação da Bastilha ou do Palácio de Inverno, manifestações de massa freqüentemente dissolvidas de modo violento pela polícia, ocupações de fábricas e greve geral"* (1992:143).

Tais táticas encontrar-se-iam estrategicamente associadas ao *"(...) papel central dos arranjos institucionais, da divisão do trabalho e das formas de organização econômica"* (Touraine, 1985:280), não obstante estas táticas poderem refletir menos uma realidade social inevitável do que *"(...) o pensamento materialista que norteou a concepção ocidental da sociedade desde o século XVIII"* (Touraine, 1984:38). Touraine ainda observa que, graças ao fato de o materialismo ter criado representações arquitetônicas da vida social, os movimentos sociais do século XIX identificaram os recursos econômicos como os alicerces de um edifício constituído por formas de organização social e política. Como podemos observar, as teorias tradicionais de análise de movimentos sociais tendem a enfatizar e a atribuir causalidade a apenas um dos aspectos do fenômeno, sendo, em alguns momentos, enfatizada a esfera econômica-estrutural e, em outros, a simbólica-cultural. Mas convém lembrar que pensar os movimentos sociais e as ações coletivas desta maneira dicotomizada equivale a reduzirmos fenômenos muito mais abrangentes a aspectos que se completam e interagem de forma complexa.

Assim, se faz necessário considerar que as transformações na sociedade industrial, que as transformações históricas verificadas na produção material, tornaram os pioneiros movimentos revolucionários de classe movimentos que não dão conta da realidade marcada no contexto da sociedade pós-industrial, pois *"(...) no contexto do capitalismo industrial, o modelo da ação coletiva esgotou-se"* (Melucci, 1989:246). Essa nova realidade social gera a necessidade de novos mecanismos, possibilitando a realização da mudança social. Nesse novo contexto, as necessidades materiais e a epistemologia realista já não são mais questões centrais, pois foram deslocadas no mundo no qual emergem *novos movimentos sociais* orientados por significados e pelas identidades psicossociológicas. Ao reconhecer a centralidade da subjetividade nos movimentos sociais contemporâneos, a perspectiva dos *Novos Movimentos Sociais* faz com que os analistas ultrapassem os limites de um modelo teórico enraizado no materialismo ontológico e no realismo epistemológico.

Concomitantemente à construção destes novos limites teórico-epistêmicos, o enfoque dos *Novos Movimentos Sociais* vincula o crescimento da subjetividade às mudanças empíricas ocorridas no plano da macroestrutura, à passagem de uma sociedade industrial para uma sociedade pós-industrial.

Dividir os movimentos sociais em *velhos* e *novos*, porém, está longe de se constituir em um paradigma, passível de ser considerado universal. Isto ocorre porque existem correntes afirmadoras do costumeiramente considerado a *novidade* dos *Novos Movimentos Sociais, mas,* na verdade, podendo ser encontradas em outros acontecimentos históricos passados. Ou seja, em alguma medida, não existe novidade alguma e sim a continuidade dos acontecimentos históricos e a possibilidade de se compará-os com os acontecimentos presentes e, assim, qualquer certeza acerca da novidade resulta de uma interpretação indevida da realidade presente.

Entretanto, aqueles que defendem essa nova abordagem dos movimentos sociais respondem a estes argumentando que as semelhanças apontadas por seus opositores são meramente formais, porquanto os significados de cada fenômeno se transformam em outros quando se encontram em outros contextos e distintos sistemas de construção social da realidade. A esse respeito, convém resgatar o posicionamento de Alberto Melucci, psicólogo e sociólogo, que contribuiu, de maneira definitiva, para a construção e a consolidação deste novo paradigma dos movimentos sociais. Segundo ele, *"(...) tanto os críticos das "novidades" dos "novos movimentos", como os promotores do "novo paradigma", cometem o mesmo erro epistemológico, a saber, que ambos consideram os fenômenos contemporâneos como um objeto empírico unitário e, com isto, tratam de definir sua novidade ou bem negá-a ou rebatê-a."* (Melucci, 1999:13). E isso constitui para o autor uma *"controvérsia fútil"* visto que os fenômenos contemporâneos, em sua unidade empírica, estão constituídos por uma diversidade de elementos. Sendo assim, parece-nos que seria mais conveniente pensar, como aponta Melucci, que os *"Movimentos contemporâneos não são 'novos' ou 'velhos' em si, apenas possuem orientações diferentes, pertencendo a diferentes momentos históricos de uma dada sociedade"* (Melucci, 1996:79). Apesar destas considerações feitas por este autor, faz alguns anos que tanto o paradigma americano quanto os paradigmas europeus assumiram a idéia de que existam *'Novos'* e *'Velhos'* Movimentos Sociais. Tal distinção se daria pelo fato de que haveria demandas não só diferenciadas, mas também de ordens distintas.

Segundo autores como Alberto Melucci (1996; 1999), Hank Johnston, Enrique Laraña e Joseph Gusfield (2001), Enrique Laraña (1999), Mária da Glória Gohn (1997), Ilse Sheren-Warren (1993; 1999), Salvador Sandoval (2001; 2005), Bert Klandermans (2002) e Frederico Javaloy (2002), os chamados *Novos Movimentos Sociais* são aqueles movimentos que

Formatado: maintexte1

centram sua atenção na luta pela transformação da cultura e dos valores societais, que regem o mundo vida; que buscam garantir a emergência de novas formações identitárias e de novas dimensões da identidade. Do ponto de vista da construção e uso de estratégias mobilizatórias e de luta, eles se diferenciam dos *velhos* movimentos. Eles utilizam estratégias de mobilização e ação coletiva baseadas na desobediência civil, na não-violência, passeatas pacíficas que buscam dar visibilidade à pauta de lutas. Estas estratégias de luta e mobilização *"(...) representam um desafio às normas de comportamento vigentes através de uma representação de caráter dramático."* (Johnston, Laraña & Gusfield, 2001:8). Isso se poderia explicar pelo fato de que para os chamados *Novos Movimentos Sociais* são conceitos estruturantes, relevantes, a democracia, livre organização, autogestão, o direito à diversidade, à diferença e à individualidade, sem que, com isso, esteja prejudicado princípio da coletividade.

O surgimento dos *Novos Movimentos Sociais*[39] põe em xeque um conjunto de abordagens teóricas reducionistas e denuncia a precariedade de classificações, que sustentam a autojustificativa da multiplicidade presente no cosmos dos movimentos sociais, simploriamente, por meio de meras variações das formas conhecidas de ações coletivas. Se os *Velhos Movimentos Sociais* possuíam uma marcada base classista e unitária, os *Novos Movimentos Sociais,* além de não tê-la, possuem interesses difusos, percebidos e perseguidos de uma nova ótica política, que lhes possibilita politizar questões, outrora não politizáveis. Além de um novo olhar sobre o que orienta e organiza a mobilização, os *Novos Movimentos Sociais* também inauguram um novo fazer político, fundado no princípio da identidade coletiva, não determinada aprioristicamente, mas aberta à transformação, à metamorfose.

É nesse sentido que Johnston, Laraña e Gusfield (2001) afirmam que estes movimentos classificados como novos

> *"(...) não têm uma relação clara com os papéis estruturais de seus seguidores (...) há uma marcada tendência a que a base social dos novos movimentos transcenda a estrutura de classe. A origem social dos que participam neles têm suas raízes estruturais mais freqüentes em status sociais bastante difusos, como a idade, o gênero, a orientação sexual"* (Johnston, Laraña & Gusfield, 2001:6).

Provavelmente, estas raízes difusas referidas pelos autores e que aparecem em oposição ao que se verifica nas abordagens reducionistas, ancoradas apenas em aspectos estruturais, nos permitem dizer que os *Novos Movimentos Sociais* se constituem, do ponto de vista estrutural, a partir de um processo de reconhecimento de si mesmos e do outro que, como ele, experimenta cotidianamente a força e o peso da dominação, da exploração e da

[39] Segundo Chantal Mouffe (1988) seria mais adequado chamar aos Novos Movimentos Sociais de Novos Antagonismos Políticos.

opressão do capitalismo contemporâneo. Todavia, a estrutura social marcada por essa relação de dominação-exploração (Saffioti, 1987) não é suficiente para explicá-los, sendo necessário olhar para essas tais origens difusas, buscando entender qual o seu lugar na construção destes movimentos.

A esse respeito, Melucci se pergunta sobre quais seriam as mudanças ocorridas no sistema de produção, que nos permitiriam falar de novos conflitos de classe, ao que ele responde: *"Os mecanismos de acumulação já não são alimentados pela simples exploração da força de trabalho, mas pela manipulação de complexos sistemas organizacionais, pelo controle da informação e dos processos e instituições formadores de símbolos, ao lado da interferência nas relações pessoais."*

Segundo apontam Ilse Scherer-Warren e Paulo Krischke (1987), o aspecto cultural se faz importante nesse processo de construção política deste tipo de movimentos sociais. Se, por um lado, o processo de reconhecimento de si e do outro é importante, também é importante reconhecer que a internacionalização de uma cultura crítica, que propicia aos sujeitos organizarem-se e mobilizarem-se contra as múltiplas expressões de opressão, dominação e exploração. Estas expressões quase sempre se materializam por intermédio de práticas autoritárias, totalitárias, deflagradas pelas diversas forças políticas que atuam no contexto social. Entretanto, esta mobilização segue necessariamente um monismo ideológico, capaz de homogeneizar ação e os sujeitos da ação. Para serem instrumentos eficazes de dominação dessas forças homogeinizadoras e controladoras, que anulam a individualidade, os movimentos sociais precisam mudar de forma. Como observou Melucci, nas décadas de 1960 e 1970, surgiu uma nova forma de dominação, pois *"o controle e a manipulação dos centros de dominação tecnocrática penetram cada vez mais fundo na vida cotidiana e invadem a liberdade do indivíduo de dispor do seu tempo, seu espaço, suas relações e de ser reconhecido como um indivíduo"*. Pode-se dizer que, no caso dos novos movimentos, o aspecto ideológico difere em muito do que se verifica no movimento operário, no qual a ideologia é um conceito central e de compreensão universal. A ideologia nos Novos Movimentos Sociais passa a ser ideologias, pois *"(...) eles se caracterizam pelo pluralismo de idéias e valores, costumam ter uma orientação pragmática e perseguir reformas institucionais que ampliem os sistemas de participação em decisões de interesse coletivo"* (Johnston, Laraña & Gusfield, 2001:7).

O que importa ressaltar, nesta perspectiva, é o fato de que na organização dos chamados *Novos Movimentos Sociais* a identidade coletiva é uma questão constitutiva no processo e formação e organização das dinâmicas interna e externa destes e é pensada como um processo de múltiplas negociações, articulações e conflitos no campo do político não-

Formatado: maintexte1

institucional. Esta perspectiva está relacionada tanto a alguns importantes aspectos desenvolvidos em nosso estudo de mestrado, no qual já investigamos questões referentes ao fenômeno dos movimentos sociais[40], como a preocupação de podermos entender os fatores que participam no processo de constituição dos sujeitos coletivos. Fatores estes que compõem não só as identidades pessoais e coletivas, mas a própria consciência política nos moldes propostos por Sandoval (2001; 2005).

Segundo Laclau (1986), será com o surgimento dos *Novos Movimentos Sociais* centrados em questões identitárias que a problemática do sujeito passou a ser tratada de forma diferenciada na teoria sociológica. De acordo com o autor, esses movimentos, tendem a criar e politizar espaços alternativos de lutas. Os *Novos Movimentos Sociais* que surgem na América Latina não se baseiam mais em um único modelo totalizante de sociedade, como ocorria anteriormente em organizações tradicionais como sindicatos, partidos políticos e movimentos de trabalhadores. Nestes, as idéias definidoras destes movimentos eram estabelecidas mediante a relação estabelecida entre a *identidade dos atores,* determinada por categorias relacionadas à estrutura social; o *tipo de conflito* definido por um paradigma revolucionário, por um esquema teleológico e objetivo, que guiaria as lutas e, por fim, os *espaços dos conflitos,* os quais estariam reduzidos a uma dimensão política fechada e unitária.

Os *Novos Movimentos Sociais* romperam justamente com a unidade desses três aspectos, pois a posição que o sujeito assume nas relações de produção não determina necessariamente suas demais posições. Rompe, também, porque não é mais possível determinar a realidade por meio de estágios que apareceriam em sucessivas fases do desenvolvimento da sociedade. Finalmente, porque o político se constitui como uma dimensão presente em toda prática social[41] e não como um espaço específico. O político passa a assumir um papel central na análise de movimentos sociais por ser compreendido como uma importante e definidora dimensão da vida social, deixando de ser um componente importante apenas na esfera macrossociológica e passando a ser relevante na esfera microssociológica, das relações intersubjetivas, interpessoais e intergrupais. Assim, estamos de acordo com Johnston, Laraña e Gusfield (2001), que afirmam:

> *"Os novos movimentos com freqüência implicam aspectos íntimos da vida humana. (...) Estes movimentos abarcam aspectos da vida diária que vão desde o que comemos, como nos vestimos e desfrutamos das coisas até a forma em que fazemos o amor, nos enfrentamos a problemas pessoais, ou planejamos nossas carreiras profissionais."* (Johnston, Laraña & Gusfield, 2002:8).

[40] Ver Silva (2001; 2002; 2003)
[41] Isto não significa dizer tudo é social e tudo é político, pois tal assertiva nos parece um equivoco, uma postura tautológica.

Essas rupturas se justificam pelo fato de os teóricos dos *Novos Movimentos Sociais* procurarem entender as ações coletivas e os movimentos sociais de um lugar no qual a visão macrossocial da sociedade não ocupe um espaço determinante. Para estes autores e autoras, se faz mister entender o político e cultural sem que estes estejam tutelados por uma perspectiva eminentemente economicista, na qual o indivíduo, o próprio processo de individualização não estejam comprometidos. Assim, destaca-se o papel inovador e renovador desta perspectiva que vê na relação entre individuo e sociedade, no retorno e na recriação do ator social, coletivo a possibilidade de mudança, partindo da ação de cada sujeito, superando os limites estruturais tão destacados nos paradigmas anteriores. Isso implica dizer que o sujeito predeterminado historicamente pelas dinâmicas da sociedade capitalista, como propunha o paradigma marxista, em sua perspectiva mais ortodoxa, dá lugar a um sujeito coletivo não hierarquizado e que, ao mesmo instante que critica a sociedade moderna, marcada por um consumismo exacerbado, luta por adquirir os bens por ela produzidos. Como aponta Maria da Glória Gohn (1997), neste paradigma

> *"(...) o novo sujeito que surge é um coletivo difuso, não-hierarquizado, em lutas contra as discriminações de acesso aos bens da modernidade e, ao mesmo tempo, crítico de seus efeitos nocivos, a partir* (sic) *da fundamentação de suas ações em valores tradicionais, solidários, comunitários."* (p. 122-23).

Este novo sujeito torna-se um ator social participante de ações coletivas, que possibilitam a estes sujeitos gerar múltiplas identidades coletivas, as quais são decorrências da capacidade destes atores de se autodefinir, de definir aos demais atores participantes da ação e das relações em que estão implicados, negociando permanentemente e enfrentando os antagonismos presentes no processo. A identidade coletiva passa a ser um dado relevante para a compreensão dos novos movimentos sociais, por ser entendida como parte constitutiva e mobilizadora dos mesmos. Ao participar de um destes movimentos, o sujeito se vê transformado, novos aspectos identitários de cada um de seus membros são desenvolvidos, porque os fatores mobilizantes e suas demandas *"(...) tendem a centrar-se em questões de caráter cultural e simbólico relacionadas com problemas de identidade, em lugar das reivindicações econômicas"* (Johnston, Laraña & Gusfield,2001:7).

Segundo se pode verificar na literatura sobre este enfoque de movimentos sociais, pode-se dizer que ele se ocupa da forma como surgem os significados e as crenças coletivas, que adquirem importância central para a formação dos mesmos, explicando tanto a natureza e procedência destes movimentos como também das novas pautas reivindicatórias. Um aspecto a ser destacado no âmbito dos Novos Movimentos Sociais é o da continuidade e da constituição de redes organizativas, sejam ela informais ou formais, e que possibilitam a

própria formação e desenvolvimento do movimento. Redes de relações pré-existentes ao movimento podem contribuir para a a emergência e o desenvolvimento de um movimento – como no caso do movimento por direitos civis nos Estados Unidos da América –, as estruturas de sustentasção em tempos de menor atividade, ou nesmo para sua estagnação ou extinsão. A isso junte-se, como questão importante, entendermos os papéis que *subculturas de oposição* (Johnston, 1992), integrantes de redes sociais e surgidas em contraposição a culturas repressoras e ocupando posição dominante. Assim, a dimensão histórico-cultural dos movimentos sociais deixa de ser um componente isolado da análise – como fazem os culturalistas – e passa a compor com a dimensão política no plano cotidiano, visto que, nessas e por meio dessas redes, os atores e atrizes sociais se questionam, não apenas quanto à cultura vigente, mas também às formas propiciadoras de mudanças das pautas estabelecidas na sociedade. Vale ressaltar aqui:

> *"Dita aproximação se funda na investigação de seus aspectos latentes, de suas dimensões cognitivas e não visíveis, em lugar de centrar-se nos aspectos visíveis e políticos que (...) hão centrado o estudo dos movimentos sociais. A análise das pré-condições históricas das mobilizações coletivas não é nada nova (...), porém no passado a ênfase da investigação se situava nas correntes intelectuais consideradas precursoras dessas ações, em lugar de ocupar-se da organização diária de umas estruturas prévias à mobilização que não são tão visíveis."* (Johnston, Laraña & Gusfield, 2001:30).

Entre os diversos movimentos sociais, qualificados como novos, podemos encontrar aqueles que se constituíram a partir de movimentos considerados velhos e mantiveram muito daquelas estruturas organizativas e outros a propósito dos quais se poderia dizer o contrário: que nada guardaram de possíveis movimentos ancestrais. Todavia, o que nos parece mais adequado é observarmos cada caso sem perder de vista a presença de muitas marcas dos movimentos precedentes nos Novos Movimentos Sociais, o que garantiria uma continuidade organizacional, cultural e política. Certamente, tal continuidade não estaria disponível na estrutura visível, mas na cotidianidade da organização e na cultura política, construída por cada movimento. .

Do ponto de vista da produção de um enfoque sistemático para os Novos Movimentos Sociais, entendemos que este é um processo em construção e que muda de acordo com o processo metamórfico da vida cotidiana. Isso ocorre em virtude do caráter variável do vínculo existente entre as reivindicações de um movimento e a vida cotidiana de seus seguidores, pois muitas das demandas dos novos movimentos estariam diretamente ligadas aos assuntos da vida cotidiana.

Formatado: maintexte1

Capitulo IV

Os Primórdios dos Movimentos de Liberação LGBT

"Assim, embora distante da realidade inquisitorial,
o dia-a-dia dos homens e mulheres homossexuais,
no Brasil e na maior parte do mundo, encontra-se marcado
pelo tripé privação-opressão-discriminação,
o qual se traduz em uma realidade de relativa exclusão social."

(Luiz Mello de Almeida Neto, 1999:30)

Ao começarmos este capítulo, parece-nos importante afirmar que sob a terminologia *Movimento Gay, Movimento Homossexual,* ou *Movimento LGBT* designa-se, muitas vezes, o conjunto de reivindicações políticas dos homossexuais, das lésbicas, bissexuais e transgêneros, assim como as associações e coletivos que servem de base para a organização destes grupos e de suas demandas políticas particulares. Nesta linha de pensamento, estamos de acordo com Kerman Calvo[42], quando assinala que, não poucas vezes, *"(...) se define o Movimento Homossexual como o representante organizado de uma comunidade social diferenciada."* (Calvo, 2003: 1998). Este tipo de definição tende a uma leitura homogeneizante do que sejam as dinâmicas interna e externa próprias dos movimentos sociais, conduzindo a uma compreensão cristalizada, distante e antagônica ao que se poderia chamar de dialética do movimento. Assim, parece-nos, as demandas de gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros não são sempre coincidentes, sendo causa, não poucas vezes, de divisões entre estes distintos grupos sócio-afetivos.

Tais fissuras nos fazem vislumbrar um panorama complexo, nos faz perceber a pluralidade de termos reservados para referir-se a este novo movimento social não como simples sinônimos utilizados para referir-se a uma única e mesma manifestação, por meros caprichos de intelectuais concorrentes entre si. Parece mais seguro pensar esta multiplicidade terminológica como denotadora da dificuldade de se precisarem os inúmeros e distintos fenômenos sociais, objeto de estudo, independentemente de qual das áreas das ciências sociais pretenda focalizá-los. Do ponto de vista das diversas perspectivas de análise dos movimentos sociais, entendemos ter como Movimento Homossexual, Movimento *Gay* e Movimento *LGBT*

[42] Os textos de Calvo, que citamos neste trabalho, foram oficialmente publicados em língua espanhola e traduzidos livremente por nós.

Formatado: maintexte1

não a mesma coisa, embora muitíssimas vezes se observe, no cotidiano, a referência comum aos distintos coletivos e as suas diferentes demandas sob terminologia como *Movimento Gay*.

Autores como Jaime Montes (2003)[43] entendem: *"O termo "movimento gay" se usa para designar ao conjunto de reivindicações políticas dos homossexuais, das lésbicas e de grupos afins, assim como às associações que servem de plataforma a estas ideologias cidadãs"*. Todavia, não estamos de acordo com ele, pois nos parece que, se seguimos esta lógica de raciocínio, cairemos na lógica vigente, na qual a dominação masculina impera. Certamente, o termo *gay* refere-se apenas ao coletivo de homens que se sentem atraídos por outros homens e, portanto, não faz sentido que os coletivos de lésbicas, travestis, transexuais e bissexuais, ou mesmo aqueles que tenham uma composição mista, como é o caso de inumeráveis coletivos, sejam mencionados sob a designação de *gays*. No entanto, esta diferença não aparece, muitas vezes, exatamente pela dificuldade de se precisarem os múltiplos fenômenos presentes no que comumente se tem chamado, de forma genérica e imprecisa, de *Movimento Gay*. Kerman Calvo, em nota de rodapé posta ao princípio de um texto seu, refere-se explicitamente a esta questão, expondo, embora muito superficialmente, uma das muitas facetas desta questão, a dificuldade de resolvê-la satisfatoriamente e a conseqüente adoção metodológica do uso de múltiplos termos para referir-se a um objeto complexo como este. Assim, escreve o autor: *"Para efeitos deste artigo, usarei indiscriminadamente diferentes nomes para referir-me ao meu objeto de estudo (movimento gay, movimento de lésbicas e gays ou movimento homossexual preferencialmente). Recorro a esta estratégia, dada a incapacidade de identificar um só nome que, sem conflito, pudera resumir a realidade deste tipo de ativismo."* (Calvo, 2003: 1998).

Ainda que compreendamos as dificuldades de Calvo e façamos delas dificuldades nossas, visto que também nos deparamos com estas e outras tantas mais, queremos assinalar, aqui, que para nós é cara a diferença existente entre cada um destes coletivos e suas demandas. Ainda que se possa encontrar inúmeros pontos comuns entre estes, nada justifica a homogeneização daquilo que é heterogêneo. Há que se respeitar a diferença e a diversidade não só fora da comunidade homoerótica, mas também internamente. Tal exercício de respeito é exercício de cidadania. Assim, entendemos

[43] O texto de Jaime Montes em que nos baseamos não foi publicado por nenhum grupo editorial, mas está on line na página Web http://www.arrakis.é/~jmn/Libro/index.html . Como não está disponível o ano em que escrevera, optamos por utilizar o ano de sua disponibilização na internet, como sendo o ano de sua publicação, ou seja, 2003.

que cada um destes coletivos tem a possibilidade de desenvolver ações coletivas de seu próprio interesse, de construir movimentos sociais próprios, autônomos e que, todavia, poderiam e podem estar juntos, lutar juntos.

Levando em consideração estas questões, parece-nos um tanto forçado falar de um *Movimento LGBT*, como sendo um movimento social único, homogêneo, que reúne esta ampla gama de diferenças. A nós parece que seja mais plausível pensar em ***Movimentos*** *LGBT,* pois, dessa forma, estaríamos reconhecendo a diversidade e a autonomia de cada um destes coletivos para desenvolver suas próprias ações coletivas, para trilharem seus próprios caminhos, sem que, com isto, deixem de trabalhar em conjunto, como ocorrem em inúmeras associações como o grupo *CORSA* e a *Associação da Parada do Orgulho LGBT,* no Brasil, e o grupo *COGAM* e a *Federação de Lésbicas, Gais, Bissexuais e Trangéneros,* na Espanha. Entretanto, não se pode esquecer que existem outros grupos, nos quais só participam membros de cada um destes coletivos. Desta forma, vale dizer que estamos de acordo com aqueles que utilizam, como Montes, o termo Movimento Gay, no que tange ao significado que eles atribuem ao termo e não com o mesmo. A nós parece que ao invés de Movimento Gay se deva dizer, quando se faz referencia à pluralidade da chamada *comunidade homoerótica*, Movimentos LGBT.

Nesse sentido, retomamos, ainda, outros argumentos, que nos permitem não só a nossa própria justificação, mas também uma melhor compreensão das dinâmicas dos Movimentos GLTB. Uma que nos parece muito importante diz respeito aos tipos de militância e de reivindicações desenvolvidas e demandadas pelos distintos ativistas, durante os diversos tempos históricos nos quais se estabeleceram e consolidaram as lutas e reivindicações. Assim, questões como *comunitarismo, individualismo, assimilacionismo e igualitarismo* foram e continuam sendo aspectos importantes a serem levados em consideração, no processo de análise deste complexo movimento para que se obtenha uma melhor compreensão de cada parte e de seu todo.

Como nos parece estar claro, esta tese não está preocupada em ser uma outra entre outras histórias do movimento LGBT. Não pretendemos, aqui, fazer valer nossa versão desta história até mesmo porque não temos dados materiais para contar uma nova história diferente daquelas que militantes e historiadores já o fizeram e o costumam fazer. Entretanto, salientamos, mais uma vez, que este resgate da história, partindo dos diversos trabalhos aos quais tivemos acesso, é importante para a elaboração de nosso instrumental de pesquisa e para a eleição do melhor referencial de leitura e análise dos dados de nossas entrevistas.

Do ponto de vista historiográfico e antropológico, Peter Fry nos lembra a formação da condição homossexual nos discursos da medicina e da psicologia. Ambas as ciências atuaram nesta questão, de forma a naturalizar o homossexual. No século XIX, o homossexual era visto como invertido, como alguém que, embora fosse patologicamente comprometido, de modo a ser encarado como uma aberração, era passível de cura. No século XX, principalmente depois de 1960, as subculturas homossexuais nos EUA e Europa lutaram por maiores Direitos e, retomando o discurso médico, reivindicavam uma *essência* homossexual e não-patológica.

> Muitas vezes, se costuma ler e ouvir que as bases do movimento homossexual estão em Stonewall, o que é parcialmente verdadeiro se admitirmos que, após este evento, surgirá um novo tipo de ativismo homossexual. Todavia, as raízes do movimento de liberação de gays e lésbicas se encontram um tanto mais distantes do confronto policial ocorrido nos Estados Unidos da América, em 28 de junho de 1969. Para encontrarmos estas raízes é preciso voltar para a Alemanha de 100 anos antes de Stonewall, na qual já se engendrava o que se chamaria de *movimento LGBT*.
>
> Desta feita, podemos apontar para três momentos históricos da luta de gays e lésbicas pela sua emancipação social. O primeiro momento histórico e, não poucas vezes esquecido, consta exatamente dos esforços alemães, que culminaram no florescimento de organizações, em muitos países europeus e nos Estados Unidos da América, todas elas inspiradas nas existentes na Alemanha da metade do século XIX e princípios do século XX.
>
> Um segundo momento histórico importante, refere-se ao chamado *Movimento Homófilo*[44]. Neste momento, que se inicia após a II guerra mundial e termina em 1969, se pode observar o desenvolvimento e a expansão de um movimento de liberação Lesbigay, melhor organizado e ideologicamente orientado ao *assimilacionismo social*.
>
> Por fim, e somente neste terceiro momento, os acontecimentos de *Stonewall,* em junho de 1969, ocorridos na cidade de Nova Iorque, darão início a uma nova fase do movimento lesbigay, marcada por uma transformação política tanto no que se refere às estratégias e pautas do movimento quanto ao seu conteúdo ideológico. Segundo o historiador Juan A. Herrero Brasas, *"(...) os acontecimentos que têm lugar em Nova*

[44] Aqui, vale observar que, segundo Juan A. Herrero Brasas, *"(...) O termo 'Homofilia', na realidade, havia sido usado por Harry Hay e seus companheiros para criar confusão na homofobia institucional, reinante naqueles anos. "Assim, quando algum de nós era levado a juizo sob a acusação de homossexualidade, tanto o acusado como o advogado insistiam em que o acusado era homófilo, o que desconcertava o juiz". Deste modo, o desconcerto e a confusão que se havia imposto sobre os gays e lésbicas como instrumento mais de controle social, agora era utilizado por eles com fim estratégico. Ademais, com o termo 'homófilo', ao substituir o sufixo sexual por filo (amor, interesse), queriam dar a entender que ser gay ou lésbica continha mais que o parâmetro sexual."* (Herrero Brasas, 2001:278-79).

Iorque em junho de 1969, (...) suporão um ponto crítico de mudança na história do movimento de liberação gay, o qual entraria em sua fase atual." (Herrero Brasas, 2001:264). Este mesmo autor afirma que as

ocorrências daquela ocasião *"(...) darão uma volta radical na história do mundo gay e, na seqüência, afetaria a história do mundo moderno em geral, ao dar lugar à configuração social e política de uma minoria, que exerce uma influência cada vez maior sobre as instituições e a cultura. O conceito de liberação e o sentido da própria dignidade de inumeráveis pessoas em todo o mundo se veriam afetados decisivamente por aqueles acontecimentos."* (Herrero Brasas, 2001:280). Certamente, esta afirmação pode ser deveras polêmica e discutível. Entretanto, não se pode deixar de admitir que os acontecimentos daquela noite de verão de 1969, realmente, transformaram o mapa político da comunidade gay e lésbica. Certamente, a partir daquele momento se pode observar o empoderamento e a conscientização, por diversas vias, de um importante coletivo social, até então oprimido e acuado.

Nas paginas que se seguem, pretendemos recuperar brevemente esta memória coletiva do movimento de liberação de gays e lésbicas, com o fim de compreender melhor os fatos ocorridos na história deste movimento social, sobretudo no Brasil e na Espanha.

1. A Alemanha do século XIX: Ponto de Partida de um Movimento Emancipatório

Em meados do século XIX, no então reino de Hanover, Karl Heinrich Ulrichs dá início, em 1864, às primeiras manifestações públicas, ainda que inicialmente sob o disfarce de pseudônimos, em prol da emancipação de gays e lésbicas. Consta que ele fora membro do parlamento de Hanover e aproveitou esta condição para fazer defesas públicas da homossexualidade e expor sua compreensão a respeito dela. Todavia, seus discursos nesta casa legislativa não obtiveram êxito.

Ulrichs aportava ao seu intento emancipatório uma visão da sexualidade de gays e lésbicas marcada pela idéia de anormalidade. Ser gay ou ser lésbica implicava estar em desacordo com uma natureza dual, na qual as almas masculinas e femininas de pessoas com comportamentos Lesbigay se encontrariam em corpos biologicamente em desacordo com estas almas masculina ou feminina. Em outras palavras, isto significa: Almas femininas em corpos masculinos geravam gays e almas masculinas em corpos femininos geravam lésbicas. Para referir-se a esta *'anomalia'*, comparável a qualquer outra como a de se ser canhoto ou anão, Ulrichs cunhou os termos *uranismo, uranista,*

Formatado: maintexte1

inspirado na musa do amor entre pessoas do mesmo sexo a que Platão faz referência em sua obra *O Banquete*[45]. Ulrichs, partindo desta tipologia primeira, desenvolveu outras tipificações para identificar as práticas existentes na vida cotidiana e, não-passíveis de participar de seu modelo inicial.

Em Hanover, a homossexualidade não constituia crime, diferente do que passava em outras partes da Europa. Ainda assim, publicizá-a não era algo que se poderia chamar de tranqüilo, mais bem se poderia dizer que esta prática, ainda que não fosse objeto de punição legal, certamente recebia sua quase absoluta desaprovação por parte da sociedade em geral. Ser homossexual era algo praticamente inominável. E é neste contexto de pseudo liberdade, que Urichs deu início a uma intensa campanha, mediante a publicação de artigos, em prol da despenalização da homossexualidade em regiões e países nos quais, diferentemente do reino de Hanover, ser um *uraniano* implicava ato criminoso. Juntamente com esta bandeira, Ulrichs defraudou outra que, ainda hoje, não se logrou alcançar e que consiste numa das demandas centrais para uma parte majoritária do movimento LGBT. Além de lutar pela despenalização da homossexualidade, Ulrichs propunha, em seus artigos, a legalização do matrimonio homossexual, tendo por estratégia primeira, a publicação intensiva de artigos sobre estas questões.

Parece-nos merecer realce, aqui, que, como já apontaram autores como Herrero Brasas, *"(...) um grande mérito de Ulrichs foi o de conceitualizar pela primeira vez as pessoas que sentem atração por pessoas de seu mesmo sexo, como um grupo claramente definido, assim como haver proposto uma teoria para explicar o fenômeno e haver iniciado uma luta política pela despenalização baseado* [no argumento] *de que não há responsabilidade moral de nenhum tipo no ato de sentir atração por pessoas do mesmo sexo"* (Herrero Brasas, 2001:248).

Significativo é o fato de que, a despeito de todos os esforços de emancipação de lésbicas e gays deflagrado por Ulrichs, não se formou nenhum movimento em torno a eles. Seriam necessárias três decadas para que surgisse a primeira agremiação de luta por Direitos de homossexuais.

Em 1897, surge o *Comitê Científico Humanitário,* fundado por Magnus Hirschfeld. Este organismo contava, dentre seus filiados, com numerosas pessoas importantes e influentes nos circulos culturais de então como, por exemplo, o novelista Joseph von Bülow e serviu de inspiração para a fundação de organizações similares na Holanda e na Suécia. Do ponto de vista conceitual Hirschfel se distancia consideravelmente das

[45] Ver Plantão, O Banquete em *A República*, livro VII.

proposições de Ulrichs. Para Hirschfel, a homossexualidade é uma maldição, uma degeneração da natureza sofrida pelo homem e pela mulher homossexual. E, com base neste argumento, defendia que gays e lésbicas não poderiam ser penalizados pela lei, visto que não dependia deles ser ou não homossexual. A penalidade que a natureza lhes concedeu já seria suficiente.

Com vistas a lutar pela igualdade de homossexuais na sociedade, uma das ações mais significativas que Hieschfeld e o Comitê deflagraram, mais de uma vez, foi a mobilização de uma campanha para a revogação do artigo 175 do código penal alemão, no qual se estabelecia a homossexualidade como delito suscetível de prisão. Para tanto, Hirschfel e seu grupo encaminharam ao parlamento alemão a mesma petição, várias vezes e, com elas, um número crescente de assinaturas. Dentre os assinantes desta reiterada petição, encontramos figuras conhecidas como Albert Einstein e Thomas Mann.

Segundo Barry Adams, autor de *The Rise of Gay and Lesbian Movement* (1995), o *Comitê Científico Humanitário* também foi importante pelo fato de ter realizado, em 1903, o primeiro estudo científico sobre a incidência da homossexualidade na população mundial de que se tem notícia. Tal estudo constituía-se da análise das respostas a 6.661 questionários enviados a trabalhadores e a universitários de Berlim. A análise deste material indicava que 2.2% da população eram homossexuais. Todavia, este estudo, precursor do famoso *Informe Kinsey* (1948), carecia de fiabilidade, segundo o que atualmente conhecemos sobre procedimentos metodológicos. É curioso observar que o fato de ter realizado esta pesquisa custou a Magnus Hirschfeld 200 marcos de multa, visto que o ato de distribuir estes questionários fora considerado obceno e, por isso, de alguma forma, punível.

Além de fundar o *Comitê Científico Humanitário*, Magnus Hirschfeld também fundou, em 1899, uma revista anual dedicada à luta por Direitos civis, que implicavam a igualdade jurídica e a investigação científica chamada *Anuário de Intermediários Sexuais*; em 1919, *Instituto de Investigações Sexuais* e, em 1921, organizou a *Liga para a Reforma Sexual*. Esta última organização tinha por finalidade a luta contra as legislações homofóbicas em vigor na Europa e chegou a contar em seu auge com mais de 130.000 membros. Contudo, seus esforços foram freados pelos Nazistas que, em meados dos anos trinta do século XX, fecharam ao *Comitê Científico Humanitário*. Quanto a Hirschfel, para não perder a vida em campo de extermínio nazista, teve de

exiliar-se, como muitos de seus compatriotas. Hirschfeld, além de homossexual, tinha o agravante de ser judeu.

Juntamente com Hirschfeld, também compunha, desde antes de 1933, o cenário do movimento homossexual alemão, Adolf Bland. Ainda que estes dois tenham militado juntos na luta pela remoção do parágrafo 175, da legislação alemã, o qual punia a homossexualidade, ambos serão geradores de duas tradições de militância, na Alemanha daquele então.

Bland, anarquista de direita, desejante de um ressurgir da cultura estética grega e do fim de *séculos de opressão cristã*, funda a *Comunidade dos Setetos*, a qual, orientada, segundo aponta Harry Oosterhuis (1991) por uma visão *'masculinista'*, produziu um movimento que antagonizava aquele representado por Hirschfel. Esse movimento homossexual masculinista consistia em afirmar um modo de se ser homossexual, pautado no padrão heterossexual, mediante o qual as posturas masculinas percebidas em homens homossexuais eram, não poucas vezes, sobrevalorizadas, pois ser um homossexual não implicaria nenhuma patologia, desde que se fosse um homossexual com posturas masculinas. Em outras palavras, podemos dizer que este tipo de movimento caracterizava-se pelo rechaço aos homossexuais, que exibissem uma postura mais feminina. Aos homossexuais efeminados era reservado o desprezo, visto que eram pessoas patologicamente comprometidas, verdadeiros *monstros decadentes,* incapazes de controlar seus desejos sexuais. Para eles, perseguir homossexuais não efeminados era um verdadeiro erro, pois estes teriam muitíssimo a contribuir para o bem-estar social. Este movimento também se caracterizava pelo fato de ser misógino. Neste sentido, o movimento de liberação da mulher e a suposta submissão emocional do homem heterossexual à mulher consistiam testemunhos da decadência da sociedade ocidental. Haja vista este conjunto de crenças e valores societais, que sustentavam este grupo de homossexuais. Não é de admirarmo-nos o fato de que muitos deles estavam filiados ao partido Nazista e viam neste um caminho para concretizar seus sonhos masculinistas.

E, a respeito do antagonismo existente entre as posturas defendidas por Bland e Hirschfeld, a que nos referíamos anteriormente, escreveriam alguns colaboradores de Bland na revista *Der Eigene* (*Os Especiais* ou *Os Seletos*), órgão oficial desta organização, em 1925, quando se deveria fechar o Instituto de Investigações Sexuais, fundado por Hirschfeld, pois este seria prejudicial ao povo alemão. As discordâncias de Bland com Hirschfel podem ser notadas no que se refere à despenalização da homossexualidade. Enquanto Hirschfeld tentou, em vão, inúmeras vezes, levar a

Formatado: maintexte1

diante a luta pela despenalização da homossexualidade por meio de esforços como as petições entregues ao congresso alemão, Bland acreditava que *"(...) a reforma legal era uma questão secundária, pois o impulso erótico no qual ele acreditava estava acima da grosseira sensualidade que castigava a lei."* (Herrero Brasas, 2001:250).

Curiosa e dúbia era a posição do partido e posterior regime Nazista frente à homossexualidade, até que se iniciaram os envios de homossexuais aos campos de concentração, portando triângulos cor-de-rosa[46]. Um exemplo disto pode ser observado no fato de que, contrariamente ao que sucedeu a Hirschfeld, que, para sobreviver, teve de auto-exilar-se, a Bland nada ocorreu. Até sua morte, em um bombardeio norte-americano, continuou vivendo no mesmo domicílio. Some-se a isso o fato de que Magnus Bland era, sabidamente, um ativista homossexual. Esta diferença de tratamento para gays dispensado pelo Regime nazista[47] revela que certamente gays contribuíram com este mesmo regime. Todavia, isto causa certo horror aos militantes dos movimentos LGBT. Admitir este fato seria, para eles, perder a força dos argumentos utilizados por eles para denunciar a prisão e o extermínio de homossexuais em campos de concentração nazis. Segundo o renomado historiador Manfred Herzer (1995), este tabu construído em torno da participação ou não de homossexuais no regime nazista se deu *"(...) porque só dessa maneira foi possível perpetuar uma visão manipulada da história que insiste em apresentar os homossexuais como mártires e vitimas passivas"* (p. 199)[48].

Vale dizer que, como já apontara Oosterhuis em seu trabalho sobre a Alemanha pré-nazista, era corrente a crença de que todas as possibilidades de que Hitler fizesse uma *limpeza geral* nas fileiras do partido seria algo impensável, dado o considerável número de homossexuais afiliados ou participando da juventude nazista. Como resgata Oosterhuis, o próprio Bland escreve, antes de 1934[49], um artigo defendendo esta posição (cf. Oosterhuis, 1991: 236). Outra razão para este tipo de *certeza* era o fato de a juventude ser uma característica muito apreciada pelo próprio Hitler, que chegou a

[46] Triângulo rosa

[47] Por suposto, a questão da homossexualidade e o regime nazista foi e continua sendo importante para compreendermos os processos sócio-históricos dos movimentos de liberação de gays e lésbicas, bem como para que não percamos de vista a construção da memória coletiva deste coletivo. Entretanto, esta questão não faz parte das questões centrais que estão orientando este estudo, ainda que a tenhamos resgatado aqui, brevemente, para poder estabelecer pontos relevantes no que tange à história dos movimentos LGBT. A esse respeito, convém consultar obras como as publicadas por Hezer (1995), Adam (1995) e Ooesterhuis (1991).

[48] Tradução livre do texto original em língua inglesa.

[49] Importa recordar que na madrugada de 30 de junho de 1934 sucedeu-se a chamada *"noite das facas longas"* durante a qual se deu o primeiro expurgo de homossexuais do partido mediante assassinato. Neste episódio que provocará uma mudança importante de discursividade e prática do partido nazista frente ao que se refere à homossexualidade foram mortos pelas forças paramilitares do partido Nazista, conhecidas como *SS*, importantes dirigentes nazistas que eram sabidamente homossexuais e entre ele Ernest Rohm, amigo de Hitler, e que já havia sido defendido publicamente outras vezes pelo próprio Hitler (cf. Herrero Brasas, 2001:252).

Formatado: maintexte1

elaborar uma doutrina referente à importância do contato com jovens viris e não-efeminados para manter a energia dos mais velhos. Nessa doutrina, chegava, de certo modo, a justificar a prática homoafetiva entre jovens e velhos[50].

Ao voltarmos nossa atenção aos registros históricos a respeito das posições de Hitler sobre a homossexualidade, percebe-se que sua postura oscila entre a indiferença propositada e a justificativa frontal desta mesma.

2. O Movimento Gay no Contexto Estadunidense

Não há dúvida de que os fatos mais relevantes, relacionados aos Direitos LGBT e a história desses movimentos no século XX ocorreram nos Estados Unidos da América, ainda que isso possa parecer um tanto paradoxal. Todavia, esta história começa muito antes dos conhecidos acontecimentos de Stonewall. A história do movimento de liberação de gays e lésbicas, nos Estados Unidos da América, começara sob a influência da experiência alemã de finais do século XIX e princípios do XX, sendo que a primeira organização gay que se tem registro em território estadunidense data do ano de 1924. Esta associação foi fundada precisamente por jovem imigrante alemão – bávaro – chamado Henry Gerber e que, ao chegar aos Estados Unidos, adotou o nome de Josef Dittmar.

Gerber imigrou aos Estados Unidos em 1913 e trouxe consigo o conhecimento de experiências alemãs, como aquelas empreendidas por Ulrichs, Hirschfeld e Brand. E foi com base nelas, que Gerber se inspirou para fundar a *Sociedade para os Direitos Humanos* (Society for Human Rights), organização cujo objetivo era *"promover e proteger os interesses de pessoas que, por razão de suas anormalidades mentais ou fisiológicas, são objeto de abuso e se obstaculiza seu direito de buscar a felicidade"* (ata de fundação, citado por Loughery, 1988:54) e que, desta forma, assumira um *"(...) papel puramente testemunhal"*(Herrero Brasas, 2001: 268) .

Como se pode observar, a argumentação utilizada para garantir a fundação desta organização utiliza o recurso da dubiedade semântica, ou seja, quem são estas pessoas

[50] A esse respeito esclarece-nos de maneira sintética Herrero Brasas: *"(...) Hitler aderia a uma curiosa doutrina sobre a homossexualidade, uma doutrina tipicamente novecentista, a qual combinava o memerismo e o ocultismo: a teoría da força ódica"* (Herrero Brasas, 2001: 255). Ainda segundo esse autor a teoria da força ódica fora originalmente proposta por Karl von Reichenbach no século XIX e posteriormente adaptada por Hitler. Segundo o próprio Hitler *"Se é certo que as pessoas que tem uma energia ódica similas se sentem atraidíssimas pelas outras, então por suposto isso tem aplicação não só a homens e mulheres, se não também entre mulheres entre homens."* (Hitler, citado por Turner Jr, !978:103). (tradução nossa). Convém, para informações mais precisas, consultar Turner Jr., Henry Ashby. (1978). *Hitler: Memoris of a Confidant* (as memórias de Otto Wagner). New Haven: Yale Univerty Press.

portadoras de *anormalidades mentais ou fisiológicas*? Naquele momento, qualquer cartório de registros pensaria em inúmeras possibilidades, exceto em gays e lésbicas e, por isso, seu registro de deu de forma tranqüila. Um outro aspecto a se comentar é o fato de que a sociedade fundada por Gerder segue a linha em vigor na Alemanha, no que tange à compreensão do que seja a homossexualidade: uma maldição, uma anomalia que impede os afetados e as afetadas de viver segundo o que seria considerado normal. Ainda que este fosse o discurso da Sociedade para os Direitos Humanos, não havia nenhuma ação que denotasse a possibilidade de Gerder e seu grupo nutrirem algum tipo de simpatia pelos homossexuais, com um comportamento mais feminino. Não que eles estivessem mais próximos das posições preconceituosas de Brand. Mas, o fato é que eles mantinham firme crença de que o acesso à informação, juntamente com o estabelecimento de um debate público acerca da homossexualidade, lhes renderia a reforma legal necessária à normalização da situação do coletivo homossexual como um todo.

Note-se que o momento antecedente à formação da Sociedade, capitaneada por Gerder, não foi fácil, visto ser imprescindível encontrar um grupo que estivesse de acordo com a proposta e que não a percebesse como um ato insensato. Isto foi extremamente difícil. Segundo aponta Herrero Brasas, o motivo disto foi o fato de que *"(...) existia no mundo gay uma autêntica militância anti-organizativa e apolítica, uma atitude centrada exclusivamente na busca da evasão e da diversão."* (Herrero Brasas, 2001:265). Quiçá por esta razão, nos anos trinta, o que se encontra registrado na história do movimento lesbigay estadunidense, como relata John Loughery (1988:67), faz referência somente a clubes mais ou menos secretos aos quais, muitas vezes, gays e lésbicas acediam como se fossem casais, com o intuito de manter oculto o local e a si mesmos, não se tratando, propriamente de movimentos de caráter reivindicativo.

O status de anonimato que estes bares e clubes vivenciavam, juntamente com a clientela que a eles acorriam, se dá por diversos motivos. Nos Estados Unidos, vigorou até 1933, a *lei seca,* segundo a qual beber e comercializar álcool constituía crime. A partir deste ano, com a supressão desta lei, os estados norte-americanos passam a regular, segundo critérios particulares de cada unidade da federação, a concessão de alvarás de funcionamento bem como sua cassação. E, neste clima, começam a emergir alguns bares gays obrigatoriamente *maquiados,* que nos anos trinta serão um espaço privilegiado de socialização do coletivo lesbigay.

Formatado: maintexte1

Ao nos referirmos a estes bares como *maquiados*, queremos destacar que, dentre os inúmeros **senões** que regulavam a possibilidade de se receber uma licença para a comercialização de bebidas alcoólicas, estava a determinação de não poder autorizar estabelecimentos dirigidos ao público homossexual. Portanto, os estabelecimentos que, a despeito da proibição, recebiam esta clientela, necessariamente estavam maquiados de alguma forma e mantinham-se em segredo, invisíveis, dentro do possível. Como aponta Herrero Brasas (2001), a proibição não se limitava a proibir estabelecimentos direcionados a gays e lésbicas. Muitas vezes, esta proibição incluía *"(...) qualquer estabelecimento onde houvesse algum homossexual cuja conduta se considerara ofensiva"* (p.279), entendendo-se por conduta ofensiva qualquer atitude que pudesse revelar a orientação sexual do sujeito[51]. Tais normativas excludentes contribuem para o surgimento daqueles espaços de socialização de gays e lésbicas, que serão conhecidos, mais adiante, como bares de ambiente ou como *gueto gay*. Assim, gays e lésbicas dos anos trinta e de muitas décadas posteriores, reuniam-se somente em certos ambientes conhecidos, naquele momento, como *Speakeasy*.

Esta invisibilidade, este segredo era parcial pelo fato de que sua permanência era garantida por constantes subornos feitos a policiais, que, por vezes, exigiam dos proprietários destes bares, como *bônus*, que lhe concedessem certos *favores sexuais*. Este tipo de prática será comum até que emergiram os acontecimentos de Stonewall, como veremos mais a frente.

Quanto aos anos quarenta, há que se considerar que o advento da II Guerra Mundial, na Europa, e o posterior ingresso estadunidense no conflito, produziram mudanças significativas em toda sociedade e, como não poderia ser diferente, no universo lesbigay. Fato é que, com o ingresso estadunidense no conflito e com a conseqüente convocatória massiva de homens para integrarem suas forças armadas, houve um incremento importante da participação feminina no mercado laboral. Mas o que nem sempre se costuma dizer é que a guerra também propiciou o surgimento de redes sociais entre as mulheres de orientação lésbica, que continuaram no país, assumindo, com as demais mulheres, atividades laborais, bem como dentre os homens, que foram combater em alguma das forças armadas estadunidenses espalhadas pelo planeta.

Certamente, destas redes surgiram relações pessoais duradouras, que permaneceram no pós-guerra e outras transitórias, que duraram o período entre guerras. De qualquer forma, estas redes, de alguma maneira, foram importantes não só para a sobrevivência

[51] Herrero Brasas recupera um caso famoso de um bar, em Los Angeles, que, orientado a evitar todo e qualquer público homossexual, mantinha em sua entrada um cartaz dizendo algo como 'Bichas, fora daqui!' e que, mais tarde, converteu-se em um bar de ambiente. Ver Herrero Brasas, 2001:279.

afetiva e efetiva de gays e lésbicas, certamente, também foram importantes para o alavancar do movimento lesbigay da década seguinte. Por suposto, estas redes sociais construídas neste momento foram importantes para a tomada de consciência de muitos gays e lésbicas que, até este momento, não se haviam dado conta de que não estavam *sozinhos no mundo*, de que não eram tão poucos e que poderiam organizar-se com o intuito de reivindicar. Em outras palavras podemos dizer que a guerra trouxe consigo importantes trandformações nas dinâmicas psicossociais e psicopolíticas da sociedade em geral, assim como nas relativas ao coletivo lesbigay.

Outro fator importante, que não podemos deixar de mencionar aqui e que contribuiu em muito para esta tomada de consciência social e política de lésbicas e de gays, foi a publicação, em 1948, dos resultados do primeiro dos informes sobre a sexualidade humana, produzidos por Alfred Kinsey, mais conhecidos simplesmente por *Informes Kinsey*. De maneira mais efetiva, impactou na sociedade a sessão reservada à sexualidade masculina, segundo a qual, cerca de 10 % da população masculina mantiveram ou mantêm algum tipo de relação homossexual. A esse respeito, escreve Herrero Brasas, com o que estamos de pleno acordo, que *"A extraordinária incidência da homossexualidade que descreve kinsey em seu informe sobre a sexualidade masculina também contribuiu decisivamente para que gays e lésbicas tomassem consciência de sua massiva, se bem silenciosa e oculta, presença na sociedade e das possibilidades organizativas a que isso levava."* (Herrero Brasas, 2001:268).

Todavia, há que se admitir que são poucos os dados a respeito do impacto dessas redes sociais, durante os anos quarenta. Do ponto de vista organizativo e resultante, de algum modo, da guerra, o que encontramos foi a menção, feita por Jonathan Ned Katz (1992), de uma associação chamada *Associação Benéfica de Veteranos de Guerra* (Veterans Benevolent Association), a qual chegou a contar com cerca de 100 sócios e que, desde a sua fundação em 1945, após a II guerra mundial, e sua dissolução em 1954, contava com uma militância discreta, dedicando-se mais a questões de ordem jurídica, demandadas por seus afiliados. E foi exatamente por causa dessa atuação discreta, com a qual alguns de seus membros não estavam de acordo, pois defendiam uma militância mais ativa em prol do coletivo homossexual, que esta curiosa *Associação de Veteranos de Guerra* se extinguiu.

Uma outra curiosa organização, que surge nos anos quarenta e que não costuma ser mencionada nos livros sobre a história do movimento de liberação de gays e lésbicas devido ao fato de que, ainda que se pudesse entendê-lo como um fenômeno massivo, ele não possuía nenhum caráter reivindicativo e, por isso, passa a compor o anedotário

pertinente ao movimento lesbigay, foi a chamada *Igreja Católica Eucarística.* Esta foi fundada como uma organização secreta em 1946, em Atlanta, por um jovem sacerdote do *movimento católico independente,* chamado George Hyde. Mais tarde, esta Igreja se dividirá em duas, uma que não se constitui como uma Igreja exclusivamente gay, mas que se dedicará especialmente a estes e que se associará à *Igreja Católica Ortodoxa Americana,* e outra que se reorganiza sob o nome de *Igreja Católica Primitiva*.

Segundo Herrero Brasas, de quem tomamos estas informações, há quem mencione, ainda que ele mesmo não os nomeie, esta organização religiosa como sendo *"(...) a primeira associação homossexual de massas e precedente do movimento de liberação gay"* (Herrero Brasas, 2001:267). Porém, para isso, não se poderia levar em consideração a Sociedade para os Direitos Humanos, fundada por Gerder 22 anos antes, o que, a nosso ver, seria um equivoco. Por outro lado, não mencioná-a como parte da história do movimento de liberação de lésbicas e gays, sob o argumento de que não constituiria um movimento reivindicativo também é uma análise equivocada, visto que a possibilidade de inclusão sem preconceito e quaisquer formas de limitações na vida religiosa constitui uma pauta importante para muitos gays e lésbicas. Portanto, salvo estas duas organizações, somente nos anos cinqüenta é que começam a surgir organizações significativas e a se perceberem resultados significativos no que se refere à obtenção de vitórias no campo reivindicativo.

Ao observarmos os dados dos estudos a que tivemos acesso, nos pareceu que, não obstante a década de 40 do século vinte não se tenha destacado pela ação de grupos militantes de peso, está claro que muitas das condições necessárias para que este tipo de ação despontasse tiveram sua origem precisamente nela. Certamente, os esforços da década seguinte se encontraram ancorados, de alguma maneira, nos acontecimentos da década anterior. Assim, em princípios dos anos 50, um grupo de gays comunistas estadunidenses, fundou a primeira organização realmente militante, reivindicativa, e majoritariamente gay em toda a sua história, chamada *Matachine Society*. Estes comunistas gays, membros do Partido Comunista dos Estados Unidos, tinham claro, para si, que esta nova organização deveria trabalhar para a conscientização, na perspectiva marxista, de gays e lésbicas, deveriam ajudar gays e lésbicas a tomar consciência de sua situação e condição social e, assim, lutar para transformá-la enquanto coletivo organizado.

A *Matachine Society* foi fundada, em 1951, como uma sociedade secreta organizada em cinco níveis, sendo que, no quinto, encontravam-se os fundadores que

coordenavam a organização, mantendo-se anônimos. Ela surge de forma secreta e mantém seus fundadores no anonimato pelo fato de, nos anos 50, surgir também uma forte resistência e movimento persecutório, tanto contra os comunistas e ao comunismo que se expandira muito depois da segunda guerra mundial, quanto contra os *pervertidos*. Em suas reuniões secretas, em seu primeiro período, debatia-se sobre questões que, em dias atuais, continua-se debatendo de forma intensa, mas que, naquele instante, não se poderia sequer pensar. Naqueles dias, eram importantes questões vinculadas ao significado de se ser lésbica e se ser gay; sobre se ser gay ou lésbica seria apenas uma questão sexual ou teria algo mais; se ser feminino ou efeminado era uma forma de ser, a merecer apoio ou não do movimento ou mesmo perguntava-se qual o papel da monogamia, segundo os padrões da sociedade ocidental, na constituição de relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo.

Como dissemos, a *Matachine Society* surge pela iniciativa de um grupo de pessoas, dentre as quais desponta a figura de Harry Hay, que já tentara, em outras ocasiões, fundar uma organização gay, mas em vão. Segundo Edward Sagarin (1969), se tentaram criar os grupos *Bachelors for Wallace* e *Kinightsof the Clock,* sem que nenhuma destas iniciativas chegassem realmente a se consolidar. Assim, visto que nem a *Sociedade para os Direitos Humanos* (1924) nem a *Associação de Veteranos de Guerra* (1946) não era uma organização abertamente militante, somente em 1951, com a fundação da *Matachine Society,* por Harry Hay e seus companheiros, foi que surgiu, em território estadunidense, a primeira organização abertamente militante, disposta a reivindicar Direitos civis e sociais e, por que não dizer, Direitos humanos, a gays e lésbicas. *Matachine Society* também estava preocupada em demonstrar à sociedade, que gays e lésbicas também podiam contribuir e, de fato, contribuíam para ampliar a aceitação por parte da sociedade, desta *minoria cultural*.

A idéia de *minoria cultural* capaz de contribuir com a Sociedade se faz mais clara quando temos presente o fato de que, para os membros da *Matachine Society*, e, em especial, para Harry Hay, gays não eram anormais ou portadores de uma maldição, a qual não teriam a capacidade de afrontar para voltar à *normalidade*, como defendiam os militantes gays europeus. A postura de Harry Hay e seu grupo, a respeito das práticas sociais assumidas por homossexuais, pode ser bem compreendida, tomando-se por base o seguinte trecho do trabalho de D'Emilio e que contém citações do próprio Hay: *" Sem modelos socialmente permitidos sobre como estabelecer seus estilos de vida, os homossexuais "adotavam mecanicamente a ética heterossexual"* [o que conduziria à] *"uma imitação vazia dos padrões dominantes". O resultado era*

uma existência cotidiana marcada pelo "auto-engano, a hipocrisia e a charlatanice" (D'Emilio, 1983:65-66). Hay e seu grupo rompem com essa visão e, como já apontou John D'Emilio, passam a defender a idéia de que gays e lésbicas constituem uma minoria cultural socialmente oprimida, são *"(...) um grupo social claramente definido, com sua própria história, identidade e características psicológicas, com capacidade para defender seus interesses de modo coletivo"* (D'Emilio, 1983: 63).

Desta maneira, os membros da *Matachine Society*, em sua primeira fase, comprometem todos os seus esforços para que a situação de *"Vitimas de "uma língua e cultura que não admite a existência de uma minoria sexual"* (D'Emilio, 1983:66) fosse superada mediante processos de conscientização do coletivo, visto que esta opressão também decorreria do fato de que *"(...) os homossexuais "não eram conscientes" do fato de que constituíam uma minoria social prisioneira em uma cultura dominante"* (D'Emilio, 1983:66). Como já dissemos, este grupo de gays era de orientação marxista e, tendo em conta esta teoria como referencial teórico de leitura da realidade social, compreendiam os homossexuais como vítimas da falsa consciência e, por isso, *"A primeira tarefa do movimento de emancipação homossexual era, pois, lutar contra a internalização desse tipo de consciência pelos homossexuais e desenvolver entre a população gay a consciência de seu status como minoria oprimida. A partir desta consciência, os homossexuais poderiam desenvolver uma cultura homossexual altamente ética"* (D'Emilio, 1983:66). Muitos anos depois da extinção desta organização, Harry Hay dirá, segundo citação de Uvashi Vaid (1995), que fundara a *Matachine Society* inspirado em um *"(...) idealismo, um sonho transcendente e grande do que significava ser gay. Desde o princípio eu havia proposto que a Matachine Society servisse para averiguar quem somos os gays, quem fomos ao largo da história e para que estamos aqui"* (Vaid, 1995:53).

Contudo, esta posição mais agressiva, defendida por Harry Hay e seu grupo, não foi aceita de forma tranqüila por uma expressiva parte dos membros da Matachine Society. Essa situação se materializou de forma decisiva, em 1953, quando, durante dois finais de semana, se celebrou o primeiro congresso desta organização, nas depedências de uma Igreja Universalista, cujo pastor era gay e membro diretivo da Matachine Society. Durante este congresso, ficou patente o antagonismo de duas vertentes de militantes: um grupo chamado *radicais separatistas* e outro chamado *assimilacionistas*. Essa fissura no interior do movimento gay pode ser vista, ainda hoje, ainda que se possam atribuir a estas outras denominações.

Estas posturas antagônicas, e que levariam a mudanças consideráveis nos rumos da Matachine Society depois do término deste congresso, podem ser apresentadas nas seguintes posições de membros da Matachine Society, segundo nos conta D'Emilio. A posição da banda dita *radical separatista* pode ser representada nas posições de Chuck Rowland, comunista e membro do quinto nível, segundo o qual gays e lésbicas foram sistematicamente submetidos a processos de exclusão pela sociedade heterossexual. E destes processos de exclusão sistemáticos, teriam surgido diferentes formas de consciência, que diferenciariam homossexuais de heterossexuais. Portanto, gays e lésbicas deveriam tirar *da cabeça* a idéia de que só difeririam dos heterossexuais em seus desejos sexuais e se deveria cultivar uma cultura ética homossexual e o orgulho de uma identidade gay e lésbica próprias. Para este militante, estas seriam premissas compartidas por todos os membros da Matachine e, por isso, deveriam ser suficientes para superar as fissuras internas presentes no congresso da Matachine Society. Todavia, não foi assim.

A banda assimilacionista, representada por Hal Call, não compartia destas premissas, consideradas comuns por Chuck Rowland. Segundo afirma Herrero Brasas, para Hall, a *Matachine Society* deveria dedicar-se à *"(...) integração de gays e lésbicas na sociedade tal qual é sem marcas de distinção. Em sua opinião, a única luta dos gays deveria ser dirigida a conseguir um âmbito de liberdade sexual, nada mais."* (Herrero Brasas, 2001: 271). Assim, estes deixaram clara sua *"(...) total oposição à idéia de ativismo político, à noção de identidade gay distinta da heterossexual, e à qualquer celebração de uma subcultura militante ou separatista"* (Loughery, 1988).

Ainda em relação a esta postura, fazemos notar que a possibilidade de visibilizar, de realçar a diferença lhes parecia um equivoco grave na conduta de um movimento homossexual, pois isto apenas viria contribuir para que estereótipos, estigmas e preconceitos se consolidassem no âmbito social. Na verdade, ser homossexual não seria um problema para a sociedade, caso não o fosse também para gays e lésbicas. Neste sentido, regatamos o depoimento de uma das participantes daquele congresso da *Matachine Society,* chamada Marilyn Rieger, ao qual Vaid faz menção e que diz o seguinte: *"Sabemos que somos o mesmo, (...) não somos diferentes dos demais. Nossa única diferença é irrelevante para a sociedade heterossexual, a menos que nós a façamos importante.* [A igualdade se alcança ao integrarmo-nos] *(...) não como homossexuais e sim como pessoas, como homens e mulheres, cuja homossexualidade não desempenha nenhum papel em nossos ideais, nossos princípios, nossas esperanças e nossas aspirações"* (Vaid, 1995:53).

Devido ao clima anticomunista e anti-homossexual presente naquele momento, a postura de Hal e seus companheiros vindos do norte da Califórnia, ganhou espaço, de tal forma, que durante a votação dos estatutos da *Matachine Society,* se aprovou especificar a oposição da organização aos *elementos subversivos*, leia-se *comunistas*. Visto que os homossexuais *"(...) devem adaptar-se a um padrão de conduta que é aceitável à sociedade em geral e que é compatível com as reconhecidas instituições da família, da Igreja e do Estado"* (Vaid, 1995:53). Nessa situação, Hay e seus companheiros rebelaram-se e não apresentaram candidatura aos cargos de direção da organização, sendo, assim, eleito presidente Hal Call. Não pouco tempo depois, Hay e seus companheiros se retiram da *Matachine Society*.

A partir deste momento, *Matachine Society* entra em um novo momento, numa segunda fase, totalmente diferente daquele sonho a que Hay fará referência anos depois. Ao que tudo indica, esta nova fase se caracterizou, dentre outras coisas, por lutas por mudanças legislativas, no que se referia à criminalização da homossexualidade; por esforços com vistas a normalizar a condição homossexual, ou seja, para garantir, frente a especialistas e pessoas detentoras de algum prestígio social, a respeitabilidade de gays e lésbicas enquanto pessoas normais e sem nada importante que as diferenciasse das pessoas heterossexuais. Portanto, Matachine Society, sob a direção de um grupo assimilacionista, preocupou-se muito mais com questões extrínsecas ao coletivo – a visibilidade e a aceitabilidade de gays e lésbicas por parte de heterossexuais – do que de questões intrínsecas ao coletivo – vinculadas a questões identitárias, de auto-estima e valorização de gays e lésbicas, pertencentes a uma *minoria cultural oprimida,* como propunha o grupo de Harry Hay.

Faça-se notar que, se antes desta mudança político-ideológica, a Matachine Society tinha um ativismo de cunho psicopolítico em função, dentre outras coisas, de politizar a sexualidade, propondo-se a atuar como dinamizadora, mobilizadora de uma ruptura cotidiana, que conduzisse à construção de uma nova consciência política e social por parte de gays e lésbicas enquanto indivíduos e coletivo. Depois das mudanças decorrentes dos resultados daquele congresso, *Matachine Society*, por intermédio das ações de seu presidente, passa a recomendar a *reforma pessoal* dos homossexuais, ou seja, a adequação aos padrões heterossexuais dominantes e opressores a que gays e lésbicas sempre estiveram submetidos.

Até a realização deste congresso, no qual a posição assimilacionista obteve pleno êxito frente à postura dos chamados radicais, *Matachine Society* possuía cerca de 2.000 membros, distribuídos em aproximadamente 100 grupos de discussão e debate, os

Formatado: maintexte1

quais estavam espalhados por muitos Estados do território estadunidense. No entanto, depois que se produziram as mudanças de referencial político-ideológico no interior da instituição, o que ocorreu foi um movimento descendente no que tange à capacidade mobilizatória daquela organização, até o ponto em que, em princípio dos anos 1960, quando a organização já possuía células em quase todo país, muitos grupos foram fechados e outros tantos se separaram da organização e constituíram *Matachines Independentes*, sendo que algumas delas chegaram a ensaiar estratégias um pouco mais *radicais* do que aquelas adotadas pela federação de Matachines da qual se desvincularam. Estas realizaram algumas manifestações que, do ponto de vista numérico, eram inexpressivas, e do ponto de vista político, ineficazes, além do que, pressentiam demonstrar a *inofensibilidade* de gays e lésbicas para a estrutura social heterocentrista estabelecida[52]. Por fim, em 1961, dá-se, de maneira definitiva, e por decisão de seu órgão central, a dissolução da estrutura federativa da *Matachine Society***.** Estão, assim, convertidas cada uma de suas células em associações independentes.

Ainda durante os anos 1950, surgiu a primeira organização efetivamente lésbica e com uma orientação conservadora semelhante a que a Matachine Society assumira após abril de 1953. Em 1955, fundou-se, em São Francisco, a associação *Filhas de Bilitis*, cujo nome foi inspirado nos poemas de temática lésbica, escritos por Pierre Louys. Da fundação participaram quatro casais de lésbicas. Os objetivos denotam claramente sua veia conservadora, pois elas se propunham a criar uma biblioteca sobre *desviação*; educar os homossexuais sobre a temática; promover debates com especialistas de diversos campos do saber, inclusive o religioso, sobre homossexualidade e a apoiar um modo de conduta e de vestir aceitáveis pela sociedade.

Já nos anos sessenta do século passado, no período que antecede os acontecimentos de Stonewall, um outro conjunto de eventos e organizações é importante. Dentre estas últimas, vale a pena registrar, neste breve e insuficiente apanhado da história dos movimentos GLTB, o papel dos bares na organização política e social destes movimentos, por nós já mencionados anteriormente. Ainda que, aqui neste item da tese, nos restrinjamos a alguns dados referentes à história de mobilização social de

[52] Houve duas manifestações que podem ser consideradas relevantes, do ponto de vista histórico, organizadas por *Matachines* Independentes. A primeira ocorreu em 19 de setembro de 1964, em Nova Iorque, e reuniu quatro homens, três mulheres e um bebê, os quais se propunham protestar contra a discriminação de gays e lésbicas pelo exército estadunidense. A segunda ocorreu aos 17 dias do mês de abril de 1965, em Washington, em frente a Casa Branca e protestava contra o trato de homossexuais por parte do governo cubano. Desta última participaram duas lésbicas, sete gays e uma mulher heterossexual. A esse respeito, consultar, Herrero Brasas (2001); Adam (1996).

gays e lésbicas, não podemos esquecer de que, seja qual for o aporte teórico do qual partamos, tudo aquilo que se refere à vida sócio-cultural de gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros – como bares, cafés saunas e outros espaços de socialização e ócio – também contém, em muitas ocasiões, dimensões políticas relevantes, ainda que, por vezes, mais diretas e outras menos, para a vida de cada indivíduo deste coletivo, bem como para o próprio coletivo. Além disso, há que se reconhecer que os bares constituíram, até o final da década de setenta do século XX, espaços privilegiados de socialização no mundo Lesbigay.

Em princípios dos anos sessenta, caminhando na contramão da *Matachine Society*, favorável à assimilação dos padrões heterocêntricos por parte de gays e lésbicas, assim como da adoção de um padrão comportamental, em acordo com estas normativas dominantes, surge em 1962, na cidade de São Francisco, uma associação chamada *A Taverna* – The Tavern – constituída por proprietários e garçons de bares freqüentados por gays e lésbicas. Esta associação destacava-se pela defesa da existência deste tipo de ambiente, estando marcado pelo discurso da *comunidade*. E, seguindo esta lógica, própria desta entidade, em 1964, surge uma outra chamada Sociedade para os Direitos Individuais – Society for Individual Rights, SIR, a qual se encontra empenhada na *"(...)criação de um sentimento de comunidade* [e em] *promover uma melhor saúde física, mental e emocional, e proporcionar um ambiente social atrativo e atividades construtivas para os sócios e seus amigos"* (Loughery, 1988:280). Como se pode observar, SIR nasce com o objetivo claro de fortalecer a comunidade, de consolidar sua identidade gay, de buscar enfatizar a diferença e o direito a esta. Em 1966, esta organização abria o primeiro centro social dirigido a gays e lésbicas estadunidenses.

Como SIR, também surgem outras organizações espalhadas pelos Estados Unidos, as quais, juntamente com as diversas associações que se originaram a partir da dissolução da *Matachine Society,* em 1961, fundam a *Conferência Norte-Americana de Organizações Homófilas* – NACHO – e passam a organizar congressos periódicos para tentar traçar estratégias mínimas de ação coletivas, compartidas pelos coletivos associados. Todavia, estes congressos encontravam-se marcados pela tensão e pela disputa de poder, visto que a fissura materializada em 1953, no congresso da Matachine Society, continuava aberta e consolidando-se cada vez mais. No congresso celebrado no ano anterior aos eventos de Stonewall, se conseguiu estabelecer como pauta mínima de mobilização comum, a ser assumida pelos coletivos associados à *NACHO*, *"(...) lutar pela legalização da relação homossexual privada entre adultos, que davam seu consentimento, pela supressão das operações encobertas da polícia, pelo fim da discriminação contra os gays nas forças armadas, e pelo fim da*

Formatado: maintexte1

discriminação na concessão de vistos para estrangeiros por questão de homossexualidade, assim como outras discriminações legais do mesmo tipo" (Herrero Brasas, 2001:278). Que se notem as muitas destas pautas, senão a quase totalidade delas, ainda hoje motivo de luta entre gays estadunidenses, visto que, em alguns Estados, a conduta privada pode ser motivo de intervenção estatal. Outro tento logrado naquela ocasião, foi o acordo sobre um lema em torno ao qual se deflagraria a luta da mesma maneira que fizeram os negros ao adotarem o slogam *' Black is Beautiful'* – Negro é Bonito. Sob esta inspiração, se adotou o lema *'gay is good'* – Gay é bom – com o qual se levariam a cabo muitas lutas e em torno do qual se construiria uma identidade gay e se lançariam importantes campanhas de visibilidade.

E é precisamente uma destas pautas, *"pela supressão das operações encobertas da polícia"*, que se desencadearam, no ano seguinte, os acontecimentos que constituíram um marco, um novo momento do movimento de gays e lésbicas. Em 27 de junho de 1969[53], a polícia nova-iorquina faz uma *inesperada visita* a um bar da região conhecida como *Village,* chamado Stonewall. Esta visita pode ser considerada inesperada pelo fato de que como o pagamento de suborno por parte de proprietários deste tipo de estabelecimento à polícia já era um *hábito institucional* estabelecido desde os anos trinta, deveria haver uma data pré-estabelecida para que se efetuassem os *acertos*. Naqueles anos, muitos dos bares de ambiente eram controlados pela máfia e este era o caso de Stonewall que, desde sua abertura em 1966, pagava regularmente os dois mil dólares semanais, cobrados por policiais corruptos que, em troca desta exorbitante quantia em dinheiro daquela época, avisavam de antemão quando e a que horas se processariam as *blitze* policiais. Naquela noite, isso não ocorreu, não se sabe bem se porque não se havia pago aquela quantia naquela semana ou se porque essa seria uma maneira de se forçarem os donos do bar a pagar um valor ainda maior ou se essa *blitz* se originou de alguma ordem inesperada e, por isso, inevitável.

Costuma-se descrever Stonewall como sendo *"(...) um bar brega, sem nem sequer água corrente, onde, de vez em quando, um dançava um go go* [boy] *de sunga e onde as bebidas se serviam aguadas. Na entrada, havia que se assinar o nome (ou qualquer nome), já que, tecnicamente, se tratava de um clube privado. A clientela era uma mescla de jovens yeyeyê de calças boca-de-sino, algumas loucas e, de vez em quando, alguns hippies e lésbicas."* (Herrero Brasas, 2001:280). Certamente, não fosse essa

[53] Mais expecificamente, a *blitz* começa na noite de 27 de junho e continua na madrugada de 28, dia em que se celebra o dia do orgulho de gays, lésbicas, bissexuais e trangêneros, desde então. Todavia, alguns países nórdicos preferem celebrar como dia do orgulho LGBT outras datas relativas à história do movimento, em seus contextos particulares.

ação policial e os acontecimentos de insubmissão que se seguiram a ela, esse estabelecimento não teria perdurado tanto tempo na história. Ainda que não se saiba com certeza como se deram, em realidade, os fatos daquela noite, costuma-se aceitar a versão de que, com os policiais já no interior deste bar e já feitas algumas detenções, uma lésbica fora agredida por um policial na cabeça e ao ser contida pela polícia, teria incitado, aos gritos, os demais detidos, já na viatura policial a rebelarem-se, a romperem com a passividade com que se submetiam habitualmente à violência policial.

Sendo esse ou não o evento detonador da raivosa rebelião de gays e lésbicas, iniciada naquela noite em Stonewall, fato é que ela não se reduziu a um evento isolado. Em pouco tempo, centenas de pessoas cercaram a polícia, que dava continuidade à ação e, aos gritos, uma travesti dizia *'Já lhes deram o dinheiro, mas aqui tem um pouco mais!',* enquanto a multidão a acompanha com gritos, atirando-lhe moedas. Com isso, a situação se intensificou. Uma das viaturas, presentes no local, logrou sair, levando, em seu interior, alguns detidos, enquanto os demais policiais se refugiaram no interior do bar. Neste momento, alguns dos presentes arrancaram um parquímetro para usá-lo como aríete contra a porta do bar para aceder aos policiais entrincheirados, os quais resistiram num primeiro instante com uma mangueira de combate a incêndios e, na seqüência, com as armas.

E, para aumentar a tensão, logo chegou uma unidade anti-distúrbios, frente à qual a multidão continuou se rebelando e atacando furiosamente até as quatro da madrugada, quando se produziu uma provisória e relativa calmaria, pois nas noites que se seguiriam até 02 de julho, cerca de 2.000 homens e mulheres se enfrentariam com outros cerca de 400 policiais. Nestes enfrentamentos, que se seguiram aos de 28 de junho, a multidão pôs fogo em contêineres de lixo, lançou mão de pedras, tijolos, barricadas como instrumentos de enfrentamento e resistência às forças policiais. Apesar da violência e da força mítica destes acontecimentos, para o coletivo LGBT, muitos nos Estados Unidos e no mundo ainda não ouviram falar destes atos ou tem uma idéia destorcida do que realmente aconteceu, embora reconhecendo que, seja lá o que haja acontecido, foi muito importante para todos. No que se refere à divulgação dos fatos, o que a imprensa divulgou foi a versão policial de que os distúrbios que se produziram naqueles dias, se ocorreram porque a polícia buscava garantir a ordem. Esta versão também fora temperada com a idéia de que a origem dos distúrbios fora uma blitz moralizante em um *ninho de bichas* ou que, o que aconteceu fora uma espécie de *ataque de loucas*.

No primeiro aniversário da rebelião de Stonewall, 10 mil homossexuais, provenientes de todos os estados norte-americanos, marcharam sobre as ruas de Nova York, demonstrando-se dispostos a seguir lutando por seus direitos. Desde então, 28 de junho é considerado o *Dia Internacional do orgulho Homossexual* ou *LGBT*.

Como resultado direto dessa mobilização ocorrida em Stonewall, durante os anos 1970, surgiram centenas de organizações de gays e lésbicas, as quais obtiveram importantes conquistas, como a rediscussão da classificação dos homossexuais como doentes pela *Associação Nacional de psiquiatria* e a revogação da proibição de homossexuais trabalharem nos serviços públicos, em diversas cidades e estados; a revogação em ao menos dezoito dos cinqüenta estados dos EUA, das leis que puniam criminalmente a *sodomia* e a aprovação, em várias cidades, de leis proibindo a discriminação nos locais de trabalho e moradia, dentre outras. Contudo, os avanços conquistados após Stonewall foram sistematicamente atacados durante o decorrer dos anos 70 e 80 do século XX. Uma questão importante, que contribuiu para a perda de algumas conquistas refere-se ao aprofundamento da crise econômica mundial. Esta abriu espaço para a emergência de um discurso conservador, que produziu a revogação de muitas leis anti-discriminatórias, apesar da resistência dos grupos organizados e da *comunidade* homossexual. Um dos exemplos mais importantes desse embate se deu em 1977, em Miami, no estado da Flórida. A derrota da não-aprovação de um projeto de lei em defesa dos direitos homossexuais levou centenas de milhares de pessoas às ruas. No mesmo ano, 250.000 pessoas saíram às ruas em São Francisco, em protesto contra os ataques aos direitos homossexuais e para repudiar o assassinato de homossexual por 3 adolescentes.

Ao analisar estes eventos, suscitados pela crise de Stonewall, o historiador Herrero Brasas escreve:

> *"A extraordinária explosão de energia produzida pela sublevação de Stonewall, a sensação de haver conquistado uma parcela de dignidade, a nova sensação de poder, a comprovação de que era possível a ação coletiva de gays e lésbicas para lutar contra a opressão, foram alguns dos fatores que se combinaram para dar lugar, praticamente da noite para o dia, ao novo movimento de liberação gay. Era um movimento que não reconhecia na Matachine, SIR, nas filhas de Bilitis ou no NACHO nenhum antecedente. O 'orgulho gay' se converteu na consigna."* (Herrero Brasas, 2001:281-82).

Esta novidade que renovava o estagnado movimento gay pode ser vista nas mais de 500 *Frentes de Liberação Homossexual* que surgiram nos três anos, que se seguiram aos distúrbios de Stonewall. Curioso é que estas frentes tinham uma clara orientação radical e um quase absoluto desconhecimento das demais organizações surgidas nas décadas anteriores a Stonewall. O surgimento deste novo movimento marcado pelo

radicalismo discursivo e militante, baseado nas idéias de identidade e diferença; anti-assimilacionista; cheios de utopia e de não-reconhecimento dos grupos homófilos assimilacionistas, que se constituíram antes de Stonewall, a estes últimos não encontrou muito espaço, o que os levou ao desaparecimento.

Este foi o processo em que antecedeu, por exemplo, a dissolução da confederação *NACHO*, a qual realizou seu último congresso em 1970, em meio a muitos enfrentamentos entre radicais e assimilacionistas. Antes de dissolver-se, esta organização logrou aprovar, em meio a muita tensão, um manifesto de ação para o movimento pós-Stonewall, marcado por posturas radicais às quais Herrero Brasas (2001:282-83) chamou de '*radicalismo inclusivista'*, compreendia que a luta de gays e lésbicas estaria indissociada de outras lutas de liberação. Assim, segundo conta Berry Adam (1995:292), este manifesto apontava para a necessidade de: 1) formar uma coalizão com outros movimentos sociais como os movimentos negro, de *chicanos* (de americanos de origem mexicana); 2) Luta contra instituições que exercem controle social (Igreja, organismos financeiros, Estado, instituições médicas etc.); 3) Repulsa a critérios heterossexistas; 4) Direito à auto-definição da identidade; 5) Re-elaboração de leis referentes à maioridade sexual e 6) Oposição à guerra do Vietnã.

Como se pode observar, as bases deste último manifesto da *NACHO* deixam claro que este novo intento de organização de gays e lésbicas difere das práticas de muitos gays e lésbicas que estariam mais preocupados com a obtenção do ócio e do prazer sem exposição pessoal e manteriam uma verdadeira cultura apolítica como já tivera que enfrentar Gerber quando em 1924 se deparou com inúmeras dificuldades para mobilizar outros homossexuais e levar a cabo suas iniciativas. Este novo momento do movimento gay e lésbico quiçá se aproxime mais dos princípios da Matachine Society ainda sob a direção de Hay e seus amigos afiliados ao partido comunista americano em função de estar preocupado com a conscientização política do coletivo. Todavia, o que se apresenta claramente é a compreensão de que não se pode obter uma consciência política verdadeiramente consciente se ela estiver voltada apenas para as demandas pessoais e egoístas do próprio coletivo. Isto se daria porque compreendiam que a possibilidade de vitória estaria vinculada a aproximação das pautas de luta do movimento gay e de outros coletivos, pois não se trataria de lutas isoladas e sim de uma luta maior quer se manifestaria nas demandas de cada grupo social oprimido.

Muitas das associações que se formaram logo após os eventos de Stonewall e que se pautavam politicamente à esquerda, que militavam desde o ponto de vista do *radicalismo inclusivista*, adotaram a denominação *Frente de Libertação* (ou

Formatado: maintexte1

Liberação) em clara alusão à *Frente Nacional de Libertação do Vietnã* e a sua posição política. Estas muitas *Frente* que surgiram nos Estados Unidos (e também na Espanha como veremos mais adiante) estiveram carimbadas, portanto, por uma clara oposição *"(...) à atitude evasiva até esse momento, sua mera busca de diversão às escondidas sem mais interesse que a satisfação de desejos individuais"* (Herrero Brasas, 2001:283). Sendo a formação da consciência Política pelo coletivo o ponto chave das frentes, pode-se entender porque motivo será para elas uma bandeira de oposição e luta, posturas hedonistas e individualistas, as quais poderiam conduzir os sujeitos individuais e o movimento à autodestruição.

Esse foi o caso, por exemplo, da Frente de Libertação Gay de Nova Iorque, fundada logo após os eventos de Stonewall, e de outras frentes que vinculavam sempre diversos temas e assuntos, no intuito de proporcionar espaços críticos para a construção de uma consciência política *verdadeira*. Como apontou Loughery, para essas frentes, as atividades de gays em saunas não constituiriam um objetivo legítimo de liberação gay, pois também constituiria um uso do corpo do outro de modo opressivo e abusivo, da mesma forma com que fariam os homens heterossexuais um uso *objetal*, opressivo, do corpo da mulher. E, nesta perspectiva de atuação, homens de orientação homoerótica e heteroerótica não difeririam em absolutamente em nada. O mesmo se passaria quando se olhasse para a questão racial nos Estados Unidos, homens brancos em saunas freqüentadas por homens brancos e outras feitas para negros e freqüentadas por elementos da mesma raça/etnia. Como apontam John Loughery (1988) e Neill Miller (1995), as saunas eram uma verdadeira preocupação e, para quase todas as frentes, objeto de verdadeira hostilidade. Isso se dava porque compreendiam que as saunas e outros espaços de sexo fácil serviam, da parte dos proprietários, para explorar economicamente a esses e, da parte dos freqüentadores, não teriam nenhum espaço de conscientização, ficando cada vez mais alienados, incapazes de refletir sobre sua própria homossexualidade, em função de sua obsessão por manter relações puramente sexuais. As Frentes também entendiam que as saunas e outros estabelecimentos afins, além de contribuírem à transmissão de doenças[54], contribuiriam a seguinte situação:

> *"(...) promiscuidade tenderia a substituir ao ativismo como meio de identificação com a causa gay. A promiscuidade das saunas reforçava as piores discriminações sociais. (...) A diversidade racial, o mesmo com o compromisso político, ficavam sempre às portas das saunas."* (Loughery, 1988:361).

[54] Voltaremos a tratar deste tema das saunas, quando tratarmos da questão do HIV e da AIDS.

Estes grupos, por estarem vinculados, de alguma forma, com correntes e partidos de esquerda e por desenvolverem debates internos de altíssimo nível político, cheios de utopia, valentia e ingenuidade, tiveram problemas para manter este nível de discussão interna. E se isso não fosse suficiente, também necessitavam administrar as tensões de origem externas a que todos os grupos de tendências de esquerda necessitavam administrar em seu cotidiano. Como isso não foi algo fácil, ou porque o calendário dos sonhos de uma sociedade justa, consciente e sem preconceitos estaria mais longe do que esperavam, ou porque o peso da manutenção cotidiana de uma reflexividade contínua encontra-se no plano ideal, como aponta Heller, a militância baseada em uma forma de militância radical inclusivista, pouco a pouco, foi dando espaço a uma outra forma de militância radical.

Se a militância anterior era inclusivista e percebia o político como uma teia na qual todos os desafios das minorias oprimidas e das mulheres comporiam algo maior que não se poderia fragmentar sem que se estivesse cometendo algum erro grave de estratégia, a partir de 1972, emerge uma outra, denominada Exclusivista, e que traçará outra linha de relação com questões, que não a questão gay. Em relação a esta outra perspectiva, Herrero Brasas escreve:

> *"Para o radicalismo exclusivista, implicações com causas políticas e sociais, que não sejam a liberação gay, fica à livre opção do indivíduo. D esta perspectiva, o objetivo das organizações gays é exclusivamente promover o orgulho gay (frente à tradicional vergonha e humilhação), definir a identidade e cultivar o separatismo (para permitir a existência de um meio transicional em que gays e lésbicas possam acumular poder e responder à opressão), o que dará lugar a uma cultura própria."* (Herrero Brasas,2001: 286-87)

Desta feita, surge em 1972 a *Aliança de Ativistas Gays* – Gay Activists Aliance – estrutura que chegava em substituição das *Frentes de Liberação gay*. Assim, o movimento exclusivista, mais centrado nas necessidades internas da própria comunidade, de alguma maneira, viria a resgatar algumas das preocupações da *Matachine Society,* em sua primeira fase. Este novo modelo de ativismo, que perdura até nossos dias dentre muitos militantes e organizações, construirá sua pauta de ação a partir do fortalecimento da auto-estima e da idéia de *Orgulho gay* e, por conseqüência, apoiando e estabelecendo políticas de visibilidade, dentre as quais estaria a chamada a *sair do armário* e a formação de instrumentos midiáticos fortes, para divulgar estas pautas, e como instrumentos de militância e luta. Neste último quesito, a criação de revistas como *Come on!* em Nova Iorque e *Gay Sunshine,* em São Francisco, serão importantes e trarão consigo as bases do que, mais tarde, se denominaria de *Teoria Queer*.

Formatado: maintexte1

Passados dez anos dos distúrbios ocorridos em Nova Iorque, em função da blitz policial no bar *Stonewall*, outros eventos de protesto semelhantes ocorreram em São Francisco. Desta vez, a motivação deste protesto não foi a corrupção policial e sim o resultado de julgamento *Dan White*. White era um policial, que havia solicitado sua demissão em função de problemas pessoais, mas que, uma semana depois, mudara de opinião e solicitara sua readmissão. Sua solicitação fora negada pelo prefeito George Moscone que fora aconselhado por Harvey Milk, membro do *Board of Supervisors*[55]. Inconformado com a decisão que lhe mantinha fora da corporação policial de São Francisco, em 27 de novembro de 1976, White, católico e no que se refere à política conservador, fuzilou o prefeito e Milk.

Mais do que a própria morte do prefeito, impactou a morte de Harvey Milkum, homossexual assumido publicamente e que, desde o plenário do *Board of Supervisors,* fazia muitos discursos relevantes não só para a comunidade homossexual, mas também para outras minorias como os negros e para as mulheres. Do ponto de vista do posicionamento político, Milk, ao chegar de Nova Iorque, votou no conservador partido republicano. Todavia, o ambiente político de São Francisco, influenciado pela força da Universidade de Berkeley, induziu Milk a mudar suas convicções políticas e a disputar uma cadeira no *Board of Supervisors,* nos anos de 1973 e 1975, sendo eleito somente na terceira tentativa no ano de 1977. Como membro do *Board of Supervisors* Milk fez discursos de caráter inclusivistas. Certa ocasião, em 1977, ele fez um, no qual convocava uma grande manifestação em Washington contra todas as formas de discriminação, no estilo *radical inclusivista*, e dizia coisas como *"Basta de racismo, basta de discriminação contra as mulheres, basta de discriminação por idade, basta de marginalizar os menos fortes. (...) Que neste país não toleremos a discriminação!"* (Harvey, citado por Loughery, 1988: 400). Esta marcha se celebrou em 1978, depois da morte de Harvey Milk, é considerado por muitos uma espécie de *mártir do movimento gay contemporâneo*.

Com a morte de Milk e do Prefeito de São Francisco, se instaurou um juízo no qual um júri conservador acatou a tese de *'desequilíbrio psicológico e perda de responsabilidade',* por parte de Dan White, graças à ingestão de *comida-lixo* do tipo hambúrgueres e excesso de açúcares, nos dias que antecederam o crime. Tal disparate fez com que White fosse culpado por ter causado, voluntariamente, a morte tanto de Milk e do Prefeito Moscone. No entanto, nenhum agravante lhe fora imputado e, portanto, não fora considerado este crime um assassinato. Com essa decisão, em cinco

[55] Este órgão municipal estadunidense equivaleria à Câmara de Vereadores, no sistema político brasileiro.

anos, White teria direito à liberdade condicional. Isso fora considerado o equivalente a uma absolvição, sendo que aos olhos do público, este crime era considerado hediondo. A sentença fora pronunciada em 21 de maio de 1979 e, nesta noite, houve muitos tumultos. Cerca de 5.000 pessoas se reuniram frente à prefeitura de São Francisco, as quais se enfrentaram com a polícia, jogando-lhes pedras e outros objetos e queimado viaturas policiais. Como uma espécie de acerto de contas, a polícia invadiu o recinto e os agrediu com cacetetes e, covardemente, visto que não estava identificada e que não havia nenhuma justificativa plausível para tanto, os freqüentadores do conhecido bar White Elephant. A esse respeito, escreve Herrero Brasas:

> *"Os acontecimentos de Stonewall são considerados por alguns como insignificantes em comparação com a violência que se viveu naquela noite em São Francisco. A polícia se vingou, agredindo um dos mais emblemáticos bares gays da cidade (o White Elephant), onde, depois de omitirem as insígnias para não poderem ser identificados, agrediram brutalmente com cacetetes todos aqueles que ali se encontravam."* (Herrero Brasas, 2001:289).

Os eventos desta noite são conhecidos como *Noite Branca,* em função do jogo de palavras e significados que se faz com o sobrenome do assassino – White –, das luzes causadas pelos incêndios decorrentes dos distúrbios e, quem sabe, fazendo alguma referência ao ataque ao bar Elefante Branco – White Elephant.

3. Ultrapassando as Fronteiras Nacionais: As Associações LGBT Internacionais

Nessa nova fase da militância homossexual, emergida a partir dos eventos de Stonewall, apareceram não só associações nacionais que se dedicam ao ativismo LGBT, mas também associações internacionais. Estas são constituídas por redes de associações LGBT e por ativistas, que se dedicam a canalizar a relação entre os movimentos *lesbigay* e as instituições transnacionais, como a *Comunidade Econômica Européia* ou a *Organização Mundial de Saúde* – OMS –, para citar uns poucos exemplos. Seu trabalho é muito importante na defesa dos Direitos humanos e civis dos e das homossexuais.

Graças a este tipo de associações, se conseguiu descatalogar a homossexualidade da lista de patologias psiquiátricas da OMS e da *American Psychiatric Association* – APA – e também despenalizar a homossexualidade em países como Chipre e Equador.

Dentre estas associações internacionais, destacamos a *International Lesbian and Gay Human Rigths Comisión* – ILGHRC –, de muita influência em âmbito norte-americano, e a *International Lesbian and Gay Association* – ILGA –, que tem maior presença na

Europa – ela é uma das associações consultivas da União Européia – atualmente, co-presidida pelo espanhol, Jordi Petit, que é também co-presidente da *Coordenadoria Gay-Lésbica* – CGL – e pela australiana Jennifer Wilson.

A *Associação Internacional de Lésbicas e Gays* – ILGA –, fundada em 8 de agosto de 1978, em Coventre, Inglaterra, é a maior e mais antiga federação de organizações de lésbicas, gays, bissexuais e transexuais do mundo, em atividade, mas não foi a primeira. Entretanto, faz 28 anos, os/as participantes da ILGA lutam contra a discriminação e a opressão contra lésbicas e gays, reivindicando Direitos humanos e o direito de amar a quem se queira.

Os membros da ILGA mantêm Conferências Mundiais e Regionais, que reúnem as delegações de todo o mundo para compartilhar experiências e estratégias de futuro. Ela produz a única revista de noticias para gays e lésbicas internacional, *ILGA Bulletin*, que chega a todo o mundo, recebendo-a desde chefes de Estado a pequenos coletivos de lésbicas e gays de todos os rincões do mundo, desde Istambul, na Turquia, São Paulo, no Brasil, até Saint Louis, nos Estados Unidos.

A ILGA manda informações a novos grupos, em fase de iniciação, em países como Sri Lanka, Bolívia ou Quênia. Ajuda grupos e membros individuais a estruturar-se em redes para trabalhar conjuntamente. Proporciona informações a acadêmicos, advogados e estudantes. A ILGA pressiona instituições internacionais, como a *Organização das Nações Unidas* – ONU – ou a União Européia para assegurar que as lésbicas e os gays sejam reconhecidos em fóruns internacionais e que se condene a discriminação baseada na orientação sexual.

Esta federação mundial LGBT logrou, com sucesso, realizar conferências no Brasil, no México e no leste Europeu, sendo que o congresso realizado no Brasil, em 1995, contribuiu para o surgimento da I Parada do Orgulho GLBT, no Rio de Janeiro, celebrada por ocasião do encerramento do congresso. Ela também desempenhou um importante papel na eliminação da homossexualidade da classificação de enfermidades da Organização Mundial da Saúde; interveio ante a Anistia Internacional para que esta reconhecesse gays e lésbicas encarcerados por sua sexualidade, como *presos de consciência*. Por fim, a ILGA também contribuiu com o Parlamento Europeu para a obtenção da *Resolução por igualdade de Direitos para homossexuais e lésbicas, na União Européia*.

Como a ILGA é uma federação de membros individuais e de grupos de todo o mundo, seus gastos se pagam com as cotas de sócios e doações. O trabalho da associação se divide em distintos secretariados: os secretariados regionais, como os existentes para a

Ásia e a América Latina e o secretariado da mulher. Também existem vários grupos de trabalho diferenciados por sua temática. AIDS, colaboração com a Anistia Internacional, sindicatos, ideologia, religião e homofobia são alguns deles.

Um exemplo das posturas que a ILGA tem adotado, ao longo de seus de 28 anos de existência, pode ser visto num de seus manifestos, publicado por ocasião do 50º aniversário da declaração Universal dos Direitos humanos, celebrado em 1998. Nele lê-se o seguinte:

> *"As pessoas e organizações que subscrevemos este manifesto, elaborado pela Associação Internacional de Lésbicas e Gays (ILGA) afirmamos ante todo o mundo e ante seus governos: A humanidade foi capaz de abolir a escravidão e estabelecer certos Direitos básicos para as mulheres em quase todos os países do mundo. Criamos e desenvolvemos instituições democráticas e sociedades civis, a condição fundamental para o desenvolvimento da vida política e social em todas as partes é o respeito aos Direitos Humanos e às liberdades básicas. Reconhecemos a igualdade e o respeito à diversidade como base da convivência. Por ocasião do 50º aniversário da Declaração Universal dos Direitos Humanos, somos testemunhas do grande interesse dos povos e sociedades pelos Direitos Humanos. A aceitação do direito dos indivíduos a desenvolver sua personalidade, identidade e sexualidade livres de toda coação e discriminação são uma parte fundamental dos Direitos Humanos de nosso tempo. Condenamos a discriminação e opressão que ainda existe em muitos Estados, incluindo sanções criminais e até a pena de morte por causa da orientação sexual. Em solidariedade com a ILGA, exigimos completa igualdade ante a lei com respeito a lésbicas, gays, bissexuais e transexuais. Exigimos o fim das condenações criminais. Advogamos leis que proíbam discriminações. Exigimos igual e total reconhecimento das relações de parceria. Confiamos na inclusão dos Direitos de igualdade, independentemente da orientação sexual, em todas as leis nacionais em todos os novos e futuros tratados internacionais de Direitos Humanos. Todas e todos juntos havemos de conseguir uma vida melhor agora e para as futuras gerações. Os Direitos de lésbicas e gays são Direitos Humanos".*

Como o próprio manifesto revela, a ILGA funciona com uma plataforma aberta de entendimento, comunicação e conhecimento entre mulheres e homens, visto que ela, por funcionar em rede, reconhece as diversas possibilidades de entendimento, comunicação e conhecimento que mulheres e homens podem produzir em contextos distintos. Nesse sentido, parece-nos que a postura adotada pela ILGA representa uma nova configuração do ativismo político LGBT, que permite a manutenção da luta sem que se acabe por *colonizar* entendimentos e práticas sociais. Ao lutar pelo direito de LGBTs entendidos como direito humanos, ao mesmo tempo que respeita as particularidades de cada povo, torna as ações da ILGA, concomitantemente, Globais e locais, tendendo a um movimento dialético, no qual global e local se transformam permanentemente.

4. Os primórdios das Paradas do Orgulho LGBT nos Estados Unidos da América

Na esteira dos acontecimentos de Stonewall, podemos encontrar a emergência de um fenômeno coletivo, denominado. posteriormente nos Estados Unidos da América, de *Gay Pride* e recebendo, no Brasil, o nome de *Parada do Orgulho GLBT*, em Portugal, de *Marcha Nacional do Orgulho LGBT* e, na Espanha, *Manifestación del Orgullo LGBT*. Essas ações coletivas hoje reúnem cerca de 2.5 milhões de pessoas, na cidade de São Paulo, têm suas raízes em junho de 1970, quando se celebrou a primeira Gay Pride estadunidense, na cidade de Nova Iorque, por iniciativa de ativistas como Graig Rodwell.

Rodwell, membro da associação nova-iorquina *Gay Liberation Front,* pode ser considerado um dos responsáveis pela mitificação (Jaffre, 2002) dos acontecimentos de Stonewall, ou seja, por tornar Stonewall um evento não só celebrável, mas por torná-lo um verdadeiro mito de mobilização LGBT. Em 1972, algumas dezenas de jovens realizaram o I *Gay Pride* da cidade de São Francisco, cidade que se converteu em um verdadeiro símbolo de acolhimento e respeito aos coletivos LGBTs, no planeta e, porque não dizer, em um verdadeiro *centro de peregrinação lesbigay*. Apesar de inicialmente ter sido um evento pequeno, a Parada de São Francisco já era, em sua terceira edição, a maior dos EUA e, por muito tempo, a maior e mais festejada *Gay Pride* do planeta.

As manifestações que viriam a acontecer em outros lugares seguiriam a idéia do *Gay Power* Estadunidense, que trazia claras diferenças com as ações militantes de antes de Stonewall, sendo que a marca deixada por Stonewall, com respeito a outros movimentos, como a *Mattachine,* por exemplo, era a violência. A partir daquele momento, não se via mais o homossexual como um ser débil, mas como alguém que pode criar distúrbios de grande magnitude. Em contraposição a essa imagem, esta idéia nascida nas celebrações do orgulho Nova-iorquinas e de São Francisco, Estados Unidos, segundo a qual as manifestações que sucederam aos acontecimentos de Stonewall trouxeram consigo tanto o político quanto o aspecto lúdico, carnavalesco, irreverente e transgressor, que marca a condição social do gay. Nessas manifestações se pretendia que ser gay fosse identificado com a alegria, se pretendia demonstrar tanto para os gays quanto para a sociedade que, por ser homossexual, não se haveria de ser infeliz.

Estas celebrações, ao mesmo tempo em que se converteram em verdadeiros mitos de mobilização GLBT, também se transformaram em um instrumento político de pressão da *comunidade LGBT*, em canal de visibilização e organização das pautas reivindicatórias dos movimentos LGBT. Da mesma forma que não nos parece pertinente referir-se a um movimento LGBT unitário, também não nos parece adequado pensar de modo unitário nas pautas dos movimentos. Assim, pode-se dizer que, cada movimento constrói sua própria pauta, as quais, muitas vezes, são semelhantes, mas que, não poucas vezes, podem se antagonizar. Entretanto, por ocasião da Parada, muitas vezes, o que se vê é a busca de um consenso em torno de

temas orientadores da ação, os quais, muitas vezes, funcionam como guarda-chuva para distintos movimentos LGBTs. Assim, no que respeita a essas pautas reivindicatórias, visibilizadas nas paradas, variam segundo os movimentos vividos em cada contexto particular, ainda que se possam identificar pautas mais ou menos constantes nas Paradas mundo a fora.

Dentre os temas recorrentes nas paradas organizadas em todo o mundo, estão as questões das parcerias civis (*União de Facto* em Portugal; *Pareja de Hecho,* na Espanha, *PACS,* na França etc.) e do matrimônio; a proteção jurídica para que se garantam tanto direitos como a partilha de bens e a herança, no caso da morte do/a cônjuge, a garantia de benefícios fiscais, pecuniários, assim como a não-discriminação laboral e social; a luta contra a homofobia e a luta pelo reconhecimento dos direitos de LGBT, como direitos humanos. Este último tema tem sido freqüentemente motivo de publicações e estudos, na Europa e nos EUA, sendo que nos parece um estudo interessante o que realizou Ana Cristina Santos (2003), em Portugal. Contudo, a abordagem e a ênfase desses temas vão variar segundo o espectro ideológico, funcionando como diretriz para os movimentos LGBT, em cada realidade local. Jaffre (2002) recorda-nos que, nos casos em que a abordagem desses temas é feita, partindo-se de uma perspectiva assimilacionista ou integracionista, verifica-se uma postura menos contundente e mais amena e, quando a orientação é dada por movimentos mais radicais, a abordagem caracteriza-se pelo caráter de enfrentamento, de ruptura com as bases da sociedade dominante e se mostra uma clara busca pela transformação social, pois *"(...) pretendem liderar uma revolução mais profunda de todo o sistema social, onde as ações deliberadamente provocadoras e subversivas têm um lugar privilegiado"* (Santos, 2003:90).

Essa diferença mostra minimamente a impossibilidade de se uniformizarem e unificarem os movimentos LGBT, como também nos permite analisar qual (is) o (s) escopo (s) ideológico (s) de cada movimento LGBT. Em outras palavras, é a partir da força e do tipo de crítica – ou mesmo a ausência desta – aos elementos que sustentam o sistema de dominação-exploração já apontados por importantes estudiosas, como Heleieth Saffioti (1969, 1987, 2004), que se poderão entender, com maior clareza, os desdobramentos ideológicos de cada movimento LGBT. Ao criticar com vistas à integração ou à transformação social, verificar-se-ão distintas compreensões dos papéis exercidos por elementos como o patriarcado, cerdadeira estrutura de poder, fundida com relações entre distintas raças/etnias e com relações entre as classes sociais, a monogamia, o heterossexismo, a idéia de normalidade, a

família tradicionalmente entendida e a moralidade religiosa. As relações construídas dentro dos movimentos LGBT e destes com essas questões poderão mitificar a própria Parada, atribuindo-lhe facetas, que não apenas são ambíguas, mas, também, antagônicas.

Como se verá nos capítulos seguintes, discutiremos como a manifestação do orgulho LGBT se dá dentro e fora do Brasil. Parece-nos oportuno recordar que, como afirma Jaffre (2002), *"(...) Stonewall se converteu numa lenda que celebra o mito da unidade* [um único movimento social LGBT]*, o Gay Pride é o ritual que, a cada ano, faz renascer este mito"* (Jaffre, 2002:51). Nesse sentido, pode-se dizer que se, por uma parte, as Paradas que ocorrem ao redor do mundo são efetivamente um ato de rememoração e resistência política, de visibilização do coletivo e de tomada política da palavra emancipadora, por outra, é um acontecimento que faz dessa memória uma espécie de mito fundador de um único e mesmo movimento LGBT, livre de dissensos. Tal mito propicia uma aparente construção identitária unitária, que não reflete a real multiplicidade de identidades construídas pelos indivíduos e pelos presentes nos múltiplos movimentos existentes na *comunidade* LGBT e, ainda, no interior de cada um destes coletivos, em particular. Para Jaffre,

> *"A beatificação dos motins de junho de 1969 inspirou um movimento de protesto homossexual não só por toda a América, mas também em todo o mundo. O mito de Stonewall é uma criação politicamente genial que não podemos deixar de celebrar. O movimento de libertação gay nascido com o Stonewall construiu uma identidade indispensável à emancipação dos homossexuais"* (Jafrre, 2002:53).

Essa identidade necessária, referida por Jaffre, permite uma consolidação cultural LGBT tanto no interior da *comunidade* quanto fora dela e, muitas vezes, oculta a diversidade contida no interior de cada coletivo, propiciando a atuação dos termos gay, lésbica, bissexual e transgênero como rótulos universais de sentido unitário, o que não condiz com a realidade. Todavia, essa situação gera uma memória coletiva, potencializadora das ações 'do movimento' LGBT, e se transforma em capital político e cultural, representando múltiplos espaços de poder conquistados, em níveis distintos, nas diversas sociedades, sendo ora mais ora menos relevante a questão LGBT ou, simplesmente, como diz Eribon (1999), *a questão gay*. Ana Cristina Santos (2003) ressalta que *"(...) o 28 de Junho, reportando-se a uma memória coletiva, assinala a celebração da resistência à homofobia no âmbito mundial, consubstanciada em marchas, procissões de velas, festas e espetáculos, que promovem a consolidação cultural do movimento LGBT"* (Santos, 2003:89). Desta maneira, como já apontara

Jaffre (1999:48), a Parada LGBT (Gay Pride) pode ser considerada um fiel barômetro 'do movimento' LGBT, visto que ela é, de modo geral em quase todas as partes do mundo, o maior palco de visibilização de reivindicações políticas dos movimentos LGBT, como também dos múltiplos repertórios culturais e simbólicos construídos por estes. Entretanto, uma questão que se põe, permanentemente, como um desafio aos movimentos LGBT é o limite de 24 horas de visibilidade da agenda proposta por eles, pois, como recorda Herrero Brasas (2001), *"Nessas marchas se faz visível o que no resto do ano é invisível. É um momento privilegiado em que gays e lésbicas podem desfrutar da liberdade de expressão que a sociedade lhes nega diariamente"* (p. 313). Quanto à produção simbólica nas paradas, mais bem dito dos símbolos e referenciais imagéticos dos quais se utiliza, observa-se que os movimentos LGBT resgatam símbolos sem referência a momentos históricos da opressão vivida por gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros, mas que, de certa forma, presentificam essa opressão de maneira a servir de impulso à mobilização e para ressignificar a memória coletiva de LGBTs, convertendo-a, efetivamente, em memória política. Ressignificar, portanto, pode ser um elemento emocional, pois se ressignificam sentimentos de injustiça e, ao fazê-lo, abrem-se novas possibilidades de conscientização política e de produção identitária. Nesse sentido, o uso do triângulo invertido nas cores rosa, sinal que fora atribuído pelos nazistas a gays levados aos campos de concentração, e preto, destinado às lésbicas, assume, na vida do movimento, um novo significado, atua como um elemento positivo de reconhecimento e auto-reconhecimento. Não só. Estes elementos atuam como elementos de resistência, de auto-afirmação e recuperação da estima por si próprio e pelos pares, recuperação do orgulho. Como disse o militante português Paulo Jorge, em entrevista concedida em Coimbra em 20 de setembro de 2004:

> *"Depois de termos sido oprimidos, vivido na invisibilidade, em guetos e em armários, depois de termos sido intensamente violentados, estava na hora de recuperar o orgulho perdido, de superar a vergonha, de se ser o que se é. Orgulhar-se é lutar contra o preconceito e a discriminação, é não mais permitir que sejamos violentados"*.

Também a bandeira do Arco-Íris, símbolo reconhecido internacionalmente, é um elemento imagético de resistência. Foi em 1978, que ela apareceu pela primeira vez na *Parada pela Liberdade de Gays e Lésbicas de São Francisco* (San Francisco Gay and Lesbian Freedom Parade). Concebida pelo artista Gilbert Baker, seu produtor, de forma artesanal, ajudado por trinta voluntários, para compor a cena da marcha. Inicialmente, ela tinha oito faixas, sendo que cada cor representava algum elemento

da, na concepção do artista, comunidade. Assim, o rosa representava o *sexo*; o vermelho, o fogo; o laranja, a cura; o amarelo, o sol; o verde, a natureza; o turquesa, as artes; o azul índigo, a harmonia; o violeta, o espírito. Ela, além de simbolizar estes elementos, não necessariamente traduzindo um tom político, foi confeccionada para preencher o espaço vazio da marcha, ampliando a dimensão da mesma. Se, por um lado, ela enfatizava a alegria tipicamente associada aos gays, ela, por outro, foi um estratagema político de visibilização. A partir de então, a bandeira foi rapidamente reconhecida como o símbolo, que poderia representar a diversidade da comunidade gay.

No ano seguinte, Baker produziu bandeiras em massa, por meio da *San Francisco Paramount Flag Company,* fato que levou a alteração das cores e do número de cores presentes na bandeira. Estas alterações se deram por problemas de produção. Como originalmente as tintas foram produzidas artesanalmente, as cores originais ou não se conseguiam reproduzir industrialmente ou faziam o custo de produção se elevar muito. Assim, as cores rosa e turquesa, que apareciam, originalmente, na bandeira, foram suprimidas da, comercialmente, produzida. Além disso, o azul real substituiu o azul índigo por ser uma cor mais fácil de se encontrar. Foi esta a versão de seis cores, espalhada pelo mundo, e rapidamente tornou-se um símbolo internacionalmente conhecido, inclusive com reconhecimento oficial do *International Congress of Flag Makers*.

Além desses símbolos de resistência, existem muitos outros, sendo que apenas alguns são compartilhados pelos movimentos LGBT e outros são específicos de cada um. Essa diversidade imagética revela, inclusive, a impossibilidade de se pensarem, de modo unitário, os movimentos LGBT, pois essa multiplicidade aponta também para o fato de que as pautas reivindicatórias nem sempre convergem e podem até competir. Todavia, é nas paradas que estes símbolos se encontram e, com eles, aparecem os conflitos e as contradições vividas no interior de cada movimento e do conjunto destes. Tais contradições e conflitos referem-se às formas de se entender e atuar com relação ao corpo, à sexualidade, bem como às metas e estratégias de ação coletiva adotadas pelos movimentos. Como recorda Santos (2003),

> *"(...) estas diferenças oscilam num continuum cujos dois pólos são o assimilacionismo, de um lado, e o radicalismo de outro, e que refletem no modelo de Pride adotado: embora seja sempre um evento fortemente politizado, pode constituir uma parada festiva e celebratória, tal como defendem os assimilacionistas ou um momento contestatório e reivindicativo como postulam os radicais"* (p. 91-92).

Na verdade, existe um terceiro modelo, nem sempre apontado na literatura, e me parece ser um modelo em ascensão, quando já não consolidado em diversos lugares. Trata-se da posição intermediária, procurando conjugar aspectos das posições assimilacionistas e radicais. Nesta perspectiva, festa e política não se antagonizam, necessariamente. Antes o contrário, pois entre elas poder-se-ia estabelecer uma relação de complementaridade e reciprocidade. Como veremos no capítulo VII desta tese, esse parece ser o modelo orientador da Parada paulistana e, provavelmente, da maior parte das Paradas brasileiras, vez que o evento paulistano, em muitos aspectos, pode representar um marco orientador de muitos eventos, tanto pelo fato da visibilidade do mesmo quanto pela ação dos ativistas, cuja atuação caminha no sentido da colaboração com as organizações de outros eventos.

Entretanto, vale ressaltar, aqui, a tentativa de conciliar estas duas posições pode colocar em relevo idiossincrasias, nem sempre solucionáveis, porque, para tanto, seria necessário, em muitos momentos, abrir mão de se conciliarem elementos contraditórios e mesmo antagônicos. Uma possível situação idiossincrática pode ser a tentativa de se conciliarem mercado e transformação social. Mercado refere-se ao lucro e lucro à exploração, sendo que não há exploração sem que haja também o quadrinômio explorador-explorado e dominador-dominado. E aqui não nos referimos apenas à situação óbvia, derivada do capitalismo, pois o mercado está presente, ainda que de maneiras distintas, em outras estruturas sociais. Quem sabe, por essas razões seja realmente impossível, ou ao menos desaconselhável, tentar garantir que mercado e radicalidade falem a mesma língua, pois, como aponta Peter Tatchell, ao comentar a primeira Parada inglesa, realizada em 1972, não se trata de lutar por igualdade, mas por transformação social, visto que a noção de igualdade é perseguida também por quem deseja a manutenção dessa sociedade desigual. Segundo ele, nessa primeira Parada

> *"Não havia apelos de igualdade; a nossa exigência era a libertação. Queríamos mudar a sociedade, não nos conformamos com ela. A nossa perspectiva idealista e radical envolvia a criação de uma nova democracia sexual, sem homofobia e misoginia. A vergonha e a culpa eróticas seriam banidas juntamente com a monogamia compulsiva, os papéis de gênero e a família nuclear. Haveria a liberdade sexual e direitos humanos para todos – gays e héteros. A nossa mensagem era «inova, não assimile»"* (Tatchell, 2001:1).

Contudo, para que se possa lutar pela igualdade, se possa vencer a luta com o gigante *Golias,* sabendo-se o pequeno Davi, é preciso adquirir uma musculatura política ímpar. E a Parada é um desses elementos conferidores dessa musculatura aos movimentos LGBT. Como recorda Herrero Brasas (2001), as paradas *"(...) podem*

constituir uma demonstração de força, que permite a seus organizadores acumular músculo no pulso com os políticos e legisladores. São ocasiões festivas, porém, são, antes de tudo, o momento de denunciar publicamente a injustiça e a desigualdade de que são objeto lésbicas e gays" (p.313).

5. Considerações Sobre os Movimentos LGBT no Brasil, Espanha e Portugal

Na década de 1960, os chamados movimentos homossexuais, especialmente nos Estados Unidos da América, tornaram ainda mais públicas essas questões, aprofundando a visibilidade de sua dimensão política, até então, tematizadas apenas exclusivamente no universo das relações íntimas e privadas. Assim como o movimento feminista, os movimentos homossexuais consideraram a importância de fornecer espaços identitários para se *assumir sua condição homossexual*. Os motivos que conduziram e conduzem o *nascimento* dos *grupos gays* são bastante diversificados. Eles se diferenciam em função de sua inserção na realidade social e das transformações em curso nos contextos sociais, histórico, cultural, político e econômico, em que emergem, na busca de princípios de equivalência de direitos, não apenas sociais, mas humanos, como também na busca do reconhecimento identitário. E Stonewall e os períodos subseqüentes consolidaram essa posição, essa realidade. Ao afirmarmos isso, nos pomos em desacordo com aquelas (es) autoras (es), que vêem, no período pós-Stonewall, uma crescente despolitização e fragmentação do movimento. Um exemplo desse desacordo encontramos na seguinte posição defendida por Ana Cristina Santos (2003) e amparada nos trabalhos de Clark (1993):

> *"(...) a década de 70 será recordada como a década em que a «vida gay» ganhou legitimidade. Por seu turno, a década de 1980 testemunha a dissolução do movimento pós-Stonewall, convertido em subgrupos com interesses étnicos, regionais, sociais e até profissionais, perpetuando-se as divisões entre radicais e assimilacionistas. Na década de 1990, apesar da profusão de associações e grupos informais que compõem globalmente o movimento LGBT, Clark alerta-nos para o fato de o maior segmento das minorias sexuais ser aquele que não está interessado em política, nem em ativismo, considerando preferível não chamar a atenção. Tal afastamento político alimenta invariavelmente algumas dúvidas e perplexidades por parte das lideranças associativas"* (Santos, 2003:93).

Alguns são, a nosso ver, os problemas decorrentes dessa visão. Se é correta nossa leitura, ao afirmar que a década de 1970 é a década em que a vida gay ganha legitimidade, se estão desconhecendo como espaços de legitimação dessa vida as ações realizadas desde antes, em países como a Alemanha e os EUA, para cujos

cidadãos, muitas décadas antes, já eram questões relevantes e legitimas. Para nós, a legitimação do que a autora chama de *vida gay* se deu no instante em que essa vida deixou o subterrâneo do esquecimento e passou a ocupar a cena pública, sendo essa legitimidade um elemento a ser consolidado sempre, pois a sociedade ocidental branca, heterossexista, patriarcal e eurocêntrica sempre põe em risco essa legitimidade. Fazê-lo de outra forma equivaleria a abrir mão de elementos fundamentais para o exercício de produção de uma consciência política coletiva e de uma memória coletiva política LGBT. Assim, entendemos que o ganho de hoje pode deixar de existir e haver uma volta a estágios anteriores, haja vista, por exemplo, as posições que a Igreja Católica vem defendendo junto aos governos e o apoio que elas recebem tanto à esquerda quanto à direita ou as tentativas sucessivas feitas, em 2005 e 2006, na administração G. W. Bush (2000-2007), de se barrar constitucionalmente o matrimônio entre pessoas do mesmo sexo, felizmente sem sucesso, no congresso estadunidense.

Um outro problema dessa afirmação nos parece dizer respeito à *"(...) dissolução do movimento pós-Stonewall, convertido em subgrupos com interesses étnicos, regionais, sociais e até profissionais, perpetuando-se as divisões entre radicais e assimilacionistas"*. Não estamos de acordo com essa leitura. Antes do que uma dissolução geradora de subgrupos, entendemos que o ocorrido, na realidade, foi a impossibilidade de, sob a égide dos eventos de Stonewall, se superarem as divergências que já eram vividas no interior do movimento, desde seus primórdios e que têm, quem sabe, na história da *Matachine Society, organizada, em sua gênese,* de modo radical, passando a viver, na seqüência, uma guinada à direita, rumo ao integracionismo. Portanto, os múltiplos subgrupos originados do chamado movimento pós-Stonewall, mais bem seria a emergência do contraditório, presente no interior dos movimentos LGBT, e uma prova cabal da mitificação do significado de Stonewall, como já apontaram Jaffre (2002) e a própria Santos (2003). Tais interesses étnicos, regionais, sociais e profissionais já existiam e conviviam na tensão, sob o *mítico manto libertário e revolucionário* de Stonewall, sem poderem ser considerados uma mera conseqüência da suposta dissolução daquele movimento.

Por fim, um problema não menos importante dessa afirmação está na compreensão de que

> "*Na década de 1990, apesar da profusão de associações e grupos informais que compõem globalmente o movimento LGBT, Clark alerta-nos para o fato de o maior segmento das minorias sexuais ser aquele que não está interessado em política, nem em ativismo,*

considerando preferível não chamar a atenção. Tal afastamento político alimenta invariavelmente algumas dúvidas e perplexidades por parte das lideranças associativas"

Parece-nos que isso é problemático, porque, na verdade, o que ocorre nesta década é uma transformação nas linhas dos movimentos LGBTs que, além dos desafios habituais, tinham que enfrentar a questão da Aids e os desafios da recente redemocratização de países como Portugal (1975), Espanha (1977) e Brasil (1985). Agregue-se, ainda, a este quadro a informalidade dsses grupos, característico verdadeiro no princípio e em meados da década de 1980, não mais existente na seguinte, pois, nesse período, o que se verifica é a profissionalização da militância e o ingresso desta no chamado terceiro setor, como estratégia de obter recursos e subvenções estatais. Nesse sentido, parece-nos claro que, com a *ongzação* dos movimentos sociais, dentre os quais os movimentos LGBTs, ocorreu uma perversa ação tutelatória, controladora e cerceadora da liberdade de ação, própria de movimentos sociais. Se, por um lado, a ação de movimentos sociais é fundamental para que o Estado possa resolver satisfatoriamente questões como a da Aids, também é, por outro, do interesse do Estado controlar estas ações e forçar a transformação de uma grande parcela dos movimentos sociais em ONGs. Esse foi o caminho adotado para que o Estado garantisse, por sua *mão limitadora, sua presença* no interior dos movimentos sociais.

Nesse sentido, se pode dizer que essa pressão governamental pela *ongzação* dos movimentos sociais é uma forma real de cooptação de lideranças nos e dos movimentos. Apesar da análise anterior de Santos, essa questão também é apontada pela autora. Ela afirma que a cooptação de liderança, além de assimilar essas lideranças à máquina do poder governamental, implica uma *domesticização* que *"(...) ocorre freqüentemente por via da sedução política, econômica ou profissional e implica cedências, nem sempre facilmente compagináveis com os interesses das populações representadas por tais líderes"* (Santos, 2003:98).

No caso brasileiro, na epidemia de Aids e na questão agrária, essa *onguização*, fator altamente profissionalizante, abrindo espaço para uma evidente cooptação (Gohn, 1997; 2003). Curiosamente, esse processo de profissionalização do ativismo nos movimentos sociais é também apontado por Santos como sendo um dos desafios e problemas da sociedade globalizada e aparece sob o nome de *enredamento burocrático*, que, para ela, *"(...) pode repercutir no grau de institucionalização do movimento, desta feita crescentemente «profissionalizado» e, logo, burocratizado"* (Santos, 2003:98).

Acrescente-se a isso o advento da redemocratização, instaurando, nessas novas democracias, um clima de que já se conquistou o objetivo pelo qual se lutava: a democracia. O restante viria com o tempo. Na verdade, não concordamos que tenha havido um decréscimo no interesse político de um maior contingente de eleitores provenientes das minorias sexuais, até porque essas ditas minorias são lugares e não necessariamente números, como já apontara Muniz Sodré (2005).

Além disso, a incapacidade das militâncias de movimentos sociais e sindicais têm de formar quadros novos, de captar novos ativistas, não se traduz necessariamente por desinteresse político e pela política. No Brasil, por exemplo, existem pesquisas realizadas nas Paradas do Rio de Janeiro (Ramos e Carrara, 2003, 2004, 2005), de São Paulo (2005), Belo Horizonte (2005) e Porto Alegre (2005), que apontam para o oposto, ou seja, para o crescimento do elemento político que leva as pessoas a participarem das Paradas. E temos a impressão de que, no caso espanhol, isso também seja uma hipótese plausível. Nesses dois países, o crescimento tanto do número de participantes das Paradas quanto do número delas é significativo. Em São Paulo, em onze anos, esse crescimento se mostrou impressionante: de 200 mil a 3 milhões de participantes. E não estamos dispostos a reduzir, como faz sistematicamente a mídia, esse aumento ao elemento festa, pois um e outro, nos casos brasileiro e espanhol estão consideravelmente imbricados.

Apesar dessa crítica, estamos de acordo com a afirmação final que coroa os raciocínios de Clark e de Santos, segundo a qual

> *"A diversidade das frentes em que temos de lutar exige uma diversidade de formas estruturais com as quais moldamos a nossa comunidade, ganhamos poder e combatemos a discriminação e intolerância"* (Clark, 1993:59, citado por, Santos, 2003:93).

Na verdade, nossa leitura dessa assertiva traduz-se pela diversidade de formas de luta, assim como a diversidade das frentes de atuação são decorrência da complexificação da sociedade contemporânea, atravessada pela globalização. Essa sociedade não corresponde mais àquela dos anos de Stonewall, nem aos seus subseqüentes imediatos. Essa nova sociedade é marcadamente informacional, como já apontaram autores como Alberto Melucci (1996) e Manuel Castells (1999). E, por esse motivo, nos perguntamos se o que houve nos movimentos pós-Stonewall foi a sua mera dissolução ou uma transformação orientada tanto pelas dinâmicas internas quanto externas, próprias de movimentos sociais de que nos fala Sandoval (1989). A isso respondemos: a segunda hipótese é mais aceitável por reconhecer as dinâmicas dos movimentos

sociais, por não lhes tirar o aspecto que as nomeia: o movimento. E esse movimento também está presente na sociedade. Ficar com a primeira interpretação seria, a nosso ver, abrir mão da dialeticidade própria da sociedade informacional, de que fala Castells.

A afirmação inicial de Santos, com a qual promovemos esse benéfico *disputatio*, nos parece pôr em risco algumas das suas próprias posições, tão vivamente defendidas por ela e com as quais estamos de pleno acordo. Assim, um importante elemento a ser levado em consideração na análise de movimentos sociais é a globalização (Sandoval, 2001; Santos, 2003). No caso LGBT, Ana Cristina Santos (2003) entende que a globalização traz aspectos positivos e negativos, a serem analisados com cuidado. Para ela,

> *"(...) os custos da globalização do movimento LGBT não se medem apenas em termos dos riscos acrescidos de cooptação ou de desvirtuação dos princípios que regem o ativismo social mais emancipatório. (...) Assim, é possível identificar impactos positivos possibilitados pela crescente internacionalização dos movimentos sociais, nomeadamente do movimento LGBT. É o que sucede com a participação, por exemplo, no fórum social mundial, realizado em 2001, em Porto Alegre, Brasil, e que reúne centenas de ativistas nas mais variadas esferas de contestação social anti-globalização hegemônica"* (Santos, 2003:99).

Certamente, a globalização aproxima as diversas experiências militantes e permite a partilha das diversas estratégias de ação, utilizadas em distintas partes do globo, permitindo, também, que passem a compor repertórios locais. Nesse movimento, as diversas lideranças LGBT passam a construir possibilidades concretas de superação das distâncias internas que separam gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros, assim como cada um desses movimentos particulares, sem que, com isso, se esteja falando de uma homogeneização destes, de uma emergência de um movimento único sob o nome de *movimento LGBT.* Para nós, essa colcha de retalhos ainda é algo a se costurar e isto não será possível enquanto relações verdadeiramente, equânimes, de reciprocidade e reconhecimento mútuo não forem estabelecidas com solidez. Assim, enquanto as pautas de cada um destes movimentos não forem pautas prioritárias para todos, não será alcançada em lugar de uma aliança, a formação de uma rede de movimentos, conhecida sob o nome de *movimento LGBT* ou *movimento homossexual.*

Por fim, o que se pode lograr positivamente com a globalização é a construção de alianças mais sólidas com as esquerdas político-partidárias, que mantêm com a questão LGBT uma relação bastante ambígua, e com os demais movimentos sociais. No âmbito da globalização, parece-nos que se abriram espaços políticos importantes para a construção de uma verdadeira solidariedade. Isso possibilitaria às distintas lutas

daqueles que ocupam lugares minoritários ser reconhecidas como lutas de todos ou, ao menos, daqueles que tenham sua legitimidade reconhecida por todos. Em espaços como os dos fóruns Sociais mundial, regional e local, foram possíveis pela construção dessas alianças e a superação de eventuais barreiras existentes entre estes e estas e que era resultado do controle social exercido sobre a consciência pelo preconceito e a discriminação. No caso LGBT, espaços como esses foram importantes para que tais preconceitos fossem superados, ao menos em parte, entre os demais movimentos sociais e para que estes recebessem daqueles o apoio necessário a sua luta por direitos humanos. Como aponta Santos, parece que realmente a

> *"(...) participação LGBT no FSM resultou claramente das inteligibilidades construídas ou consolidadas entre o movimento LGBT e outros movimentos, plasmando alianças e reconhecimentos mútuos rumo a um objetivo coletivamente delineado – no caso do FSM, a luta por «um outro mundo» que se acredita possível"* (Santos, 2003:101).

Mas, parece-nos também que foram esses espaços, espaços de importante construção de reciprocidades e reconhecimentos mútuos, no âmbito interno, a questão LGBT, ou, melhor dito, entre os diversos e distintos movimentos, que compõem a plataforma LGBT. Um destes espaços, no nosso entendimento, tem sido o espaço político criado pela ocasião da construção e realização da Parada do orgulho LGBT pelo mundo a fora. Entretanto, é uma prova das dificuldades para a construção desses reconhecimentos mútuos, ao passo que analisar esses casos, essa realidade, mereceria um estudo sério. Diversas divergências, que produzem lutas intestinas, traduzidas, em muitos lugares, não por uma, mas duas Paradas, com caráter ideológico marcadamente distinto e sob plataformas políticas, em muitos aspectos, antagônicas. Nesta tese, não será possível analisar esses casos, mas essa é uma realidade a merecer estudos sérios.

Capítulo V

O Movimento LGBT no Brasil:
Uma história de Resistência e Cidadania

"Nós somos fortes, somos valentes.
Já resistimos a uma cultura
que nos é imposta no dia em que nascemos,
a uma ditadura que nos perseguiu e persegue
e a uma história, outra vez esqueceu de contar.
Nós somos pacientes.
Já aprendemos que a luta
é um caminho que se jardina
com sangue suor e lágrimas já que
nós também somos latinos"

(André)

Com relação à temática dos grupos *gays* no Brasil, a literatura é bastante recente, especialmente aquela, que busca compreender as ações coletivas deste grupo, como decorrências de um Movimento Social. Esta literatura refere-se mais a questões como o preconceito e, nos últimos dez anos, diretamente relacionada e preocupada com a questão da AIDS (síndrome da Imumodeficiência Adquirida). A literatura sobre a temática *gay* parece ser bastante diversificada, tendo sido tratada, partindo-se dos estudos sobre sexualidade, família, moral pública, saúde e doença mental, e outros, o que demonstra as polêmicas que envolvem esta discussão sobre a sexualidade no campo do público e do político.

Trabalhos como os de Peter Fry (1982), João Silvério Trevisan (1986), Cristina Câmara (2002), James Green (2002), localizados em áreas como a Antropologia, a Sociologia e a Historiografia, mostram que, no Brasil, o movimento Gay é fragmentário e multifacetado. Todavia, pensar este tema sob a ótica da psicologia dos movimentos sociais, consiste numa ação inédita no Brasil. Para tanto, entendemos ser mister entender algumas questões como a história desse movimento, a organização dele no Brasil, as demandas que o movem, bem como os desafios que ele enfrenta, no cenário social nacional. Assim, começamos nossa empreitada, revisando a literatura disponível sobre o tema, independentemente da área em que ela se encontre inscrita.

No Brasil, a obra *Para Inglês Ver: Identidade e Política na Cultura Brasileira* (1982), de Peter Fry, aparece como um marco de compreensão da homossexualidade como fenômeno cultural. Sua importância justifica-se pelo fato de revelar as questões ideológicas e culturais, que envolvem o moralismo da sexualidade, bem como compreender a relação existente entre estas práticas e as representações sociais estruturadas culturalmente pelas ações sociais.

Formatado: maintexte1

O argumento principal do qual Peter Fry lança mão, parte de sistemas de classificação, ou taxonomias, utilizados para definir as práticas sexuais, sem, no entanto, cair em entendimentos de caráter essencialista ou apriorístico, mediante os quais tais sistemas viessem a representar algum tipo de natureza ou essência do indivíduo. Com muita clareza, o autor entende que estas taxionomias são construções históricas e sociais, que permitem que um mesmo conjunto de práticas tenha significados e representações diferentes em culturas diversas e períodos históricos específicos.

Este posicionamento de Fry resulta de seu trabalho de campo em Belém do Pará, cidade na qual ele construiu sua taxionomia sobre as classes médias e, posteriormente, comparando as classificações usadas nessa primeira experiência em outras grandes metrópoles brasileiras. A partir deste trabalho, Fry observara que as identidades sexuais-afetivas são construídas em torno de quatro elementos, a saber: 1) *o sexo fisiológico*; 2) *os papéis de gênero,* os quais se encontram fortemente associados ao *sexo fisiológico*; 3) *o comportamento sexual,* referindo-se ao ato sexual propriamente dito. sendo que tal comportamento demonstra-se vinculado a uma lógica calcada na dicotomia ativo/passivo; 4) *orientação sexual*, que pode ser de ordem *heterossexual*, *homossexual* ou *bissexual*[56].

A partir desses quatro elementos, o *sexo fisiológico,* os *papéis de gênero,* o *comportamento sexual* e a *orientação sexual,* Peter Fry discute e analisa a classificação e representação da sexualidade masculina. Neste esforço, o autor apresenta dois esquemas de análise, sendo eles os sistemas *Hierárquico* e *Simétrico*. O sistema *hierárquico*, elaborado pelo autor, consiste em dividir os homens, ou machos, segundo a condição do sexo fisiológico, nas categorias de *homens* e de *bichas*. Tal esquema estaria bastante generalizado, e nas regiões Norte e Nordeste do Brasil, sobretudo entre os homens das camadas mais baixas do país.

Peter Fry chama esse sistema de *hierárquico,* porque a relação sexual se dá entre *não iguais* visto que ainda que o sexo seja praticado entre pessoas do mesmo sexo, o que se observa é que as palavras *homem* e *bicha* acabam denotando, respectivamente, papéis de gênero, masculino e feminino; comportamentos sexuais condizentes com as representações sociais destes mesmos papéis, ativo e passivo e, por fim, dizendo da orientação sexual, pois *homem* sempre poderá ser identificado tanto como hétero quanto como homossexual e *bicha* sempre acaba reduzida à orientação homossexual. Em outras palavras, o *homem* penetra e domina a *bicha,* que é passiva e dominada. Aquele que domina ao penetrar é o detentor do papel masculino, enquanto aquele que se deixa penetrar é efeminado, dominado, inferior.

[56] Não podemos confundir os significados dos termos heterossexual e homossexual utilizados pelo autor, os quais foram adotados de maneira pretensamente *neutra* para designar o objeto de desejo da pessoa, com os significados que estes mesmos termos tiveram, como já vimos, na medicina e na psicologia.

Seguindo essa lógica, o *homem* pode ter relações com outros machos desde que estes outros machos assumam a condição feminina e, portanto, inferior; o *homem* pode relacionar-se com alguém do mesmo sexo fisiológico, desde que este alguém seja *bicha*, pois só assim o *status quo* representado na terminologia *homem* não se perde, permanecendo preservado. As únicas coisas que *homem* e *bicha* compartilham é a condição anatômica de macho e a orientação sexual homossexual, não sendo, todavia, isto suficiente para garantir uma relação marcada pela eqüidade.

Desta feita, o que diferencia ambos é a relação que cada um tem frente aos papéis de gênero, masculino e feminino, e ao comportamento sexual decorrente destes mesmos papéis, ativo e passivo. Peter Fry adota, em sua obra, um posicionamento muito próximo daqueles defendidos por feministas do mundo inteiro e que, no Brasil, encontram eco nas palavras de Heleieth Saffioti (1987). Segundo esta autora, a lógica que estrutura a sociedade ocidental é a lógica do patriarcado, o qual para ela, representa um sistema de dominação-exploração:

> *"(...) o patriarcado não se resume a um sistema de dominação, moldado pela ideologia machista. Mais do que isto, ele é também um sistema de exploração. Enquanto a dominação pode, para efeitos de análise, ser situada essencialmente nos campos político e ideológico, a exploração diz respeito diretamente ao terreno econômico. (...) Desta sorte, fica patente a dupla dimensão do patriarcado: a dominação e a exploração"* (Saffioti, 1987:50-51).

Certamente, este esquema hierárquico proposto por Fry encontra-se relacionado com setores tradicionais do Brasil, entre os quais a hierarquia é um fator importante de organização social e onde o papel de gênero está dado mediante desigualdade entre os sexos sendo, nesta lógica, reservado ao homem o papel predominante. O mesmo esquema desigual se vê reproduzido junto daqueles que fazem sexo com pessoas do mesmo sexo. Ainda que estes estejam na mesma condição, no que diz respeito aos aspectos anatômicos, se estabelece uma relação de desigualdade e de hierarquização dos papéis sociais de gênero, na qual se vê reposta a mesma lógica machista, patriarcal, preconceituosa e excludente, existente dentre heterossexuais, meio no qual a mulher, o feminino encontra-se em uma sub-condição. Neste sistema hierárquico, novamente o feminino, agora representado pela *bicha,* é o objeto de domínio masculino. Mais do que isso, o macho que executa o papel atribuído ao gênero feminino, seu omportamento sexual passivo é equiparado ao da mulher, a qual, supostamente *por natureza,* traz consigo a condição de inferior. Assim, o que vemos é, no contexto de pessoas que fazem sexo com pessoas do mesmo sexo, reproduzida a terrível ideologia da dominação-exploração, presente entre homens e mulheres; o que vemos é a corroboração do imaginário social, no qual o homem é superior e a mulher inferior por *natureza*.

Observe-se, portanto, que, neste primeiro esquema de classificação, quando se cruza *homem* com os elementos *sexo fisiológico, papéis de gênero, comportamento sexual* e *orientação sexual,* encontramos como resultantes as categorias macho, masculino, ativo e heterossexual/homossexual. Já quando se cruzam estes quatro elementos com a categoria *bicha*, encontramos como variáveis resultantes os termos macho, feminino, passivo e Homossexual. Para melhor visualização destes cruzamentos, observe-se o quadro abaixo:

	Sexo Fisiológico	**Papel de Gênero**	**Comportamento Sexual**	**Orientação Sexual**
Homem	**Macho**	**Masculino**	**Ativo**	**Heterossexual** **Homossexual**
Bicha	**Macho**	**Feminino**	**Passivo**	**Homossexual**

Um outro caminho pode ser observado no segundo esquema de classificação e representação da sexualidade masculina, observado por Fry. Observa-se no sistema *simétrico*, um marco igualitário entre os indivíduos que praticam sexo entre si. Segundo o autor, este sistema, supostamente de igualdade, surge nas camadas médias urbanas, em grandes metrópoles como Rio de Janeiro e São Paulo, as quais buscam consolidar-se e adquirir um papel predominante na sociedade inclusiva. De fato, a consolidação desse sistema classificatório coincide e se cristaliza durante o processo de consolidação dessas classes enquanto forças sociais.

Se, no primeiro esquema analítico, o tom era a hierarquização das relações, mediante a reprodução da lógica do patriarcado, o dos atores deste sistema - *homem e bicha* - neste segundo sistema, o ator que se destaca é outro. Nesse sistema, o ator que faz a cena é o chamado *entendido*. O chamado *entendido,* no Brasil, pode ser equiparado ao *gay* norte-americano. Sendo este esquema marcado pela igualdade, pela simetria, aqui o sujeito considerado *entendido* mantém relações homoeróticas com outros sujeitos que também assim se entendem. Aqui, as relações hierarquizadas entre homens não têm mais lugar. Nesta nova lógica de relação entre pessoas do mesmo sexo, surgem novos atores sociais no cenário sexual emergente.

Se antes havia apenas lugar para atores que encarnassem a lógica dual do dominador e do dominado, sendo estes respectivamente o *homem* e a *bicha,* agora encontramos uma diversidade de atores maior e que se encontram regulados pela ordem do desejo. Neste novo cenário, encontramos como atores pessoas que escolhem seus parceiros, partindo da diversidade de *orientações sexuais,* a saber: Heterossexuais, Homossexuais e Bissexuais.

Formatado: maintexte1

Ainda que possa ser óbvio, neste sistema encontramos desdobramentos nem tão óbvios assim, sobretudo se os pensamos no momento histórico em que o autor os constatou[57]. Assim, aos homens heterossexuais cabe a orientação sexual *heterossexual*, o papel de gênero *masculino* e o comportamento sexual *ativo*. Já aos homens homossexuais cabe a orientação sexual homossexual. Entretanto, homens de orientação homossexual podem exercer ambos os papéis de gênero, eles tanto podem desempenhar papéis *masculinos* como *femininos* e terem comportamento sexual tanto ativo como passivo. No caso dos homens bissexuais, também a orientação sexual será dupla. Estes podem apresentar orientação sexual tanto de caráter heterossexual como de caráter homossexual. E o mesmo se repete no que diz respeito aos papeis sociais de gênero e ao comportamento sexual. Os bissexuais podem desempenhar, ambos, os papéis de gênero (masculino/ feminino) e comportamentos sexuais (ativo/passivo).

Se observarmos o quadro abaixo, penso que poderemos visualizar melhor as discussões acima:

	Sexo Fisiológico	**Papel de Gênero**	**Comportamento Sexual**	**Orientação Sexual**
Heterossexual	**Macho**	**Masculino**	**Ativo**	**Heterossexual**
Homossexual	**Macho**	**Masculino Feminino**	**Ativo Passivo**	**Homossexual**
Bisexual	**Macho**	**Masculino Feminino**	**Ativo Passivo**	**Heterossexual Homossexual**

Reiteramos, assim, que neste sistema simétrico ou igualitário, apresentado por Peter Fry, o único fator de diferenciação agora é a *orientação sexual*, ou o parceiro desejado, diferentemente do que ocorria no sistema hierárquico, no qual a orientação sexual era, juntamente com o sexo anatômico o fator não de equivalência, visto ser este é um sistema díspar, mas de alguma aproximação. Um homem define sua sexualidade, partindo do parceiro da relação sexual, e isto se torna, assim, uma condição. Neste outro contexto, vemos que as condições de superioridade e inferioridade atribuídas aos diferentes sexos são abandonadas, não implicando a condição de inferioridade e subordinação àquele que exerce o papel oposto. Neste cenário, há uma relação de equivalência construída em oposição à lógica patriarcal, que organiza a sociedade, de modo geral, e a que se encontra reposta no sistema hierárquico.

[57] Provavelmente, as observações feitas por Fry e que resultaram no livro *Para Inglês Ver: Identidade e Política na Cultura Brasileira*, ocorreram na década de setenta, pois o ano de 1982 é o ano da publicação da obra.

Feitas estas ponderações sobre os esquemas de classificação e representação da sexualidade masculina, importa dizer que esses dois sistemas ainda coexistem no Brasil, dependendo do contexto social em questão. Certamente, o *tipo-ideal* (Weber, 2000) de sistema é aquele no qual as relações entre as pessoas do mesmo sexo encontram-se pautadas pela eqüidade e não pela desigualdade, pela relação dominante-dominador. Portanto, entendemos, juntamente com Fry, que a *tendência ideal* seria a progressiva substituição do modelo hierárquico pelo modelo simétrico.

Todavia, seguindo o antropólogo Adam Kuper (1988), autor do livro *The Invention of Primitive Society,* a leitura de Fry deixa implícito um grande sistema de oposições binárias, estando a análise do autor relacionada à antropologia estrutural. Este sistema de oposições traz, por si mesmo, múltiplas questões, abrindo espaços para interpretações, que conduzem ao entendimento de que o modelo hierárquico contém um caráter *tradicional* ou mesmo *primitivo*, enquanto, para o modelo simétrico, se atribuiria um caráter, por assim dizer, *moderno*, ou mesmo *progressista*. Por certo podemos encontrar oposições do tipo racional/irracional, tradicional/moderno, objetivo/subjetivo. No entanto, há que se ponderar melhor ao se produzirem análises baseados em oposições para que não se acabe por reduzir a realidade em dicotomias simplistas. Por vezes, parece-nos que Fry tende, nesta obra, a construir toda sua análise no campo da sexualidade, partindo de uma visão mais global da sociedade, porém baseado em uma visão do social pautada por oposições.

Do ponto de vista historiográfico, Fry nos lembra que os movimentos de homossexuais organizados no Brasil, principalmente no decorrer das décadas de 1970 e de 1980, utilizavam o discurso de seus pares do Norte e reivindicavam uma condição homossexual. Mas isso não se constituiu em mera dependência cultural. No Brasil, esses movimentos ocorreram no eclipse do regime militar, e a ênfase na igualdade entre os parceiros foi vital. Esses movimentos ocorreram no seio da emergente classe média urbana, fortalecida após as mudanças econômicas do período do dito *milagre econômico,* patrocinada pelos governos do regime militar.

Neste período de escuridão na história nacional recente, os movimentos homossexuais se associaram com outros movimentos urbanos como o feminista e o negro. Todos reivindicavam a igualdade enquanto valor básico nas relações interpessoais, e se associavam ao movimento mais amplo de redemocratização do país, constituindo-se, assim, nos setores mais progressistas. Esses movimentos, segundo Fry, fizeram parte da experiência de formação das classes médias urbanas e, na medida em que tentavam recrutar e cooptar classes mais baixas, asseguravam sua hegemonia sobre elas.

MacRae segue no campo discursivo de Fry, ao escrever sobre o grupo *SOMOS*, de São Paulo. Compreendemos melhor o trabalho de MacRae à luz do trabalho de Peter Fry, pois o primeiro percorre muitos dos mesmos caminhos do último. Fry nos permite uma visão mais abrangente das transformações ocorridas no âmbito da representação da sexualidade masculina brasileira. Tal mérito de Fry se deu graças a sua investigação de campo desenvolvida na capital paraense - Belém. Ainda que a perspectiva de construção ideológica sobre algo que se poderia chamar de (com todas as implicações que o termo contém) *cultura brasileira* traga de *per se* inúmeros questionamentos, o trabalho antropológico de Peter Fry serviu e serve de premissa para tantos outros trabalhos.

Em seu livro, Fry relaciona os movimentos libertários de *minorias* com o próprio surgimento das classes médias urbanas, como parte constitutiva dessa experiência de formação dos centros urbanos. Para o autor, este processo ocorre no eixo Rio de Janeiro –São Paulo e encontra-se em um contexto cultural bem mais amplo. Para o autor, fica evidente a necessidade de se levarem em consideração os contextos provenientes das disputas regionais existentes entre Rio e São Paulo, bem como o contexto Brasileiro.

No seu prefácio à obra de MacRae, Fry retoma os pontos discutidos em *Para Inglês Ver* e lembra, a meu ver com muita razão, este contexto mais amplo. Isso quer dizer, os inimigos dos movimentos homossexual, negro e feminista eram difusos, diferentes do contexto norte-americano. Neste último, a identificação de adversários é visível a ponto de os nomes destes inimigos nortearem as palavras de ordem destes movimentos. Em alguns casos, especialmente com respeito ao movimento homossexual, o inimigo teve que ser inventado, diferentemente dos movimentos negro e feminista, que já tinham uma longa história de lutas no Brasil. Isso se relaciona com o surgimento do modelo simétrico de classificação, discutido anteriormente.

No Brasil dos anos 70 do século XX, a homossexualidade começa a aparecer nas artes, na publicidade e no teatro. Nesta época, alguns artistas, como o cantor Ney Matogrosso e o grupo *Dzi Croquetes* embaralham, propositadamente, as referências femininas e masculinas em suas performances e João Silvério Trevisan (2000), acabando por desempenhar um papel importante e provocador no debate sobre política sexual no Brasil. O autor afirma que os Dzi Croquetes *"(...) trouxeram para o Brasil o que de mais contemporâneo e questionador havia no movimento homossexual internacional, sobretudo americano"* (Trevisan, 2000:288). Assim, artistas como Ney Matogrosso e os Dzi Croquetes apostam na ambigüidade sexual, tornando-a sua *marca*. Todo este repertório lingüístico, em seu sentido mais amplo, acaba perturbando uma sociedade na qual a mudança não era vista com bons olhos e sim como sinal de perigo e alarme. Com suas performances, não apenas as platéias, mas toda a sociedade é

questionada, é publicizado o tabu da sexualidade e, em especial, da homossexualidade. A partir de 1975, emerge o *Movimento de Libertação Homossexual* no Brasil nos moldes americanos pós-Stonewall, do qual participam, entre outros, intelectuais exilados (as) durante a ditadura militar e que traziam, de sua experiência no exterior, inquietações políticas de coloração feminista, sexual, ecológica e racial.

Graças a eventos como esses, houve mudanças nos grandes centros, nos quais os termos do debate acerca dos temas homossexuais e da luta de homossexuais se modificavam. A homossexualidade começa a ser percebida como uma condição uniforme e universal e passa a ser compreendida como atravessada por dimensões de classe, etnia, raça etc., o que ajuda a fazer com que a ação política empreendida por militantes e apoiadores torne-se mais visível e assuma um caráter libertador, crítico de uma heterossexualidade obrigatória presente na sociedade.

Naquele momento, o movimento de libertação homossexual tinha por agenda de luta também se pluralizar, tendo em vista, para uma parte da militância, atingir a integração social, a normalização e a integração numa sociedade múltipla, talvez andrógina e polimorfa. Para outra parte da militância, especialmente para as feministas lésbicas, o caminho era a separação, a construção de uma comunidade e de uma cultura próprias, o fortalecimento daquilo que se chamaria de *comunidade gay*. Intelectuais ligados a certas instituições internacionais mostram sua afinidade com o movimento, ao publicarem ensaios em jornais e revistas favoráveis à população homossexual, ao mesmo tempo em que revelavam sua estreita ligação com grupos militantes.

Todavia, do mesmo modo como ocorrera na Europa, ao final dos anos 1970, a política *lesbigay* abandonava o modelo cujo objetivo era a libertação por meio da transformação do sistema, e se encaminhava para um modelo, chamado de *étnico*, como aponta Spargo (1999). Gays e lésbicas eram representados como *um grupo minoritário, igual, mas diferente*; um grupo que buscava alcançar igualdade de Direitos no interior da ordem social existente. Afirmava-se, discursiva e praticamente, uma identidade homossexual. O movimento homossexual ganha mais força com o surgimento de jornais ligados a grupos organizados; de reuniões de discussão e de ativismo, as quais, segundo conta Trevisan, se faziam ao estilo do *gay conscious raising group* americano, buscando tomar consciência de seu próprio corpo/sexualidade e construir uma identidade enquanto grupo social. Na verdade, somente a partir de 1975, pode-se considerar a emergência do subterrâneo: um Movimento de Libertação Homossexual no Brasil. Deste embrião participam intelectuais exilados(as) durante a ditadura militar, trazendo em sua bagagem, ao regressar ao país, inquietações políticas, fruto de sua experiência no exterior. Assim, estas pessoas entendiam que era preciso debater publicamente

questões relacionadas com os feminismos, de ordem sexual, ecológica e racial etc., as quais circulavam internacionalmente, mas, no Brasil, ainda não-postas na agenda, em virtude da opressão exercida pelo regime militar e do conservadorismo moral da sociedade brasileira .

Contudo, parece-nos adequado, aqui, registrar a dominação masculina no universo homossexual, inclusive no âmbito da militância, muitas vezes sacrificando lésbicas e estimulando-as a se separar de todo o peso negativo do fato de ser gay, ser homem, ser dominante. Essa questão, muitas vezes, se viu refletida e continua se refletindo no interior dos movimentos LGBT. Assim, gostaria de refletir acerca dos termos gay e lésbica, os quais são amplamente utilizados, sobretudo a partir dos anos 1980, no Brasil, como autonomeação. Homens e mulheres que lutam pela legitimidade social das relações afetivo-sexuais entre pessoas do mesmo sexo os utilizam cotidianamente, sendo eles incorporados inclusive aos nomes das entidades que os representam nacional e internacionalmente.

Entretanto, nem sempre os termos gay e lésbica são ou foram as expressões hegemonicamente utilizadas no âmbito da militância pelo direito à liberdade de orientação sexual para nominar os amantes do mesmo sexo. Os termos *entendida* e *entendido,* não poucas vezes, trazem consigo o sentido de *mulher homossexual não masculinizada* e de *homem homossexual não efeminado*. Inclusive, dizer *entendido* ou *entendida* eram o mais corrente nos primórdios da publicização de sua condição, em que homens e mulheres homossexuais começaram a sair dos subterrâneos do esquecimento, nos idos de 1950 e 1960. E isso vale, sobretudo, para o Brasil, onde o que se podia encontrar era muito mais uma *movimentação homossexual* que propiciava, de modo incipiente, o aumento da visibilidade social dos homossexuais na sociedade, sendo que esta visibilidade ainda não trazia em si uma intencionalidade política claramente articulada. O mesmo valeria para o termo *bicha,* incorporado no Brasil dos anos 1970 pelos primeiros ativistas do *Movimento Brasileiro de Liberação Homossexual*. Do mesmo modo com que o termo *queer* foi usado no contexto anglo-americano como uma estratégia de *desestigmatização* e de *esvaziamento* de seu sentido pejorativo e humilhante, se fez no Brasil com termos como *bicha* e *veado* (ou viado), como já apontaram Peter Fry (1982) e Edward MacRae (1990).

No que se refere ao termo *gay,* apenas em meados dos anos oitenta, ele passa a ter seu uso generalizado no meio da militância brasileira. Seguramente, isso ocorre por influência das lutas por direitos civis dos autodenominados *gays,* atuantes na cena internacional. Assim, se estabelecem diversas formas de se autonomear a si e ao grupo de pertença. Dizer-se Gay, não faz com que se deixe de se autonomear, tomando-se como referência categorias como homossexual ou mesmo entendido. Elas, e outras, convivem e refletem, inclusive, a pluralidade das identidades homossexuais. Elas continuam a ser utilizadas no contexto das

Formatado: maintexte1

práticas militantes brasileiras, inclusive como estratégia política, tanto de ordem social quanto de ordem psicológica, de reapropriação da dignidade roubada pelo uso injurioso destes mesmos termos, em seu sentido medicalizante original. Desta forma, se pode afirmar que, no Brasil dos anos 1990, os termos *gay* e *homossexual* constituem-se enquanto categorias identitárias psico-sócio-políticas, larga e indistintamente utilizadas por militantes, intelectuais, jornalistas, religiosos, políticos, médicos, psicólogos etc.. *Gay* e *Homossexual*, assim como *lésbica* no plano feminino[58], funcionam como categorias identitárias e psicopolíticas todas as vezes que são usadas por alguém para fazer referência aos homens e às mulheres que elegem seus iguais biológicos como objeto de amor e de desejo sexual. E isso para bem, ou seja para o resgate da identidade, quanto para mal, ou seja, para novas formas veladas de *patologizar* este sujeito. A esse respeito nos recorda Neto (1999):

> *"Se, em suas origens estadunidenses, o termo gay possui conotações claramente políticas, em nítida oposição à perspectiva originariamente médica das categorias homossexualidade e homossexual, isso não impediu que o novo termo assumido pelos militantes, para se autonomearem, passasse a ser, inclusive nos EUA, apropriado pelo mesmo discurso médico que se pretendia combater. Apenas a título de ilustração, constate-se como, à época do surgimento e de todas as incertezas em relação à AIDS, a imprensa mundial, incluindo a brasileira, reportava-se a um "câncer gay", que estaria atingindo exclusivamente homossexuais masculinos. Por outro lado, a identificação, na literatura médica estadunidense, da Gay Bowel Syndrome (Síndrome Intestinal Gay), a qual diz respeito a uma variedade de enfermidades intestinais viróticas e bacterianas, comuns entre jovens gays urbanos, é um outro indicador dessa apropriação médica da categoria gay, como sinônimo de homossexual, ainda que não mais fazendo referência a uma identidade patológica."* (Neto, 1999:35).

Apesar de as mulheres estarem incluídas no universo homossexual, elas são postas à margem devido à ignorância que, muitas vezes, permeia o grupo e a sociedade. Curiosamente, apenas *gay* está posto em oposição a homossexual e à homossexualidade. Subliminarmente, isso equivale a dizer que a mulher lésbica está posta fora desta disputa política, pois este tipo de disputa é um retrato da atividade e não-passividade; é coisa para *macho*. Nesse sentido, Neto (1999:36) recorda que

> *"Talvez por se temer esse tipo de interpretação reducionista, mas principalmente pela necessidade crescente, sentida pelas mulheres, de afirmarem uma identidade homossexual feminina, singular quando comparada à identidade gay, as ativistas do movimento*

[58] Vale registrar, aqui, que, ao destacar o termo *lésbica,* não o fazemos em oposição aos outros dois termos e sim em relação apenas ao primeiro. Para nós, o termo homossexual, ainda que vivamente associado ao masculino, refere-se aos dois gêneros. Isso se justifica, porque *Homo* é um prefixo de origem grega e significa *igual*. Entendemos que a palavra homossexual é composta por uma primeira parte grega e uma segunda de raiz latina (sexual). Assim, esta composição estrutura aos conceitos homossexual e homossexualidade. Todavia, infelizmente e até mesmo inadvertidamente, muitos tomam o prefixo *homo* como se este se originasse na língua latina, significando, então, homem. Seguindo esta lógica, ainda que equivocada, estas pessoas atribuem ao termo homossexualidade o sentido de *sexo entre homens*, excluindo equivocadamente as mulheres não só do campo semântico originariamente grego, mas da vida social, emocional, cultural e política a que o termo se refere no cotidiano.

> *homossexual, não só no Brasil, mas no mundo em geral, vêm reivindicando a autodenominação lésbicas, quando da publicização e busca de legitimidade social para suas vivências afetivo-sexuais"*

Esse fato diz muito sobre a reprodução das categorias tradicionais de gênero, no espaço LGBT. Quem sabe por isso haja tanta insistência em se utilizar LGBT ao invés de GLBT. Sempre trazemos conosco a certeza de esta resistência ter explicações que ultrapassam o simples argumento *"(...) todos já estão acostumados com o termo e, assim, acaba sendo mais fácil, até porque a mudança (é) tem que ser na vida real e não no universo das palavras"* (Renné, militante em São Paulo). Na verdade, a impressão que temos sempre nos remete a pensar no peso com que a interpretação tradicional do gênero tem em nossas vidas e na necessidade, cada vez mais premente, de se integrarem os estudos de Gênero, GLQ e de masculinidades, como já apontamos aqui. Neto (1999), em sua argumentação, regata um folheto editado em 1990 pelo Coletivo de Feministas Lésbicas de São Paulo intitulado *Um pouco do que você gostaria de saber sobre as lésbicas,* no qual se pode ler esta significativa afirmação:

> *"Os homens homossexuais gozam de privilégios culturais e econômicos e de maior aceitação social, que nos são negados. Somos mulheres e não queremos ser confundias com os valores da homossexualidade masculina. Por isso, insistimos em ser chamadas lésbicas".*

Como já apontou Neto, em sua análise do mesmo trecho, não são poucas as vezes que se pode ouvir dizer que as lésbicas teriam se cansado de ser a *porção gay do movimento feminista*. Este tipo de afirmação só serve para aqueles desejosos de destituir a mulher lésbica de sua condição de mulher (quem sabe como fez Simone Bouvoir, não sei se por lesbofobia real ou por não se ter apercebido como a sociedade que ela própria combatia se lhe havia entrado até a alma). Da mesma forma, quando se diz que elas são a *porção feminina do movimento gay*, se está, de alguma maneira, deslegitimando as transexuais, as travestis e todas aquelas que compõem o espaço trans[59], bem como a todos aqueles homens homossexuais que constróem suas identidades homossexuais com um traço marcadamente feminino. Não obstante,

> *"Com este discurso, as lésbicas parecem dar ênfase à necessidade de que as mulheres homossexuais organizem-se de forma autônoma, enquanto agrupamento identitário, que reivindica na esfera pública o reconhecimento de sua humanidade intrínseca e de seus direitos de cidadania, ainda que sempre valorizando as possíveis relações de aliança com os movimentos feminista e gay."*

[59] Quando dizemos todas, não estamos nos esquecendo de que, no espaço transgênero, estão presentes os dois gêneros. Contudo, a experiência feminina é significativamente superior, em termos numéricos. Alem do mais, neste caso, quem está sendo desprestigiado é esta porção feminina.

Formatado: maintexte1

Tal reivindicação se faz mais do que justa, pois elas não podem e não devem deixar a cena pública ou deixar que outrem atue em seu lugar. Quem sabe, esta reflexão contribua um pouco mais na defesa da idéia, por nós defendida, ou seja, não se pode e nem se deve falar em um movimento Homossexual, gay ou LGBT. Deve-se aceitar a pluralidade em todas as suas dimensões, inclusive no que se refere à experiência política. Cada uma das letras, L, G, B, T, pode fazer e faz suas próprias pautas, atuando, ou devendo atuar, como sujeitos políticos e não apenas como sujeitos do desejo.

1. E Havia Um Lampião na Esquina da Cidadania

Enquanto, em 1977, nos Estados Unidos da América, homossexuais tomavam as ruas para protestar contra a perda de direitos ou contra assassinatos de homossexuais, no Brasil, os estudantes tomavam as ruas para exigir a anistia dos presos e exilados políticos. Era o começo do fim da ditadura e o início do processo de redemocratização do país. Neste momento da história nacional, diversos setores da sociedade buscavam a reorganização, e, de modo especial, os movimentos sociais. É através dos movimentos sociais que setores oprimidos e explorados da sociedade exigiam seu espaço e seu reconhecimento como sujeitos políticos considerados como tais, na cena social e política de então. Nesta época, também a chamada *"imprensa alternativa"* ganha força e se multiplica rapidamente. Na esteira do crescimento dos veículos informativos alternativos, surgiu o jornal *Lampião de Esquina*[60]. O *Lampião* aparece com o objetivo de enfocar a luta de todos os setores oprimidos, a saber: mulheres, negros, homossexuais e índios. Entretanto, na prática, era quase totalmente voltado para a *comunidade* homossexual.

A idéia da criação do jornal nasceu da visita, no final de 1977, do jornalista gay norte-americano Winston Leyland, a convite de João Antônio Mascarenhas, advogado gaúcho residente no Rio de Janeiro. Leyland era editor do *Gay Sunshine,* em São Francisco – EUA – e viera ao país para fazer conferências, as quais podem ser consideradas, em certa medida, como o primeiro ato político de um nascente *Movimento Homossexual Brasileiro*. Ele também viera à América Latina para recolher material para uma antologia sobre a produção literária de autores homossexuais. Nesse momento, sua visita suscitou uma reunião, na cidade do Rio de Janeiro, de um grupo de jornalistas, escritores e intelectuais, entre os quais estava

[60] Vale recordar que o primeiro jornal dedicado ao público gay, no Brasil, surgiu em 1959, na cidade do Rio de Janeiro, e se chamava *Snobe.*

João Antônio Mascarenhas, na qual decidiram pela criação e produção do número zero do jornal *Lampião,* em abril de 1978, o qual passa a chamar-se, na edição número um, lançada em 25 de maio seguinte, como *Lampião da Esquina*.

O jornal "*O lampião da esquina*" foi um dos primeiros jornais impressos (os jornais dirigidos à *comunidade,* até então, eram jornais artesanais mimeografados) destinados a essa parcela da população e que no que se referia a sua composição estética, apresentava poucas figuras, uma diagramação nada inovadora e jogava de maneira discreta com tons de vinho e verde. Seu conteúdo ia desde notas culturais nas quais filmes, livros, espetáculos e artigos, nos quais discutia temas como o papel da mulher, a perseguição aos homossexuais no período Nazista, o prazer sexual, a relação Igreja e homossexualidade etc.. Como se pode observar, do ponto de vista editorial, apresentava enfoques um tanto quanto inovadores para o discurso homossexual daquele período e exigia de seus leitores uma leitura atenciosa. Ao ler o editorial de sua edição inaugural, se pode observar suas pretensões políticas, suas claras intenções de intervir nas estruturas social e grupal, buscando normalizar o fato homossexual e extirpar da sociedade todas as expressões preconceituosas a que grupos minoritários são e estão submetidos. Chama ainda a atenção o fato de se evocar a condição psicossocial em que cada sujeito é construído. Assim, em *O Lampião* de número *zero,* se pode ler em seu editorial:

> *"Mostrando que o homossexual recusa para si e para as demais minorias a pecha de casta, acima ou abaixo das camadas sociais; que ele não quer viver em guetos, nem erguer bandeiras que o estigmatizem; que ele não é um eleito nem um maldito; e que sua preferência sexual deve ser vista dentro da condição psicossocial da humanidade como um dos muitos traços que um caráter pode ter, Lampião deixa bem claro o que vai orientar a sua luta: nós nos empenharemos em desmoralizar esse conceito que alguns nos querem impor – que a nossa preferência sexual possa interferir negativamente em nossa atuação dentro do mundo em que vivemos."* (*O lampião*. Editorial, nº. 0)

Como lemos acima, em seus editoriais se encontravam textos tão claros no que se refere às demandas psicopolíticas de gays, lésbicas e de outras minorias entendidas como aliadas naturais. Certamente, frente à usurpação das liberdades, pela ditadura militar em todos os âmbitos, inclusive de imprensa, o surgimento de uma imprensa *rosa* e *marginal,* como o jornal *O Lampião,* denunciava o estado de opressão vivido por múltiplas minorias. Fosse de modo direto ou brincando com as palavras, fazendo uso de metáforas e jogos de linguagem com o intuito de confundir e/ou brincar com o leitor mais desavisado ou alguém que não conhecesse os códigos lingüísticos próprios de gays e lésbicas, ele funcionou como um instrumento de denúncia externa e de recuperação da estima de gays e lésbicas, que compunham a clandestina comunidade lesbigay. Como exemplo desse uso bem humorado da linguagem e de seu uso ideológico, recordamos a seguinte frase: *"Já em 1400 Leonardo da Vinci (que entendia das coisas) escreveu : "Haverá um dia em que os homens conhecerão o*

íntimo do animal e, nesse dia, um crime contra um animal será considerado um crime contra a humanidade." (*O lampião*, nº. 0). O ensaio referia-se à recém proclamada *Declaração Universal dos Direitos dos Animais* e jogava subjetivamente com o termo veado utilizado para referir-se a homossexuais, não estando no texto escrito. O trecho entre parênteses joga claramente com a duplicidade de sentido, onde se pode referir à inteligência e à sensibilidade de Leonardo da Vinci, que teria previsto algo – A Declaração – ou referir-se a uma suposta condição homossexual do artista italiano.

Com períodos que são, em sua maioria, longos e compostos, denotando certa complexidade de leitura, percebe-se claramente que *O Lampião* era um periódico que buscava criar e estruturar uma comunidade lesbigay consciente de seus Direitos e com argumentos convincentes e plausíveis, que possibilitassem a aparição pública e positiva da comunidade homossexual.

Em sua edição experimental de número zero, o jornal *Lampião da Esquina* indaga, em matéria assinada pelo Conselho Editorial, o porquê, ao lado das mudanças pelas quais o país estava passando, como a retomada do processo eleitoral em 1984, a criação de novos partidos políticos e anistia aos *criminosos políticos,* do aparecimento de um jornal dirigido ao público homossexual. Na busca de respostas a essa pergunta, parece-nos que o *Lampião da Esquina* se percebia como uma tentativa de sair do isolamento e deste vaticínio, condenando os homossexuais a viver em guetos ou a jamais deixar o armário. Sair desse espaço de contenção significava, para boa parte dos integrantes desse jornal, deixar o *gueto* e integrar a sociedade, *normalizar* o ato homossexual. Assim, o *Lampião da Esquina* lança uma campanha, conclamando os homossexuais ao abandono da vida em e no gueto, ao mesmo tempo que se lança como um espaço de esclarecimento e militância. Segundo se pode ler no primeiro editorial do Jornal,

> *"(...) o que Lampião reivindica em nome dessa minoria é não apenas se assumir e ser aceito - o que nós queremos é resgatar essa condição que todas as sociedades construídas em bases machistas lhes negou: o fato de que os homossexuais são seres humanos e que, portanto, têm todo o direito de lutar por sua plena realização, enquanto tal. Para isso, estaremos mensalmente em todas as bancas do País, falando da atualidade e procurando esclarecer sobre a experiência homossexual em todos os campos da sociedade e da criatividade humana. Nós pretendemos também, ir mais longe, dando voz a todos os grupos injustamente discriminados - dos negros, índios, mulheres, às minorias étnicas do Curdistão: abaixo os guetos e o sistema (disfarçado) de párias. Falando da discriminação, do medo, dos interditos ou do silêncio, vamos também soltar a fala da sexualidade no que ela tem de positivo e criador, tentar apontá-la para questões que desembocam todas nesta realidade muito concreta: a vida de (possivelmente) milhões de pessoas."*

Indubitavelmente o Lampião nascera na esteira de Stonewall e dos movimentos que lhe sucederam e constituiu-se, no Brasil, em uma das portas de construção do movimento

LGBT nacional. A contribuição de O *lampião da Esquina* durou pouco mais de três anos, encerrando suas atividades em sua 37ª edição, em junho de 1981. Mas, suas atividades, ainda que curtas, constituíram-se em uma das duas iniciativas mais importantes que acabaram por inspirar a grande quantidade de grupos que surgiram ao longo da década de 1980. A outra iniciativa foi a formação, em maio de 1978, na cidade de São Paulo, do *Núcleo de Ação pelos Direitos dos Homossexuais*, que posteriormente se chamaria *Grupo Somos de Afirmação Homossexual*.

2. Somos Sob a Luz de um Certo Lampião

Como já apontamos, além do surgimento do *Lampião da Esquina*, outros fatores iriam contribuir para a formação do primeiro movimento homossexual brasileiro. Em abril de 1978, entre os dias 24 e 30, a revista *Versus* promoveu um ciclo de debates denominado *"Semana do Movimento da Convergência Socialista"*. Este evento visava a elaborar a futura plataforma política de um partido socialista brasileiro. Como ocorrera por todo o globo, muitas das lideranças homossexuais estavam vinculadas aos partidos de esquerda ou com sua atuação intelectual no campo das esquerdas. Sendo assim, era mais do que esperado que estes militantes e intelectuais homossexuais fossem convocados a discutir tal projeto, já que partidos socialistas, como o francês, por exemplo, estavam apoiando os movimentos LGBT emergentes. Porém, a questão é que o esperado não aconteceu, pois não se convidou para estes debates nenhum representante do Jornal *Lampião da Esquina*. Isso acabou resultando em uma intensa discussão sobre o relacionamento entre a esquerda e os homossexuais no Brasil, sendo esta de grande importância, pois foi o primeiro debate público a tratar da questão da homossexualidade e de seus aspectos políticos.

Este debate certamente teve importantes desdobramentos, sendo que merece realce a criação do grupo, inicialmente conhecido como *Núcleo de Ação pelos Direitos Homossexuais,* fundado por um grupo de homossexuais, dentre os quais estavam presentes dois editores do Jornal *Lampião da Esquina*. A primeira intervenção pública deste grupo se deu, em 1978, e denunciava a forma preconceituosa com que o jornal *Notícias Populares* tratava os homossexuais. Em dezembro deste mesmo ano, o *Núcleo de Ação pelos Direitos Homossexuais* passa a se chamar *SOMOS – Grupo de Afirmação Homossexual*. O ano seguinte a sua fundação foi para o *SOMOS,* particularmente, significativo, pois foi um ano no qual ele cresce e começa a consolidar-se nas cenas política e intelectual nacional. Assim, o *SOMOS* participa, em fevereiro de 1979, de um ciclo de debates na Universidade de São

Paulo – USP – e depois disto, ele passa a contar com cerca de 100 homossexuais, sendo aproximadamente 80 homens e 20 mulheres, chegando, mais tarde, a contar com grupos em Sorocaba, interior de São Paulo, e no Rio de Janeiro.

Não obstante, sua primeira intervenção militante deu-se no dia 20 de novembro de 1979, dia em que se celebra Zumbi dos Palmares e a Consciência Negra. Esta data é particularmente simbólica, pois da mesma forma com que o jornal *Lampião da Esquina* trazia consigo o compromisso de defender a todos os excluídos, também o *SOMOS* nutria este compromisso, ainda que esta fosse uma demanda mais concretamente assumida por um setor do grupo. Através deste setor, o *SOMOS* acabou por privilegiar em seu leque de relações e em sua agenda de atuação grupos e eventos ligados às mulheres e aos negros por serem considerados importantes setores oprimidos da sociedade. Infelizmente, a recíproca não é verdadeira, pois nem sempre houve reciprocidade nas relações, nem sempre elas se deram de maneira equânime e igualitária. Assim, esta ação do *SOMOS*, em alguma medida fundante do ponto de vista da intervenção prática, ocorreu durante a mobilização, uma passeata, convocada pelo *Movimento Negro Unificado*, na qual os e as militantes do grupo *SOMOS* portavam uma faixa, na quall se lia *"Pelo fim da discriminação racial – SOMOS – Grupo de Afirmação Homossexual"*.

3. Consolidando a Luta: A expansão dos Movimentos LGBT no Brasil

O aparecimento, tanto do *Lampião da Esquina* quanto do grupo *SOMOS,* foi importante para que na década de 1980, ocorresse uma expansão significativa dos movimentos *LGBT* a partir do surgimento de inúmeros outros grupos militantes por todo o país. Esta nova realidade mudava a cena política da homossexualidade, no Brasil. A emergência de diversos grupos formados em diferentes estados brasileiros trouxe à luz a necessidade de se discutirem as distintas experiências vividas por estes coletivos. Ao conhecer estas diferentes experiências de cada um desses grupos, se abria a possibilidade de se gerarem e coordenarem atividades conjuntas, o que ampliaria em muito a visibilidade e a força dos movimentos nascentes.

Esse conjunto de questões fez com que se realizasse o *I Encontro de Homossexuais Militantes,* ocorrido no Rio de Janeiro, em 16 de dezembro de 1979, na sede da *Associação Brasileira de Imprensa* – ABI. O encontro fora patrocinado pelo jornal *O Lampião da Esquina,* que pagou as passagens de ônibus dos militantes carentes e pelo Grupo *Auê,* que se responsabilizou pela hospedagem dos participantes. Neste encontro, nove grupos marcaram

presença, a saber: Auê – RJ Somos – RJ, Somos – Sorocaba, Somos – SP, Eros – SP, Beijo Livre – Brasília, Grupo Lésbico Feminista – SP, Libertos – Guarulhos, Grupo de Afirmação Gay – Caxias e um representante de Belo Horizonte, futuro fundador do Grupo 3º Ato.

Dentre as resoluções deste encontro ressaltam-se a reivindicação de incluir na Constituição Federal o respeito ao que então se chamava de *opção sexual,* e que hoje chamamos de *orientação sexual,* e lutar para a supressão da homossexualidade da lista das doenças mentais. Por fim, resultou deste encontro a decisão de se convocar a todos os militantes gays e lésbicas para um congresso na Semana Santa de 1980, em São Paulo. Assim surgiu o *I Encontro Brasileiro de Grupos Homossexuais Organizados* – EBHO – ocorrido de 4 a 6 de abril de 1980. Segundo consta no Jornal *Lampião,* em sua primeira edição, em abril de 1980, este encontro concentrou duas atividades, o EBHO aberto a qualquer homossexual previamente inscrito e o EGHO – *Encontro de Grupos Homossexuais Organizados*. Estas duas siglas coexistiram, ao longo da história dos movimentos homossexuais brasileiros. Entretanto, acabou prevalecendo a primeira, EBHO.

Como os dois encontros ocorriam simultaneamente, se reservou os dois primeiros dias do evento para o debate das e dos militantes, que lá estavam representando seus grupos e regiões no EGHO. A intenção era a de que eles e elas trocassem experiências e preparassem estratégias conjuntas de ação. Estes dias foram restritos aos representantes dos diversos grupos, que lá compareceram. O EBHO, aberto a quaisquer homossexuais inscritos, reuniu cerca de 200 pessoas em suas sessões ordinárias e, durante a plenária final que ocorrera no Teatro Ruth Escobar e que foi aberta inclusive a pessoas heterossexuais, estiveram presentes entre 600 e 800 pessoas. Segundo os registros desse encontro, estiveram presentes grupos como a *Facção Homossexual da Convergência Socialista*, Eros (SP), SOMOS/Sorocaba, SOMOS/RJ, *Beijo Livre* (Brasília), *Libertos* (Guarulhos) e *Grupo de Ação Lésbico-Feminista* - GALF. Além disso, houve a participação de representantes de diversos estados. O I EBHO realizou-se no Centro Acadêmico da Faculdade de Medicina, da Universidade de São Paulo – USP.

Durante o encontro, os participantes dividiram-se em subgrupos, nos quais discutiram a questão lésbica, a repressão homofóbica, a situação de michês e travestis, a solidão do homossexual e a intolerância da Igreja Católica. Fruto desses debates foram as decisões dos presentes, ao final do congresso, durante a plenária, de incentivar a legalização dos grupos homossexuais e promover um maior intercâmbio entre os mesmos; ampliar estudos e conferências sobre homossexualidade, com o fim de fazer deste debate um debate realmente público; lutar pela aprovação de leis anti-discriminatórias e pela exclusão do código 302.0 da Organização Mundial da Saúde – OMS – que classificava a homossexualidade como desvio

sexual e denunciar todas as expressões de preconceito anti-homossexual. Todavia, assim como durante a discussão entre os grupos, na plenária, o tema principal foi a relação do movimento homossexual com os demais setores oprimidos e explorados da sociedade.

Em meio a essa discussão sobre as relações entre movimentos, a questão central do debate, naquele momento, girava em torno de como deveria ser a participação dos movimentos homossexuais durante a comemoração do 1º de maio, no ABC paulista. Este tema era relevante, porque naquele ano, a comemoração aconteceria em meio a uma importante greve. A plenária se dividiu ao meio e a posição favorável à participação organizada do ato perdeu por apenas um voto. Assim, a discussão realizada nesse encontro foi um divisor de águas dentro do movimento homossexual daquele então, pois, de um lado, estavam aqueles que entendiam a conquista da emancipação homossexual no seio do campo dos limites da discussão da sexualidade em si e, de outro, aqueles que acreditavam que a emancipação das pessoas homossexuais só seria possível, caso houvesse uma aproximação estratégica dos movimentos homossexuais com os demais movimentos de grupos minoritários.

Os adeptos da segunda posição decidiram que participariam do ato de qualquer forma, mesmo que sua participação pudesse gerar uma reação negativa, por parte dos operários. Essa decisão originou a criação da *Comissão de Homossexuais pró-1º de Maio*, a qual reuniu um grupo de cerca de 50 homossexuais para participarem do ato. Em 1º de maio, o grupo entrou no estádio de Vila Euclides, em São Bernardo do Campo, local de realização dos atos de protesto e celebração da data com duas faixas, sendo uma em protesto contra a intervenção nos sindicatos pelo regime militar, e a outra protestando ontra a discriminação do(a) trabalhador(a) homossexual. Ao contrario do esperado, a rejeição do grupo por parte dos trabalhadores, fora, para sua própria surpresa, inexistente, já que o grupo foi entusiasticamente aplaudido, como mais uma força a lutar pela democracia. Curiosamente, ainda que uma parcela do Lampião defendesse a integração com as diversas forças dos setores oprimidos, seus editores não estavam dentre aqueles que participavam dos protestos do dia do trabalho. Curiosamente, neste dia, eles estavam em um piquenique no jardim zoológico de São Paulo.

Essa diferença em relação às estratégias que se deveriam adotar, assim como com o ordenamento político-ideológico do movimento, foi aprofundada durante aquela plenária e, de modo especial, após a participação de uma parte nas manifestações do dia do trabalho. Desta maneira, se pode entender porque, após o período subseqüente às comemorações e protestos do 1º de maio, se deu um inconciliável distanciamento entre os dois setores. Neste processo, as páginas d'O *Lampião* se transformaram em porta-voz de inúmeros ataques ao chamado

setor de esquerda, principalmente à Facção Homossexual da Convergência Socialista. Essa polarização entre os grupos com alinhamentos políticos distintos só pôde ser superada, e mesmo assim temporariamente, devido a uma violenta onda de repressão, desencadeada pelo delegado Wilson Richetti contra o *gueto gay de São Paulo,* no final de 1980.

Ainda que desde o seu surgimento os movimentos LGBT já enfrentassem a repressão policial, visto que entre abril e julho de 1979 a polícia federal investira contra o jornal *O Lampião da Esquina* e, por vezes, grupos militantes de todo o país recebiam cartas ameaçadoras de *comandos de caça aos gays*, ele não se deixou amedrontar diante das tentativas de silenciamento patrocinadas pela ditadura militar brasileira. Um momento emblemático da perseguição contra a população LGBT, neste período, foi a operação higienizadora organizada pelo delegado Richetti, a qual ficou conhecida pelo codinome de *Rondão*. Durante dias, a polícia espancou e prendeu dezenas de homossexuais, travestis e prostitutas do centro de São Paulo, tendo por justificativa, práticas de atentado violento ao pudor, vadiagem, comportamento suspeito etc..

A violência da operação era tamanha que provocou manifestações de repúdio em importantes e significativos setores da sociedade, os quais se levantaram contra ela. Como resposta e resistência política à violência policial realizou-se, no dia 13 de junho, uma passeata convocada pelos movimentos homossexuais, grupos feministas e o Movimento Negro Unificado, na qual compareceram cerca de 10.000 pessoas, sendo esta uma das mais importantes mobilizações de homossexuais ocorridas durante a ditadura e mesmo durante a história nacional, nem tanto pela quantidade de pessoas mas por seu significado político.

Ainda no final do I EBHO decidiu-se, por sugestão do Jornal *Lampião da Esquina* e dos grupos do eixo Rio/São Paulo, a realização de uma prévia antes que o II EBHO acontece-se. Esta ocorreu na cidade do Rio de Janeiro, no dia 6 de dezembro de1980, no Teatro da Casa do Estudante Universitário. Nela, estiveram presentes 15 grupos, dentre os quais muitos já se extinguiram. Estiveram presentes os grupos *SOMOS* do Rio e de São Paulo, Auê – Rio, Bando de Cá – Niterói, Outra Coisa - São Paulo, Eros – São Paulo, Facção Homossexual Convergência Socialista – São Paulo, Galf – São Paulo, Terra Maria – São Paulo, Alegria Alegria – São Paulo, Grupo Opção – São Paulo, Liberdade Sexual – Santo André, Grupo Gay da Bahia, GATHO (Grupo de Atuação Homossexual de Recife/Olinda), Beijo Livre – Brasília, Terceiro Ato de Belo Horizonte além do Jornal *O Lampião da Esquina*.

Neste encontro, os conflitos entre *O Lampião da Esquina* e a ala mais à esquerda do movimento veram à tona, sobretudo porque se temia a *instrumentalização* do movimento pela esquerda. O II EBHO, previsto para se realizar no Rio de Janeiro, no mês de Abril de

1981, não ocorreu, vindo à luz somente em 25 e 26 de janeiro de 1984, em Salvador, organizado pelo GGB.

Neste ínterim muitas mudanças no panorama nacional ocorreram. Acelerou-se o processo de abertura, houve eleições diretas para governadores, em 1982, o regime dá sinais claros de estar combalindo etc. No plano dos movimentos LGBT, também ocorrem muitas mudanças, entretanto, não tão positivas. Entre o I e o II encontro, as atividades do Jornal *O Lampião da Esquina* chegam ao fim (meados de 1981), o que representou uma dura perda para o movimento, se observarmos que ele era o principal canal de comunicação nacional entre a militância e entre esta e a população em todo o país. Embora ele não fosse o único jornal voltado à *comunidade*, os outros eram pequenos boletins produzidos caseiramente por alguns grupos e não conseguiram a mesma penetração e nem possuíam, na maioria dos casos, o mesmo refinamento.

Outra questão importante foi que, além do fim do *O Lampião da Esquina*, também chegaram ao fim diversos grupos até então presentes na cena do movimento. Embora, novos grupos fossem fundados como o *Nós Também,* em João Pessoa, o *Adé-Dudu* e *Grupo Libertário Homossexual,* em Salvador, e o *Dialogay,* em Sergipe, após a prévia preparatória para o II EBHO de 1980, houve uma profunda crise nos movimentos LGBT. Neste momento, os grupos militantes brasileiros haviam minguado, restando apenas sete, dos quais somente cinco puderam comparecer ao encontro, o que refletia, em certa medida, esta crise interna vivida pelos movimentos. Compareceram ao encontro de Salvador os grupos *Dialogay,* de Sergipe, *Gatho*, *GLH*, *GGB* e *Adé Dudu,* de Salvador, além de gays moradores em Maceió. Se, no primeiro encontro, nas sessões ordinárias, havia cerca de duzentas pessoas, agora a participação viu-se reduzida a menos de ¼ da edição anterior. Estiveram presentes no II EBHO cerca de 40 participantes.

Curiosamente, apesar do pequeno número de participantes, o II EBHO foi o que contou com a melhor cobertura jornalística, tendo matérias relevantes publicadas nos principais jornais nacionais e uma boa síntese do encontro publicada no jornal argentino *La Nación*. Neste II EBHO, decidiu-se favoravelmente pelo encaminhamento ao Conselho Federal de Medicina do abaixo assinado, contendo mais de 16 mil assinaturas, no qual se exigia a imediata suspensão do código 302.0 que classificava a homossexualidade como desvio e transtorno sexual, em uso nos serviços médicos brasileiros. Algumas das bandeiras tiradas neste encontro referiam-se à luta pela inclusão de cursos de educação sexual em todas as escolas, com o fim de se possibilitar a superação da homofobia, internalizada na sociedade, e a luta para que a mídia desse um tratamento positivo à questão homossexual; a luta pela

aprovação de uma legislação anti-discriminatória em âmbito federal, e de outra, que contemplasse a questão do casamento entre pessoas do mesmo sexo.

Neste ano também se deflagravam as lutas em âmbito nacional pelas *Diretas Já* e, neste espírito, o movimento, que já havia obtido um saldo positivo ao retomar o encontro após mais de três anos de paralisação, divulga uma carta aberta à nação. Nela, encontram-se, além da clara defesa, por parte dos movimentos LGBT, em favor da plenitude de direitos, de cidadania para as pessoas homossexuais, uma declaração de apoio aos demais movimentos progressistas que lutam por uma sociedade mais justa, fraterna, baseada na igualdade e na diferença.

Infelizmente, a realização do II EBHO não foi suficiente para superar a crise vivida pelo movimento. Se, entre o primeiro e o segundo, houve um hiato temporal de três anos, entre o segundo e o terceiro foram outros cinco. O III EBHO aconteceu no Rio de Janeiro, entre os dias 6 a 8 de janeiro de 1989. Se, quando se fez o primeiro encontro, havia cerca de 22 grupos organizados no país, e, durante o segundo, esse número havia caído drasticamente para 7, agora, ele se reduzira a apenas 4. Certamente, entre os anos de 1984 e 1988, o Movimento viveu sua pior crise. Em 1985, continuavam atuantes apenas o *GGB* e o *Adé-Dudu,* na Bahia, o *Triângulo Rosa,* no Rio de Janeiro, e o *Galf,* em São Paulo. Todavia, fato é que, apesar de toda a crise e diminuição do número de grupos organizados ocorrida neste período, em 1985, os movimentos LGBT lograram uma importante vitória: a exclusão da homossexualidade do código de doenças mentais

Apesar dessa vitória, em 1986, o número de grupos organizados chegou ao seu número mais baixo, restando apenas 3. Mas, a partir dos meados daquele mesmo ano, começa a haver uma reação à crise e a aparecerem algumas tentativas de se organizarem novos grupos, tendo, já no mês de outubro, esse número chegado a 12 grupos. Esse número, ao conseguir crescer, ou, ao menos, se estabilizar, visto que em maio de 1988 ele já havia caído para 8 grupos atuantes. Ainda assim, os grupos *Triângulo Rosa*, *GGB*, e *Libertos* iniciam uma dura campanha junto à Constituinte pela inclusão da proibição de discriminação por orientação sexual na Constituição. Em 1987, João Antônio Mascarenhas é convidado para debater com os Constituintes, no Congresso Nacional, sobre a inclusão da orientação sexual na Constituição, que seria aprovada em 1988. Entretanto, os esforços destes grupos acabam sendo derrotados pelas alianças conservadoras, que atuavam na Assembléia Constituinte.

Não se têm muito claro os reais motivos que possam explicar o surgimento e a manutenção da crise vivida no interior dos movimentos GBT. Todavia, parece-nos que algumas hipóteses podem ser levantadas. Uma delas diz respeito ao fato de que a maioria dos integrantes dos movimentos LGBT vinha da classe média, setor este que desempenhou um

papel determinante na luta contra a ditadura, entre os anos de 1977 e o início da década de 80. Neste período, muitos militantes homossexuais viam no movimento operário, que crescia juntamente com a luta pela redemocratização, a resposta estrutural para questões relacionadas às liberdades democráticas. A questão que se põe aqui não é se isto seria uma possibilidade real ou imaginária. A questão é que muitos deles não souberam combinar a atividade militante nos movimentos LGBT e suas pautas específicas com as atividades e o discurso mais ideológico, assimilado nos movimentos operário e estudantil. Quem sabe isso possa ter gerado neles a convicção de que somente após a instauração da revolução, negros, índios, mulheres e homossexuais poderiam conquistar o espaço que lhes cabia na sociedade. Convicções como estas estavam na base de conflitos como o estabelecido entre parte de *O lampião da Esquina* e a *Facção Homossexual da convergência Socialista*.

Some-se a isso o fato de que, com o gradativo enfraquecimento da ditadura, o processo de redemocratização e a derrocada final do regime militar como a eleição indireta de Tancredo Neves para a Presidência da República, pelo PMDB – Partido do Movimento Democrático Brasileiro – em 1984, criaram-se grandes ilusões democráticas entre amplos setores da sociedade e, de modo especial, entre os grupos minoritários oprimidos, durante o regime militar. É possível que ainda no regime militar já se começasse a nutrir no imaginário social a ilusão de que a mudança social era uma questão de tempo, pois, até mesmo sob a opressão do regime, já era possível a um gay assumido publicamente, candidatar-se a um cargo eletivo como, de fato, aconteceu em 1982. Nesse ano, pela primeira vez, um candidato abertamente homossexual se candidata às eleições pelo Partido dos Trabalhadores – PT. Parece-nos plausível a hipótese de que situações como estas destorceram a visão de alguns importantes militantes, obnubilando sua inteligência, de modo a não se darem conta de que a homofobia reinante na sociedade tinha raízes muito mais profundas e que alguns fatos positivos não eram suficientes, em si mesmos, para que se pudesse imaginar que a sociedade estaria pronta para assimilar ou, ao menos, começar a dialogar sobre a homossexualidade e com a *comunidade* homossexual.

Além disso, na era do politicamente correto, surgiram estratégias, que visavam a, em certa medida, cooptar o apoio popular e os movimentos sociais. Após a queda do regime militar, se estabeleceram as bases para uma *política de concessões*. Nesta linha, alguns governos ofereciam espaço para que as minorias atuassem de dentro do governo, ofereciam-lhes a possibilidade de realizar a tão sonhada revolução de dentro do aparato estatal, de atuarem de uma perspectiva contra-hegemônica. Surgem, assim, algumas *Secretarias Especiais* para mulheres e para negros, com pouco ou quase nenhum poder real, para reestruturar a dinâmica social opressiva e dominante existente no país, o que caracterizaria,

em muitos casos, uma clara tentativa de institucionalizar os movimentos populares. E, ainda que, nessa onda os homossexuais não tivessem ganho uma secretaria para si, criou-se, mesmo assim, uma expectativa de que era possível conquistar um espaço da mesma maneira que negros e mulheres já teriam alcançado.

Parece que alguns militantes continuavam cultivando o espírito pós-68 e, por isso, talvez, não se tenham dado conta de que esse espírito já não estava mais presente na sociedade brasileira, não ao menos ao ponto de se garantir um processo de mudança, que dispensasse a luta constante pela visibilidade, pelo direito à igualdade e à diferença. Certamente, houve na sociedade, um retrocesso generalizado. E não só no Brasil, mas em todo o mundo. Assim, os padrões de comportamento, estabelecidos pós-68, mostraram que não tiveram a força necessária para se consolidar, ou então, o padrão conservador secular veio mostrar que, além de consolidado, também é capaz de reestruturar seu discurso sem abrir mão de seus valores e retomar o poder.

Aparentemente, a visão de mundo oferecida à população mundial, após maio de 1968, parecia ter ganho o Brasil e se consolidado no país, no princípio da década de 1980. A florescência dos movimentos sociais parecia atestar isso. Entretanto, não foi assim. Certamente, esse triste retrocesso não atingiu somente os homossexuais, marcou, de forma profunda, as conquistas que as mulheres, os negros e a juventude haviam alcançado. Enfim, quaisquer que tenham sido as causas, o fato é que os poucos grupos que sobreviveram à década de 1980, o fizeram de forma dispersa e atomizada.

Certamente, o III EBHO acontece por iniciativa do grupo carioca *ATOBÁ* (Movimento de Emancipação Homossexual), fundado em 1985, e se dá sob o peso destes acontecimentos e desta conjuntura desfavorável. O encontro realizou-se na sede da *Bemfam* (Sociedade do Bem Estar Familiar) e estiveram presentes os grupos *GRAB* – CE (Grupo de Resistência Asa Branca), *GGB*, *Comunidade Pacifista Tunker* – GO, *Movimento Antônio Peixoto* – PE e o próprio *ATOBÁ,* que organizava o encontro. Uma das questões que foram debatidas no encontro foi a conjuntura nacional e a expansão da Aids no país. Essa foi uma pauta importante porque os ativistas julgavam que a forma com que o governo tratava da questão chegava a beirar ao descaso, descaso este que se estendia ao trato da questão da violência anti-homossexual e às práticas discriminatórias levadas a cabo pelas religiões. Um outro ponto de pauta do encontro, destacado devido à crise que marcara a história recente do movimento, referia-se à formação de novos grupos. Era preciso apoiar novas iniciativas e estabelecer um plano de ação integrado, a fim de, de alguma maneira, possibilitar ao movimento se firmar. Decidiu-se, ao final do encontro, que o próximo EBHO seria realizado no ano seguinte, em Aracaju, Sergipe.

Formatado: maintexte1

Assim, o IV EBHO aconteceu entre os dias 11 e 14 de Janeiro de 1990, organizado pelo grupo *Dialogay*[61], na sede da Ordem dos Advogados do Brasil OAB/SE. No encontro, estiveram presentes os representantes dos grupos *Dialogay*, *GGB*, *ATOBÁ* – RJ, *GRAB* – CE, *Grupo Free* de Teresina – PI e o *NIES* – Núcleo Interdisciplinar de Estudos da Sexualidade. Durante esse evento realizou-se uma passeata pelas ruas da capital sergipana, sendo que dela participaram representantes de outros movimentos sociais. Constava da agenda de discussão do IV EBHO a campanha nacional de prevenção da Aids; a denúncia dos assassinatos praticados contra homossexuais no país e a formação de um Conselho Brasileiro de Entidades Organizadas de Homossexuais. Este último ponto de pauta já havia sido debatido em outras ocasiões, mas, em nenhuma delas, se conseguiu estabelecer um consenso mínimo para a sua implementação.

O V EBHO Encontro Brasileiro de Homossexuais, ocorrido em Recife, PE, entre os dias 7 e 13de janeiro de 1991, foi o encontro mais longo de todos. Este EBHO foi dividido em duas partes, sendo a primeira um pré-encontro, no qual se realizaram oito conferências preparatórias e a segunda, o encontro propriamente dito. O evento pernambucano aconteceu na sede da Sociedade de Medicina de Pernambuco. Estiveram presentes ao V EBHO os grupos *Dialogay*, *GGB*, *ATOBÁ*, *Um Outro Olhar* – SP, os futuros fundadores do *Grupo Dignidade,* do Paraná, Toni Reis e David Haarrad e alguns gays e lésbicas dos estados da Paraíba e do Rio Grande do Norte, os quais foram estimulados a fundar grupos locais. Compôs a agenda deste encontro o fortalecimento dos movimentos homossexuais brasileiros, bem como a formação de novos grupos organizados; a realização de eventos regionais para atingir melhor a *comunidade* e maior participação dos grupos na luta contra a Aids. Neste encontro, curiosamente, verificou-se uma inusitada forma de participação: a carta. Segundo consta, o encontro recebera inúmeras cartas e moções de apoio e repúdio, sendo das moções recebidas aprovadas um total de vinte.

Em maio de 1992, na cidade do Rio de Janeiro, realizou-se o VI EBHO. Dele participaram 11 grupos, a saber: *Atobá*, *GRAB*, *Dialogay*, *GGB*, *Movimento Homossexual de Belém*, *Grupo Gay do Amazonas*, *UOO*, *Deusa Terra*, *Dignidade*, *Turma OK*, *Associação Gay de Nova Iguaçu*, *Triângulo Rosa*. Esse encontro marca a retomada do crescimento dos movimentos LGBT no Brasil.

[61] O *Dialogay* é um dos grupos mais antigos do país e, além de lutar no combate das DST/Aids e pela inclusão cidadã dos Homossexuais, conseguiu a criação, em Aracaju, da primeira rua em homenagem à militância homossexual e ao orgulho LGBT, a rua *28 de junho.*

Formatado: maintexte1

Em 1993, quando da realização do *7º Encontro Nacional de Lésbicas e Homossexuais*[62] – ENLH –, constatou-se que existiam aproximadamente 43 grupos atuando no país. Destes, apenas 19 grupos estiveram presentes no VII ENLH. Neste momento, os movimentos LGBT vivem no Brasil tempos de consolidação e expansão, sendo possível, inclusive, ressaltar alguns grupos, que obtiveram não só projeção nacional, mas também internacional. Estiveram no encontro os grupos *UOO*, *Deusa Terra*, *ETC e tal* – SP, *Grupo Gay da Bahia* – GGB, *Coletivo de Lésbicas Feministas* – CLF – SP, *Grupo de Homossexuais do Partido dos Trabalhadores*, *Triângulo Rosa*, *Atobá*, *Dignidade* – PR.

Neste encontro ficou, mais uma vez, clara a distância entre os grupos militantes, tanto no que se refere à questão ideológica quanto estratégica ou mesmo de compreensão do lugar simbólico da homossexualidade. Apesar disso, o encontro obteve sucesso, porque havia uma real vontade política dos grupos para se organizarem nacionalmente, demonstrando que, ainda que existissem grandes diferenças entre eles, elas poderiam ser superadas em prol de um bem maior. Seguramente, os grupos presentes encontravam-se animados, movidos pela pressão e pelos efeitos concretos da discriminação. Gays e lésbicas de todo o país sentiam que organização não é apenas necessária, é essencial para a superação da Violência, vivida cotidianamente, e para a reconstrução desta sociedade única cambaleante por uma nova, cuja marca seja realmente a pluralidade.

Outro evento importante na cena LGBT foi o surgimento, em 1993, do primeiro Encontro Nacional de Travestis e liberados em DST/Aids – ENTLAIDS. Este aconteceu no Rio de Janeiro. Ele destaca-se, sobretudo, porque gerou um movimento real da população de Transgênero em torno da luta por seus direitos cidadãos, visto que são a parte mais vulnerável da comunidade, pois estas, como já apontamos em outra ocasião, não podem se esconder (Silva & Barboza, 2005). Este movimento conta, de modo especial, com o apoio formal do ministério da saúde por intermédio da Coordenação Nacional de DST/Aids. Este apoio nasce da lógica de grupo de risco, a ser contido, para que a Aids não viesse a ser uma pandemia e continua até o presente momento, só que por meio da noção mais justa e não-preconceituosa de vulnerabilidade.

Desde o primeiro encontro, realizado em 1979, já se tentava criar uma espécie de coordenação nacional para o movimento nos moldes de experiências estadunidenses ou

[62] Note-se que o nome do encontro mudou. Ao invés de chamar-se Encontro Brasileiro de Homossexuais Organizados passa a chamar-se, nesta edição, de Encontro Nacional de Lésbicas e Homossexuais. Certamente, essa mudança do ponto de vista político era boa para as lésbicas se fazerem mais visíveis na cena homossexual e para que se contribuísse para a transformação da sociedade, fundada em uma lógica patriarcal. Entretanto, essa tentativa não emplacou e, no encontro seguinte, o nome passou a ser Encontro Brasileiro de Gays e Lésbicas. Quem sabe por isso o uso europeu, que privilegia a visibilidade lésbica, ou seja LGBT ao inves de GLBT, não tenha emplacado no Brasil. Por esse motivo, nesta tese, ainda que não seja a tradição nacional, optamos por adotar a forma européia e não a anglo-americana.

Formatado: maintexte1

européias. Essas tentativas malograram sempre até que, em 31 de janeiro de 1995, se deu em Curitiba, a fundação da *Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Travestis* – ABLGT. Neste ato fundacional, compareceram 120 participantes, os quais deram vida à maior entidade da América Latina. Todavia, essa não é uma questão pacífica, visto que os grupos oponentes àqueles que tomaram a iniciativa,, não reconhecem a ABGLT, como legítima. Atualmente, esta rede congrega 144 organizações.

Também em janeiro de 1995, Curitiba sedia o encontro. O VIII Encontro novamente muda de nome. Agora, ele passa a chamar-se *Encontro Brasileiro de Gays e Lésbicas* e, de alguma maneira, seja ela consciente ou não, seguindo os preceitos patriarcais de dominação da mulher em geral e neste caso da mulher lésbica frente ao gay, ao homem. Neste encontro estiveram presentes 40 grupos, sendo que 34 destes grupos se identificavam como de Gays e lésbicas, 3 grupos como exclusivamente lésbicos e 3 grupos como exclusivamente voltado à população transgênero.

O IX Encontro Brasileiro de Gays, Lésbicas e Travestis – EBGLT, se realizou em São Paulo, em fevereiro de 1997. Nele estiveram cerca de 33 grupos, entre os quais *Um Outro Olhar*, *Corsa*, *Caheusp*, *AMHOR*, *Arco-Íris*, *Arte de Ser*, *Astral*, *Cidadania Gay*, *Dignidade*, *Esperança*, *Expressão*, *Filadélfia*, *PSTU*, *Grupo. Brasileiro de Transexuais*, *Grupo Homossexual de Pernambuco*, *GGAL*, *GGB*, *GLB*, *Hábeas Corpus*, *Ipê Rosa*, *Dellas*, *Espírito Lilás*, *Movimento Gay Independente*, *Nuances*, *GL/PT/GO*, *GL/PT/SP*, *Quimbanda:Dudu*, *RENTRAL*, *Sapho*, *28 de Junho*.

De 23 a 25 de outubro de 2001, em Maceió, realizou-se o X EBGLT. Neste encontro uma das questões relevantes foi o debate sobre os diversos projetos de lei de interesse da comunidade, como o apresentado pelo ex-Deputado Roberto Jefferson (PTB - RJ). Jefferson apresentou o Projeto de Lei, de nº. 5.252/2001, que *"Cria e disciplina o Pacto de Solidariedade entre as pessoas e dá outras providências"*[63]. O debate foi intenso, havendo consenso sobre a inadequação do Projeto de Lei nº. 5.252/2001 por diluir em seu conteúdo a garantia expressa às pessoas do mesmo sexo. Por esse motivo, propôs-se que se estabelecesse um diálogo, para que o PL nº. 5.252/2001 não fosse colocado em votação. A inadequação do projeto, proposto por Roberto Jefferson, se dá, dentre muitas questões, porque, na versão original do Projeto de Lei n° 1151/95, de autoria da Ex-Deputada Marta Suplicy, não há qualquer referência, seja proibindo, seja autorizando, à adoção de crianças por casais homossexuais e na proposta substitutiva já aprovada pela Comissão Especial, ficaria estabelecido que, no *contrato de parceria civil registrada entre pessoas do mesmo sexo*, não

[63] Este projeto encontra-se em reinício de tramitação, pois foi arquivado, em 31/01/2003, por força do art. 105 do Regimento Interno, e desarquivado em 27/03/2003, sendo redistribuído à Comissão de Constituição e Justiça, tendo como Relator o Deputado Federal Sigmaringa Seixas (PT/DF).

pode constar quaisquer disposições sobre adoção, tutela ou guarda de crianças ou adolescentes em conjunto, mesmo que sejam filhos de um dos parceiros.

Neste encontro, debateu-se também sobre questões como visibilidade, homossexualidade e subjetividade e as perspectivas, Aids, e desafios para o movimento.

Um fato politicamente marcante na história dos Movimentos LGBT do Brasil pode ser visto, talvez, na criação da *Frente Parlamentar Pela Livre Expressão Sexual*. A criação de frentes parlamentares, como a que se instaurou no congresso nacional (e em algumas Assembléias Legislativas Estaduais) é resultado da força social que os movimentos LGBT vêm conquistando, ao longo de sua luta. Certamente, não resta dúvida de que são muitas as tarefas a serem realizadas e, inclusive, dentro do Congresso Nacional. Assim, estas tarefas não seriam um encargo, e nem deveriam ser, trabalho para um único parlamentar, mas para um conjunto de parlamentares comprometidos com a construção de uma sociedade igualitária e plural, independentemente da sua orientação sexual.

Assim, em 06 de maio de 2003, com um número bastante expressivo de deputadas e deputados, de diversos Estados e de diferentes agremiações partidárias, foi aprovada, por unanimidade, a constituição da *Frente Parlamentar Pela Livre Expressão Sexual*. Pode Compor a Frente todas e todos os parlamentares que tenham acordo com a necessidade de se aprovarem as proposições de interesse da *comunidade LGBT,* na perspectiva de construção de uma sociedade, na qual se reduza cada vez mais o preconceito e a discriminação em decorrência da orientação e expressão sexual.

No mesmo ano, de 11 a 14 de novembro de 2003, aconteceu, em Manaus, nas dependências do Teatro Usina Chaminé, o XI EBGLT. A plenária final foi um tanto tumultuada com apresentação, leitura e votação de aproximadamente trezentas moções, propostas e recomendações para o XII Encontro Brasileiro de Gays, Lésbicas e Travestis. No encontro, aprovou-se uma reivindicação dos participantes de que a palavra travesti fosse substituída por transgêneros, entendendo ser essa uma terminologia mais inclusiva, bem como em um sistema de cotas de bolsas para o evento, 33% para as/os "trans", equiparando-se às bolsas já distribuídas às lésbicas. Mas o faro que chama-nos a atenção, foi a ira homófoba do senador Antonio Carlos Magalhães, que usou a tribuna para atacar o governo Lula e seu uso do dinheiro público. Gastar dinheiro com homossexuais é inadmissível para ele:

> *"O governo não tem a sensibilidade de mandar pagar um encontro gay por outra fonte que não a da pobreza? Será que quer incentivar na pobreza essa prática? Não creio. É perversa demais. Não tenho preconceito contra gays, mas também não sou favorável a que o governo pague um encontro gay. Isso não pode continuar"* (senador Antonio Carlos Magalhães).

Este tipo de declaração dentro do poder legislativo é algo grave e que demonstra a dificuldade de se transformar a realidade social brasileira. Assim, diversos militantes, como Paulo Tavares Mariante, vem publicamente questionando a eficácia das ações dos movimentos LGBT e de seus últimos encontros. Certamente, esta é uma questão polêmica, mas os movimentos precisam encará-la. Segundo escreve Mariante, no site do grupo Identidade,

> *"Não terá sido por mero acaso que os resultados dos dois Encontros, para a articulação das organizações LGTTBs do Brasil na luta por nossos direitos, tenham sido absolutamente insignificantes. Basta que nos perguntemos, sem medo de fazermos a autocrítica : que estratégias foram traçadas para o conjunto do movimento, no enfrentamento à homofobia e na luta para a aprovação de nossas principais reivindicações ? Lamentavelmente, o movimento brasileiro de lésbicas, gays, travestis, transexuais e bissexuais, apesar de realizar uma série de encontros e eventos, não tem conseguido traçar uma estratégia política de enfrentamento aos conservadores e homofóbicos, o que passa por uma avaliação de conjuntura, um balanço de nossa caminhada nestes anos desde que o primeiro encontro de homossexuais aconteceu, em 1980, e uma leitura das diversas possibilidades de alternativas para nossa luta. Esse deveria ser um dos papéis dos EBGLTs, mas parece que a maioria de seus organizadores e a Direção da ABGLT têm feito o possível para evitar que esse debate seja aprofundado. O resultado é esse que aí está, com inúmeras lideranças expressivas do movimento LGTTB brasileiro, "atirando para todos os lados", no rescaldo do fiasco de Genebra, como se esses problemas tivessem começado agora, o que, com certeza, não é verdade."*

As considerações, assim como as expectativas de Mariante refletem as dificuldades de os movimentos LGBT terem, tanto no âmbito interno quanto externo, para construir políticas afirmativas capazes de integrar posturas políticas tão diversas, necessidades tão plurais vividas por cada uma das parcelas internas da *comunidade*.

Na seqüência, temos um dos encontros, que pode ter alcançado um importante papel simbólico, já que ele acontece nas dependências do legislativo nacional. O XII Encontro Brasileiro de Gays, Lésbicas e Transgêneros, realizado de 8 a 11 de novembro de 2005, em Brasília, e organizado pelo Grupo Estruturação. O Encontro se deu com o apoio da Frente Parlamentar Mista pela Livre Expressão Sexual; dos Ministérios da Cultura; Saúde e Educação; da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres; da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial; da Subsecretaria de Direitos Humanos da Presidência da República e do Congresso Nacional, principalmente da Comissão de Legislação Participativa e da Comissão de Direitos Humanos, sendo esta a primeira vez que tantos ministérios apoiaram este evento.

Segundo a avaliação dos organizadores, o encontro contou com a participação de 400 participantes de todos os estados brasileiros e do Distrito Federal. Também se pode observar, que nesta edição, houve uma maior diversidade de financiamento, o que foi fundamental para garantir a presença de representantes de todo o país. Estiveram presentes no

XII EBGLT um total de 26 deputados e deputadas, que participaram da mesa de abertura do encontro e foi um dado politicamente importante, inclusive porque o evento realizou-se dentro do Congresso Nacional. Isso possibilitou que todos e todas militantes tivessem um contato mais direto com o poder legislativo.

No dia 8 de novembro, ao meio-dia, representantes do evento foram recebidos pelo presidente da Câmara, Aldo Rebelo (PC do B), o qual sinalizou que se esforçará para a aprovação das leis que incluem a *comunidade* LGBT como cidadãos realmente reconhecidos e respeitados. No XII EBGLT também houve uma reunião com a *Frente Parlamentar Mista pela Livre Expressão Sexual,* na qual se discutiu a tramitação destas leis e o orçamento para o programa *Brasil Sem Homofobia*. Em relação a este último, foi anunciado, na abertura do XII EBGLT, pelo Subsecretário Especial de Direitos Humanos, Mário Mamede, que será criada uma gerência do Programa *Brasil Sem Homofobia*, com uma equipe mínima de 4 pessoas. Durante o XII EBGLT também houve, neste mesmo dia, uma manifestação pela aprovação de projetos de lei, ora em tramitação no Congresso Nacional, favoráveis à população GLBT. Como não poderia ser diferente, ela aconteceu em frente ao Congresso Nacional e reuniu 250 lideranças. Os projetos de maior importância a serem apreciados e votados no Legislativo federal são a *parceria civil registrada* e a *criminalização da homofobia*.

Durante a plenária se decidiu que o Encontro não mais será deliberativo para a eleição de representação. Isso se deu sob a argumentação de que essa decisão para o fortalecimento das redes e das especificidades.

Na agenda do encontro, também se discutiu o projeto *Brasil Sem Homofobia*; o Estado Laico e Combate aos Fundamentalismos; a relação com outros movimentos sociais; a educação pela diversidade de orientação sexual e identidade de gênero; Políticas Públicas de Saúde e Controle Social. Conjuntura e movimento internacional; o Judiciário; debate geracional; relações de trabalho e emprego; igualdade racial; juventude; DST/Aids; esporte e cultura como fatores de mobilização social; religiões; políticas públicas municipais e Famílias homoparentais.

Curiosamente, no interior do coletivo LGBT, há uma seria tendência à *Bi-fobia,* como já apontaram autores como Daniel Welzer-Lang (2004). Quem sabe seja este o motivo implícito que fez com que, na fundação da Associação Brasileira, a letra *'B'* tivesse sido como que esquecida. Entretanto, neste evento, os bissexuais buscaram criar seu espaço e buscaram aprovar, e de fato assim o fizeram, a inclusão da letra *'B'*, como um reconhecimento de sua existência legítima, na denominação formal do movimento: MGLBT. No que se refere ao público transgênero, se decidiu que a sigla do movimento continua apenas com um *'T'*, mas que, quando se falar por extenso, se contemple a todos(as) transgêneros.

Nesse sentido, a população transgênero, assim como a população 'B', também veio a esse encontro, lutar pelo legitimo reconhecimento de suas particularidades. Assim, elas e eles trouxeram uma antiga reivindicação deste coletivo (Silva & Barboza, 2005): o reconhecimento real de que há travestis e transexuais masculinos e femininos, e, portanto, conforme o caso, devem-se usar adequadamente os artigos masculino e feminino, em respeito a suas identidades de gênero.

Por fim, foi aprovado no encontro lutar junto ao Governo Federal, para que convoque a *1ª Conferência Nacional de Cidadania GLBT*, com a ampla participação da sociedade civil e a realização de um Encontro específico para Gays, a fim, de se debater suas particularidades. Optou-se na plenária final para que o XIII EBGLT seja realizado em Porto Alegre.

4. O Movimento de Liberação Homossexual e o Aparecimento da AIDS

No início dos anos 1980, o surgimento da Aids transformaria a realidade dos Movimentos *LGBT* em todo o mundo. A aparição da Aids no cenário mundial e a quase imediata designação *'câncer gay'* produziu um crescimento da homofobia latente da sociedade, intensificando atos preconceituosos, acompanhados não só de violência simbólica, mas também de extrema violência física, a ponto de intensificar a morte de homossexuais não pela doença, mas por assassinato. Se a atuação da militância homossexual nos anos 1970 havia contribuído efetivamente para a diminuição da intolerância, do desprezo e da exclusão social, vividas historicamente por homossexuais – ao menos nos grandes centros urbanos – o surgimento da Aids mudou aquele quadro e suscitou a retomada do preconceito e das distintas formas de violência a que os/as homossexuais estavam sujeitos, inclusive incrementando este cenário de modo negativo. O aparecimento da Aids contribuiu para o fortalecimento dos discursos homofóbicos e moralistas, que as Igrejas cristãs e os setores conservadores comprometidos com essa lógica perversa, lançavam junto à opinião pública.

Entretanto, a doença também teve um impacto positivo para os movimentos LGBT, segundo alguns setores da militância e intelectuais comprometidos com as demandas lesbigays, ao suscitar o surgimento de redes de solidariedade, não-necessariamente baseadas na identidade, mas sim num sentimento de afinidade, que une tanto os sujeitos atingidos quanto seus familiares, amigos, trabalhadores (as) da saúde. Estas redes ultrapassaram os contornos da comunidade homossexual, pois ela não era um *nefasto privilégio LGBT,* advindo de sua condição *naturalmente promiscua*. Tais redes sociais incluíam tanto a homo quanto a

heterossexuais, já que a doença não perguntava qual a orientação sexual do sujeito a ser infectado.

Assim, o surgimento destas redes de solidariedade e de combate à doença provoca mudanças na compreensão e no discurso a respeito da sexualidade humana. Agora, os discursos se dirigem menos à construção das múltiplas identidades LGBT e se concentram mais nas práticas sexuais e seus desdobramentos na vida cotidiana das pessoas, independentemente da orientação sexual de cada uma delas.

No caso do Brasil, a Aids acabou por ajudar a incrementar o debate público a respeito da homossexualidade. Entendida como *câncer, peste gay* a Aids fez com que crenças, mitos e expressões homófobas e temerárias como *'homossexualidade é algo contagioso'* passa a povoar o imaginário social e a forçar seu combate público tanto por militantes LGBT quanto do emergente movimento anti-Aids, pois a homofobia poderia instalar-se de modo profundo no interior da sociedade brasileira. Mas, ao mesmo tempo, produziu o fato de o desejo homossexual se tornar mais evidente e circular-se mais informações e de melhor qualidade, acerca da homossexualidade. A esse respeito, Trevisan afirma que

> *"(...) o vírus da Aids realizou em alguns anos uma proeza que nem o mais bem-intencionado movimento pelos Direitos homossexuais teria conseguido, em muitas décadas: deixar evidente à sociedade que homossexual existe e não é o outro, no sentido de um continente à parte, mas está muito próximo de qualquer cidadão comum, talvez ao meu lado e – isto é importante! – dentro de cada um de nós, pelo menos enquanto virtualidade"* (Trevisan, 2000:463).

De fato, a partir da segunda metade dos anos 1980, no Brasil, passou-se a discutir muito mais a sexualidade (e a homossexualidade) em várias instâncias sociais, inclusive nas escolas. A preocupação em engajar-se no combate à doença fez com que organismos oficiais, tais como o Ministério de Educação e Cultura, passassem a estimular projetos de educação sexual e, em 1996, o MEC incluiu a temática, *como tema transversa*l, nos seus Parâmetros Curriculares Nacionais (os PCNs, a nova diretriz para educação do País). Vale notar, contudo, que as condições que possibilitaram a ampliação da discussão sobre a sexualidade também teve o efeito de aproximá-la das idéias de risco e de ameaça, colocando em segundo plano sua associação ao prazer e à vida.

Concomitantemente, os grupos ativistas homossexuais, tanto *gays* quanto lésbicos, no Brasil já haviam aumentado consideravelmente. Contudo, com a abertura política iniciada no governo do ditador Ernesto Geisel, e com a posterior redemocratização do País, o movimento homossexual brasileiro viu-se dividido entre a possibilidade de se integrar nos partidos políticos emergentes ou de continuar sua luta de forma independente, o que provocou mais uma questão a tensioná-lo internamente. De todas as formas, multiplicam-se os movimentos

LGBT e suas possibilidades de atuação, frente ao conjunto da sociedade, bem como os seus propósitos. Alguns grupos homossexuais permanecem lutando por reconhecimento, legitimação social do ato homossexual e inclusão social de maneira igualitária e equânime, ao conjunto da sociedade.

Do ponto de vista da produção militante e intelectual referente à questão homossexual e à Aids, destacamos a figura de Herbert Daniel. Ele produz, com Cláudio Mesquita, alguns fascículos datilografados chamados *"Notas Marginais"*, posteriormente sintetizados e publicados no livro *"Jacarés e Lobisomens: dois ensaios sobre a homossexualidade."* (1983), sendo que o último capítulo do livro chamado *"A síndrome do preconceito"*, é um dos primeiros artigos sobre a Aids, publicados no Brasil. A partir deste trabalho, Herbert Daniel passa a refletir teoricamente sobre a homossexualidade, questão que até aquele momento era vista como um assunto secundário por muitos, ou sugerido como tema para um possível núcleo gay, dentro de um partido político, pois ele considera que o debate não deve ser apenas entre os gays, mas algo muito mais amplo. Daniel defende, assim, um problema mais geral, que trate a homossexualidade como uma questão de cidadania, de respeito às diferenças. Debater publicamente a homossexualidade, por se tratar de um tema até então privado e não público, se faz necessário por se tratar de um direito individual que atinge todos os aspectos da vida humana, desde direitos sociais, políticos e de saúde até os direitos eminentemente humanos. Desta maneira, para Daniel

> *"Toda ação política alternativa deve tentar coordenar as possibilidades de integrar as formas de luta que emergem na sociedade. É preciso estabelecer vínculos entre as lutas pelo direito à posse da terra com as lutas que buscam ecologicamente definir uma nova relação com a Terra. É preciso enlaçar a luta dos operários por melhores condições de trabalho, com a luta dos que não querem que o corpo seja um simples aparelho procriador/reprodutor/produtor. É preciso revelar as ligações entre a violência que assassina trabalhadores rurais e a violência que destrói as vidas de mulheres e travestis."* (Deixa Aflorar, 1986:2).

Tomado por um ideário social revolucionário, Herbert Daniel encarnou a luta revolucionária em prol de uma luta, não-reduzida apenas à tomada de poder pelos operários e à desejada derrota das classes burguesas. Daniel lança uma campanha na qual fazer revolução passa também pelo processo de revolucionar a sexualidade. Neste sentido, ele lança uma campanha, cujo slogan era *"Não há democracia se ela pára na porta da fábrica, no fundo do prato, ou na beira da cama."*. Vale lembrar que o discurso implementado por Daniel, o qual informa os panfletos e a plataforma da campanha, marca o lugar do indivíduo como sujeito, resultado de suas ações e que se produz nas relações que estabelece com os outros.

Daniel se fez enquanto sujeito da História e de sua própria história e sempre defendeu este caminho marxiano para o movimento homossexual e de combate à Aids, visto que, pelo

fato de serem criativos e inventivos, os indivíduos-sujeitos podem intervir no curso da própria vida e na vida social, podem atuar enquanto sujeitos políticos realmente conscientes.

Daniel defendia, antes de mais nada, a prática social como ponto de partida e espaço relacional, o que possibilita a expressão das diferenças e a superação dos preconceitos, contrapondo-se, desta forma, à idéia da defesa de uma humanidade abstrata. Para ele, o que importa é garantir a defesa da diversidade, condição real para que se possa viver junto com liberdade e justiça social para todos. Lutar por justiça social para todos implicava reclamar os direitos civis negados pelo cerceamento dos anos de ditadura militar vividos no Brasil.

Certamente, não se pode perder de vista o fato de que lutar por leis não garante a mudança social ansiada por todos os que militam por um mundo mais justo, não garante a diferença e a igualdade, a pluralidade. Como escreve Cristina Câmara (2000):

> *"Mas, isto não significa dizer que o exercício dos direitos se reduza ao legal, ao contrário, o direito à diferença está ancorado na prática social, que não pode ser mudada apenas pelo formalismo da lei, ainda que esta exerça um papel importante no reconhecimento de novos direitos. Por um lado, romper o silêncio é necessário e a luta simbólica é primordial, por outro, a defesa das diferenças deve dialogar com uma proposta político-social mais ampla e não reproduzir o antagonismo que tende a relegar e reprimir os 'diferentes'."*

Herbert Daniel orienta suas ações, e as que comandou, sob eixos de discussões em torno do corpo, propondo uma política de vida, sem dissociar a relação indivíduo-sociedade. Assim, Daniel deixa claro que o corpo não está desvinculado da discussão política. Não se pode destituir o corpo de sua rica, múltipla e complexa realidade, pois o corpo é sua experiência física e mental indissociáveis, racional e afetiva, imbricadas, pois o corpo é o intermediário entre o parcial e o geral. Para Daniel, é necessário fazer da (homos)sexualidade um tema de debate público. Para Herbet Daniel, os grupos gays, às vezes, aprisionam-se a uma identidade que os leva à guetização, o que politicamente não o agradava. Assim, parece-nos que a relação entre Daniel e o movimento gay foi permeada por divergências. Daniel preocupava-se com as liberdades individuais e a mudança da sociedade e não apenas com a causa gay. Para Daniel, falar na primeira pessoa era necessário, porque, ao fazê-lo expondo-se a si próprio, também se está expondo seu compromisso coletivo como um valor fundamental. Assim, ele considerava que:

> *"É importante, para mim, afirmar a minha vivência homossexual exatamente para desestruturar o conceito, para desorganizar uma discriminação e ser capaz, a partir desse ponto, de discutir uma nova ética, que não separe a vida privada da vida pública, que faz do político um representante que não substitui o representado e que seja capaz de discutir a cidadania da forma mais ampla possível. Não faço disso ponto central da minha plataforma. Acho que a sexualidade é uma questão extremamente importante a ser discutida e acredito que os homossexuais que se escondem estão fazendo o jogo de uma opressão, que é uma opressão que não atinge apenas uma minoria dita homossexual, mas*

> *atinge a sexualidade de todos, na medida em que limita as possibilidades de cada um aceitar e levar adiante aquilo que são as suas diferenças. É preciso que a democracia garanta que todos possam exercer plenamente suas diferenças."* (Daniel em entrevista à Folha de São Paulo)

Quando ele escreve o texto *A síndrome do preconceito*, em 1983, já se preocupava com a discriminação aos portadores do HIV, preocupação esta que o levou a, em 1987, trabalhar na *ABIA – Associação Brasileira Interdisciplinar de Aids*. Contudo, quando, em 1989, soube de sua soropositividade, Herbert Daniel passou a escrever mais a respeito do assunto, sendo, muitos de seus escritos, contribuições importantes ara superar os preconceitos e ajudar os próprios portadores do HIV a assumirem sua nova condição. Este fato também o levou a discutir, com amigos, a criação de um grupo que estivesse preocupado, por um lado, em defender os direitos das pessoas, vivendo com HIV e Aids e, por outro, lutasse para romper o silêncio imposto pela sociedade aos homossexuais, sobretudo aos soropositivos. Assim surgiu, no Rio de Janeiro, em maio de 1989, o Grupo Pela Vida - *Valorização, Integração e Dignidade do Doente de Aids*.

É importante termos presente que, a partir de meados de 1984, quase todas as discussões sobre a Aids se deram em torno da homossexualidade, pois a doença era vista como o terrível *câncer gay,* a nova *peste negra* ou mesmo como*' um castigo divino contra 'essa gente promiscua e devassa'*. Discutir a Aids no Brasil era necessariamente discutir a homossexualidade, em oposição à heterossexualidade. A Aids acaba de consolidar a homo e a heterossexualidade enquanto categorias analíticas da vida humana, quer no plano científico quer cotidiano. A esse respeito, Parker (2002) traz um fragmento de uma conversa que teve com Herbert Daniel, em 1989, na qual ele diz:

> *"Desde 1984 ou 1985, quase todas as discussões sobre Aids, principalmente na mídia, foram feitas em termos de "homossexualidade" e "heterossexualidade". Antes disso, essas categorias quase não existiam, pelo menos não para as pessoas leigas. Mas hoje, mais e mais pessoas usam esses termos – não tanto nas classes populares, mas com certeza na classe média. E mesmo nas classes populares, homens que são homossexuais estão começando mais e mais a se identificar usando o termo."* (Daniel, 1989, citado por Parker, 2002:67)

Com o aparecimento da Aids no cenário mundial, em princípios da década de 80 do século passado, e com sua associação automática e contínua a pessoas homossexuais, sobretudo homens, no Brasil, provocou uma mudança significativa nos rumos dos movimentos *LGBT* e nos estudos sobre homossexualidade, no país. A mobilização social e política, que vinha sendo construída gradualmente, apesar de certos períodos de crise, desde 1975, junto aos coletivos *LGBT* pelos (as) militantes, muda de direção, passando a empenhar

seus esforços na luta contra a Aids e ficando certas demandas, por bastante tempo, na pauta de agendas importantes, mas não prioritárias.

Se a Aids coloca a questão homossexual no centro do debate público, ela também produz, no movimento, um fenômeno de *onguização* do movimento. Isso acontece porque, com a necessidade de combatê-la, eram necessários recursos e, para obtê-los, era preciso institucionalizar, em grande medida, o movimento. A Aids, portanto, constituiu no movimento uma certa base, nem sempre unitária, assim como as fontes dos recursos para tirar os planos de ação do papel (Parker, 1994, 1996, 2002; Terto, 1996, 1997).

A busca da unidade de ação do movimento tropeçou na Aids, porque ela não escolhe a orientação sexual do portador, antes de agredi-lo. Essa realidade acabará por dividir a militância entre os militantes da causa gay e os militantes gays comprometidos com a Aids, provocando, entre eles e elas, constantes disputas. Ressaltamos, aqui, ser esta uma questão importante a ser estudada com maior cuidado; no entanto, não faremos este estudo, aqui, porque foge de nosso objetivo. Queríamos apenas tornar presente uma importante face dos movimentos LGBT e um fenômeno ainda pouco estudado, vinculado à institucionalização dos movimentos LGBT e a gestão destes recursos. Certo é, porém, que desde seu aparecimento, em meados da década de 1990

> *"(...) o trabalho relacionado com a Aids e a defesa política da causa Gay formariam juntos o substrato dos modelos culturais diferentes descritos antes, ironicamente reforçando a diferença distintiva de relações do mesmo sexo constituídas através da cultura sexual tradicional e a consciência crescente de identidade homossexual e gay como fundamento essencial da comunidade gay."* (Parker, 2002:76-77).

Não há como fazer histórias separadas, ao menos no Brasil, para o movimento homossexual e para o movimento de luta contra a Aids, pois, em ambos os casos, suas histórias são, em grande medida, a própria história da epidemia. Essas são histórias que se cruzam permanentemente, ora de modo solidário e contributivo, ora como agentes antagônicos. Não que antagonizem acerca da importância do combate à epidemia, mas sim nas estratégias, prioridades, utilização e acesso aos recursos provenientes para o combate à Aids, sejam eles nacionais ou internacionais. Entender esta questão é algo nevrálgico para o bom entendimento das relações entre os movimentos LGBT e o movimento de combate à Aids. Como em muitos países, sobretudo nos países em desenvolvimento, a Aids chegou antes mesmo do surgimento dos movimentos LGBT, ou ao menos, antes que estes se consolidassem. Quando a Aids se faz visível no país, poucos eram os grupos que atuavam nessa causa. Foram estes grupos LGBT os que imediatamente atuaram no combate à epidemia e a reagir à injuriosa tese do *câncer gay*. Vieram por meio dos movimentos

organizados de lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros as primeiras reações institucionais, as primeiras exigências para que o Estado brasileiro atuasse, de modo efetivo, para que a epidemia não se disseminasse no país.

Não obstante, logo um movimento quase que espontâneo de combate à epidemia emergiu e numerosas ONG's/Aids despontaram por todo o Brasil. O espraiar do movimento foi tanto que, em diversos momentos, o número de ONG/Aids ultrapassava de longe o número de grupos LGBT, existentes no país. Esse fenômeno, associado à acessibilidade de recursos pelas ONG's/Aids, conferiu extraordinária força política a este movimento, e muito importante na defesa dos direitos LGBT. Como recorda Parker, *"(...) um movimento contra a Aids se expandiu quase exponencialmente ao longo dos anos 90 (...) de certa forma dominando o movimento pelos direitos dos gays, pelo menos em relação a seu porte e recursos"* (Parker, 2002:137).

Um dos motivos que contribuiu para o movimento contra a Aids ser, no Brasil, um Movimento *pró-gay,* diferentemente do caso espanhol, por exemplo, é o fato de muitos homossexuais terem estado, desde o início, à frente do movimento de combate à Aids. Este foi o caso de Herbert Daniel que, como tantos outros, já morreu, fundar ONG's/Aids e/ou administrar estas organizações. A participação destes atores nas cenas LGBT e da epidemia mudaram os rumos da *questão gay* (Eribon, 1999), no Brasil, cuja direção foi diferente 0daquela que seria a esperada, caso estes movimentos não tivessem trilhado, em muitos momentos, os mesmos caminhos, caso tivessem se diferenciado, ficando o primeiro preocupado única e exclusivamente com a luta por direitos políticos e civis que, em grande medida, são anseios pequeno-burgueses, legítimos, mas, nem por isso, menos burgueses, e o segundo, preocupado com a redução, controle e tratamento dos casos de HIV e Aids.

A participação de ambos os movimentos no universo epidêmico apresentam uma diferença relacional importante, no que se refere à *comunidade LGBT*. O primeiro construiu uma relação mais bem amparada na idéia de solidariedade e menos no princípio da identidade. Isso tornou possível que as ONG's/Aids se tornassem espaços de socialização para pessoas de diversas complexidades identitárias, de todas as orientações. Nas ONG's/Aids, mesmo naquelas que estavam voltadas mais para a população LGBT, o que importava mesmo era a prevenção da Aids, garantir o apoio necessário àqueles que viviam com o vírus. E isso independe de orientação sexual, idade, gênero ou classe social. Independentemente de se a pessoa em questão era uma travesti ou uma mulher casada e fiel a seu marido, quem contraiu o vírus, se era um homossexual ou um menino em situação de rua, um drogadicto ou uma mulher lésbica, um michê ou alguém que sofrera violência sexual em algum presídio. Em questão estava a solidariedade, como já destacava Herbert Daniel. Desta forma,

Formatado: maintexte1

> *"(...) o movimento da Aids se baseou, em grande parte em uma política inclusive de solidariedade e não de identidade, e tem sido especialmente sensível ao contexto tradicional da cultura brasileira, com sua ênfase geral na fluidez e no fluxo da organização das identidades sexuais"*. (Parker, 2002:138).

Com isso, não queremos dizer, de maneira alguma, que os movimentos LGBT, os segundos, não são solidários. Na verdade, parece-nos que o ocorrido foi que, anteriormente ao fator solidariedade, está o identitário, ou seja, ser solidário com quem?! Neste caso, em primeiro lugar, com aqueles que fazem parte da *comunidade*. Prioriza-se, nas ações dos movimentos, o apoio aos diversos grupos populacionais que formam a comunidade LGBT, o que acaba por fortalecer certas formas identificatórias, certos modos de se viverem as homossexualidades masculina e feminina, a bissexualidade e as múltiplas experiências transgêneras acabam por tornar-se mais visíveis e, conseqüentemente, mais aceitas. Contudo, ambos são atores importantes nos cenários da Aids e da conquista de direitos.

Militantes contra a Aids sabem que a luta contra o HIV dentre populações menos organizadas, mais frágeis, com menos referenciais positivos, esbarra na falta de consciência, pois lhes falta o necessário suporte psicossocial e mesmo psicopolítico para o desenvolvimento adequado de seus trabalhos de intervenção social. Em outras palavras, para que o trabalho de intervenção de combate à Aids dentre populações mais vulneráveis, como as populações LGBT, seja eficaz, é necessário que existam estruturas de apoio, de suporte social e psicológico disponíveis às lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros; é preciso que haja uma *comunidade LGBT* forte, em especial gay, para que a expansão da Aids dentre homens, que fazem sexo com outros homens, seja controlada. Ter essa *comunidade* forte é estratégico para que o trabalho de informação encontre solo fértil e ações de prevenção se tornem realmente eficazes. Assim,

> *"É lícito afirmar que pelo menos algumas formas de trabalho relacionadas com a Aids, como a militância política dos gays, tenham sido conscientemente envolvidas na construção de comunidades gays mais estruturadas e assumidas em contextos, onde tais comunidades pareceriam frouxamente organizadas e fracamente articuladas"* (Parker, 2002:139).

Por fim, uma outra questão, não menos relacionada com tudo que já dissemos aqui, refere-se aos espaços formais das ONG's/Aids como espaços de socialização das populações LGBT, em especial daquelas populações mais pobres. Parece-nos[64] que a maioria dos líderes de grupos LGBT são sujeitos advindos da classe média, com condições materiais e intelectuais de bancar as inúmeras conseqüências, e os desdobramentos do processo de

[64] Aqui, frisamos a palavra parece-nos, porque não conhecemos nenhuma pesquisa que nos subsidie do ponto de vista do rigor acadêmico, acerca do que pensamos, sendo o que diremos especulação baseada na experiência cotidiana com os coletivos LGBT.

assumir-se como sujeitos que não se encontram dentro do enquadramento social heterocêntrico. Nesse sentido, enfatizar a identidade homossexual, em especial a identidade gay, no caso dos homens, não constituiria um problema grave na maioria dos casos. Entretanto, parece-nos também que uma parte significativa dos militantes não provém das classes médias, mas das classes populares. Isso reflete um aspecto da diversidade existente no interior dos grupos, que consideramos importante, pois os grupos funcionam como espaços alternativos de socialização. Alternativos em relação aos demais espaços como bares, saunas, discotecas etc.. Alternativos dentre outros aspectos, pela questão financeira. Ir a um grupo permite aos sujeitos que lá freqüentam conhecer pessoas, trocar idéias, encontrar parceiros, ter acesso a experiências culturais como cinema e teatro etc. sem que, com isso, tenham que gastar dinheiro, como seria necessário para ir ao bar da moda. Quem sabe, por esta razão, no Brasil, enquanto as lideranças forem, de modo geral, provenientes da classe média, a base de sustentação dos movimentos das classes populares continue sendo esta.

Mas a questão é que, nem sempre, os grupos militantes LGBT possuem essa estrutura física disponível, pois, na maioria das vezes, eles não dispõem das condições econômicas para manter sedes, com a infra-estrutura necessária para gerar e atender essas demandas. Esse, normalmente, não era o casos das ONGs/Aids. Estas dispunham de recursos advindos das verbas para o combate à doença, recursos estes que também eram usados para manter sedes, de certa forma estratégicas, para o desenvolvimento das ações destas organizações. Assim, muitas das atividades desenvolvidas pelas ONGs/Aids aconteciam parcialmente, ou até mesmo em sua plenitude, nestes ambientes, o que as converteu em verdadeiros espaços de interação social alternativos, disponíveis a todos, especialmente às populações LGBT. Destaque-se que este fenômeno não diz respeito, ostensivamente, a uma parcela considerável de pessoas, quando se observa o coletivo em sua plenitude, mas à origem de uma parcela considerável da militância LGBT e do movimento contra a Aids. Ao freqüentarem estas redes em busca de oportunidades de socialização, estas pessoas acabam por encontrar não apenas resposta às suas demandas por sociabilidade, mas por socializar-se, também politicamente, respondendo, desta maneira, à demanda dos grupos de ambos os movimentos por quadros militantes.

5. Considerações sobre o *Coronelismo* Militante

Encerramos este capítulo com uma questão sobre a qual gostaríamos imensamente de refletir com nossos leitores, antes de passarmos a analisar os casos ibéricos. Gostaríamos de

Formatado: maintexte1

refletir com cada um de vocês, porque se trata de uma questão, a nosso ver, da maior relevância, mas para a qual não temos dados suficientes para realizar uma análise mais percuciente. Desta sorte, entre furtamo-nos à discussão ou compartilharmos com nossos leitores nossas impressões, optamos pela última alternativa. Desta feita, nos propomos a seguinte questão: Haveria diferença substancial que justificasse diferenciar o uso genérico dos termos grupo e coletivo, quando se fala a respeito de organizações militantes e, no caso dos movimentos LGBT e do movimento contra a Aids?! Para aqueles que, apesar do subtítulo, possam não ter percebido o *'ponto G'* em questão, trata-se aqui de refletir sobre o fenômeno psicossocial, e mesmo psicopolítico, do *coronelismo militante*.

Pode parecer estranho aglutinar termos aparentemente tão diferentes e até mesmo antagônicos, visto que se militou contra o habitualmente entendido por c*oronelismo*. Do ponto de vista conceitual, o termo *coronelismo*, em linhas gerais, refere-se a um sistema de poder político, que vicejou na época da República Velha (1889-1930). Esse sistema de poder caracterizava-se pelo enorme poder concentrado em mãos de um poderoso local, geralmente um grande proprietário de terras, um dono de latifúndio, um fazendeiro ou um senhor de engenho próspero. Segundo aponta José Murilo Carvalho (1997)

> *"(...) coronelismo é um sistema político, uma complexa rede de relações que vai desde o coronel até o presidente da República, envolvendo compromissos recíprocos. (...) O coronelismo era fruto de alteração na relação de forças entre os proprietários rurais e o governo e significava o fortalecimento do poder do Estado antes que o predomínio do coronel. (...) Nessa concepção, o coronelismo é, então, um sistema político nacional, baseado em barganhas entre o governo e os coronéis. O governo estadual garante, para baixo, o poder do coronel sobre seus dependentes e seus rivais, sobretudo cedendo-lhe o controle dos cargos públicos, desde o delegado de polícia até a professora primária. O coronel hipoteca seu apoio ao governo, sobretudo na forma de votos. Para cima, os governadores dão seu apoio ao presidente da República em troca do reconhecimento deste de seu domínio no estado. O coronelismo é fase de processo mais longo de relacionamento entre os fazendeiros e o governo. O coronelismo não existiu antes dessa fase e não existe depois dela. Ele morreu simbolicamente quando se deu a prisão dos grandes coronéis baianos, em 1930. Foi definitivamente enterrado em 1937, em seguida à implantação do Estado Novo e à derrubada de Flores da Cunha, o último dos grandes caudilhos gaúchos."*[65].

Desta perspectiva, falar em *coronelismo* e, sobretudo, de um *coronelismo militante* como propusemos ao iniciarmos nossas reflexões, parece inclusive para nós mesmos um despropósito, visto que, como aponta Carvalho, este sistema já se encontra morto e enterrado. Na verdade, ainda inspirados nesse autor, admitimos que o mais adequado seria usar o termo *mandonismo*, haja vista que

[65] Texto acessado da plataforma Scielo e sem o formato deisponível, o que nos impossibilita informar as páginas referentes ao formato em papel. Ver: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0011-52581997000200003&script=sci_arttext

> *"Essa visão do coronelismo distingue-o da noção de mandonismo. Este talvez seja o conceito que mais se aproxime do de caciquismo na literatura hispano-americana. Refere-se à existência local de estruturas oligárquicas e personalizadas de poder. O mandão, o potentado, o chefe, ou mesmo o coronel como indivíduo, é aquele que, em função do controle de algum recurso estratégico, em geral a posse da terra, exerce sobre a população um domínio pessoal e arbitrário que a impede de ter livre acesso ao mercado e à sociedade política. O mandonismo não é um sistema, é uma característica da política tradicional. Existe desde o início da colonização e sobrevive ainda hoje em regiões isoladas. A tendência é que desapareça completamente à medida que os direitos civis e políticos alcancem todos os cidadãos. A história do mandonismo confunde-se com a história da formação da cidadania."*

Entretanto, optamos por manter aqui o uso do termo *coronelismo,* não por desconhecermos suas implicações conceituais, e de seu uso indevido, mas por entendermos que ele não marcou exclusivamente a vida política e eleitoral do Brasil de então, indo além disto. O coronelismo enquanto sistema, ainda que tenha, do ponto de vista histórico, chegado a seu termo, contribuiu para a formação de um clima muito próprio, nos planos cultural, musical e literário, o que fez da sua figura um participante ativo do imaginário simbólico nacional. Assim, entendendo, como aponta Carvalho (1997), o *coronelismo* como sendo *"(...) um momento particular do mandonismo, exatamente aquele em que os mandões começam a perder força e têm de recorrer ao governo"* e que o *"Mandonismo (...), sempre existiu"*, sendo ele *"(...) uma característica do coronelismo, assim como o é o clientelismo"* nos referiremos ao fenômeno mais amplo do *mandonismo,* usando o termo *coronelismo,* em função do significado simbólico do termo. .

Antes de prosseguir com nossas reflexões, desejamos enfatizar que não queremos confundir o que signifique *termos como coronelismo, mandonismo* e *clientelismo*. Sabemos que não são idênticos, apesar de, muitas vezes, aparecerem como sinônimos. Estão, sim, relacionados e, muitas vezes, se sobrepondo, mas como lembra Carvalho, não são, nem de longe, a mesma coisa. Não é nosso propósito debater a questão. Nosso propósito aqui consiste em simplesmente refletir sobre alguns acontecimentos que, parece-nos, fazem parte do cotidiano dos movimentos sociais e, de modo especial, em função desta tese dos movimentos *LGBT* e de combate à *Aids*. Esperando, portanto, que a questão conceitual tenha sido esclarecida, retomamos nossas reflexões acerca do que chamamos *coronelismo militante* e de suas possíveis implicações no desenvolvimento desses movimentos sociais.

Quando propusemos, mais acima, a questão *"Haveria diferença substancial que justificasse diferenciar o uso genérico dos termos grupo e coletivo quando se fala a respeito de organizações militantes e, no caso dos movimentos LGBT e do movimento contra a Aids?!"*, trazíamos conosco o entendimento de que em um coletivo não pode haver a figura de um *coronel,* centralizando em torno a sua figura os processos decisórios, enfim, todo o poder. Em um coletivo não deveria existir a figura do *líder-proprietário*, dono do latifúndio daquela

militância, cujos membros agem como caciques, não obstante o aspecto democrático e participativo do grupo. Rigorosamente, entretanto, sob a aparência de democracia de certos grupos, revelando-se organicamente organizados, se analisados a fundo, dão a ver que estão a serviço dos desejos de certos sujeitos, cuja atuação demonstra uma militância e estruturas a serviço, não do conjunto, mas de seus caprichos "bem intencionados".

No instante em que essa situação se cria no interior dos grupos, se estabelece o *coronelismo militante.* Neste sistema, há espaço dentro dos grupos para uma ou duas figuras chave e que compartilham o real poder, não deixando espaço para que novas lideranças surjam, para que as decisões sejam realmente fruto do debate público e racionalmente embasado. A única razão possível, neste sistema, é a razão do *nhô coroné* A ou B. Há uma espécie de privatização da luta, uma personificação das instituições. As organizações são fulano, beltrano e cicrano e não o coletivo de pessoas, militantes das organizações. Por essa razão, nos parece menos adequado referirmo-nos a toda e qualquer organização militante como coletivo, pois, não poucas vezes, atuam como um amontoado de pessoas reunidas em torno de seus *coronéis*, ficando desprovidos de consistência. Morto o *nhô coroné*, morto também está o grupo, pois a única liga existente é essa figura.

Mas, apesar de todo aspecto negativo associado ao fenômeno do *coronelismo* como pode ser visto no imaginário popular, cabresto, controle, autoritarismo, uso de métodos violentos de manutenção do poder e quase nunca legítimos, os *coronéis militantes* trazem uma importante e positiva contribuição, no caso das questões LGBT. Apesar de estarem travando uma luta cega pelo poder, pela manutenção de vaidades pessoais, nada contributivas para o bom andamento do movimento, eles, ainda assim, desempenham o importante papel de chamarem a atenção, no espaço público, para a necessidade de se resgatar a dignidade, o respeito para com os LGBT's; tornam visíveis a violência e a discriminação, a injúria e o descaso vividos por essas populações; advogam, publicamente, a causa, expondo-se, a fim de defender os diretos coletivos à igualdade e à diferença.

Não há como negar os benefícios da atuação destas figuras, muito importante, sem dúvida, no processo de politização da sexualidade e no desenvolvimento de atividades de prevenção à Aids; na formação e consolidação das diversas subculturas LGBT, construídas e estabelecidas no Brasil. Não restam dúvidas, ao menos para nós, de que suas atuações contribuíram imensamente para que as questões de desejo sexual fossem admitidas por muitos como questões de direitos sexuais; para que elas, já politizadas publicamente, deixassem os subterrâneos secretos da vida íntima e ocupassem, verdadeiramente, a cena pública. Introduz-se, desta sorte, o princípio do debate entre os *maiores,* que *podem* falar, e os *menores,* a quem nunca se que concedeu o legítimo direito à palavra. Entretanto, pensamos que ao

personificarem estas ações; digladiarem-se entre si e com certas formações coletivas; disputarem vaidades e status dentro das fronteiras dos próprios movimentos; sufocarem a emergência de novas e importantes lideranças, que não atendem a seus jogos clientelistas de manutenção de seus pequenos poderes locais; muitas e muitas vezes, estes homens e mulheres *coronéis militantes*, *líderes-proprietários* da militância, também contribuíram e contribuem imensamente para que os movimentos LGBT não se consolidem e nem atinjam a força que potencialmente têm, para que não desempenhem seu papel de maneira exemplar na luta por uma sociedade realmente inclusiva, livre da injúria e da violência.

Estas foram apenas reflexões, as quais, não sei, se poderão, um dia, estudar de maneira adequada e sistemática, porque não constam da História. São questões e angústias permanentes e onipresentes nas numerosas entrevistas a nós concedidas, e não apenas no Brasil, mas também em Portugal e na Espanha. São angústias compartilhadas comigo e, agora, compartilhadas por mim com todos os interessados, estando nós certos de que nos faltam os instrumentos necessários para nos auxiliar nos processos geradores grupos, capazes de se tornarem coletivos, permitindo poder-se afirmar, neste contexto, que o coronelismo militante também chegou ao fim, que faz parte do passado, pois a sociedade e os movimentos LGBT e contra a Aids alcançaram a maturidade necessária para que os *mandonismos de inspiração coronelesca* (ou de qualquer outra) finalmente chegassem ao fim.

Capítulo VI

Os caminhos LGBT nas Terras de Ultramar: Histórias da Península Ibérica

"Em Portugal, tem sido muito devagarinho, é muito difícil mobilizar a comunidade para esse tipo de evento, que é a marcha, porque é uma comunidade muito gueto, mas é um dos principais momentos de liberdade gay em Portugal".
(Sergio Vitorino)

Neste capítulo, continuamos o resgate histórico dos fatos vividos pelos movimentos LGBT. Agora, passamos a tratar das histórias referentes às trajetórias dos movimentos LGBT, em Portugal e na Espanha. Apesar da proximidade dos dois países, os caminhos trilhados pelos movimentos LGBT são significativamente diferentes, tanto do ponto de vista organizativo quanto político. Isso se reflete nas conquistas obtidas pelos grupos LGBT em cada um desses países.

Indubitavel é a importância das estruturas sociais, nestes países, e as relações, no âmbito externo, que a *comunidade LGBT* se mostra capaz de construir com o conjunto da sociedade civil e com o próprio Estado. As relações *intracomunidade*, inter-grupos também são um fenômeno relevante a ser levado em consideraão, para a adequada compreensão de realidades, encontrando-se e se desencontrando, em diversos momentos. Considerar também o tamanho destes países quer no que tange ao seu território, quer a sua dimensão demográfica se revela significativo para poder-se ponderar sobre seu impacto no desenvolvimento destes movimentos. Por fim, neste capítulo, apresentaremos um pouco da história de algumas agremiações consideradas importantes, chave, na formação e desemvolvimento do movimento.

1. A História do Movimento LGBT em Terras Lusitanas

A homossexualidade, em Portugal, como em outros países europeus, como Grã-Bretanha e a Alemanha, consistia em crime punível com prisão. Segundo uma lei promulgada em 1912, as práticas homossexuais equivaliam ao crime de *vadiagem* e eram puníveis inclusive após o fim do regime ditatorial, em 1974, pois o código penal português só seria revisto em 1982. Mas, mesmo no novo código, a homossexualidade passava a ser motivo de punição, não como antes, mas com base nos costumes. O novo Código Penal português passa

a punir, em seu Artigo 207º, a homossexualidade apenas nos casos, envolvendo menores de 16 anos. Apenas em 1995, foram introduzidas alterações no Código Penal, mas as relações homossexuais com um/a adolescente entre os 14 e os 16 anos, continuavam a ser punidas. Preconceituosamente, essa mesma categoria de relação no contrato heterossexual, caso haja o consentimento informado do(a) menor, com idade superior a 14 anos, deixa, na forma dos Artigos 174º e 175º, de ser crime.

Mas, antes dessas reformas, a homossexualidade constituía um crime idêntico ao da prostituição e ao do proxenetismo, sendo encarada como um vício *contra natura.* Além disso, considerava-se que ela subvertia os valores da honra masculina, pondo em perigo os padrões morais católicos, assim como a segurança da estrutura familiar tradicional. Por esses motivos, é que o regime salazarista, valorizador do binômio Honra/Família, procurou controlar os perigos que a conduta homossexual trazia à segurança e ao equilíbrio social, segundo a ótica do regime. Por meio da aplicação de algumas medidas de segurança, procurou-se proteger a sociedade desse câncer social conhecido como pederasta, invertido etc. Esses eram remetidos, quer por sentença do tribunal, quer por decisão administrativa, para as Mitras, estabelecimentos para *"(...) "vadios e seus equiparados", resultantes da Nova Organização Prisional de 1936, ou internando-os em casas de trabalho"* (Santos, 2005: 255).

Da mesma forma como acontecia antes de Stonewall, nos Estados Unidos e na Espanha, até a morte de Franco ou mesmo no Brasil, durante o regime militar, em Portugal, também eram comuns ações policiais, segundo a capacidade de subornar detida pela vitima. . Esses policiais corruptos eram conhecidos como *arrebentas*. Acudiam a locais públicos, alegadamente freqüentados por homossexuais, tais como casas de banho, praias e jardins, *"(...) a fim de extorquir dinheiro em troca de silêncio e liberdade"* (Santos, 2005: 255).

Com a redemocratização do país, passaram a emergir diversos movimentos sociais dentre os quais, sem muito sucesso, um movimento gay. Mesmo como a emergência deste movimento de liberação de gays e lésbicas já no período democrático, não se logrou revogar o crime de vadiagem. Essa lei permaneceu por mais tempo e a conduta homoerótica continuou a ser entendida como conduta a ser controlada e punida. Autores diversos, dentre os quais Santos (2005), entendem que isso resultou da

> *"(...) ausência de mecanismos de participação decorrente da opressão política traduziu-se em colectivos sociais dispersos, pouco organizados e com fracas articulações entre si. Estas características exerceram os seus efeitos na génese de muitos movimentos sociais que, pesem embora manifestas dificuldades organizacionais, identificaram sementes de indignação e formularam reivindicações partilhadas, conducentes a formas sistemáticas de expressão colectiva"* (p. 255).

Poucas são as publicações sobre os movimentos LGBT, em Portugal e o pouco que se pôde encontrar nesta revisão histórico-bibliográfica, muitas vezes, se encontrava vinculada à questão do HIV/Aids. Dentre o material ao qual tivemos acesso, relativo à situação do coletivo LGBT em terras portuguesas, destacamos os trabalhos de Ana Cristina Santos (1999, 2002, 2004 e 2005). No artigo *Sexualidades Politizadas: ativismo nas áreas da AIDS e da orientação sexual em Portugal,* publicado no Brasil em 2002, esta autora recorda que é somente nos anos 1990, que se dão a emergência e a consolidação dos movimentos LGBT, em Portugal. Tais emergência e consolidação ocorreram graçasse ao envolvimento deste coletivo na luta e no combate ao HIV e à Aids, pois é na *"(...) encruzilhada histórica, entre a religião e a medicina, que se constroem os caminhos da sexualidade contemporânea, regulados pela ação (também por omissão) das políticas públicas."* (Santos, 2002:3).

É na esteira da redemocratização da República de Portugal, ocorrida após a revolução de abril de 1974 e da abertura ideológica que ocorria naquele momento, que surgem as primeiras manifestações dos movimentos LGBT, naquele país. A nação portuguesa testemunha, no mesmo ano da *Revolução dos Cravos,* a emergência de um movimento social de cunho marxista e revolucionário e o conseqüente fim do silêncio daqueles a quem o regime ditatorial calara por quase meio século. Durante a festa do dia do trabalhador, 1º de maio de 1974, celebrada na cidade do Porto, em meio aos diversos cartazes que comemoravam esta festa, celebrada por primeira vez após a ditadura Salazarista, havia um no qual se podia ler *'Liberdade para os homossexuais'*. Doze dias após àquela celebração, dava-se a conhecer o *Movimento de Ação Revolucionária* – MAHR – por intermédio da publicação de seu manifesto intitulado *'Liberdade para as minorias sexuais',* publicado pelo jornal português *Diário de Lisboa*. A propósito disto, nos relata Antonio Serzedelo, fundador do grupo *Opus Gay*:

> *"Tendo eu já travado tantas lutas por outras causas que eu considero que foram importantes (...) chegou o momento em que eu pensei que tendo estado em tantas lutas, lutas anti-racistas também no movimento anti-apartahaeid, era o momento de lutar por aqueles que eram, digamos, meus irmãos, aqueles que tinham a mesma orientação sexual que eu. No dia 13 de maio de 1974 saiu em Portugal na imprensa um manifesto das minorias sexuais que foi o primeiro manifesto pós-fascismo em que exigia um tratamento de igualdade para com os homossexuais. Nessa altura ainda não havia a palavra gay"* (Entrevista concedida em 05/10/2004).

Este manifesto reivindicava não apenas a despenalização da homossexualidade em território português. Segundo se pode observar, o manifesto escrito pelo *MAHR* exigia que o Estado português adotasse, nas escolas, uma política educacional inclusiva, mediante a qual séculos de repressão da sexualidade, internalizada pelos portugueses e portuguesas fosse

transformada em ensino. Queria-se, assim, que se incluísse no currículo escolar a disciplina de *Educação Sexual*. A esse respeito, escreve Santos (2002):

> *"Esse manifesto caracterizava-se por uma consciência política identificada com a esquerda revolucionária e apelava para a luta conjunta de todos os cidadãos contra a repressão sexual, exigindo simultaneamente a implementação de uma disciplina de Educação sexual em todas as escolas e alterações jurídicas no sentido da descriminalização da prática homossexual"* (p. 4).

Como se pode observar, o MAHR assemelhava-se, em muito, às Frentes de Liberação, surgidas nos Estados Unidos depois dos acontecimentos de Stonewall. Essa semelhança se dá tanto no que se refere a seu alinhamento ideológico à esquerda, quanto em sua pauta política, mediante a qual é fundamental militar pela conscientização política interna do coletivo e externa ao coletivo, não isolando a luta do coletivo LGBT das demais lutas, nas quais outros movimentos sociais estariam implicados. Pode-se dizer que o MAHR surge no marco da *militância radical inclusivista*.

Seis anos mais tarde, em 25 de outubro de 1980, seguindo a mesma linha de militância do MAHR, aparece no cenário português o *Coletivo de Homossexuais Revolucionários* – COHR. Dentre os objetivos traçados durante a bem sucedida reunião fundacional, na qual estiveram presentes cerca de 200 pessoas, encontramos como objetivos deste coletivo desenvolver ações conjuntas com outros movimentos sociais, como, por exemplo, o Movimento de Defesa dos Reclusos; elaborar um jornal com o qual se pudesse divulgar suas idéias e atuar como um elemento facilitador do processo de conscientização política do coletivo e de transformação da mentalidade preconceituosa e internalizada por portuguesas e portuguesas, depois de séculos de opressão sexual, exercida pela Igreja Católica e pela medicina e construir um centro de convívio e socialização para gays e lésbicas. Todavia, o êxito da primeira reunião deste coletivo não se repetiu nos meses seguintes e, dois anos depois, e desta forma, o COHR acabou sendo extinto.

Ainda que, imediatamente após à redemocratização de Portugal, tivessem aparecido manifestações de protesto e um movimento social de liberação de gays e lésbicas tivesse despontado, dando a impressão de que este viria a consolidar-se, este não passou de um ensaio, de uma impressão. Tanto o Movimento de Ação Homossexual quanto o Coletivo de Homossexuais Revolucionários mostraram-se débeis dinamizadores do coletivo lesbigay, incapazes de mobilizá-lo e, assim, consolidar-se. Passados os sopros emancipatórios surgidos logo após a queda do regime salazarista – MAHR – e do ensaio do princípio da década de 1980 – COHR –, o debate sobre a questão da (homo)sexualidade teria sido praticamente inexistente, não fosse um par de encontros que traziam o tema à tona.

Além das tentativas de mobilização social que estes dois movimentos representaram no cenário português, também contribuíram para o debate público sobre a homossexualidade, um ciclo de debates intitulado *'Ser (Homo)sexual',* ocorrido em 1982, no Centro Nacional de Cultura, em Lisboa, e dois Congressos Nacionais de Sexologia, organizados, respectivamente, em 1984, em Lisboa, e em 1987, na cidade de Coimbra. O evento de 1982 pode ser considerado o primeiro debate público significativo sobre homossexualdade, ocorrido na sociedade portuguesa. Já nos dois congressos de sexologia, a homossexualidade não constituía o tema geral do congresso e sim o tema de um dos diversos painéis de debate. Infelizmente, os caminhos dos movimentos LGBT, que pareciam começar bem, entraram rapidamente em uma espiral decrescente, culminando num imobilismo, durante a década de 1980, estando em clara oposição aos caminhos trilhados pelos movimentos LGBT britânico, francês, estadunidense e mesmo espanhol, ainda que este último, em proporções muito menores.

Este imobilismo do coletivo LGBT chegaria ao fim somente nos anos 1990 graças à emergência e à gravidade do HIV e da AIDS bem como dos estigmas a que este coletivo estaria submetido, visto que tanto a religião quanto a medicina, inicialmente, o identificavam com a suposta promiscuidade *'inerente'*, sobretudo, à parcela masculina deste coletivo. Em outras palavras, a AIDS era o *'câncer gay'* e esta estigmatização da parte ay do coletivo pode ser identificada como um dos elementos que contribuíram para o despertar dos movimentos LGBT, em Portugal.

Nos anos 90 do século XX, uma das primeiras ações importantes no universo LGBT e que deixariam sua marca na retomada do ativismo, se deu em 1991, por iniciativa de lésbicas portuguesas, que fundam a revista *Organa. Organa* foi uma revista em torno da qual se agregaram *"(...) mulheres interessadas em debater questões relacionadas com a homossexualidade e em encurtar as distâncias entre a capital e o resto do país."* (Santos, 2002:5) e que atuou como instrumento de reestruturação do movimento Lésbico português. Em 1993, esta publicação deu lugar a uma outra chamada *Lilás*, revista que continua em circulação até o momento presente. *Lilás* é uma revista trimestral de informação, divulgação e defesa dos Direitos de mulheres de orientação lésbica. Também em torno dessa revista, se formou um coletivo de mulheres lésbicas, as quais vêm promovendo encontros, sessões de poesia, discussões literárias, debates de filmes etc., com o objetivo de produzir reflexões coletivas e desenvolver estratégias de enfrentamento contra as inúmeras situações de preconceito contra a mulher e a mulher não-heterossexual, bem como combater *"(...) o isolamento das mulheres lésbicas portuguesas."* (Santos, 2002:5).

Formatado: maintexte1

Paralelamente às iniciativas de reorganização (ou mesmo de organização) das lésbicas portuguesas, surgem também iniciativas de organização de gays e lésbicas, no seio das estruturas partidárias. Também no ano de 1991, militantes do *Partido Socialista Revolucionário* – PSR – formam o *Grupo de Trabalho Homossexual* – GTH e se caracterizavam como sendo *"(...) um grupo de mulheres e homens de esquerda, de orientações sexuais e identidades de gênero diversas, que pensa e age contra o machismo, a homofobia e a discriminação das minorias sexuais."* (Home Page de Portugal Pride[66]). Este grupo articulou-se dentro de um partido que, desde 1980, já exigia o fim da discriminação da homossexualidade e constituiu-se sem que todos os seus membros fossem militantes deste partido.

Segundo o manifesto de fundação desse grupo, ele surgiu com o intuito de *"(...) conscientizar a sociedade portuguesa para a repressão e discriminação exercida pela moral sexual dominante"* (GTH, 1991, citado por Santos, 2002:5). As lutas deflagradas pelo GTH se concentram na reforma constitucional e do código penal português e na denúncia de atos e publicações homofóbicas. No que se refere a publicações, vale destacar a do *Diário da República, quando* editou a *Classificação Nacional de Deficiências* (1999), na qual a homossexualidade estava incluída. O GTH se empenhou na retificação dessa classificação, assim como na retificação da definição do verbete **homossexualidade**, do Dicionário de Língua Portuguesa (1986).

Posicionado na linha da militância radical includente, como a que se desenvolveu nos Estados Unidos, o GTH defendia a idéia de não dissociar a luta homossexual das demais lutas. Em seu manifesto, podemos ler o seguinte:

> *"Como grupo de esquerda, o GTH-PSR compreende a necessidade de ligação entre as discriminações de que são alvo @s lésbicas, gays, bissexuais e transgenders e outras opressões existentes nas sociedades contemporâneas: raciais, económicas, sexistas, laborais ou outras. Por isso, além de lutarmos pelos nossos Direitos enquanto homossexuais e contra a homofobia, somos também feministas, anti-racistas, anti-capitalistas e defensores dos Direitos humanos para tod@s. Num país em que a homofobia continua a ser uma grave doença social, onde lésbicas, gays, bissexuais e transgenders são remetidos à clandestinidade e maltratad@s, onde a sexualidade continua a ser tabú e a heterossexualidade-norma é tida como verdade única, o GTH-PSR tem vindo a denunciar casos de discriminação, ajudando as pessoas visadas, e a promover visões mais abertas da sexualidade, em que caiba a noção de prazer, longe das posições medievais da Igreja Católica."* (GTH)[67]

[66] Esse manifesto se encontra na internet em: http://www.portugalpride.org/orgs.asp?id=gth Informação acessada em 30 de junho de 2004.

[67] Em muitos textos vemos o uso do sinal @ para resolver um problema que chamamos de gramática de gênero. Todavia ainda preferimos pessoalmente a velha (e trabalhosa para alguns) forma de nominarmos por extenso ou agregando as terminações de gênero após as palavras, visto que o designante do masculino é o circulo que contorna o a da arroba e que, por sua vez, designa o feminino. Em nossa visão esta pode ser uma maneira simbólica de reconhecer algum lugar ao feminino, mas não a igualdade, a eqüidade. Por certo, isso gera muitos debates que aqui não podemos realizar, mas ao menos podemos registrar.

A realidade portuguesa atual ainda está marcada por uma significativa força da Igreja Católica sobre o Estado e a sociedade, o que torna lentas as mudanças sociais, culturais e políticas em torno da questão homossexual. forçando, assim, a manutenção de uma sexualidade clandestina, marginal e oprimida. O GTH dedicou-se a combater essa situação por meio da promoção de conferências em escolas e Universidades, com o fim de esclarecer jovens e professores, produzindo publicações sobre homossexualidade, contestando os artigos homofóbicos, que surgem com regularidade na imprensa, promovendo, o apoio mútuo e o cultivo do auto-respeito de e entre gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros, e, sobretudo, buscando promover a *"(...) visibilidade daquelas formas de amar que ficam sempre de fora do que nos ensinam desde pequenin@s e que décadas depois do 25 de Abril continuam na semi-clandestinidade"* (GTH).

O Grupo de Trabalho Homossexual do PSR deixou, formalmente, de existir em 2003. Enquanto este grupo esteve ativo, contudo, ele contribuiu em muito para a construção de um movimento homossexual combativo e de uma comunidade mais unida e consciente dos seus Direitos e na luta por respeito. Pode-se dizer que ele se destacou pelo combate à heterossexualidade obrigatória, que permite a diferença somente daqueles comportamentos que não rompem com a lógica dominante e opressiva e que, segundo eles, implica uma luta, não apenas contra o heterossexismo, mas sim contra algo *"(...) que antes deveria chamar-se heteroterrorismo"* (GTH). Nesse sentido, os esforços do GTH estiveram focados no combate à assimilação de uma lógica heterossexista, por parte do coletivo LGBT, e que conduz o coletivo LGBT a reproduzir papéis e posições sociais e sexuais advindas de uma sociedade marcada pela desigualdade entre os gêneros. Por essa razão, o GTH dedicou-se a encontrar *"(...) vias alternativas à apropriação, pela comunidade LGBT, de estereótipos heterossexuais que, afinal, nos são atribuídos pela sociedade homofóbica"* (GTH). Assim, pode-se dizer que a luta desse grupo se diferencia da de muitos outros exatamente porque seu objetivo não era a integração das pessoas homossexuais na vida da sociedade heterossexista. Sua luta era pelo direito à diferença, a ser outra coisa que não aquilo que a sociedade hegemônica diz que devem ser um homem e uma mulher, que comportamentos corretos estes podem e devem ter etc.. Segundo eles, *"O nosso inimigo é o preconceito. E não procuramos a "integração" d@s homossexuais na sociedade que temos, mas sim uma mudança profunda desta sociedade, tão feita de desigualdades e de exclusões, que permita o fim da discriminação."* (GTH).

E exatamente por isso é que o GTH-PSR, que foi um grupo marcado por ideais de esquerda, por visões mais amplas do que constituiria a luta de gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros e que não poderiam caminhar dissociadas de outras lutas e reivindicações, visto que o que se busca é mudar a sociedade como um todo, eles também fomentaram e

debateram sobre o próprio coletivo LGBT. O GTH buscou construir uma visão crítica a respeito do que era e significava a comunidade homossexual, o *gueto* em que vivem muitos homossexuais, as posturas conservadoras dentro da comunidade e, não poucas vezes, permeadas por muitos preconceitos e estereótipos e, portanto, discriminatórias. O respeito à diferença, as diferentes e as múltiplas formas de se ser homossexual constituíram um ponto chave no discurso do GTH, pois *"(...) cada um/a é como é e vive a sua diferença como a sente. Só assim se pode reconhecer a diversidade dentro da nossa própria comunidade"* (GTH).

A ILGA-Portugal surgiu no início de 1995 e é filiada à International Lesbian and Gay Association - Associação Internacional de Lésbicas e Gays. Seu aparecimento enquanto grupo organizado se deu devido ao descontentamento de um grupo de amigos com a situação de opressão vivida pelos homossexuais em Portugal e com a estrutura política das associações existentes até aquele momento, pois os grupos esistentes traziam consigo um colorido *socialis* ou, melhor dito, de esquerda. Esta situação produzia, segundo este grupo de amigos, na maioria da população uma idéia destorcida sobre os homossexuais e seus grupos organizados. Estes seriam vistos de maneira facciosa em razão da não-existência de associações de homossexuais sem caráter partidário.

Também foram motivos que conduziram à fundação da ILGA-Portugal, a

> *"(...) ausência de uma estrutura que fornecesse apoio social, ajuda a todos os que querem assumir a sua homossexualidade duma forma saudável e positiva, informasse a comunidade correctamente sobre a homossexualidade, retirando-lhe decisivamente o carácter de escândalo sexual, permitisse a formação de lobbies de protecção de interesses de casais homossexuais, realizasse trabalho de informação e apoio dirigido à comunidade homossexual na área da saúde (com relevo para as doenças sexualmente transmissíveis)"* (Home Page ILGA-Porrtugal).

Fundada em Maio de 1995, a Associação ILGA Portugal adquiriu personalidade jurídica em Abril de 1996 e, em Novembro 1997, obtém seu reconhecimento oficial por parte das autoridades municipais. Nessa ocasião, inaugurou-se um novo *Centro Comunitário Gay e Lésbico*, em espaço concedido pela Câmara Municipal de Lisboa, que contava com um centro de documentação e um bar. Nele também se podia encontrar um serviço semanal de atendimento psicológico e jurídico. Em diversos momentos, esse centro acolheu peças de teatro, sessões de poesia ou mesmo festas temáticas. A criação do Centro é particularmente importante, porque alterou a realidade de gays e lésbicas, de bissexuais e transexuais que encontravam, a partir daquele instante, um espaço de apoio efetivo em relação a probelamas concretos de suas vidas. Além disso, o centro tornou-se um importante espaço de politização. Como recorda-nos Manuel,

"Desde que o centro começou a funcionar, em 1997, é comum vermos alguém que vem para buscar apoio jurídico ou psicológico e sai com intenções claras de atuar mais visivelmente na defesa de seus direitos e até de militar. No centro eu vejo um espaço de formação política da comunidade através de atendimento de demandas que são básicas. Temos sócios que chegaram procurando apoio de um advogado e hoje está a militar com a gente".

A ILGA-Portugal é, no momento, a maior organização lesbigay portuguesa, quer em número de sócios, estimados entre 500 e 600, quer pela quantidade de iniciativas que tem desenvolvido em prol da defesa da comunidade LGBT. Como a ILGA-Portugal é o grupo mais antigo, praticamente todas as pessoas entrevistadas por nós, em Portugal, encontram-se ainda hoje a ele filiadas.

Ainda em 1997, ocorreram duas atividades importantes realizadas pela Ilga-Portugal: realiza-se a primeira celebração do orgulho homossexual no país em um evento noturno, com espectáculos diversos denominada *Arraial Pride* e a primeira edição do Festival de Cinema Gay e Lésbico, ambos em Lisboa. Anos mais adiante, o festival tornar-se-á uma associação cultural autonôma da ILGA-Portugal. Os arraiais eram, e ainda são, uma atividade desta associação, todavia, a partir do ano 2000, pela primeira vez, o Arraial Pride foi organizado conjuntamente pelas principais organizações LGBT do país: GTH; Clube Safo e Opus Gay. Tradicionalmente, esse evento é aberto com a leitura do comunicado do Presidente da Câmara Municipal de Lisboa, o que equivale no Brasil à figura do Prefeito. O Arraial 2000 começou com os discursos dos dirigentes das organizações LGBT envolvidas, nos quais defendiam a idéia de que aquele era um marco no processo de emancipação sexual e que seria necessário estenter esta luta ao interior do país, àqueles que estão isolados e a toda a sociedade. O arrail é um eventos festivo, em sua essência, e acontece em uma lugar fechado ou ao menos reservado e reúme muita gente, chegando a atrair mais de 20.000 pessoas, o que contrasta com a participação nas marchas. Em 1997, a ILGA também passa a organizar, anualmente, uma Marcha em Memória e Solidariedade para com as Vítimas de HIV/Aids.

Em Maio de 1998, forma-se, na ILGA-Portugal, o Grupo de Mulheres – GM –, o qual marca suas posições e reivindicações por meio de manifestos e da realização de debates, em almoços, passeios e outras atividades lúdicas. Em 1999, o GM organizou um Ciclo de Filmes Lésbicos exibidos aos Sábados, na sede da ILGA-Portugal. Esse ciclo contou com a boa freqüência de um público quase exclusivamente feminino. Durante a preparação da 3ª Edição do Festival de Cinema Gay e Lésbico, o GM teve uma participação especial na seleção e legendagem dos filmes para mulheres, que aí foram exibidos.

No ano seguinte à criação da Ilga Portugal, funda-se um grupo exclusivamente lésbico. Três amigas fundaram o Clube Safo, um grupo sem sede física ou estatutos formais.

O Clube conta com uma centena de sócias e simpatizantes. As integrantes do Clube realizam encontros, festas de fim de ano e atividades desportivas, sendo o único acampamento *sáfico* do país, realizado anualmente. Com uma periodicidade bimestral, o *Safo* edita, desde Setembro de 1997, o boletim *Zona Livre*, um espaço de informação e divulgação de caráter lésbico, cuja capacidade de combate à discriminação tem crescido. Ideologicamente, esse é um grupo de esquerda, considerado por alguns, radical, ao menos no que diz respeito às lideranças. Fabiola, uma de suas fundadoras, foi uma das principais ativistas a, em 2000, lutar pela realização da I Marcha do orgulho LGBT portugusa, da qual participariam 500 pessoas e constituiria um marco na história dos movimentos LGBT, em Portugal.

No mesmo ano em que a ILGA-Portugal realiza seu primeiro Arraial, também é fundada a Associação *Opus Gay*. Desde seu surgimento, em 1997, essa associação enfrentou uma disputa judicial com a congregação religiosa *Opus Dei*. Esse processo foi vencido em 2004 pela Associação, que teve garantido seu direito ao nome. A Opus Gay visa ao trabalho na área dos direitos humanos dos LGBT. Com sede em Lisboa, ela conta com 80 sócios e possui, ainda, delegações informais nas cidades do Porto e de Coimbra. Dentre as atividades realizadas pela Opus Gay, destaque-se a primeira comemoração do Dia do Orgulho Gay, realizada fora de Lisboa e a organização da primeira antologia de literatura homoerótica portuguesa. Nesta obra, estão reunidos textos em prosa ou poesia de autores portugueses.

Essa organização dispõe, ainda, de uma série de serviços para a comunidade LGBT, dentre os quais se destacam um *dog & cat sitter*, um serviço de limpezas domésticas, atendimento jurídico, médico e psicológico, consultas de *tarot* e um clube de filatelia. A Opus Gay edita um boletim mensal, no qual são divulgados contatos úteis, eventos, notícias nacionais e estrangeiras, havendo, ainda, espaço para poemas, sugestões de leitura e mensagens pessoais.

No ano 2000 surgem dois novos grupos que, infelizmente, não tiveram uma trajetória muito longa. O primeiro surgiu na cidade do Porto e denominava-se *NÓS* – movimento universitário para a liberdade sexual. Sua atuação se dava da Universidade do Porto para fora.. Relatos mostram *"(...) segundo eles, se queria denunciar a visão heterossexista e obrigatória da sociedade, marcadamente orientada pela homofobia com as múltiplas formas de se ser gay, lésbica etc"* (João Paulo, militante, em entrevista concedida, em 08/09/2004). Nesse ano, esse grupo organizou parte das atividades da 1ª Semana do Orgulho LGBT, no Porto. Como esse era um grupo universitário, nessa semana organizou debates, uma mostra de filmes Lesbigays, um sarau de poesias, bem como atuou na sensibilização da população para as questões LGBTs.

O segundo grupo a aparecer foi *Grupo Oeste Gay* – GOG. Fundado por Simão Mateus, o GOG tinha, dentre seus objetivos principais, fomentar a participação na comunidade LGBT de gays residentes no oeste de Portugal, assim como possibilitar espaços de sociabilidade para esse. O GOG também procurou desenvolver ações para esclarecer a população sobre discriminação e homossexualidade.

Pode-se dizer que o ano 2000 constituiu um importante momento de visibilidade dos movimentos LGBT portugueses e um marco histórico na construção dos mesmos. Parece-nos que, nesse momento, Portugal começava a dar passos sérios e sistemáticos rumo a um pacto social LGBT, que produziria a conformação de uma rede dos diversos movimentos, com o que seria conhecida como *Rede Arco-Íris*.

No que se refere ao quadro ideológico e aos aliados que conquistou na sociedade civil portuguesa, parece-nos que tanto os grupos figuram à esquerda, em sua totalidade, quanto soma apoios formais no campo da esquerda, de maneira particular, os grupos de defesa dos direitos humanos, as associações de mulheres e os estudantes. A Juventude Socialista do Partido Socialista português foi uma importante aliada política, pois, em 1997, sem que a causa homossexual fosse uma de suas bandeiras, propôs um projeto de lei com vistas à legalização das *uniões de facto* homossexuais. Este projeto, teve o apoio do partido *Os Verdes*, e viria a ser aprovado, em 2001. Os partidos de direita e a Igreja Católica tentaram barrá-lo, a ponto de que sua aprovação tardou quatro anos.

A partir de 1999, os direitos LGBT foram defendidos com particular incidência no recém-formado Bloco de Esquerda, cujos dirigentes partidários participaram da 1ª Marcha do Orgulho Homossexual, realizada em Lisboa, em 2000. Em seu quadro, figuravam, e figuram, diversos ativistas LGBT, que pressionaram para que, desde o seu início, o Bloco incluisse, como de fato o fez, em sua agenda política a luta pela não-discriminação, com base na orientação sexual. O Bloco de Esquerda – BE – foi o resultado da união de diversas forças políticas, que se fundiram para criá-lo. Dentre essas diversas forças, encontrava-se o Partido Socialista Revolucionário – PSR – do qual fazia parte o GTH. A aprovação do projeto, apresentado pela Juventude Socialista, em 1997, e aprovado, em março de 2001, se deu com o apoio do Partido Comunista Português, Os Verdes, Bloco de Esquerda e Partido Socialista.

Na tentativa de debater as estratégias e instrumentos de luta, GTH, Clube Safo e ILGA-Portugal reuniram-se, no dia 30 de Junho de 2000. Estabeleceu-se, nessa ocasião, uma pauta comum de ação, que centrava forças na intervenção em escolas e junto aos médicos com vistas a informar, debater e divulgar o combate à homofobia; a visibilizar os movimentos LGBT e sua agenda, por meio de ações coletivas de rua ou quaisquer outras que

visibilizassem essa agenda, ao mesmo tempo em que se procuraria descentralizar a ação do próprio movimento, fomentando novos grupos para além da cidade de Lisboa.

As reivindicações do movimento feminista português e as que têm os movimentos LGBTs, se aproximam em muitos aspectos, o que propiciou, em diversas ocasiões, sua soma travarem, conjuntamente, suas lutas. Ambos os movimentos são objeto do sistema de dominação-exploração patriarcal, o qual lhes impõe modelos estereotipados de homem e de mulher, uma sexualidade estática e desigual, que confere a cada um papéis sociais predeterminados, em função de uma perspectiva destorcida de gênero.

A questão da Aids, como não poderia ser diferente, é um dos elementos que atravessa a história dos movimentos de Portugal e, em particular, a da Ilga, visto que muitos dos membros que a fundaram, antes passaram pelo movimento de combate ao HIV/Aids. Assim, estabelecer uma aliança com organizações como a Abraço.

O grupo Não te Prives surge em Coimbra, no ano de 2002, com uma plataforma dupla de base feminista e LGBT. Este grupo preocupa-se com essas questões na perspectiva dos direitos humanos e procura atuar em sua defesa escolhendo a construção de ações em rede com outras instituições. Dentre suas atividades, destacamos duas. A primeira é a participação como uma das entidades que convocam e organizam a marcha portuguesa e a segunda foi a destacada atuação do grupo na visita que o chamado *barco do Aborto,* de Women on Waves holandesas fizeram a Portugal, em 2004. A não te prives foi uma das quatro organizações portugusas a apoiar intensamente a ação de Women on Waves, visto que a liberdade de uso do corpo é uma de suas preocupações. Em seu manifesto fundacional, a associação Não te prives se apresenta assim:

> *"Somos um grupo heterogéneo composto por mulheres e homens muito diferentes entre si. Une-nos a mesma vontade: combater a discriminação baseada na sexualidade e no género. Somos uma associação de defesa dos direitos humanos como um todo e, como tal, uma associação aberta à colaboração e intervenção em outras áreas em parceria com associações que tenham como área de actuação o combate aos mais diversos tipos de discriminação, nomeadamente o racismo, a xenofobia, a luta contra a pobreza, a exclusão económica e o combate à transmissão do HIV, dentre outras. (...) Queremos uma sociedade mais justa, livre, igualitária e fraterna em que o género, orientação sexual ou os comportamentos sexuais não sejam a justificação de tantos sentimentos discriminatórios existentes na sociedade portuguesa, sejam eles o sexismo, a homofobia ou outras formas de exclusão. Porque os direitos ao corpo, à sexualidade, à igualdade de oportunidades entre mulheres e homens, independentemente da sua orientação sexual, são direitos humanos... Porque viver em democracia passa também pela recusa sistemática do silenciamento, da repressão e da desigualdade... E porque uma sociedade multicultural, diversificada e colorida enriquecer-nos-á a todos/as, enquanto seres humanos..."*

O aparecimento desse grupo é particularmente importante, porque descentraliza a ação de Lisboa e amplia a penetração dos movimentos LGBT na sociedade portuguesa. Além disso, Não te prives constitui uma experiência particular, porque ele reúne, em si, dois

movimentos distintos: um de caráter feminista, visto que é composto por diversas mulheres heterossexuais militantes e outro de base LGBT. Nesse sentido, a experiência do Não te prives encontra-se marcada pela superação de um grande inimigo social, qual seja, o sistema patriarcal de exploração-dominação masculina.

No ano de 2004, surge o projeto *Panteras Rosa* – Frente de Combate à Homofobia. Ele é definido como um projeto de denúncia e combate à Homofobia em todas as suas formas: Lesbofobia, Transfobia Bifobia e gayfobia. É também um Observatório de discriminações e denúncias. As Panteras Rosa, como se pode ver em seu site, *"(...) são um projeto autônomo, democrático, independente, não-partidário, aberto e apropriável"*.

O projeto das *Panteras Rosa* tem dentre seus objetivos

> *"Dinamizar um Observatório da Homofobia em Portugal, projecto antigo do movimento lgbt que nunca avançou por falta de alguém que se dedicasse com alguma exclusividade a este género de intervenção. Um observatório que, em conjugação com as associações e colectivos lgbt, seja receptáculo dos casos de discriminação de que o movimento associativo vai tendo conhecimento, bem como daqueles que hoje ainda não nos chegam; encorajando, dentro e fora da comunidade lgbt, a pedagogia anti-homofóbica, a consciencialização para o reforço da comunidade lgbt, dos direitos e do associativismo e a denúncia das situações de homofobia, sobretudo das que ainda hoje não nos chegam ao conhecimento. Um Observatório que siga atentamente os media e vá respondendo "taco a taco", em tempo útil e sem amarras institucionais ou "diplomáticas" a artigos ou declarações homofóbicas, ao mesmo que vá divulgando dados sobre "a homofobia à portuguesa". Um observatório que centralize a informação da discriminação, procure estabelecer tipologias – da homofobia interiorizada à homofobia de origem hetero - e trabalhar os dados disponíveis com fim à divulgação de um relatório anual da homofobia em Portugal, como faz a Amnistia Internacional com os direitos humanos no mundo. Objectivo imediato: fundamentar a necessidade de uma Lei anti-homofobia"*.

Como se pode notar, as Panteras procuram trabalhar na resolução dos casos concretos de discriminação e na sua denúncia, documentando, combatendo e analisando o que chamam de *lesbigaytransfobia* em Portugal, a qual tanto é internalizada pela própria comunidade LGBT, quanto está difusa no conjunto da sociedade portuguesa. Para tanto, elas buscam visibilizar, para além dos estereótipos e dos preconceitos, a vivência gay, lésbica, bissexual e transgenérica na sua realidade concreta, ainda condicionada pela discriminação. As Panteras se autorreconhecem em seu site como

> *"(...) um movimento colectivo e sem hierarquias, que aposta numa democracia radical e na acção directa, aberto a tod@s quant@s queiram contribuir para comprovar que a lesbofobia, a transfobia e a homofobia não são uma questão homossexual, mas sim problemas sociais de enorme gravidade e que a tod@s afectam".*

Em sua agenda, figura uma particular preocupação em atuarem como agentes de *'consciencialização'*, propondo a criação de novas estratégias pedagógicas, que possibilitem educar a sociedade para uma nova compreensão da realidade homoafetiva, homoerótica. As

Formatado: maintexte1

Panteras, costuma adotar ações midiáticas relâmpago, sem aviso prévio para chamar a atenção para essas questões. Dentre seus membros, ainda que seja apartidária, encontram-se muitos ex-membros do PSR e do GTH, dentre eles Sergio Vitorino.

Nesse tópico, tentamos resgatar elementos importantes do contexto português, suas organizações e seu modo de trabalho, para que, assim, se possa vislumbrar melhor os discursos e a consciência política coletiva, cuja construção, no passado e no presente, pertencem aos sujeitos entrevistados em Portugal. No próximo item, passaremos a apresentar a realidade do Estado Espanhol.

2. O Movimento LGBT no Estado Espanhol, um Estado de Nações

O escritor espanhol Leopoldo Laas[68] afirmara, em um número da revista cultural *Vanidad,* que

> *"(...) o movimento gay é o último reduto da militância em geral. A disponibilidade de seus simpatizantes, a paixão e a entrega dos afiliados aos coletivos de gays e lésbicas, sua organização, sua capacidade de resposta e de convocatória não podem comparar-se com as de nenhuma outra plataforma cívica ou partido político, vinculados como estão à maioria em fórmulas velhas e em estruturas ineficazes"* (novembro de 1998).

Pode ser que esta opinião seja mais ou menos certa, mais ou menos controversa visto que movimentos como o MST brasileiro ou a rede de movimentos sociais, que compõem o chamado *movimento antiglobal* também demonstram esta capacidade e compromisso social, Contudo, provavelmente, é a expressão de uma obrigação social reconhecida por muitos e muitas homossexuais contemporâneos/a: a de contribuir para a conquista de melhores condições sociais para o desenvolvimento dos estilos de vida gays, de lésbicas e de transexuais.

Controvérsias a parte, o que sabemos é que o movimento LGBT, na Espanha, passou por fases de muita atividade junto com outras de total desmobilização. Segundo Montes (2003), durante os tempos do franquismo "*(...) não existiu nenhuma estrutura que reivindicara Direitos para os gays e as lésbicas, pois a sociedade civil espanhola padecia de uma grande imaturidade e era necessário reconstruir até o mais elementar: não existia nem liberdade de associação nem de expressão*". Nos itens a seguir vamos analisar o nascimento e o desenvolvimento dos Movimentos Gay e Lésbico, no Estado Espanhol.

[68] Tradução livre do texto originalmente publicado em Espanhol feita por nós.

Formatado: maintexte1

2.1. Ditadura e Homossexualidade na Espanha: A Emergência do Movimento de Liberação de Gays e Lésbicas

Quando se romperam as relações de poder, suporte da ditadura, e teve início o processo de abertura política, surgiram circunstâncias sócio-políticas, bem como legais, que favoreceram a aparição do primeiro movimento LGBT espanhol. Este movimento homossexual, nascente na Espanha do final dos anos 70 do século XX, como aponta Calvo, se caracterizava, em linhas gerais, por: *"(...) o escasso número de ativistas, a natureza assembleísta das organizações, a adoção da ideologia e dos marcos de mobilização próprios do discurso de liberação homossexual, a débil presença da homossexualidade feminina, o conflito interno recorrente, protagonizado por homossexuais de diferentes estratos políticos (sem esquecer o latente conflito geracional)"* (Calvo, 2003:203).

Como dizíamos, para que o movimento LGBT surgisse na Espanha, alguns fatos foram particularmente importantes. Do ponto de vista legal, alguns acontecimentos foram marcantes. Um dos mais importantes, deixando marcas relevantes na sociedade espanhola até os dias de hoje[69], se deu em 04 de Agosto de 1970 quando, tristemente, se promulga a *Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social* (Lei de Periculosidade e Re-habilitação Social) – LPRS –, tipificando, de maneira descontextualizada e conservadora, os atos homossexuais como delituosos. Segundo ela

> *"Articulo 2º. Serán declarados en estado peligroso, y se les aplicarán las correspondientes medidas de seguridad, quienes: (...) B) Se aprecie e ellos una peligrosidad social. Son supuestos de estado peligroso los siguientes: (…) 3º Los que realicen actos de homosexualidad. (...) 6º (...) internamiento en un estabelecimiento de reclusión (...) prohibición de residir en el lugar o território que se designe"*

Durante o debate em torno dessa Lei, alguns militantes tentaram pressionar por sua não-aprovação, lograram apenas suavizá-la. No texto original, se lia *"3º Los homosexuales"*. Foi a ação de militantes, como Armand de Fluvià, que logrou essa suavização no texto legal. Entretanto, seu intuito era impedi-lo. Como não se obteve sucesso nessa empreitada, deram início à formação de um grupo clandestino de resistência, chamado AGHOIS – *Agrupación Homófila para la igualdad sexual* – em 1972, o qual converte-se, logo depois, em MELH – movimiento Español de Liberación Homosexual. Em função da dureza do regime, o MELH organizava uma publicação impressa e enviada para a Espanha pelo grupo Francês Arcadie, de modo clandestino, já em 1972. Contudo, o perigo de que fossem descobertos pelo regime,

[69] Uma prova disto, a qual pudemos presenciar, foi a criação, em março de 2004, de um coletivo de ex-presos sociais, no qual se encontram reunidos aqueles que, durante a ditadura de Franco, foram enquadrados nesta famigerada lei e que não foram reconhecidos durante o processo de redemocratização espanhol, fato este que não passaram os ex-presos políticos daquele regime. Este coletivo chama-se *Associação de Expresos sociales*.

levou o MELH a dividir-se em pequenas células autônomas e a desaparecer, tendo-se estas células se convertido em outras agremiações ou se fundido com novos grupos. Em 1975, a célula catalã converte-se em FAGC – Front d'Alliberament Gai de Catalunya. Frentes como essa também surgiram no País Valenciano, em 1976 (FAHPV), em Baleares, em 1977 (FAGI), e no País Basco (EHGAM) (1977).

Vale dizer que até então, no Estado Espanhol, ser (ou estar) homossexual não constituía nenhum tipo de crime ou delito. Todavia, a ditadura franquista, que, até então, se utilizava de outros instrumentos legais para perseguir homossexuais e demais pessoas enquadráveis nos rigores da lei, por afrontarem a *harmonia e pureza moral da nação espanhola*, opta por adotar uma lei, formalizando o poder do Estado sobre a privacidade sexual de cada um. Assim, a lei de *Periculosidade e Re-habilitação Social* vem reforçar a base legal à disposição do Estado franquista, amparado, até este momento, nas rígidas leis que, supostamente, *defendiam a moral e os bons costumes* existentes na época. Um exemplo destas leis em prol da proteção dos *'cidadãos de bem'* pode ser visto no artigo 431 do Código Penal Espanhol, de 1963, que punia o escândalo público.

Se obervarmos o impacto da conjuminação dos textos legais tanto do código penal quanto da Lei de *Periculosidade e Re-habilitação Social,* podemos perceber as ambíguas interpretações sobre o que seriam atos impudicos, relacionados à homossexualidade, que justificavam atos de perseguição, não só por parte daqueles cidadãos e cidadãs, voluntariamente, engajados no combate violento aos homossexuais, havendo, também, por parte da policia e do aparato judicial, os convencidos do mal representado pela categoria social mencionada. Nesta lógica insana, muitos foram os homossexuais encarcerados em prisões convencionais, hospitais psiquiátricos e, até mesmo, em um centro criado em Huelva, em 1 de junho de 1971. Essse centro fora criado com o explícito fim de "curar" as pessoas homossexuais por meio de uso de descargas elétricas, remédios que forçavam o vômito e de técnicas psicológicas aversivas. Entre 1974 e 1975, cerca de 152 pessoas foram condenadas, com base na LPRS, em apenas um tribunal de Madri. Segundo os dados e informações que constam das poucas pesquisas existentes sobre o movimento homossexual espanhol, e de acordo com a *Associação de Ex-Presos Sociais*, estas pessoas punidas foram, majoritariamente, homens, e chegam a, pelo menos, 50.000 pessoas enquadradas nesta lei, sendo elas, majoritariamente, por '*crime de orientação sexual'*. Vale dizer que, aparentemente, as mulheres não foram tão perseguidas pela famigerada lei, em função da invisibilidade social das práticas lésbicas.

Chama-nos a atenção o fato de, dentre as inúmeras ambigüidades integrantes deste universo social do entorno da lei, o fato de que, a despeito das supostas boas intenções dela

inspiradoras, isto é, proteger a sociedade de pessoas tão poderosas, capazes de degenerar o frágil tecido social e, ao mesmo tempo, readaptá-las aos padrões sociais considerados ideais, ela, em nenhum momento, produz estes espaços de reabilitação. Adolescentes de 17 anos são jogados em prisões normais, junto a outros criminosos, sem nenhuma distinção. Ou melhor, distinguidos não pela insanidade, que é sujeitar um adolescente a este tipo de opressão. Estes eram distinguidos, selados com o timbre da homossexualidade perversa, pecaminosa, nefasta e, portanto, com a marca, ou bem melhor, convite dirigido aos demais prisioneiros para que os violassem com o assentimento de guardas e responsáveis prisionais.

Em verdade, estes sujeitos enquadrados neste suposto quadro legal, independentemente de sua idade, eram sujeitados a este quadro *indescritível,* dado o grau de terror desta situação. E, para agravar este cenário, impressiona-nos o fato de que, aos sujeitos aos quais a lei era dirigida, era dispensável a presença de um advogado de defesa na instrução do processo, o que implica uma negação plena de qualquer direito à defesa, sendo absoluta a suposta denúncia policial, baseada em supostas provas obtidas por esta. Seus destinos estavam à mercê de um juiz de *Periculosidade e Re-habilitação Social* e de um promotor encarregado de formalizar as tais denúncias. Valência, Barcelona e Madri foram alguns dos centros, nos quais estas pessoas foram encarceradas, nos quais suas vidas começaram a ser destruídas.

Dizemos *começaram,* porque, no momento em que os *vigias sociais* - cidadãos que poderiam ser familiares, religiosos e religiosas, e outros - que atuavam como verdadeiros agentes policiais informais e associavam-se aos policiais institucionais a serviço do regime franquista faziam suas denúncias fundamentadas, muitíssimas vezes, em rigorosas práticas teórico-metodológicas da *ciência* da *achologiada vida alheia,* tiveram início os suplícios.. Neste momento, estas pessoas eram detidos sem explicações, torturadas nas delegacias de polícia ou na *Comisaría Superior* de Polícia, fichadas e humilhadas, submetidas à tragicomédia de um suposto juízo justo, enviadas a verdadeiros infernos prisionais, submetidas a terapias aversivas, ministradas tanto por psiquiatras como por psicólogos e, depois de heroicamente sobreviver a este inferno e, outra vez supostamente, poder voltar a casa, recebem a comunicação formal de que estão poibidas de voltar as suas cidades e casas de origem por períodos arbitrários, lhes sendo designado outro lugar para viver. Vale dizer: para ampliar sua dor e sofrimento, são desterradas, *exiladas* em seu próprio país. E, por fim e se já não fora suficiente este martírio, ao buscarem se recolocar no mundo da vida, do trabalho, ao buscarem refazer seu cotidiano, partindo dos fragmentos de uma vida destroçada, descobrem que trabalhar, dependendo de onde estivesse, era uma prática impossível, sendo a prostituição quase o único caminho a se seguir.

Outra questão importante, do ponto de vista da legalidade, que contribuiu para o surgimento de um movimento LGBT de nível nacional, na Espanha, foram as discriminações contra os homossexuais no mundo do trabalho. Logo após a decretação da lei de *Periculosidade e Re-habilitação Social*, a ditadura franquista lança mão de fórmulas de direito, com o claro fim de coibir a atividade profissional de pessoas de orientação homossexual. Um caso particular deste tipo mordaz de controle social exercido durante o longo governo de Franco foi uma Ordem do Ministério de Educação e Ciência, de 1971, mediante a qual ficava proibido o exercício da docência de educação primária por uma pessoa de orientação homossexual. Claro está que a preocupação do regime franquista era o de evitar que homens e mulheres de orientação homoafetiva *corrompessem* a moral das crianças, que as *infectasse com a doença* da homossexualidade, que as iniciassem num mundo de devassidão, do qual dificilmente se poderia sair sem marcas ou manchas.

O fechamento do regime franquista, com os valores morais católicos de caráter conservador, fica ainda mais explícito, quando observamos que, no período da Revolução Francesa, começa, na França, um movimento de despenalização da homossexualidade, justificado na consideração de que este fora um dos abusos, cometido arbitrariamente pelo direito estabelecido pelo regime monárquico. Enquanto a França do século XVIII começa a forjar um espaço legal para que se pudesse viver a homossexualidade sem grandes barreiras legais, visto que as sociais não são mudadas tão facilmente por decreto, na Espanha de princípios dos anos setenta, do século XX, estava implementando nefastas legislações com o impraticável fim de coibir e extirpar as práticas homoeróticas do tecido social.

A luta pela revogação da LPRS será um dos elementos mobilizadores para a emergência de um movimento homossexual, na Espanha. Essa demanda, associada ao combate de um sentimento anti-gay produzido nos anos do regime, assim como o desejo de visibilidade que as lésbicas começavam a manifestar, levou à emergência de um movimento, iniciado por um ciclo de protestos de rua, ilegais, em 1977, em Barcelona, convocados pela FAGC, e, em 1978, convoocados legalmente pela FFLHOC – Frente de Libertación Homosexual de Castilla. São as primeira paradas espanholas, conhecidas como manifestaciones del orgullo ou 28 J.

O espírito que contribuiu para o surgimento do primeiro movimento de reivindicação de Direitos para os homossexuais e lésbicas na Espanha foi, naturalmente, aquele que se gestou durante os anos setenta e se levou a cabo durante a transição democrática. Com a derrocada do regime franquista, os cidadãos e e as cidadãs passam a lutar por recuperar a participação na vida política, assim como níveis de liberdade e Direitos civis que possuem o resto dos europeus, mas que se negavam ao povo espanhol. Este clima conduz a uma primeira fase do

movimento LGBT espanhol, caracterizada por uma grande ideologização e um espírito mui revolucionário. Entre suas conquistas, cabe citar a revogação da Lei de Periculosidade, em 1979, e a consideração da homofobia, ou seja, o ódio contra os homossexuais, como delito (em função de suas conseqüências) no chamado Código Penal da democracia.

Durante os anos 1980, os homossexuais espanhóis conseguiram níveis mínimos de liberdade e Direitos, ainda que fossem bem inferiores àqueles desfrutados pelos europeus por aquela época. Este fato, unido à proliferação de lugares de reunião para gays e lésbicas, basicamente bares e discotecas, impulsionou uma grande desmobilização das reivindicações dos homossexuais. Paralelamente, a rede de associações, que se havia desenvolvido durante os anos setenta, se fragmentou e dividiu como conseqüência de personalismos estéreis ao tempo em que era contemplada como escassamente útil, pelos homossexuais desencantados com o movimento gay.

2.2. Os Impactos da AIDS na Organização do Movimento Homossexual Espanhol

Quando, ao final dos anos oitenta, a epidemia da AIDS chega à Europa e à Espanha, descobre-se que muitos homossexuais célebres, alguns como que idolatrados não só por gays europeus, foram vitimas da doença em sua fase inicial de confusão e alarmismo: Michel Foucault, Fred Mercure, Allain Cardín. A imprensa pratica, então, um uso sensacionalista da epidemia e os homossexuais são alvos de furibundos ataques, enquanto que o Ministério da Saúde perpetra uma política de irresponsabilidade e indiferença. Isto dá pé a uma nova conscientização de gays e lésbicas, que ocorre junto com uma importante renovação do modo de funcionamento das associações de homossexuais.

Estas se voltam, agora, para um ativismo pragmático, que pretende, sobretudo, oferecer serviços à comunidade gay: difusão de informação objetiva e isenta de preconceitos para frear o avanço da AIDS e apoio social e político aos doentes, mas também serviços sociais, políticos e culturais que se oferecem à comunidade gay em geral como, por exemplo, bibliotecas, ciclos de cinema ou assessorias jurídicas e psicológicas orientadas à problemática real dos homossexuais e lésbicas. Estes acontecimentos significaram o auge da militância gay durante os anos 1990.

Ao final desta década, os debates ideológicos parecem centrados em questões de identidade e diferença: por um lado, a associação de serviços à comunidade gay mantém uma postura assimilacionista, que pretende à normalização da homossexualidade na sociedade e é contrária à identidade gay, enquanto que a corrente *queer*, gestada na pós-modernidade norte americana, exerce uma influência reivindicativa da identidade gay, se bem que de um ponto

de vista sumamente pluralista, apoiando-se em um renovado culto à diferença e à diversidade humanas.

Sobre o estado atual do movimento gay espanhol, parece-nos importante falar um pouco acerca do importante, ainda que desigual, grau de desenvolvimento das estruturas das comunidades gays, durante este final de século. Abordaremos, principalmente, a rede de associações com as quais conta a comunidade gay para reivindicar seus Direitos, no cenário de uma sociedade aberta e democrática, condição indispensável para que a comunidade gay possa dotar-se a si mesma de estruturas. Esta rede de associações oferece também múltiplos serviços à comunidade, desde telefones e campanhas de informação até lugares de reunião e debate para os homossexuais (incluindo fóruns virtuais na Internet), passando pela organização de importantes eventos, tais como: manifestações, festivais de cinema, os quais se dão, anualmente, em Madrid e em Barcelona e, ocasionalmente, em muitos outros pontos da geografia espanhola, conferências semanais etc.

2.3. O Movimento LGBT na Catalunha

Parece-o que o movimento, na Catalunha, faz-se diferente do que aquele encontrado no resto da Espanha, inclusive por estar marcado por certo *isolamento competitivo* com aquele que tem sua sede em Madri, capital do Estado Espanhol. Assim, as disputas entre nações que compõem o Estado Espanhol podem ser vistas no plano dos movimentos sociais. Como já apontaram autores como Alberto Mira (2004), Kema Calvo (2003), Herrero Brasas (2001), dentre outros, o movimento gay que nasce na Catalunha é marcado pela proximidade com os movimentos separatistas e nacionalistas catalães. Para os militantes daquela época, ao aproximar-se desses movimentos, o movimento homossexual nascente se fortalecia e desenvolvia uma importante noção identiária. Entretanto, para analistas como Mira, isso, na verdade, impedia que o movimento desenvolvesse seu próprio discurso e uma pauta que não orbitasse ao redor da questão catalã. Essa condição de dependência, que se estabeleceu, colocou em segundo plano, muitas vezes, as pautas homossexuais, pois a autonomia do país catalão vinha à frente.

Durante a ditadura, foram importantes as ações da FAGC que, com bases em uma visão libertára, buscava fazer com que a luta não fosse apenas para mudar a situação de gays e lésbicas, mas que abarcasse a transformação da sociedade. Desde que a FAGC foi fundada, ela constituiu-se como um grupo com uma capacidade mobilizatória significatica, mas ela sofrerá algumas divisões e, já em 1980, terá sofrido uma forte baixa em suas fileiras, sendo,

Formatado: maintexte1

em parte, um fenômeno conseqüente da democratização do país e a perda de objetivos mobilizadores.

Com a democratização vem também a ampliação dos lugares de ambiente e, com estes, a sensação de liberdade e de superação do preconceito, posição, que não agradava as frentes como a FAGC. De certa maneira, as frentes de libertação viam, no gueto em formação, um adversário interno, que desestabilizava seus militantes e, logo, reduzia sua capacidade de luta, sendo, por isso, o gueto duramente combatido.

2.3.1. A Coordenadora Gay-Lésbica

Esta é uma das associações mais influentes na comunidade gay espanhola. É herdeira do movimento gay catalão, que é um dos primeiros e mais eficazes da Espanha, de forma que uma de suas principais responsáveis, junto com outras associações catalãs, de que a Catalunha seja a comunidade autônoma, que mais Direitos civis possui, aí inclusos os direitos dos cidadãos homossexuais.

Um dos co-presidentes[70] da Coordenadoria Gay-Lésbica – CGl – é Jordi Petit, um ativista de famosa experiência, que representou o movimento gay espanhol, em muitas ocasiões. Ademais, Jordi Petit é, atualmente, co-presidente da ILGA, lobby internacional pelos Direitos humanos de gays, lésbicas e transexuais.

A CGL nasceu em Dezembro de 1986, em Barcelona, como uma tentativa de renovação do movimento gay, então atrelado à organizações muito politizadas, mas que não respondiam às necessidades do coletivo homossexual. Tratava-se de superar a inércia anti-repressiva e testemunhal herdada dos anos setenta para buscar a sintonia com as aspirações de gays e lésbicas. Desde então, a *CGL* conseguiu unir o esforço de um grande número de homossexuais, conseguindo revitalizar o associacionismo gay-lésbico, criando serviços com voluntariado e logrando obter avanços históricos, como a inclusão na *Lei de Arrendamentos Urbanos* – AU – das parcerias de fato, a penalização de discriminações por motivo de orientação sexual no novo Código Penal ou a implicação direta das administrações na luta contra a AIDS, no âmbito do coletivo e, por fim, a promulgação da lei catalã de parcerias de fato, que reconhece e protege os Direitos dos gays e lésbicas catalães.

[70] Muitas associações de gays trabalham, conjuntamente, com as lésbicas para defender os direitos comuns. . Nestes casos, os grupos têm sempre a norma da paridade sexual nos órgãos de representação da associação, de tal maneira que existem dois co-presidentes: um homem (gay) e uma mulher (lésbica). No caso da CGL, os co-presidentes são Jordi Petit e Gemma Sánchez.

Formatado: maintexte1

No total são mais de 350 pessoas as que participam diretamente na federação, seja de qualquer das seis associações ou dos serviços ou comissões de trabalho, que se vão criando para desenvolver temas concretos.

A *CGL* contribuiu, de diversas maneiras, para o desenvolvimento dos Direitos de gays e lésbicas. Os membros da associação consideram especialmente relevantes, dentre os objetivos alcançados, os avanços legais. É necessário saber que o Código Penal da democracia inclui a penalização das discriminações por motivo de orientação sexual em seis artigos diferentes, o que supõe um importante avanço na defesa dos Direitos de gays e lésbicas. Atualmente, já são 14 os países do mundo, que punem as discriminações contra homossexuais. Em relação aos Direitos civis, a *CGL* pressionou em favor de que a *Lei de Arrendamentos Urbanos* se tornasse a primeira lei de âmbito estatal, que equiparasse o matrimônio com as parcerias de fato, independentemente de sua orientação sexual, com análoga relação de afetividade. Este foi, sem dúvida, o primeiro passo para conseguir a plena igualdade das parcerias homossexuais, tal como solicita a CGL. O mesmo na Catalunha, o constitui a *Lei de Relações Estáveis de Parceiros* de Junho de 1998, que é a vitória mais importante do movimento gay espanhol, nos últimos tempos, e supõe o pleno reconhecimento das parcerias de fato homossexuais, no que se refere às leis de âmbito autonômico. É um verdadeiro avanço histórico.

Estes avanços legais não se conseguiriam sem se realizarem campanhas de conscientização da cidadania, nas quais a *CGL* tomou parte ativa. Por exemplo, a campanha *"Democracia é Igualdade"*, que se realizou durante o primeiro semestre de 1993, e que foi a primeira realizada no país para promover a igualdade dentro do direito à diferença. Tal campanha se caracterizou por um spot de televisão, no qual apareciam personalidades como Martin Luther King, Albert Einstein, Carmen Amaea e Oscar Wilde. Nesta campanha,, também se informou sobre o HIV e a AIDS. A iniciativa desta campanha partiu da CGL e foi promovida conjuntamente com CCOO, UGT, Cruz Vermelha, FEUP, COCEMFE, SOS Racismo, Associação pró-Direitos de Espanha, CEAR, CAVE e o Conselho da Juventude da Espanha e contou com uma dotação econômica de 256 milhões de pesetas (cerca de 1.500.000 de euros), provenientes do Ministério de Assuntos Sociais da Espanha. Desde então, se tem levado a cabo, com periodicidade anual, campanhas a nível estatal de combate contra a AIDS destinadas especificamente para o coletivo homossexual[71].

[71] No total, se distribuíram quase dois milhões de folhetos e mais de 20.000 cartazes nos mais de 400 espaços específicos de encontro gay, assim como dentre associações de gays e de luta contra à AIDS, em festas populares etc. No âmbito destas campanhas, também se realizaram encontros de gays soropositivos e se ministraram cursos de combate à AIDS. Estas campanhas tiveram o apoio do Plano Nacional de combate à AIDS, do Ministério da Saúde e Consumo. O total de entidades colaboradoras foi de 60, dentre todas as comunidades autônomas.

Formatado: maintexte1

Dentre as conferências organizadas pela *CGL,* se destaca, por sua importância, a *15ª Conferencia Mundial da ILGA*, celebrada em 1993, e que reuniu cerca de 200 delegados. Vale dizer que a Associação Internacional de Gays e Lésbicas é composta por mais de 450 associações, de todo o mundo. Dentro das atividades da Coordenadoria Gay-Lésbica, há um espaço também para a investigação sociológica. Um grupo desta associação, denominado *Stop AIDS*[72], realizou vários estudos de comportamentos e práticas sexuais de homens, que se relacionam sexualmente com outros homens. Por exemplo, ao primeiro destes estudos responderam mais de 500 gays, o que permitiu obter um primeiro conhecimento da situação da luta contra a AIDS dentre os homossexuais. Levou a cabo, também, um segundo estudo, graças ao qual se avaliaram as mudanças de atitude e o grau de eficácia das intervenções. Estes estudos se realizaram conjuntamente com o Programa para a Prevenção e Controle da AIDS, da Comunidade Autônoma da Catalunha. Em síntese, deles se pode concluir que, de 1995 a 1997, a prevenção aumentou em 80% no seio do coletivo gay, que cada vez mais se faz sexo mais seguro, na Catalunha. Também se organizou o Primeiro Fórum de estudos da CGL, em janeiro de 1996, no qual se discutiu e analisou dois blocos temáticos: "AIDS em 2005" e "Novas famílias".

Uma das características importantes de muitos coletivos contemporâneos de reivindicações de Direitos políticos de gays e lésbicas é sua capacidade para oferecer serviços à comunidade gay, normalmente atendida por um voluntariado formado pela mesma associação. Esta situação faz com que os coletivos sejam, na realidade, federações de distintos grupos, que se esforçam para melhorar as condições de vida dos homossexuais e das lésbicas, em distintas frentes.

Na seqüência, veremos um pouco dos coletivos que integram a *CGL*, sua ideologia e as pautas de seu trabalho.

2.3.2. Conhecendo um pouco mais as Associação *Stop Aids* e *Gays Positivos*

Stop AIDS é uma associação sem fins lucrativos, que nasceu em 1986, com o objetivo de combater a AIDS dentre comunidades gays da Catalunha.

Nos primeiros anos de existência da *Stop AIDS* (de 1986 a 1990), o grupo se orienta, sobretudo, para o trabalho de prevenção da AIDS, por meio da conscientização social e da informação, mediante ações como a distribuição de preservativos, edição de cartazes e organização de festas sociais. Também se edita o livro *Desfruta a vida, evita a AIDS* e se

[72] Este grupo catalão chama-se Stop Sida, mas optamos por traduzir Sida por AIDS ,devido ao termo sida nao ser empregado em Português.

começa a utilizar o serviço telefônico *900ROSA,* para responder a usuários sobre questões relacionadas com a AIDS.

No princípio dos anos 1990, o grupo experimenta uma grande expansão, tanto em atividades como em colaborações com as instituições. Em colaboração com o Ministério da Saúde e Consumo, se realizam campanhas dirigidas à prevenção da AIDS, em toda Espanha. Também se realizam dois encontros sobre hábitos sexuais e extensão da epidemia em colaboração com o governo da Catalunha, por intermédio do *CEESCAT* (Centre de Estudis Epidemiològics sobre a AIDS, da Catalunha). Incorpora-se, também, o serviço de exame anti-HIV para determinar, voluntária e gratuitamente, se uma pessoa está infectada ou não.

O crescimento do grupo dá lugar a que este se especialize, criando-se *"Gays Positivos"*, uma associação independente, integrada na *CGL* e dedicada a dar apoio a homossexuais soropositivos.

Como resultado de toda esta atividade, *Stop AIDS* é uma das primeiras organizações espanholas na luta contra à AIDS e, em particular, dentro do coletivo homossexual, estando ela nomeada entidade consultiva do *"Plano Nacional de Luta contra a AIDS",* do Ministério da Saúde e Consumo.

Além disso, anualmente, *Stop AIDS* realiza diferentes campanhas pontuais nos dias de *Sant Jordi*, *San Valentín*, assim como as Campanhas de Verão e de Natal, nas quais se editam diferentes folhetos, dípticos, trípticos, cartões e pôsteres de prevenção, com a finalidade de lutar contra à AIDS, por meio de mensagens de sexo mais seguro. Assim como a campanha anual de solidariedade, que promove o *Grande Ball de Solidaritat* ou a realização de diferentes metodologias de cursos de sexo mais seguro. Também *Stop AIDS* colabora com outras associações da Coordenadoria, editando folhetos de *"sexo entre mulheres",* juntamente com o *Grupo Lesbos* ou colaborando com o *Grupo Jovem,* na difusão de material de sexo mais seguro nas Universidades de *Barcelona* e *Autônoma de Barcelona*. Por último, *Stop AIDS* colabora, ano após ano, com outras organizações de luta contra à AIDS, em atos unitários como o 1 de dezembro – Dia Mundial do AIDS.

Já o grupo *Gays Positivos*, como já apontamos, resultou de uma ampliação das atividades do grupo *Stop AIDS*. Este grupo é formado por homens homossexuais, que enfrentam um resultado positivo, quando da realização do exame anti-HIV e que sabem que a AIDS, se se apresenta, não é uma rua sem saída e que há muitas coisas a fazer nesta situação. Dentre eles, apóiam-se e trabalham juntos para aliviar a vivência da doença e acabar com a crise da AIDS. Têm encontros às sextas-feiras, na sede da *CGL*.

Este coletivo oferece um conjunto muito completo de serviços à comunidade, dentre os quais convêm destacarmos alguns. Parece-nos importante, por exemplo, um serviço de

acolhida, que se oferece às pessoas soropositivas, ao chegarem ao grupo pela primeira vez e são atendidos por um voluntariado especializado. Para aqueles que desejam informação, assessoramento ou apoio emocional, *Gays Positivos* oferece um serviço de aconselhamento, feito por uma outra pessoa soropositiva. Na mesma linha de trabalho, existem os *GAM* – grupos de ajuda mútua – e o *Ponto de Escuta*. Os *GAM* são grupos de seis a oito pessoas, que se reúnem semanalmente para partilhar seus problemas e buscar solução. O *Ponto de escuta* consiste em uma reunião menos sistemática e mais flexível entre pessoas que compartem um mesmo problema pontual. Outros serviços, que se oferecem às pessoas soropositivas, são: oficinas de aprendizagem no cuidado do corpo e da mente, massagens e serviços de acompanhamento para facilitar as tarefas cotidianas aos enfermos.

A participação social do grupo *Gays Positivos* é grande. Eles também possuem um trabalho de escuta telefônica, chamada *linha Gays Positivos,* que é uma especialização do serviço telefônico *900ROSA,* da *CGL,* dedicada inteiramente à problemática dos homossexuais soropositivos. O Encontro e as Tertúlias, que se realizam semanalmente e que servem para conhecer outros gays soropositivos, assim como para debater questões sociais surgidas dentre eles. Também se organiza, uma vez ao ano, um Grande Baile, por ocasião do Dia Mundial da AIDS, que tem como objetivo renovar a solidariedade da sociedade com as pessoas afetadas por esta doença.

Gays Positivos também realizam tarefas de informação e prevenção da AIDS ante a sociedade em geral. Dentre estas, ressaltamos a *Folha de Gays Positivos*, que é uma compilação de notícias e opiniões sobre AIDS, saúde e outros temas; a biblioteca, que contém livros, revistas e documentos sobre AIDS e saúde, ficando à disposição de todos os afetados; os congressos, nos quais cabe tanto a participação em atos realizados por outros grupos, como a organização de congressos patrocinados por *Gays Positivos*.

2.3.3. A Participação Feminina na Catalunha e o Grupo Lesbos

A associação de mulheres lésbicas oferece serviços e atividades, com a finalidade de normalizar a prática lésbica na sociedade e trabalhar para uma maior auto-aceitação. Está composta por uma Junta e está dividida também em comissões para a campanha de visibilidade lésbica, de atividades e de acolhida. A Junta e estas comissões estão formadas por associadas do *Grupo Lesbos,* visando a participar e a colaborar.

Um de seus programas principais é a campanha de visibilidade, pois é necessário ressaltar que muitas lésbicas se vêem ainda obrigadas à *"não-visibilidade"* e, portanto, a viver

uma vida dupla. Isto pode, muitas vezes, atuar negativamente sobre o processo de construção da identidade destas mulheres. Por este motivo, dentre outros, o *Grupo Lesbos* iniciou um projeto para ajudar as mulheres lésbicas a se fazerem mais evidentes, assim como fazer evidenciar a existência do lesbianismo. Dentre os atos encaminhados com este fim, destacamos as *Jornadas do Grupo Lesbos,* em âmbito estatal. Estas Jornadas se celebraram nos dias 25 e 26 de Março de 1995, subvencionadas pelo Ministério de Assuntos Sociais, e reuniram todas as associações de mulheres lésbicas da Espanha, constituindo-se, assim, em um marco para a Visibilidade das Lésbicas, no qual se celebraram diferentes atos sobre a Lei de parcerias, adoção e família, narrativa e poesia lésbica e História de uma Invisibilidade.

Outro fato relevante foi a edição de um díptico. Tanto o desenho como o texto do díptico foram elaborados mediante o consenso das associadas do Grupo. O díptico foi enviado a todas as instituições do Estado e associações de mulheres, com a intenção de criar um processo de sensibilização com relação à campanha e sua importância para a normalização de práticas lésbicas.

2.3.4. Os Movimentos LGBT entre os jovens e nas Universidades Catalãs: Os Grupos *Jovem* e *Sem Vergonha*

O grupo jovem, da CGL, nasceu em 1989, para responder às necessidades associativas dos jovens homossexuais. Naquele momento, era o primeiro grupo com tais características, na Espanha, e cobria, deste modo, uma lacuna no cenário associativo gay-lésbico da Catalunha. Desde então, o grupo se desenvolveu, crescendo em número de participantes, e ampliando o campo de suas atuações, para adaptar-se aos objetivos que fora construindo.

Em uma sociedade tão homofóbica como a nossa, a vida dos jovens com uma orientação sexo-afetiva diferente da majoritária, não resulta precisamente fácil. Desde o colégio e na universidade, se repetem, continuamente, episódios de violência verbal e física. O entorno cotidiano de gays e lésbicas é, quase sempre, hostil aos jovens: pais, familiares, amigos e meios de comunicação exercem uma negativa pressão sobre os jovens. Essa pressão é a causa de numerosos transtornos psicológicos, e, no pior dos casos, é a causa de suicídios. As administrações públicas são totalmente alheias a esta realidade e ignoram, por completo, esta problemática particular. De forma que, uma vez mais, é a comunidade gay-lésbica a que tem que aportar as soluções, ainda que sejam mínimos os recursos de que se dispõem.

O *Grupo Jovem,* da *CGL,* constitui um ponto de encontro de jovens de ambos os sexos, que têm em comum o ser objeto de discriminação e rechaço, que compartem parecidas

angústias e temores, mas, ao mesmo tempo, desejam sentir-se tal como são e viver tal como sentem.

Além se ser um ponto de encontro, o *Grupo Jovem* também é um espaço de trabalho e de realização de projetos. A publicação do folheto intitulado *Como dizê-lo aos padres?*, acerca da paternidade e das relações paterno-filiais, para que, chegado esse momento tão crucial, os jovens encontrem respostas e informação. Também se editou um cartaz e um folheto, intitulado *Jovens como tu*, no qual se busca, outra vez, informar àqueles que têm que enfrentar sua *saída do armário*. Membros do grupo realizam numerosas conferências em institutos e associações juvenis. Outros participam voluntariamente das atividades que a Coordenadoria desenvolve na e para a comunidade gay e lésbica, seja atendendo ao *Telefone Rosa*, distribuindo folhetos sobre sexo seguro, lutando pelos Direitos coletivos etc. O grupo colabora também nos eventos organizados pelo *Conselho Nacional da Juventude da Catalunha*, organização da qual é membro, e de cuja equipe diretiva faz parte.

O Grupo Sem Vergonha (Sin Vergüenza) reúne mulheres, homens, gays, lésbicas e bissexuais, que buscam uma completa inserção na comunidade universitária e na sociedade em geral.

A idéia de formá-lo nasceu de um grupo pequeno de estudantes, membros do *Grupo Jovem,* da *CGL*, que, com esforço e muito empenho, quis contribuir para a mudança da limitada visão dos homossexuais. O coletivo tem uma filosofia aberta: Não é necessário ser estudante nem homossexual para unir-se a ele, no esforço por romper com os preconceitos e estereótipos. Assim, o grupo Sem Vergonha nasceu com o propósito de preencher o vazio existente de representação homossexual, no âmbito universitário, com a intenção de iniciar no seio da universidade, o processo de tomada de consciência da necessidade de assimilar o ato homossexual como cotidiano, e é nesta direção que ele dirige seus esforços.

O Trabalho que este grupo realiza é essencial, já que a universidade, paralelamente à formação acadêmica, proporciona uma referência muito importante para a formação do indivíduo. Portanto, este grupo é um ponto de encontro para todos os gays e lésbicas e simpatizantes, vinculados ao mundo universitário ou ao mundo estudantil em geral, além de ser uma maneira de conhecer gente e, ao mesmo tempo, de lutar por uma maior visibilidade e reconhecimento definitivo de que o mundo homossexual, indiscutivelmente, forma parte da vida universitária.

Para contribuir para estas mudanças, a associação se propõe uma maior visibilidade. Sensibilizar e educar como meio para romper os estereótipos e estigmas sobre os homossexuais. Reivindicar Direitos, a fim de lograr incorporação completa e participar, em iguais condições, da vida universitária. Associar-se. Reúnem-se, semanalmente, e suas

estratégias principais consistem em organizar debates, conferências, excursões, festas, publicações etc.

2.3.5. Movimento Gay e Lésbico dentre Cristãos: A *Associação Cristã de Gays e Lésbicas*

A Associação Cristã de Gays e Lésbicas é um bom exemplo do trabalho reivindicatório que podem fazer as pessoas cristãs pela comunidade lésbica e gay e uma mostra a mais da grande diversidade, contida pelo cenário das minorias sexuais. Cabe destacar que os grupos cristãos, provavelmente, não ocupa o lugar que lhes corresponde, dentro do planeta gay, por causa da dupla discriminação que sofrem: por um lado, por pertencerem a uma minoria sexual e, por outro, por causa do total desinteresse da Igreja Católica por seus irmãos homossexuais. Esta associação constitui um grupo de Igreja, um lugar de encontro e o primeiro passo para muitos gays e lésbicas, que querem viver a fé cristã e sua orientação sexual, sem travas nem traumas.

O grupo nasceu no ano de 1990 e, no mesmo ano se integrou na *CGL*. Os objetivos e projetos de trabalho consistem em reunir cristãos e cristãs gays e lésbicas para compartilhar experiências, fazendo comunidade, e levando a termo atividades para fomentar a participação ativa e o compromisso com o entorno.

Estes objetivos estão intimamente ligados com o ideário de *normalizar* o ato homossexual dentro das igrejas cristãs, assim como, no conjunto da sociedade, e o ato cristão dentro do âmbito homossexual. Também servir e comprometer-se no âmbito que rodeia o cristão, com uma visão crítica da realidade e de um posicionamento ativo. Crê-se necessário abrir uma via, que rompa a dualidade cpntida na opção por uma vida cristã sem renunciar à própria sexualidade e, assim, realizarem-se plenamente como homens e mulheres.

O grupo pretende ser um ponto de encontro do qual todos possam participar, e uma plataforma de atuação da qual lutar pelo reconhecimento pleno, o respeito, a igualdade, a tolerância e o suporte aos que mais o necessitam. Também para comprometer-se na construção de uma sociedade e de uma Igreja em que caibam todos. Uma Igreja aberta e tolerante na qual todos sejam iguais ante Deus. Uma Igreja mais evangélica, mais próxima da realidade dos homens e mulheres, seus membros, e mais comprometida com a cotidianidade que a circunda.

As principais atividades oferecidas por este grupo, a fim de lograr êxito para suas demandas sócio-político-afetivas, consiste em reuniões semanais na sede da *CGL*; grupos de Oração mensais, conferencias sobre os temas que mais afetam os cristãos da comunidade gay-

lésbica; testemunhos para refletir sobre a realidade circundante de que se participa; saídas de fim de semana; retiros etc.

2.4. O Movimento LGBT Madrilenho

As raízes do movimento LGBT madrilenho moderno encontram-se centradas na luta contra a ditadura franquista. Em 1977, se forma em Madri, a FAHR – Frente de Ação Revolucionária -, de inspiração francesa, e com um corte ideológico libertário. Como a questão nacionalista não faz parte da realidade castelhana, visto que são eles os que conquistaram a Espanha e dominaram os outros povos, sua ação concentra-se apenas na libertação homossexual, já em um momento, no qual a transição democrática já está em curso. No mesmo ano, surgem outros dois grupos: Agrupación Mercúrio que, inicialmente, era um movimento de caráter reformista, se tornando libertário, e o Movimiento Democrático de Homosexuales – MDH – formado por militantes do Partido Comunista Espanhol – PCE. Além disso, houve, em Madri, a criação de uma, em uma pequena e inexpressiva célula do MELH.

Com tantas organizações homossexuais, pipocando pelo Estado Espanhol, em maio de 1977 criou-se uma coordenação de frentes, chamada *Coordinadora de Frentes Homosexuales del Estado Español* – COFLHEE. Esta entidade apresenta-se, oficialmente, em Madri, e anuncia sua motivação: revogar a LPRS. Já em março, antes do surgimento oficial da COFLHEE, a FAHR organizou, na faculdade de direito, da Universidade Complutense, uma semana de debates em torno da LPRS e leu um manifesto, condenado esta lei. A partir de abril, se começaram a recolher assinaturas contra a LPRS, com o apoio da *Coordinadora de Marginados*, uma rede de diversos movimentos sociais de pessoas marginalizadas.

No mês de julho, por ocasião da reabertura dos trabalhos do Congresso, o Agrupamento Mercúrio dirige-se aos parlamentares, pedindo-lhes que interviessem por uma anistia total, pois a concedida em 1977, não incluía a LPRS. Pediam também que fossem suprimidos os juizados a serviço da LPRS, bem como sua revogação. No ano seguinte, MDH, Agrupación Mercúrio e FAHR formam a FLHOC, e convocam a primeira marcha do orgulho gay de Madri. Nesse ano, houve manifestações também nas cidades de Barcelona, Sevilha e Bilbao.

Vencida a *ley de peligrosidad y rehabilitación social,* em 1979, os coletivos lésbicos, integrantes das frentes mistas, começaram a se separar, por se sentirem injustiçados pela lógica patriarcal, segundo a qual os gays se comportavam, mas também porque entediam necessitar desenvolver suas próprias lutas, xpandindo, por exemplo, a consciência feminista

dentre as mulheres. Mas, de modo geral, o movimento homossexual espanhol, após a redemocratização e a revogação da LPRS, perde seus elementos mobilizadores e, por exemplo, a FLHOC desaparece, em 1980. A aparente democracia, que se sentia no ar, dava a impressão, para muitos, de que já não era mais necessário lutar. Aquelas entidades que não deram conta de encontrar uma nova agenda de luta, novas metas de ação coletiva e que, ao alcançarem seus objetivos, não conseguiram se reestruturar, não conseguiram permanecer ativas e terminaram se dissolvendo.

Durante toda a década de 80, do século XX, lésbicas e Gays lutam separadamente e se constituem como movimentos autônomos, sendo que elas se organizam juntamente com feministas. Entretanto, as mulheres lésbicas acabam por ter de enfrentar, no interior do movimento feminista, e não apenas em Madrid, mas em toda a Espanha, a lesbofobia internalizada das feministas e seus discursos heterossexistas, heterocentristas.

Em 1983, surge a AGAMA – Assembléia Gay de Madrid – a qual deixa de existir em 1986, dando lugar ao COGAM, que nasce como *Coletivo Gay de Madrid.*

2.4.1. Um olhar sobre o Coletivo de Gays e Lésbicas de Madrid - COGAM

O *COGAM* é o coletivo de gays e lésbicas mais importante de Madri. Atualmente, ainda que mantenha a sigla inicial, significa *Colectivo de lesbianas, gays, transexuales y bisexuales, de Madrid.* É uma associação sem fins lucrativos, inscrita nos Registros de Associações e no Registro de Entidades Prestadoras de Serviços Sociais da Comunidade de Madrid. É também uma entidade conveniada com o Conselho de Integração Social e Saúde da Comunidade de Madrid. Mas mais do que tudo, COGAM é, em grande medida, um dos principais grupos a direcionar as políticas estatais homossexuais na atualidade.

Uma das últimas tentativas autoritárias a se registrar contra os grupos LGBT, na Espanha, se deu contra o COGAM, em 1993, durante o governo do Partido Popular, presidido por José Maria Aznar. Nesse ano, se tentou fechar a sede do COGAM. Entretanto, a resposta da imprensa e de múltiplos agentes sociais impediu que esta perseguição, baseada estritamente na orientação sexual, fosse tolerada pela sociedade Espanhola.

Segundo consta no site, COGAM é uma associação que, desde suas origens, esteve preocupada com as questões gays, entendendo-as como questões de direitos humanos. Também são elementos orientadores da militância de COGAM a pluralidade e o combate à

Formatado: maintexte1

homofobia, lutar pela equiparação legal e social de LGBTs e fazer a defesa dos interesses de pessoas soropositivas. Lê-se no site[73]:

> *"La defensa de los Derechos Humanos recogidos en la Carta de las Naciones Unidas y de manera especial aquellos que se refieren a lesbianas, gays, transexuales y bisexuales, a su dignidad como personas, al libre desarrollo de su personalidad, a la búsqueda de la igualdad social, a la eliminación de discriminaciones, etc. Trabajar por una sociedad más plural y respetuosa, promoviendo las condiciones para que la libertad y la igualdad de las personas y de los grupos en que se integren sean reales y efectivas. Promover la completa equiparación legal y social de todas las personas independientemente de su orientación o identidad sexual y de las relaciones afectivo-sexuales que tengan con pleno consentimiento de otra/s persona/s. Promover la eliminación de cualquier comportamiento homófobo o tránsfobo. Promover la eliminación de cualquier discriminación a las personas que vivimos con el VIH. Derecho a asistencia médica y psicosocial pública y gratuita a todas las personas seropositivas".*

Este coletivo publicou, até 2003, uma revista chamada *Entendes*, que foi seu veículo de difusão política e social. Desde 2005, COGAM, partindo do grupo de lésbicas, edita uma revista dirigida a essa população, chamada *So Lesbian Tan Bollo!!!* . Produzem, ainda, o programa de rádio *Luma de Babilônia,* às segundas-feiras, às 22:00 horas, que vai ao ar pela rádio 107.9 FM. Outro ponto forte do serviço prestado por COGAM à comunidade são as linhas de informação telefônica. Atualmente, existem três. A pioneira e mais antiga foi a *Gay-Inform,* que prestava serviços de esclarecimentos de saúde e apoio exclusivo a gays. Na seqüência, surgiram a *Línea Lesbos* e a *Línea Trans,* direcionadas especificamente às populações lésbicas e transgenérica. As três linhas funcionam das 17 às 21h, todos os dias do ano.

Realiza cursos de Sexo Seguro. O grupo de recepção mantém aberto o Centro Associativo nos dias úteis, das 17 às 21 horas, no qual há uma biblioteca, cursos de inglês e francês, cursos de teatro, jantares, tertúlias etc. Oferece assessorias psicológica e jurídica, assim como atividades de lazer. O *COGAM* encontra-se organizado em subgrupos de *Jovens*, *Lesbianas*, *Transexuales* e *Gays, Entender en Positivo* (grupo de afetados pelo HIV), *Nexus* (de assistência aos soropositivos que já manifestam alguma doença oportunista), Surdos/as, *Senderimo* (grupo de pessoas que fazem caminhadas ou trilhas de aventura), *Grupo de Mayores* (para pessoas mais velhas, na terceira idade), *Padres y Madres LGBT* e Famílias LGBT. O grupo ainda mantém comissões de saúde e de educação com vistas a direcionar a atuação do grupo como um todo nestes setores.

Vale dizer que os trabalhos de assessoria psicológica e jurídica são um serviço resultante de uma concorrência pública, da qual o *COGAM* participou, e venceu, junto ao Conselho de Serviços Sociais da Comunidade de Madri. Assim, firmou-se um convênio com este Conselho

[73] http://www.cogam.es/historia

Formatado: maintexte1

da Comunidade Autônoma de Madri, intitulado *Programa de informação e Atenção a Homossexuais e Transexuais da Comunidade de Madrid*. Este programa consta de um *Centro de Documentação* e de quatro áreas de atuação, chamadas de *Atenção Social, Atenção Psicológica*, *Atenção Jurídica* e de *Sensibilização e Formação*.

Como se pode ler no site deste coletivo, no link reservado a este programa[74], através da Área de Atenção social, afirmam eles

> *"(...) realizamos una valoração diagnóstica da situação em que te encontras e planejamos conjuntamente um itinerário de trabalho para cobrir as necessidades que tenhas por ser gay, lésbica ou transexual". Para a Área de Atenção Psicológica, o programa busca tratar "(...) as demandas susceptíveis de apoio psicológico, relacionadas com a discriminação, a homofobia e a transfobia que, gays, lésbicas e transexuais possam sofrer".*

Com relação à Área de Atenção Jurídica, podemos observar que o programa busca orientar e resolver problemas concernentes à legislação de Parcerias de Fato, discriminação laboral, agressões homófonas, testamentos, pensões para portadores de HIV, descapacidades, menos-valias, mudança de nome etc. Nesta área, também desenvolvem propostas normativas e estudos de direito comparado. Neste sentido, afirmam que *"Queremos trabalhar por novas políticas sociais e por marcos legais mais igualitários"*. Por fim, em relação à Área de Sensibilização e Formação, bem como ao Centro de Documentação, este programa da Comunidade de Madri, coordenado pelo grupo COGAM, oferece *"(...) um serviço de informação e documentação para os profissionais e Investigadores da temática homo/trans"* e segundo se lê na referida home page, *"(...) também se dará a conhecer à sociedade nossa situação, intentando romper tópicos e educando para o respeito à diversidade"*. Esta empreitada se leva a cabo mediante informes e estudos profissionais, campanhas de informação em centros docentes, como institutos e universidades, campanhas de sensibilização da população em geral, assim como mediante a apresentação da realidade homo/trans em congresos e encontros.

Desde que COGAM sucedeu ao AGAMA, as convocatórias da marcha do orgulho tem sido feitas por ele e, a partir da fundação da FELGT – Federación Estatal de Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales – em parceria com a mesma. Do ponto de vista político, GOGAM teve um importante um papel na articulação de uma resposta às práticas anti-homossexuais, vividas na sociedade. Responder a elas através de práticas coletivas plurais foi uma atitude histórica deste grupo que, nascendo como um grupo de homens gays, se abre e assume um

[74] Os dados sobre esse programa estão disponíveis na web http://www.cogam.org/programacmad/ e foram acessados em 13 de abril de 2004.

caráter bastante semelhante ao da CGL, funcionando, na verdade, muito mais como uma coordenadoria de grupos do que como um grupo particular.

2.4.2. A Experiência da Fundação Triângulo

A *Fundação Triângulo* é uma entidade sem fins lucrativos, cujo objetivo é a igualdade social dos gays e das lésbicas, que luta para que todas as pessoas tenham o mesmo trato, independentemente de sua orientação sexual. É importante para esta associação, o rechaço a qualquer tipo de segregação, incluindo o que se chama *"comunidade gay",* considerado como uma forma de auto-marginalização, com mais inconvenientes do que benefícios.

De acordo com este grupo, ainda que a sociedade tenha avançado muito, ainda existe grande quantidade de discriminações, notadas sobretudo em circunstâncias mais delicadas, como na adolescência, ao buscar um trabalho, na solidão da noite frente a agressores etc. A *Fundação Triângulo* deseja que todas e todos possam colaborar para romper esta situação injusta, na qual gays e lésbicas deixam de ser cidadãos e cidadãs plenos(as) para o serem de segunda categoria. Não se procura obter privilégios, simplesmente busca-se contemplar os homossexuais como cidadãos iguais aos demais.

O trabalho desenvolvido pelos membros desta fundação é diversificado. Vai desde campanhas políticas, como as relacionadas à lei de Parcerias de Fato ou ao tratado da União Européia, até atos culturais e lúdicos, como festivais de cinema e teatro, festas etc. Seu trabalho também centra atenção na questão do HIV/AIDS.

Em sua estrutura, encontramos uma sessão de *Solidariedade e Direitos Humanos,* pensada para realizar campanhas urgentes em defesa dos Direitos humanos de gays e lésbicas. Algumas pessoas, em alguns lugares do mundo, podem viver abertamente sua orientação sexual, porém, nem todos podem fazê-lo de modo afortunado. Assim, dedicam-se a auxiliar, dentro de suas possibilidades, àqueles que se encontram oprimidos, vivendo situações desumanas, em muitas sociedades nas quais ainda falta muito por conseguir. Tais campanhas se levam a cabo mediante o envio massivo de cartas, faxes e correios eletrônicos. Este tipo de pressão pode chegar a mudar a opinião das autoridades. Estas campanhas deflagradas pela *Fundação Triângulo* se centram em países de fala hispana. Este grupo também apóia campanhas, que requerem apoio permanente, como aquelas que se dirigem modificar leis discriminatórias. Por exemplo, a campanha em favor da despenalização da homossexualidade, na Romênia.

O Festival de Cinema que a *Fundação Triângulo* organiza, anualmente, prima por uma representação não-estereotipada ou meramente sensacionalista da homossexualidade. Este festival segue a tradição das mostras de cinema *Lesbigay,* que se iniciou em São Francisco, nos anos 1950, estendendo-se, posteriormente, a todo o mundo. Todas as capitais americanas e européias contam com festivais de cinema homossexual e, na Espanha, se celebram dois, de forma regular: um em Barcelona, organizado pelo *Casal Lambda* e outro em Madri, organizado pela *Fundação Triângulo*. Este último iniciou, em 1997, e está capitalizando cada vez mais êxito de público.

Além deste festival, a *Fundação Triângulo* dispõe de um programa de rádio, de 1 hora, que se emite, semanalmente, sintonizável em Madri e arredores. O programa, denominado *"Noites de Rosa Satã",* é um espaço de variedades, dedicado à música, às notícias e à informação de interesse de gays e lésbicas.

Uma outra iniciativa importante da Fundação foi a criação de uma revista com uma estrutura científica, chamada *Orientaciones*. *Orientaciones* nasce com o objetivo de servir de meio de reflexão sobre a situação de desigualdade, em que se encontram as(os) de orientação discordante da orientação dominante: heterossexual. Como diz no site da fundação, na parte reservada à revista, Orientações

> *"Nace intentando ser el lugar de expresión de esas ideas y preocupaciones al que muy pocas revistas se dedican en el mundo, incluso dentro de la Unión Europea. El título, OrientacioneS, hace referencia, por supuesto, a la orientación sexual pero el plural intenta representar también la amplitud de opciones sexuales y de formas de afectividad que se dan en la sociedad. El hecho de que no exista un solo tipo de sexualidad, ni de homosexualidad, hace del uso del plural una muestra de simple respeto hacia todas esas formas y estilos de vida"*

Por fim, importa dizer que a Fundação nasceu de uma divisão política, ocorrida no interior do COGAM e, muitas vezes, ela aparece na forma de antagonismos, protagonizados por esses grupos, que marcam suas posições de maneira a deixar claras as diferenças políticas de cada grupo.

2.4.3. O Movimento LGBT, na Universidade, e o Grupo RQTR

A Associação *Rosa Que Te Quiero Rosa – RQTR* – surge de una iniciativa pessoal, em Outubro de 1994, quando *Raquel Platero,* ao voltar dos Estados Unidos da América e depois da experiência da *Assembléia de Mulheres da Universidade Complutense* e sua passagem pelo *Coletivo de Feministas Lésbicas de Madri*, reúne quatro estudantes, que contacta em cinemas

Formatado: maintexte1

e bares: *Adoratriz*, estudante de Psicologia; *Luis Carlos*, sociólogo, conhece na saída de um cinema, este, por sua vez traz *Boni,* estudante de Sociologia e *Yoli,* estudante de Ciências Econômicas. Este pequeno grupo, pioneiro, lança sua primeira campanha no Campus de Somosaguas, a qual obteve a adesão de 38 pessoas, que assistem, em uma Quinta-Feira, à *Aula Okupada de Sociología*[75] e celebram sua primeira assembléia.

Até que se tivessem reunidos estes cinco primeiros membros de *Rosa que te Quiero Rosa*, não havia, em nenhuma das 17 comunidades autônomas que compõem a atual Espanha, um único grupo LGBT, voltado a militar junto à universidade. Por tanto, *RQTR* inaugura um momento particular da história no movimento LGBT em terras hispânicas, visto que ele foi o primeiro grupo LGBT Universitário. Em sua esteira, surgiram outros grupos como, por exemplo, o grupo catalão *Sem Vergonha*.

RQTR é um grupo heterogêneo, que experimentou diferentes momentos associativos, com a participação do alunado da UCM e, durante dois anos, da Universidade Autônoma de Madri, a cada novo curso acadêmico. Isto supõe una grande riqueza e também um grande dinamismo, porém, também, um grande movimento e mudança de nossos ativistas. Em um desses períodos, ela sofreu uma mudança no significado da sigla, a qual se manteve. Trocou-se Rosa Que Te QuieroRosa pela expressão Erre Que Erre, a qual indica perseverança, insistência... Assim, o nome da associação passou a ser Erre Que Te Quiero?????? Erre –RQTR . Contudo, muitas pessoas, ainda, identificam o grupo como *el Rosa*.

A associação tem como objetivo promover a *"(…) visibilidade da realidade lésbica, homossexual, transexual e bissexual, na Universidade, com estudantes com direito a uma participação plena na vida universitária"*[76]. Educar sobre todos aqueles aspectos que afetam gays, lésbicas, Transgêneros e Bissexuais e com textos acadêmicos e as próprias academias não ensinam. Dessa forma, o grupo *RQTR* busca *"(…) promover investigação e estudos que melhorem a qualidade de vida e logros sociais de lésbicas, gays, bissexuais e transexuais"*. Também a *"(…) sensibilização dos meios educativos para atender às necessidades do alunado e professorado lesbigay, que se está ignorado e supõe una clara discriminação",* faz parte de seus objetivos.

Assim, este grupo constitui una pequena, mas não menos importante, associação mista, na qual se trabalha para alcançar reivindicações políticas de posições de esquerda não-partidárias. Para tanto, atos de protesto e denúncia constituem suas ferramentas de trabalho, decididas, mediante a participação de *assembléias.* Todavia, vale registrar que, ainda que este grupo se reconheça como misto, ele é composto, majoritariamente, por mulheres lésbicas,

[75] Nome de uma sala destinada a reuniões estrudantis.
[76] Citações retiradas do texto deste grupo, disponível em sua home page. Ver http://www.rqtr.org/

sendo a participação masculina inferior a 20 %. Desta feita, a representação das mulheres lésbicas é uma importante bandeira para este grupo.

Algo que chama a atenção nas posturas do *RQTR* é o fato de sobrevalorizarem, dentro do possível, o trabalho em equipe com outros movimentos sociais, tais como os movimentos feministas, antiglobalização e Direitos humanos. Portanto, este grupo se propôs *"Dar voz às pessoas implicadas, isto é, ao alunado e professorado lesbigay, transexual"*.

Nestes 10 anos de atuação, o grupo *RQTR* realizou inúmeras e importantes atividades de caráter acadêmico. Ressaltamos, aqui, as *Jornadas de Lesbianismo e Homossexualidade*; conferências sobre *Transexualidade* e *Lesbianismo e Feminismo;* Ciclo de Cinema de temática LGBT; debate e denúncia de textos acadêmicos de caráter homofóbico, assim como de atitude da mesma ordem, que ocorram dentro e fora da UCM; cursos sobre sexo seguro, participação política, sexualidade, atendimento telefônico e jogos sexuais, exposições de fotografias de temática LGBT. Neste último ano de 2003, realçamos a realização de um concurso de *Relatos Curtos Lésbicos*. Também faz parte das atividades deste grupo ministrar cursos em escolas e entidades que lhe solicite.

3. O Resultado da Luta é a Cidadania: A Criação da FELGT

Ainda que as realidades dos movimentos LGBT em Portugal e Espanha sejam muito diferentes, alguns elementos da luta são próximos nessas trajetórias: a questão da homofobia e o entendimento de que as questões LGBTs são questões de direitos humanos. Em ambos, o fim das ditaduras contribuiu para a aparição de uma *comunidade gay* e de um movimento político, nestes países. Tanto na Espanha quanto em Portugal, foi a partir da morte de Franco e de Salazar, que se desencadeiam os processos de redemocratização, pois os governos que se seguem ou não se sustentam, como na Espanha, ou são derrubados, como em Portugal.

Apesar de que, com o advento da redemocratização, tenham-se ensaiado em Portugal tentativas de iniciar um movimento, isso só ocorreu, efetivamente, a partir da década de 1990. No caso espanhol, o movimento da década de setenta quase se esvaneceu na de ostenta, sendo necessário que chegassem os anos noventa e, com eles, uma nova geração de militantes, para que fosse reencontrado o vigor da luta.

Certamente, o fator geracional é importante porque, como veremos nos capítulos seguintes, com essa nova geração, chegam novas formas de entender e de fazer política, as quais darão o tom da luta e da militância. Esse novo sangue injetado no movimento proporcionará a constituição de um discurso gay, lésbico e transgênero público, propiciado

por reformas legais muito ligadas a seu contexto histórico.

A primeira fase militante foi um ciclo de ação ligado à questão da redemocratização e à derrubada do regime autoritário. A geração seguinte voltou seu olhar para a construção de uma auto-imagem, no contexto democrático, e para o combate à Aids, e a terceira, como veremos, atuará de maneira intensa para garantir a igualdade e a eqüidade legal e social. Essas gerações convivem, hoje, e constroem distintas formas de consciência política coletiva, partindo de suas experiências grupais e individuais, de aspectos que se relacionam organicamente. Essas relações se dão a partir de vínculos identitários, de crenças e valores societais, de sentimentos de justiça e injustiça, de eficácia, sempre no registro de uma vontade de agir coletivamente e de produzir metas de ação grupal, que atendam quer a demandas coletivas quer às individuais. Tais vínculos são construídos de modo dinâmico pelos membros destas gerações que, juntos, produzem discursos, nos quais a idéia de orgulho assume aspectos sociais, culturais, psicológicos e políticos e promovem festa, auto-conhecimento e política, presentes em conjunto, estrategicamente, nas cenas cotidianas das múltiplas lutas, que Lésbicas, Gays , Transgêneros e Bissexuais são capazes de travar.

Nesse contexto, é que se cria, em 1992, a *Federación Estatal de Lesbianas y Gays* – FELG – que, mais tarde, passará a chamar-se FLGT e significar *Federación Estatal de Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales.* A proposta de criação de uma federação espanhola, reunindo e coordenando os diversos grupos espalhados pelo país, nasceu no COGAM, ainda chamado de *Colectivo Gay de Madrid.* Ela ocorre, depois que COGAM deixa a COFLHEE (Coordinadora de Frentes de Liberación Homosexual del Estado Español). Em um primeiro momento, lideram a iniciativa de fundar a FEGL o grupo catalão *Casal Lambda* de Barcelona, a associação *NOS,* de Granada, e o próprio *COGAM*.

Fundada a federação, ela é presidida pelo histórico militante catalão Armand de Fluviá. Logo após o período fundacional, a FELG incorpora, dentre seus sócios, os grupos *28 de junio,* de Jaen, na Andaluzia, e *Gais Cristians de Catalunya*. No final da década de 1990, e após ocorrer um lento processo de convergência a partir dos encontros estatais de organizações GLBT que se convocam desde 1994 para debater a proposta de *ley de parejas de hecho*, amplia-se o reconhecimento de que ter uma federação, coordenando os esforços nacionais, era importante. Nesse clima, a Federação recebe a adesão de *Gehitu,* no País Vasco, *Alega,* na Cantábria, *Gamá,* nas Canárias, e do *Collectiu Lambda,* no País Valenciano.

Tudo indica que a Federação se desenvolve e se fortalece em torno da demanda da lei de parceria civil espanhola e do matrimônio civil, sendo que, na medida em que esse debate era travado, suas metas e estratégias de ação eram ampliadas. Paralelamente a esse processo de desenvolvimento da Federação, aprofunda-se a reflexão e o debate dentro do movimento

GLBT. Desde que a adesão e a força dessa organização se torna mais visível, a pressão e a meta estabelecida são a aprovação do direito ao matrimônio. Essa reivindicação torna-se a expressão da luta pelo direito à igualdade, igualdade legal e social, da luta pelo respeito pleno à comunidade LGBT. Nesse processo, a petição de uma lei de parceria civil é paulatinamente abandonada. Durante a construção da FELG, vai-se produzindo um consenso nacional no seio de uma ampla parcela dos grupos militantes, e a FELG vai-se consolidando como espaço coordenador das resistências e lutas travadas pelos diversos coletivos, ao mesmo tempo em que serve de espaço de apoio para as lutas locais.

Entre os anos de 1997 e 2003, a Federação é presidida por Pedro Zerolo. Zerolo fora dirigente de COGAM, nos anos noventa, e, atualmente, é vereador em Madrid, pelo PSOE, e secretário de Movimentos Sociais do partido. Durante sua gestão à frente da FELG, se celebram dois Congressos, que servem para refundar a FELG, a qual, em 2002, passa a denominar-se FELGT. Nessa ocasião, se repactuam as bases de poder da federação e as lésbicas passam a compartilhar os espaços de poder com os gays. Além disso, os coletivos transexuais e bissexuais passam a desfrutar de espaço e reconhecimento, na Federação, e a terem suas demandas incorporadas. Esse fato produziu nova visão acerca da diversidade sexual, no sentido de sua ampliação. Com a incorporação do movimento associativo transexual, que nos últimos anos ganhou visibilidade graças a uma aliança estratégica que está apostando nas reformas legais e sanitárias, específicas para atender a demandas de pessoas transexuais.

A partir dos anos 1990, a FELGT buscou organizar a mobilização social e política em defesa dos direitos de gays, lésbicas, transexuais e bissexuais. A Federação promoveu intensa interlocução política e institucional para fazer avançar o respeito para com as minorias sexuais, construindo uma base dentro do congresso de deputados, partindo de alianças políticas com as agremiações de esquerda como *Izquierda Unida* e *PSOE*.

Também cnstituiu e constitui uma importante pauta da agenda da FELGT a denúncia dos atos de homofobia social e legal. Nessa labuta, ela dedica-se a atender às vítimas de agressões, membros dos coletivos, e a denunciar os maus-tratos, ocorridos contra eles. Ela tem enfrentado as sistemáticas negativas de setores reacionários da sociedade espanhola de reconhecer a igualdade para o coletivo GLBT, de maneira especial a direita política da qual o Partido Popular – PP – é o maior representante, juntamente com a Igreja Católica.

Durante os oito anos de governo do PP, a FELGT desenvolveu sucessivas iniciativas políticas, que se chocaram com a intransigência do Partido Popular, situado anti qualquer proposta, representando algum avanço para gays, lésbicas, transexuais e bissexuais. Como estratégia de enfrentamento, a FLGT pôs em marcha importantes campanhas de intervenção

política, em defesa do voto consciente sob o mote VOTA ROSA.

A partir desse conjunto de estratégias políticas, a FELGT apostou na idéia de converter o dia 28 de junho, o dia do orgulho GLBT, na expressão de reivindicação da igualdade legal e de exigência de respeito para a diversidade que representamos. Dessa forma, as manifestações se convertem em instrumento de apoio e pressão para uma segunda estratégia, construída, diariamente, junto aos representantes parlamentares, junto aos partidos políticos e à sociedade civil.

A questão da Aids também passa por sua pauta de trabalho político. A FELGT mantém uma permanente ação na luta contra o HIV/Aids e de reivindicação de solidaridade para com as pessoas soropositivas. A atenção às políticas públicas, desenvolvidas nesse campo durante a gestão do PP, sempre foi alvo de duras críticas, sendo esta uma área importante, pois atinge um número grande de pessoas e, constando das pautas de inúmeros coletivos.

Do ponto de vista ideológico, a FELGT assume um caráter marcadamente de esquerda - a atual presidente foi militante do PC espanhol e seu antecessor milita no PSOE – e, em sua práxis, adota como eixo político o conceito da diversidade, de maneira ampla. Desde fevereiro de 2003, a FELGT é presidida por Beatriz Gimeno, histórica militante feminista. Sob o comando de Beatriz, a FELGT viu a mudança no governo Espanhol e, cumpridas, as promessas do novo presidente de governo, José Luis Rodriguez Zapatero: a aprovação plena de suas reivindicações históricas, encerrando-se, assim, um ciclo de protesto em terras hispânicas. Em 30 de junho de 2005, o Congresso dos Deputados concluía e aprovava a reforma do código civil, com reconhecimento e direito ao matrimônio dos casais de gays e de lésbicas.

Beatriz Gimeno foi reeleita como presidenta da Federação, durante o 3º Congresso, celebrado em maio de 2005, em Madri. Deste modo, a FELGT tem, ainda, como desafios a aprovação da lei de identidade de gênero, reivindicada pelas pessoas transexuais, e a luta contra as múltiplas formas de homofobia, em especial a transfobia.

Capítulo VII

A Parada do Orgulho Gay:
Festa e Ativismo Político na Construção de uma Nova Cidadania

"Para mim, é importante se valoruzar a importância
do ser humano dentro da parada e isso não pode ser deixado de lado.
Existe muita dificuldade, porque o trabalho voluntário é um trabalho difícil,
porque você depende da boa vontade da pessoa
e, muitas vezes, as pessoas não estão abertas a isso...
Existem dificuldades hoje, pro tamanho do evento, com patrocínio,
porque ninguém quer vincular a marca, o marketing, a empresa com a questão GLBT,
mas ta provado pra todo mundo que a questão GLBT é muito forte,
que a comunidade GLBT é muito forte, porque a parada que começou,
na parada zero, com poucos participantes,
hoje em dia, a última com dois milhões e meio, mostra a força política que temos,
estamos tendo visibilidade e isso é importante"
(Cazuza, militante)

Ao contrário dos EUA, nunca tivemos leis que reprimissem a prática homossexual. No entanto, o Brasil é um dos países que mais perseguem e matam homossexuais, segundo as estatísticas existentes. As próprias famílias abafam os processos policiais, envergonhadas de expor a homossexualidade dos seus parentes assassinados. A dimensão do estigma transformou o homossexual numa espécie de *leproso moral*. Quem sabe, por este motivo, no Brasil, o início do ativismo gay ocorreu apenas no final da década de setenta, já no período em que a ditadura militar começava a dar seus primeiros sinais de debilidade e que iniciava seu processo de abertura. Em 1978, com a fundação do grupo *Somos*, em São Paulo, e do jornal *Lampião*, no Rio de Janeiro, têm início as primeiras ações organizadas do que seriam os movimentos lesbigays, no Brasil. Ainda assim, restringia-se às classes médias e eram poucos os grupos existentes, nos anos 1980.

A guinada para um movimento de massas começou em meados da década de 1990, graças a diversos movimentos vividos no interior da sociedade brasileira, que contribuíram para a ampliação das fronteiras do gueto e de seu significado. Para essa transformação, contribuiu bastante a emergência de um conceito, que traz, em si mesmo, características dúbias, sendo útil, ao mesmo tempo, também para a invisibilização de gays, lésbicas e bissexuais. Referimo-nos, aqui, ao *conceito GLS* – Gays, Lésbicas e Simpatizantes.

Ainda que esse conceito buscasse ultrapassar as fronteiras rígidas dos territórios reservados às populações LGBT, abrindo espaço para que a parcela heterossexual se tornasse solidária e respeitosa, podendo conviver com LGBTs sem correr risco de acabar rotulada como gay ou lésbica, bem no estilo estadunidense dos chamados *gay friendly*. Assim, a idéia

de *GLS,* em um primeiro momento, surge para possibilitar, de algum modo, a integração de gays e lésbicas no mundo heterossexual, no momento em que se pode ampliar o espaço de aceitação para além das fronteiras do gueto. Concomitantemente a isso, ao trabalhar com a idéia de Simpatizantes, estar-se-ia trazendo para dentro dos muros do território do gueto, outros e outras não-destinatários (as) do mesmo. Entretanto, note-se, ocorreu outro fenômeno. Ao invés de GLS funcionar como um facilitador da integração e *normalização* do ato homoerótico, ele serviu, muito mais, como instrumento de invisibilização da homossexualidade. Com a emergência do S, inicial de simpatizante, processou-se exatamente o oposto daquilo que os grupos LGBT buscavam: a visibilidade e o orgulho de ser gay. O S passa, então, a ser um escudo protetor contra a visibilidade, a exposição pública, funciona como uma nova espécie de *'armário seguro',* permitindo alguma exposição, sem comprometimento, permitindo maquiar a real condição identitária dos sujeitos sem que, com isso, ele tenha que se exilar nos subterrâneos do controle social.

Não resta dúvida de que o conceito de *GLS* é uma invenção brasileira e que responde a um funcionamento social, sem admitir, muitas vezes de modo explícito, seus preconceitos, e gera estereótipos para tentar ocultá-los. Como apontam, de maneira geral, nossas entrevistas na Península Ibérica, este conceito reflete, de alguma maneira, as contradições da vida cotidiana. Para Rita, militante e estudiosa de questões de gênero, além de essa expressão ser tipicamente brasileira, ela pode indicar uma maneira de incluir os bissexuais. Simpatizantes são bissexuais, pois transitam entre o universo homossexual e o universo heterossexual. Sobre o termo GLS ela diz:

> *"Temos que descobrir o que é que fazem... (risos). Eu percebo que isso é uma coisa que tem de diferente entre os países, GLS vem exatamente do Brasil, porque a expressão não é usada cá em Portugal. Essa é usada no Brasil. Eu tenho que comparação com os países que fazem o que fazem com os movimentos de gays e lésbicas: esquecem os que não são iguais. Mas eu não concordo. Acho que, por mais que tenho eu mesmo uma sexualidade diferente, o fato de terem uma orientação sexual diferente: gays, lésbicas e heterossexual homossexual implica em termos da maneira como as pessoas se relacionam com as pessoas que são bissexuais, acho que é importante incluir essas pessoas que muita vezes discriminadas e portanto dos dois lados."* (Rita, 26 anos, Coimbra, 24/09/05)

Segundo Rosa, jornalista e militante sindical espanhola, a expressão GLS lhe soa estranha, desconhecida e se fez necessário, bem como a quase todos os entrevistados europeus, dizer o que significava o S da sigla. Assim, para ela traz consigo um conjunto de contradições:

> *"Bien de acuerdo, ahora una contradicción, evalúa tú la contradicción, porque esto ya… ya bien… ya he dicho antes que el ser humano lo tiene… no es coherente es contradictorio en si mismo, y yo tengo mis contradicciones y que reflejen mis contradicciones, mis miedos,*

mis diablos, y todas las cosas que todas las personas tenemos… GLS pude ser, en Brasil, una salida para los que buscan el oscuro del armario" (Rosa, 49 anos, Madrid, 04/11/04).

Há aqueles que vêem a idéia de se incorporarem os simpatizantes como algo positivo e mais amplo. Esse é o caso da Militante e empresária espanhola Mili, para quem simpatizantes não apenas refere-se a heterossexuais, mas a todos os que não militam, mas, de alguma forma, apóiam os movimentos LGBT.

"Ah... es simpatizantes por eso… bueno, pues movimiento de simpatizantes somos muchos a lo mejor no estamos dentro de los movimientos pagando una cuota y identificados como un colectivo en concreto pero yo creo que es mucho más grande de los que están dentro del movimiento pagando la cuota…" (Mili, 40 anos, Madri, 03/11/04).

No Brasil, as pessoas tendem a entender de uma maneira um tanto diferente. Parece-nos que GLS cumpre essa dupla função de ocultar preconceitos, ao ponto de que quase desaparecem os G e as L da sigla, emergindo, soberano, o S. Mas esse S assume novas conotações no instante em que atrás dele buscam se invisibilizar muitos gays e muitas lésbicas. Nesse caso, o S pode e é lido como S de suspeito (a) ou mesmo pode trazer uma imagem de tolerância não-desejada, ou seja, apesar de gay ou lésbica é meu amigo. Nessa linha, temos o discurso de Marcos, catarinense, pedagogo e mestre em educação, residente em São Paulo:

"(risadas) movimento GLS? Movimento GLBT, movimento GLS, curioso... é simpatizantes, não tem isso! Isso não existe! Movimento é numérico. Não concordo com essas denominações, não compreendo quem são os simpatizantes, é gay, mas é meu amigo? Tudo bem... ou é ou ele não é definido sexualidade, ou é gay ou ele não é, e travesti é outro gay, me desculpe, portanto gay, lésbico ou simpatizante, a resposta é aquilo, se for um espaço para discussão, para construção, de luta pela aceitação social, ok." (Marcos, 35 anos, São Paulo, 24/11/03).

Parece-nos que GLS S serve à sociedade tradicional, que luta para não mudar e admite concessões mínimas para manter seu controle social sobre as minorias, para não expor suas contradições, o dissenso, o desentendimento, nos quais ela se forja continuamente. Nesse sentido, entendemos que o S serve bem menos como um espaço político afirmativo para os LGBT, devido às ambigüidades que compõem o universo S. Segundo João Silvério Trevisan (2004),

"Esse conceito permitiu a flexibilização das fronteiras e, na menor das hipóteses, uma expansão do gueto. No limite, ele potencializou a ruptura do gueto homossexual, considerando que qualquer pessoa pode freqüentá-lo sem apresentar carteirinha comportamental determinada, o que tende a diluir o gueto, que pode abranger uma boate e um bar GLS, mas também uma loja e até mesmo um festival de cinema. Ou seja, o conceito GLS permitiu a democratização do território guei, atravessando barreiras e projetando

> *homossexuais para espaços mais amplos da sociedade. Trata-se de uma idéia convenientemente cômoda que, por não abrir de todo o jogo, sugere com sutileza possibilidades amplas. Mas também é verdade que a sigla embute uma faca de dois gumes: por permitir uma interpretação dúbia e induzir à invisibilidade, pode criar, como efeito colateral, novas frentes para o enrustimento tão caro ao lado ruim do jeitinho brasileiro. "* (p. 378-79).

Na esteira dos efeitos do uso desta sigla, na vida cotidiana, emergiram inúmeros novos espaços. Nesse espírito, surgem revistas com maior ou menor repercussão, como a *G Magazine* ou a recém criada *Lés*; editoras como a *GLS*, e, de maneira especial, se criam as necessárias condições para que também no Brasil se realize um festival de cinema LGBT, a exemplo do que ocorre em países como EUA, México, França, Espanha e Portugal. Assim, a idéia GLS traz em si um sentido de conter um *plus*, um algo mais, que não se revela de todo, mas que transcende o cotidiano das pessoas. Essa idéia também trará impactos na vida dos movimentos LGBT. Mas, provavelmente, seu efeito sempre poderá sofrer de dubiedade, pois sempre abrigará o fantasma da invisibilidade, quando tudo que os militantes desejam é exorcizá-lo. Nesse sentido, a fala de Renné, militante, 32 anos, de São Paulo, pode ser esclarecedora:

> *"GLS? De que? De Gays, lésbicas e Suspeitos?! Quase ninguém se arrisca a mostrar a cara, nenhuma "pessoa pública" é gay ou lésbica! Quem já viu casais gays públicos na mídia?! Mesmo quando são famosos nunca se faz menção a seus companheiros ou companheiras... Nem na Caras! Será que só tem sapa e bicha pobre ou que só essas namoram? Onde estão os políticos gays, os esportistas?... Ninguém comenta, ninguém vê. Com raríssimas exceções, somos invisíveis, infelizmente, invisíveis. Quem sabe por isso as paradas sejam tão importantes, pois elas nos fazem visíveis sem sermos famosos e esse é um dos motivos que fazem as Paradas serem tão importantes. Nelas,mesmo que por pouco tempo, existimos como somos, não nos escondemos ou não precisamos ao menos nos trajetos. Nós somos diversos, nós somos normais, nós somos bons! É bom ser gay, não sou suspeito, sou gay! Nas,paradas o desejo de liberdade, de igualdade, de justiça se realiza e nada importa se somos ricos, pobres, feios, bonitos, montados ou sérios. Não importa nem mesmo se somos ativistas.Na Parada, somos todos e todas Iguais. E ninguém precisa do famigerado S de suspeito.... (risos) Viva a Parada, viva a liberdade!!!!!"* (entrevista concedida em 23/05/05).

Se, por um lado, as *paradas do orgulho gay*, do orgulho LGBT, no Brasil, nascem com a contribuição, ainda que involuntária, desta sigla disfarçante e fenômeno mercadológico, elas também nascem como estratégias coletivas, adotadas pelos movimentos LGBT para obter visibilidade política e social e combater a invisibilidade, que se instala na sociedade controladora e, se possível, assimilacionista, das minorias. Nesse sentido, Nelson, 39 anos, militante desde 1997, refere-se a isso ao falar dos motivos que o levaram a participar. Segundo ele:

> *"Eu fui pra Parada muito feliz porque eu achava que faltava um espaço de visibilidade como a parada. Eu acho que a Parada tem como uma das funções... uma das funções e acho que a função principal dela é a de visibilizar a questão da homossexualidade. E eu ficava sempre indignado pela quantidade de gays que se via em São Paulo, os guetos já*

vinham aumentando, os lugares, as siglas... né.. já mais intensa.... e eu ficava pensando, "Porra, mas não aparece nada como lá fora?...". E quando surgiu a noticia que tinha, que ia acontecer a parada, eu fiquei muito feliz porque eu falei: Porra, a gente acordou! E eu fui por conta disso: de mostrar a minha homossexualidade, de exigir os meus direitos como cidadão. Eu acho que eu fiquei... e assim: a gente foi pra Parada e, na mesma época, aconteceu a parada, inventaram uma parada... Look Parade... e aí era meio confuso, a informação na imprensa era muito pequena, uma acontecia domingo e a outra era no sábado, e aí a gente foi prá Paulista, eu e o Reinaldo, que era meu namorado na época, e tava um dia chuvoso, nublado... e eu achei vai ser só nós e o cara que chamou essa parada, entendeu?! Mas eu falei, se for, ótimo! Eu não tava preocupado com número, né... eu nunca fui preocupado com número. Eu... se tivesse 10 pessoas eu acho que já era um evento de visibilidade importante. E eu fui pra lá pra isso, porque eu sentia que a gente tinha que se tornar visível e um evento de rua é sempre uma possibilidade de se tornar bem visível e exigir direitos, mostrar que é cidadão e essas coisas todas." (Entrevista concedida em 15/01/06)

No processo de construção da Parada, estão presentes aspectos grupais e individuais, estão presentes as expectativas sociais, que os participantes têm a respeito de si e do outro. Tais expectativas recebem um sentido efetivo quando elas se materializam em ações concretas e que podem ou não ser mobilizadoras, capazes de orientar e conduzir à participação, ou não, de sujeitos que se reconhecem nesse universo, em alguma medida. O reconhecimento de si e do outro, de adversários e antagonismos etc, (Sandoval, 2001) permitem significar politicamente a Parada, partindo-se de lugares diferenciados. E essa experiência particular, quando partilhada coletivamente, faz com que emerjam significações coletivas ou, quem sabe, uma *consciência política coletiva*. Reconhecer seu lugar e sua condição social no sistema de dominação-exploração ou exploração-dominação, reconhecer o lugar do outro tanto como aliado quanto como adversário, como alguém que tanto pode partilhar de um mesmo lugar quanto pode se opor diametralmente a ele, são alguns dos aspectos que possibilitam a construção de uma identidade coletiva, vista em movimento, a superação de crenças e valores societais cristalizados e a emergência de sentimentos de eficácia política, que contribuam para o fortalecimento de sentimentos de pertença grupal.

Nesse sentido, a visibilidade que o surgimento de um mercado e de uma *'cultura GLS'* e a consolidação dos movimentos LGBT no Brasil, assim como na Espanha e Portugal, constituem, para nós, um elemento importante para compreendermos a construção dessa consciência coletiva, bem como o próprio processo de construção da Parada, nesses países. Como apontou Nelson, a visibilidade é central e dela não se pode abrir mão, sob pena de se perder a luta, de se retroceder aos subterrâneos do esquecimento e à famigerada condição de subordinados e explorados passivamente, acomodados. Há que se acordar do sono do esquecimento e da dominação, há que se assumir o seu lugar enquanto homossexual: o lugar de cidadão e cidadã. Como ele mesmo aponta, é fundamental a visibilidade, porque ela é uma estratégia política que trabalha, no caso das minorias, como um instrumento de ruptura de tabus e preconceitos. Nesta linha, ele nos diz o seguinte:

"Veja, a homossexualidade é um tabu na sociedade e na sociedade em geral, tá?! Não só a brasileira, mas ela não muda o tabu. Ela é sempre olhada do ponto de vista da moral, sempre do ponto de vista é... e nunca do ponto de vista da cidadania. E quando você é colocado à revelia, é sonegado os seus direitos, há uma tendência de colocar você dentro de caixinhas, há a tendência de jogar você dentro de um gueto. Então, pra simplificar essa minha fala, se você pegar algumas falas dos conservadores, que dizem assim: "Ah.. não tenho nada contra os gays desde que eles fiquem no local, no lugar deles!". Ora qual que é o meu lugar na sociedade?! Porque, antes de mais nada, eu me vejo como cidadão. E eu estou indo na rua enquanto cidadão e não enquanto gay. O rótulo, no meu ponto de vista, é secundário. Nós estamos ali na Parada Gay, mas é a Parada da Cidadania, é a Parada do cidadão que tem orientação diferenciada, com todas as aspas, dentro daquilo que foi pré-estabelecido. Então, isso é importante. Porque quando você se torna visível, você vai às ruas, você ta dizendo pra sociedade " Não me ponham de baixo do tapete, porque eu não vou ficar!". Então, acho que abriu um precedente na história, a partir da Parada americana, mas acho que essa nossa pelo volume, a gente tem um recado para a sociedade dizendo: "Olha, a gente nunca mais volta para o armário. Nós metemos o pé e escancaramos o armário e não voltaremos mais a não ser que a democracia, mesmo que falha e mesmo que tenha... que ela seja tendenciosa, mas é democracia ainda, supõe dentro de uma democracia, que a liberdade é o instrumento, de cada indivíduo, máximo, a não ser que seja instaurado um sistema ditador ou qualquer um outro desses fascistas que destitua, que a constituição deixe de existir e passe a ser o Alcorão ou qualquer um desses outros instrumentos religiosos pra poderem tolher a minha liberdade. Isso não ocorrendo, nós não voltaremos mais para o armário dentro da democracia plena.". Então, o fato de você estar nas ruas, seja ela em São Paulo, seja ela no interior, lado da Bahia como Camaçari, como Feira de Santana, como lá no Maranhão... Enfim, paradas no Brasil inteiro, em locais com menos visibilidade como São Paulo, porque São Paulo é um centro financeiro importante, sem ser bairrista, mas é... O Estado que mantém uma possibilidade do Brasil... quer dizer, uma grande parte do Pib tá aqui... Mas a importância de ter dois milhões [na Parada de São Paulo] *é importante, mas ter duzentos lá em Camaçari da mesma forma, porque é visibilidade. Não importa a quantidade. Mas é o fato de eu tar num lugar que tem toda uma questão cultural, machista... predominante, tolindo os direitos seja da mulher ou de impor esse modelo machista e dizendo 'A gente ta aqui! A gente é gay, a gente é lésbica, a gente é trans, a gente é pan, a gente é... mas a gente também é cidadão' Então, por isso que a visibilidade, do meu ponto de vista, é importante. Por isso que eu fui feliz, sabendo que a gente tava abrindo uma porta naquele momento de 97, ainda mais quando, de fato, duas mil pessoas apareceram e descemos até a consolação e era fantástico. Quer dizer, isso é uma das coisas que todo o ano me marca muito, é ver as pessoas felizes, felizes.É ver as pessoas se sentindo naquele momento elas mesmo, porque boa parte da vida delas ou aquela... até então, elas são renegadas, elas têm dificuldades de encontrar outros iguais. Quando ela ta ali num evento de massa, né, com outros iguais, em plena luz do dia, sem tar dentro do gueto, ou seja, saindo do gueto, isso é maravilhoso, não tem como prescrever. Foi o que eu senti e aquelas duas mil pessoas, eu senti essa energia, né, emanando pelo ar, assim... As pessoas puta feliz! A gente ta ...a gente é! De fato! Não que antes a gente não fosse, mas ali é um momento único da gente gritar pra sociedade 'A gente ta aqui!'"* (Entrevista concedida em (15/01/06).

A parada, nesse caso, é um elemento de participação popular, que viabiliza o fortalecimento do indivíduo e de sua identidade autônoma, sua emancipação, mediante a possibilidade do exercício de uma cidadania ativa e da participação política, de forma autônoma, mas coletiva, desenvolvendo sua consciência política ao mesmo tempo em que atua na construção de uma consciência coletiva compartilhada pelos seus pares. Como se pode observar no relato de Nelson, o sentimento de ser cidadão, de perceber-se como sujeito de direitos é a condição para o exercício de uma cidadania ativa. Assim, reconhecer-se enquanto sujeito político é o que possibilita a vontade de participar coletivamente. Se, de um lado, é fundamental reconhecer-se enquanto um (a) ator/atriz capaz de conquistar seu espaço,

por outro, este reconhecimento precisa materializar-se em ação e participar em ações coletivas, como a parada, que possibilitem a esse sujeito reconhecer a existência de outros iguais e recuperar sua auto-estima, que propiciaria a esse sujeito assumir uma postura ativa, e, conseqüentemente, exercer uma cidadania ativa, contestatória do estabelecido. Exercer essa cidadania e resgatar o uso da palavra é subverter a ordem dominante. Ao perceber-se como sujeito ativo, participa, ocupa espaço, o seu espaço, ainda que essa participação possa configurar-se de diferentes maneiras e com distintas complexidades. Ao exercer sua cidadania ativa, este sujeito deixa de ser apenas alguém que deveria ter direitos, que não lhe são reconhecidos por quem deveria fazê-lo e passa a *forçar* a sociedade, o poder público, os legislativos etc., a reconhecê-los no campo legal, a planejar políticas públicas e/ou aprimorar as políticas já existentes. E essas mudanças dependem da participação das pessoas, de fazer-se visível. Como já dizia o ditado, 'quem não é visto não é lembrado'.

Nessa configuração, LGBT e GLS podem representar lutas distintas e até antagônicas, nas quais as relações com o mercado assumem papéis por demais distintos. LGBT e GLS podem representar concepções de mundo e de sociedade politicamente inconciliáveis, estando a primeira mais comprometida com a construção da justiça social e com garantia da diversidade, da pluralidade, sendo o mercado um aliado, em certas circunstâncias. Já na perspectiva GLS, o mercado estabelece o jeito GLS de se ser e ser aceito tanto dentro quanto fora da comunidade, pois, infelizmente, tende a propiciar a homogeneização da diversidade, segundo as regras e tendências de mercado. Para uma parcela não-militante, a presença do mercado GLS na Parada é danosa e a Parada, sobretudo depois de haver crescido muito, tem perdido sua dimensão política e contribuído para a manutenção da má imagem da *comunidade LGBT*. Esta é a posição de Antonio para quem

> *"Nas paradas, gays e lésbicas parecem mais preocupados em chocar os outros, a mostrar o quanto são iguais. Já os ditos simpatizantes, comparecem mais por curiosidade com os tipos diferentes, que por afinidade à causa. Outro ponto negativo são as empresas do ramo GLS, que aproveitam as paradas para promover seus produtos junto ao público segmentado, sem ter nenhuma preocupação social verdadeira com os homossexuais... Só querem é ganhar, ganhar..."* (Antonio, 32 anos, economista e não-militante. Entrevista concedida em 08/07/03)

Certo é, porém, que cada Parada poderá estar mais ou menos vinculada ao universo comercial, ser mais ou menos orientada pelo tino comercial de seus e de suas líderes. Nesse sentido, queremos aqui resgatar um pouco da história oral da Parada do orgulho LGBT, da cidade de São Paulo, bem como pontuar aspectos marcantes desta Parada, com alguns que se possam encontrar nas de Lisboa e Madri, sejam eles convergentes ou divergentes. Esse resgate, que faremos, aqui, é resultado das memórias de nossos entrevistados e de parcos

textos localizados por nós e de numerosas procedências, não sendo eles, em sua maioria, de natureza científica.

1. O Protesto da Praça Roosevelt: a Parada zero

Num dia de garoa, um típico dia paulistano, cerca de 200 ativistas e curiosos protestaram e celebraram o dia do orgulho gay e a memória dos acontecimentos de 28 de junho de 1968, no bar Stonewall, em Nova Iorque. Local, uma praça, uma significativa praça, quem sabe um retrato microscópico de São Paulo, nela e em seu entorno vivem e/ou transitam praticamente todos os tipos de paulistanos. De certa maneira, aquela praça guardava (e guarda) muito do espírito da cidade de São Paulo. Nela encontramos traços da religiosidade popular na Igreja da Consolação, da cultura nos diversos teatros, situados em seu entorno, da presença do estado regulador nos regimentos da Guarda Civil Metropolitana – GCM – e da Polícia Militar – PM -, da prostituição masculina e feminina pela existência dos pontos de prostitutas e michês, assim como, nos hotéis de alta rotatividade, da vida de famílias que vivem há muito nessa região etc. Em certa medida, a praça Roosevelt é um espaço democrático, onde inúmeros contextos diferentes e diversos convivem e até mesmo se sobrepõem.

Esta primeira manifestação do orgulho gay, em São Paulo, resultou dos esforços de militantes de grupos como o etc. & tal, e o Centro Acadêmico Estudos sobre Homossexualidade, da Universidade de São Paulo – CAEHUSP. Nesta primeira manifestação, era mais visível seu caráter político, assemelhando-se, muito mais, a uma manifestação de caráter sindical, operária do que às manifestações atuais. Este evento foi marcado por palavras de protesto, discursos militantes e, ao final do evento, a intervenção bem humorada da travesti Silvetty Montilla. Desde aquela ocasião, ela já atuou na animação dos participantes, sendo que, neste momento, fora uma manifestação espontânea. Certamente, a aparente dicotomia entre festa e política já se expressava na atuação bem humorada de Silvetty.

Essa manifestação foi muito importante para a Parada do Orgulho LGBT, de São Paulo, pois nela despontaram numerosas lideranças, importantes para o movimento, em um futuro próximo. De uma simples espiadela sem compromisso, que alguns dos participantes da manifestação se haviam proposto, a um posterior engajamento, uma atuação decisiva na cena política da luta por direitos iguais. A partir da manifestação da Praça Roosevelt, iniciou-se um processo de reuniões e organização daquela que seria a primeira Parada do LGBT paulistana, sob a coordenação do grupo CORSA - Cidadania, Orgulho, Respeito, Solidariedade e Amor –

e demais colaboradores e colaboradoras. Esta primeira manifestação pública do orgulho GLBT aconteceu, em 28 de junho de 1996, e foi importante, porque, de certo modo, deflagrou um importante movimento de visibilização da comunidade GLBT.

2. A I Parada do Orgulho GLBT de São Paulo

Em fevereiro de 1997, além deste dia de manifestação do dia do orgulho GLBT, também ocorrera, em São Paulo, o IX Encontro Brasileiro de Gays, Lésbicas e Travestis e o II Encontro Brasileiro de Gays, Lésbicas e Travestis, que Trabalham com Aids. Estes encontros de militantes constituíam oportunidades para que a militância GLBT pudesse se organizar como um todo, construindo pautas coletivas de trabalho. Entretanto, construí-las não era uma tarefa fácil, em virtude das divergências em torno do que se deveria priorizar. Mas, essas dificuldades eram e são parte do processo de luta. Este encontro terminou com uma passeata da militância, havendo cumprido seu percurso nas escadarias do teatro municipal de São Paulo. Essas exposições públicas de gays, lésbicas e travestis acabam por despertar, em certos militantes, o desejo de fazer com que essas manifestações se tornassem mais bem articuladas, politicamente. Após o IX EBGLT, realizaram-se diversas reuniões no TUSP (Teatro Universitário de São Paulo), com numerosos grupos, que julgavam que já era hora de se realizar, em São Paulo, um movimento de comemoração do orgulho gay, pois já haveria espaço para esse tipo de iniciativa. Esse movimento rumo à parada, a qual se chamaria Parada Orgulho de Gays, Lésbicas e Travestis, reuniu diversos grupos como os grupos CORSA, Núcleo de Gays e Lésbicas do PT de São Paulo, Caheusp, Etc. e Tal, APTA (Associação para Prevenção e Tratamento da Aids), Anarco Punks, Núcleo GLBTT do PSTU e a rede Um outro Olhar, mas teve de modo especial a contribuição de Elias Lilikã do CAEHUSP e de Lula Ramires do grupo CORSA, verdadeiros entusiastas da idéia.

Para essa primeira Parada, se preparam panfletos, convidando todos para esse evento público, feito pelos grupos e com apoio de diversas entidades, como o sindicato das costureiras, que cedeu uma Kombi com equipamento de som para animar o 28 de junho de 1997 e uma Bandeira do arco-íris, de 50 metros, foi oferecida pela então deputada federal Marta Suplicy. Todavia, a organização não esperava que muitas pessoas comparecessem ao evento. Segundo André, 40 anos, militante, o clima na ocasião era o seguinte:

> *"O objetivo era fazer um evento público do orgulho gay. E com a cara e a coragem os grupos foram para o MASP, no horário combinado, às 14 horas. Ms todo mundo tava no maior cagaço: Não vai ninguém, não vai ninguém... Isso vai ser um fiasco... Meio dia a gente já tava lá no Masp. Mas pra surpresa de todo mundo, deveria ter umas 2000 pessoas."* (Entrevista concedida em 20 de novembro de 2005).

A primeira Parada do Orgulho GLBT foi uma aposta alta, um tiro no escuro para aqueles que nela apostaram, mas que acabou por superar as expectativas de público. Aquelas 2000 pessoas que saíram do vão livre do MASP, rumo à Praça Roosevelt, agitavam a bandeira, gritavam palavras de ordem, que versavam sobre igualdade de direitos, dignidade e respeito. Do ponto de vista político, um ativista que se identifica como Lola diz o seguinte:

> *"A princípio os objetivos dos grupos era de fazer um evento público, de comemoração do dia do orgulho gay. De alguma forma, aquilo tinha um caráter subjetivo para o movimento, era o movimento ainda se afirmando pra si mesmo, nós somos militantes, nós vamos prá rua, nós vamos fazer isso e aquelas pessoas estavam imbuídas disso. Nesse sentido, esse grupo de pessoas, que dentro do corsa tinha uma divisão entre os reflexivos e os ativistas de bandeira em punho e havia uma certa oposição, e, nesse sentido, os ativistas de bandeira em punho tinham muita clareza disso, se precisava dar visibilidade ao movimento. Do ponto de vista subjetivo, era isso: era buscar esse lugar da militância, fazer um espaço público, dizer estamos aqui, vamos marcar esse dia do orgulho gay. Não tinha, necessariamente, uma palavra de ordem, ou uma frase, um título ou um nome a I Parada ou mesmos registros físicos como papéis, documentos, panfletos, cartazes, não tinha e não tem, mas aconteceu e o mote político era vozes ativistas de bandeira em punho e aquelas palavras, que confundiam com a própria experiência das pessoas militantes com as suas militância de movimento sindical, de movimento de Igreja, de movimento estudantil"* (Lola, 42 anos, militante, 23/12/2005).

Realizar a Parada proporcionou aos movimentos LGBT um espaço de auto-afirmação política e de negociação entre as múltiplas identidades neles contidos. Buscar o lugar de militância equivale a visibilizar-se, fazer-se público enquanto parcela da sociedade que é sistematicamente invisibilizada. Assumir esse espaço público, todavia, não foi algo simples algo que facilmente se resolveu. Muitos eram aqueles e aquelas que desejavam participar e não tinham coragem, pois julgavam a exposição muito forte e o juízo social demasiado cruel. Assim, se, de um lado, visibilizar era preciso, por outro, o preço desta visibilidade era enorme: Segundo Priscila, 34 anos, militante,

> *"(...) as barreiras sociais e culturais, naquela época, nos impediam de tomar iniciativas mais agressivas. Eu me lembro que eu queria pegar o microfone e fazer o meu discurso, mas o medo de ser vista e reconhecida falou mais alto e eu calei!"* (Entrevista concedida em 05 de outubro de 2005).

Nesse sentido, Lola também destaca que

> *"As pessoas não tinham coragem de pegar o microfone na rua e de falar. Porque tinha isso, a gente ainda tinha barreiras culturais e sociais e questões intrínsecas da nossa subjetividade para assumir isso. Foi um momento legal de estar na rua. Era essa a proposta: Não tinha título, não tinha nome, não teve muito registro."* (Entrevista concedida em 23 de dezembro de 2005).

O advento da I Parada LGBT trouxe, não um impacto midiático, mas um impacto no interior dos movimentos, pois São Paulo despontava como um grande centro homossexual. O fato de se ter uma manifestação pública para o dia do orgulho fazia da militância paulistana uma espécie de referência nacional. Como ressalta André,

> *"Dentro do movimento houve muita repercussão. São Paulo despontava como sendo o grande 'bum' do movimento gay no Brasil. E a gente começou a ser convidado, chamado para todas as reuniões que existiam e tinham até porque o grupo que tava à frente era o grupo que tinha interesse nessa organização política, pública, política partidária está associada a essas pessoas, né, aos barões do movimento, né... A gente das reuniões, a gente tinha um grau de importância"* (Entrevista concedida em 20 de novembro de 2005).

Assim, a realidade de São Paulo passa a compor a cena política nacional que, até então, era composta por outros Barões e São Paulo, num primeiro momento, não desponta com um baronato próprio, pois a estrutura do Corsa era, em certa medida, assembleísta e porque esta Parada era resultado de um esforço coletivo maior. Todavia, mais tarde baronatos e coronelatos viriam a emergir também em São Paulo.

3. A II Parada do Orgulho GLBT de São Paulo

Devido a sua atuação destacada, ao número de pessoas que mobilizava para o trabalho de organizar a parada, em 1998, o grupo CORSA tinha se tornado o melhor grupo para se encarregar da organização da Parada, sendo suas reuniões preparatórias realizadas na sede do grupo, com a colaboração de outros grupos. A Parada de 1998 traz uma novidade, um tema em torno do qual as ações seriam articuladas. *"Somos muitos e estamos em todas as profissões"* foi o tema escolhido e fruto do debate ocorrido nas instalações do Corsa. Segundo Lola,

> *"O grupo Corsa abrigou, dentro da sua sede, esse espaço, essas discussões com os outros grupos, com as outras pessoas indo lá, e foi o grupo que organizava a Parada e que organizou a II Parada do Orgulho gay, de 1998. Na verdade, tudo aconteceu lá dentro do grupo Corsa: panfletar, organizar, dar tema... O tema foi Somos Muitos e Estamos em Todas as Profissões. Era essa a questão, surgida de discussões internas próprias das discussões temáticas do grupo Corsa. E assim foi: Somos Muitos e Estamos em todas as Profissões."* (Entrevista concedida em 23 de dezembro de 2005)

A surpresa do sucesso da primeira Parada fez com que os organizadores da II Parada se dedicassem mais ainda e que esperassem um número ainda maior de participantes. Para tanto, se buscaram melhorar as condições estruturais da Parada, captando recursos dentro do

segmento comercial dedicado ao público GLBT. Todavia, esses recursos eram parcos. Lola recorda que

> *"Nós íamos a noite nos bares e boites pedir dinheiro para os donos de casas noturnas para pagar coisas que a gente tinha que pagar... porque aí surgiram demandas. (...) E aconteceu a II Parada do Orgulho Gay, que teve cartaz, patrocínio... E o patrocínio era assim: De dia, batia na porta lá do Massivo, por exemplo, eu um dos outros militantes... "Ah, nós somos do Corsa e a gente tá organizando a Parada..." E o cara tirava o dinheiro do bolso e dava. Era uma coisa bem Mambembe, mas funcionava. A gente dava dinheiro, passava a sacola..."* (Entrevista concedida em 23 de dezembro de 2005).

Curiosamente, esse imediato desprendimento dos investidores do mercado rosa, que abrem a carteira com tanta abnegação e compromisso com a causa pode, na realidade, é denunciar com esse caráter político, presente na festa, era um motivo de espanto. Não fosse assim, seriam expressivas as somas doadas e não seriam tão necessárias as *'passadas de sacola'*. Esse comprometimento vago com as bandeiras e com os próprios movimentos LGBT e a não-materialização em dinheiro, ocorre igualmente em Portugal e Espanha.

Carlos Manuel, empresário de 30 anos, dono de um destacado bar lisboeta e de um conhecido hotel de freqüência LGBT, pensa que as questões políticas não são da seara dos empresários e sim dos políticos, pois a esses últimos faculta legislar e aos primeiros importa contribuir com a economia. Segundo Carlos Manuel,

> *"Política e negócios não devem se misturar. Aos políticos Parlamento e aos empresários o comércio. Quando negócios e política se misturam não está bem! Por isso nunca quis participar das manifestações do Orgulho gay, nem pessoalmente e menos ainda com meus negócios. E, de todas as maneiras, o público sempre virá a bares com ou sem nossa participação nas manifestações do dia do Orgulho."* (Entrevista, concedida em 14/09/04).

É a lógica do *'cada macaco no seu galho'*. Separar-se de aspectos visivelmente políticos é uma estratégia recorrente na entrevista de Carlos Manuel, que vê na atuação política uma ação legal, legislativa que não deve ser marcada nas ações cotidianas dos cidadãos não-políticos, não eleitos. Apenas estes devem evolver-se nisto, pois, para tanto, foram eleitos. Para ele *"(...) movimentos sociais sempre desorganizam a paz social e nós gays não temos esse direito e, por isso, não gosto desse tipo de manifestação"*. Curiosamente, o que desorganiza a paz são apenas as ações políticas, que a Parada visibiliza e possibilita, sendo seu bar e sua pousada apenas espaços de sociabilidade onde *"(...) os gay e as fufas podem se divertir e se encontrar, podem passar bem. Nada tem que ver com política!"*.

A II Parada contou com muito mais que a Kombi do sindicato das costureiras; contou com um carro de som bem maior, que funcionou como palanque, que saiu da frente do prédio da rádio e TV Gazeta e contou com cerca de 8.000 participantes. A emoção desse crescimento

contínuo da Parada é marcante na fala de Lola, que mostra seu fascínio ao narrar o momento da aglomeração e início da II parada:

> *"Quem tinha carro se disponibilizava e ia por aí nas noites panfletar ' Dia 28 de junho de 1998 e tal...' e fizemos a II Parada do Orgulho gay, já com um carro maior do que o primeiro né... Um carro meio palanque e tal... Saiu lá da Gazeta...né... E aí, de repente, tinha acho que coisa em torno de umas 7.000 pessoas. Foi assustador pra gente. A bandeira, e o povo, e aquela coisa, amigos héteros, pessoas com crianças no colo... Tudo era muito comovente, tudo era muito intenso."* (Entrevista concedida em 23 de dezembro de 2005).

A Parada começava a trilhar caminhos sólidos, ainda que, em muitos momentos, a sensação de incerteza tomasse o interior dos militantes. A sensação de que tudo era uma aventura e uma grande loucura, muitas vezes, rondava aos participantes. Priscila lembra que a impressão que ela tinha era de que

> *"(...) as pessoas iriam achar que éramos um bando de desavisados, loucos e que isso não ira dar certo. Era a Avenida Paulista nunca que a gente iria encher aquilo tudo! Fora o medo que fez com que algumas pessoas que se arriscavam ir tinham e, por isso, iam mais loucas ainda com umas máscaras estranhas pra ficarem invisíveis... Estranho ficar invisível se tudo o que se queria era a visibilidade..."* (Entrevista concedida em 05 de outubro de 2005).

Visibilidade naqueles primeiros anos era marcada, sobretudo, por um discurso sindical e por uma pequena militância que havia decidido mostrar a cara mas muitos eram aqueles que queriam participar e reconheciam a importância da visibilidade para a *comunidade GLBT*, mas que ainda não se sentiam suficientemente livres para agir, aparecer fosse pela família para quem ainda não se havia visibilizado, fosse para o mundo do trabalho, no qual poderia vir a sofrer sansões futuras, pelo fato de não estar no modelito normativo vigente. Nesse ínterim, o grupo Corsa foi de importância ímpar para que a Parada do Orgulho Gay se consolidasse como um evento político importante, na cena LGBT nacional. Ainda que muitos outros grupos e independentes estivessem contribuindo para isso, foi a atuação do Corsa que garantiu que o barco continuasse indo sempre adiante. Nesse sentido, o Corsa enfrentou suas próprias adversidades, como a perda da sede cedida pela Ong APTA, sem que, com isso, entendesse que a Parada tornara-se um peso incômodo. Continuou buscando apoio e encontrou apoio inclusive na Igreja Católica, ainda que de maneira velada. A esse respeito, recorda mais uma vez Lola:

> *" E assim aconteceu a II Parada... Prá nós, é sucesso, né, um sucesso de público, de aceitação das pessoas que estavam em volta, né... Ainda tínhamos um caráter ainda bem ligado ao movimento e a grupos... Por exemplo, o grupo Corsa e os ativistas de outros grupos. E o Corsa virou a referência de ser o grupo, que organizava a parada. O Brasil já enviava e-mails, mandava cartas... Outros grupos perguntando quando ia ser, quando era...*

> *E essas coisas começaram a circular em torno do grupo Corsa. Nesse ano, o grupo Corsa perde a sede porque a APTA foi desalojada do espaço e o grupo Corsa ficou sem sede. Mais uma vez, eu procurei a minha amiga, que tinha me apresentado o Batata – que era o Beto – e ela foi pedir pro padre Alfredo, aqui da Santa Cecília, e uma das reuniões foi feita numa das salas da Igreja aqui, mas uma coisa tem que ser lá no fundo escondido... Padre Alfredo era legal e tudo, mas a cúria não podia tomar conhecimento de um negócio desses e a gente fez, mais de uma reunião do grupo Corsa lá, na paróquia. Daí, virou uma confusão, porque grupo Corsa e Parada era uma coisa só, porque a Parada era feita pelo grupo Corsa... Em 97, 98 até a III Parada, em 99, que daí a gente já tava num outro lugar."* (Entrevista concedida em 23 de dezembro de 2005).

Não há como negar que, de certa forma, a Parada se consolidou graças aos esforços do grupo Corsa, que apostou na idéia; que viu um espaço político para a empreitada e que lutou para que os instrumentos necessários fossem adquiridos, para implementar uma *'cultura da visibilidade'*, instaurando-a na cidade de São Paulo. Esse esforço, que, no caso Brasileiro, mostrou resultados muito rapidamente, ao menos do ponto de vista numérico, não se deu bem no caso português. Em Portugal a *Marcha Nacional do Orgulho LGBT* tem produzido resultados, muito vagarosamente, pois, como relata Sergio Vitorino, *"(...) é muito difícil mobilizar a comunidade para esse tipo de evento, porque é uma comunidade muito gueto"*. Todavia, a marcha *"(...) é um dos principais momentos de liberdade gay em Portugal. Muito importante para expressar o tal orgulho."*, sendo um importante desafio *"(...) buscar outras estratégias para chamar as pessoas, por uma questão de visibilidade"* (Entrevista Concedida em 01/10/04).

4. A Criação da Associação da Parada GLBT

No momento preparatório da III Parada do Orgulho GLBT de São Paulo e em meio às condições precárias e clandestinas vividas pelo Corsa, nos porões da Igreja de Santa Cecília, o grupo e a Parada têm a oportunidade de se transferirem para o recém-criado espaço da Cidadania, no edifício Andraus. Esse espaço havia sido cedido ao grupo ligado à Ação pela cidadania, contra a fome, a miséria e pela vida – fundado pelo sociólogo Herbert de Souza – o Betinho, e que, em São Paulo, à época, cedeu ao Corsa a Sala que, até hoje, é ocupada pela Parada. Segundo Lola,

> *"Tina, uma assistente social, tinha ganhado um andar inteiro no edifício Adraus, (...) porque ela estava à frente da Ação da Cidadania, Combate à Fome e à miséria e Pela Vida, ela tinha ganhado um espaço grande e, minha amiga, me chamou e falou pra mim, 'olha, fica esperto, porque lá tem várias salas, eu não tou na frente, não sou a coordenadora geral, mas tem a fulana que tá e já falei desse assunto lá, se ela não cederia uma sala prá vocês, mas eles tão meios arredios por ser gays e por ter travestis e por ser complicado...' Eu sei que, com jeitinho, eu e o Batata, que era amigo da Tina que tinha me apresentado, conseguimos convencer que tinham que ceder uma sala pro grupo Corsa, que*

tinha ficado desalojado. Então, em 1999, tudo aconteceu lá na Ação pela Cidadania." (Entrevista concedida em 23 de dezembro de 2005).

De algum modo, o espaço da cidadania teve de decidir se gays e travestis eram cidadãos e, além disso, decidir enfrentar seus próprios preconceitos. Felizmente, a vitória do bom senso ocorreu, mas não sem antes os segmentos LGBT terem de se expor para provar sua dignidade, sua cidadania, visto que tiveram que convencer ao outro, ter jeitinho para poder ser incluído.

Nesse ínterim, o grupo Corsa passou por mudanças internas, por divisões sobre as quais deveria ser a atividade do grupo. De um lado, um grupo mais político, que estava ligado à atividade do 28 de junho, e, de outro, um grupo, que entendia dever o Corsa dedicar-se mais a ser um espaço de socialização e de sociabilidade. Essa divisão acabou por afastar esse grupo menos político. Segundo lembra Lola, o Corsa estava na seguinte situação, nessa época:

"Já lá na ação da cidadania, o grupo Corsa já tinha se desfacelado um pouco, tinha partido ao meio, porque, então, o grupo mais político, chamado pelos outros de ativistas de bandeira em punho, tinha assumido a presidência, né, Era o Luiz Ramires o presidente do Grupo Corsa, naquele ano, em 98, final de 98, foi a eleição, então prá 99. Tínhamos nos transferido lá pro edifício Andraus, mas o grupo Corsa continuou ainda e com uma resistência, apenas as pessoas que eram os dirigentes da gestão anterior do grupo Corsa que se opunha a essa questão mais política partidária, mais politizante, de bandeira em punho e tal, saiu, mas as outras pessoas continuaram indo. E o grupo Corsa panfletava sobre as reuniões do grupo Corsa, muito antes de existir a Parada ou de que a Parada fizesse isso. Já era prática deles fazer panfletinhos, dizendo reuniões aos sábados, o endereço e quais os temas que ia ter, já tinham os temas, decidiam com antecedência os 4 temas do mês e panfletavam nos lugares. Por isso que o Corsa tinha muita gente, porque eles faziam militância, militância de chão de fábrica, essa coisa meio sindical. Eles iam nas boites, eles iam nos bares... É claro , militância era coisa de bicha feia, bicha pobre.. entendeu.... Não tinha nenhum glamour prá bicha de classe média, mesmo que fosse intelectualizada pr isso. O grupo Corsa tinha essa característica: gente pobre, feinha... O outro era um grupo mais bonito, mais bem vestido, mais bem arrumado, mais bem articulado que o grupo politicamente articulado... Lula, Beto e outras pessoas que vieram com eles depois e que serviam de apoio. Eles tinham a base deles.Uma base de apoio dentro do Corsa, um núcleo de pessoas que votavam com eles, e ai, começou a acontecer coisas lá dentro, que não era uma prática do Corsa. Bom, mas houve um grupo de resistência lá dentro, sobretudo liderado por pessoas muito simples como o Joãozinho, por exemplo, que organizava um vôlei, que tinha lá no Ibirapuera. Nós fizemos vaquinha, tinha uma rede, tinha uma bola... e todos os fins de semana esses viados desciam lá pro Ibirapuera e montava a rede e era o futebol das bibas, ou melhor, o vôlei das bibas... E batiam vôlei e fechavam... E aí, tinham contato com os outros, porque, ao lado, tinha as outras quadras de vôlei normal... Faziam disputas... Passavam os outros garotos e eles chamavam prá entrar no time e a convivência tava acontecendo e lá na ação da cidadania tava rolando as reuniões e as coisas tavam indo bem." (Entrevista concedida em 23 de dezembro de 2005).

Em meio às disputas internas ao grupo e as confusões que a Parada e o grupo viviam por se confundirem um com o outro, se pensou em separar ambos, se pensou em criar uma associação autônoma, que gerisse e organizasse o evento Parada. Assim, nascia a Associação

do Orgulho de Gay, Lésbicas, Bissexuais e Transgêneros. Esse nascimento é retratado por Lola, da seguinte maneira:

> *"Num dado momento, né, a partir de idéias desse grupo que tava à frente do grupo Corsa, nesse momento inclusive eu era da diretoria do grupo Corsa, eu fui tesoureiro do grupo, eu era tesoureiro, (...) em 1999, antes de acontecer a III Parada do Orgulho Gay houve todo um movimento mais politizante de se fundar a Associação da Parada do Orgulho Gay, na, Vamos registrar a Parada. A Parada não é o Corsa, não é do Corsa, mas vamos registrar a Parada. As mesmas pessoas que estavam à frente do Corsa e que propunham isso foram as mesmas pessoas, que estavam à frente da Parada, depois. Num primeiro momento, Lula, Beto, eu, Renato Baldin. Num segundo momento, Nelson, Reinaldo, Renato, Baldin, eu... Então, éramos os mesmos à frente do Corsa e que, quando, montamos a Parada, estávamos à frente da Parada, inclusive quando se montou a primeira diretoria, depois de seis meses exaustivos de tentar um estatuto, discussões, que ninguém queria participar, as discussões do Corsa eram cheias, as discussões para se montar a Parada eram esvaziadas de gente, porque não tinham muito saco. Daí, militantes de toda a espécie apareciam, gente que surtava, gente enlouquecida, vanguardistas, entendeu... que queria tomar as coisas..."* (Entrevista concedida em 23 de dezembro de 2005).

Neste processo de construção da associação, fica marcado como o processo político está distante das bases, quem sabe em função de uma cultura política, na qual o cidadão e a cidadã brasileiros estejam inseridos e que se pauta pela atribuição a outrem, ao político, o dever fazer acontecer. A construção da associação se faz enfadonha, porque as pessoas não se reconhecem como sujeitos políticos da ação, como atores do processo. Delegar responsabilidades é uma prática, que revela a debilidade da consciência, a fragmentação da consciência de muitos que entendem que simplesmente é de sua responsabilidade cuidar de suas necessidades imediatas, como garantir de espaços de sociabilidade imediata.

A Parada certamente já era um espaço de poder e isso gerava disputas, gerava desejos coronelistas de controle e de exposição pessoal, com vistas a garantir afirmação em um possível cenário mais amplo. Estar à frente de um evento de massas, que potencialmente cresceria, representava uma importante oportunidade de ser sagrado barão, pois *"(...) a repercussão (da parada) foi muito grande, primeiro pelo número, né, 7.000 pessoas, né, tava crescendo numa dimensão geométrica assustadora"* (Lola).

A associação que nascia tomou por missão lutar por *"Uma sociedade mais justa e inclusiva que reconheça os direitos humanos e a diversidade de gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros."*. Ainda nos estatutos da Parada se pode ler que a razão de ser da mesma consiste em *"Lutar pela existência do status civil dos homossexuais e sua autonomia."*. Para tanto, essa luta se materializa em objetivos claros. A Parada do Orgulho GLBT pretende *"(...) propor e construir políticas de homo-inclusão, promover o reconhecimento e a visibilidade das diferentes expressões da homossexualidade e celebrar o orgulho de viver a diversidade"*.

Do ponto de vista estrutural, a APOGLBT estava organizada, inicialmente, em 3 coordenadorias – Política, Administrativa e Educação, cultura e eventos – e 6 secretarias –

Gays, Lésbicas, Jovens e Adolescentes, Transgêneros, integração e voluntários e Religião. Essa estrutura vai mudando, segundo o movimento da própria associação, segundo a necessidade que é percebida na comunidade e que gera uma demanda de ação. A juventude é uma questão importante e figura como um grupo transversal na associação, exatamente, pelo fato de ser um momento chave tanto do ponto de vista emocional quanto político. Nelson nos recorda que os processos de descoberta e de assumir-se para si e para o outro é demasiado tenso e controlado socialmente. Fazer-se visível é algo que constitui um enorme desafio e até mesmo um pesadelo, em muitas situações. Para pensarmos um pouco essa questão, parece-nos importante trazer aqui um trecho do depoimento de Nelson, que diz o seguinte, sobre a relação entre juventude, descoberta, visibilidade e cidadania ativa:

> *"Eu me percebo como gay, acho que desde os dez anos, doze anos... Apesar de não saber muito bem o que é homossexualidade, o que era homossexualidade, mas os desejos estão latentes lá, né... Você começa a sentir uma atração por homem, começa sentir algo que é diferenciado, que você sabe que é diferenciado. Você só não sabe que nome se dá àquilo, né. Você tem toda uma sociedade dizendo p rá você que você é errado, aquela coisa toda que a gente já discute bastante sobre a homossexualidade. E aí, acho que com doze anos, com dez anos, eu já sentia desejos. Sentia que tinha atrações por homem e isso já era um diferenciador prá mim.*
> **E: E como foi essa passagem de descobrir-se e tornar-se visível?**
> *J: Olha, é sempre muito difícil. Eu acho que, quando você tem uma sociedade tolhedora dos seus desejos, seja ele hétero, gay... Tem uma sociedade que é paradoxal, ela, ao mesmo tempo em que ela incentiva o sexo, a liberdade, o sexo se vende nas propagandas, se vende nas revistas, no cinema etc. e tal, é algo que tem que ser tolido e ai tem toda uma questão que é meio, acho, que religiosa por traz, mas, enfim, você tem essa coisa tolida. A homossexualidade muito mais ainda, porque é algo que a sociedade não aceita como algo natural, né... Ela sempre tende a colocar a homossexualidade no limbo, como alvo de perversão, alvo de doença... O homossexual, quando ele se percebe nessa condição, que sobra prá ele? Todas essas prerrogativas ruins. Então, assim... É muito complicado prum adolescente, né, administrar isso sozinho, porque não tem ninguém. Ele nem sequer tem amigos, ele nem sequer tem pessoas para conversar sobre aquela questão, então, ele segura a onda sozinho. Alguns conseguem e outros não. Então, tem uma faixa aí, que tem sido muito grande no mundo inteiro... e outras questões que são importantes: que não pode ir num médico, num pode ... Ai, quando você consegue quebrar essa barreira, quando você chega numa fase mais adulta, alguns conseguem outros não, que é a questão da auto-estima, porque, quando você começa a pensar: 'Pera aí...', que aí você vai me ouvir essa palavra que eu tenho repetido isso desde a... exaustivamente, que é a questão do cidadão. Acho que o primeiro passo é você se perceber cidadão. Pera aí, o que é que eu faço, o que é que eu sou dentro dessa sociedade e ainda tem essa merda do rótulo que é colocado. E quando eu me percebo que eu sou cidadão, que eu colaboro, que eu faço, né, que esse país seja grande com a minha mão de obra, com o meu intelecto, é... Enfim, né, eu, eu não tenho diferença nenhuma de qualquer um outro cidadão, e eu quero esse direito de ser cidadão... pronto! Eu quebrei o primeiro passo prá ter a minha auto-estima re-estabelecida e reafirmada. E quando eu falo do orgulho, não é o orgulho dos sete [pecados] capitais, presunçoso. É o orgulho de ser! Então, eu tou indo contra a maré da sociedade que diz, oh 'Voces são, são...' apontando o dedo. Eu tou dizendo: 'Não, eu tenho orgulho de ser sim o que sou e não, em nenhum momento, assim... quebrando, né, essa, essa... estima [estigma] essa questão colocada prá nós. Então, lá nos meus 17 anos, foi quando eu tive meu prime iro relacionamento, de fato, e, aí, eu me percebi gay... Então, eu sou isso, eu vou levar isso prá frente. E eu sempre fui uma pessoa que optei sempre pela verdade. Acho que a verdade é sempre muito mais fácil de lidar com que a mentira, porque mentira, como diz o ditado popular, tem pernas curtas. E é verdade. A máscara... quando você... de, de mentiras você tem que colocar uma máscara, essa máscara vai, num momento, te sufocar de algum ponto que você vai precisar tirar prá respirar... E quando você tirar prá respirar, pode ser que a*

verdade venha à tona e, ai, seja pior do que você ter dito. Então, eu percebi, por exemplo, e é lógico que tem o amadurecimento, né, Quanto mais você vai ficando mais velho, ficando mais maduro, mais dono de si, mais dono dos seus direitos, mais dono daquilo que te pertence, que é a sua homossexualidade, que você sabe lidar melhor com ela... Então, você percebe que o problema não é você, é os outros que não sabem lidar com a questão... Então, se torna mais fácil. E aí assim, quando você se torna visível, não tem muito o que as pessoas falar, pelo menos não na sua frente. Quando você não é visível, você é alvo de chacota, é alvo de piadinha... porque você tem de esconder algo que, às vezes, é inevitável.(...) ser visível é muito mais fácil do que ser invisível. Ela vai conseguir muito mais respeitabilidade do que ela viver dentro de um armário, dentro de um container, debaixo da areia, 50 metros de profundidade. Mas, eu respeito. Eu acho que cada um tem o seu timer e o meu tiner foi muito cedo. (...) Eu já tava nesse processo de visibilidade, mas você ainda tem medo, porque você ainda não sabe lidar com o preconceito das pessoas. Essa é a grande questão: como lidar com o preconceito, com tirar ele de letra, né. (...)Então, nesse sentido, a visibilidade prá mim é algo primordial. A gente devia ter isso como uma diretriz, principalmente pros gays novos... que é muito mais difícil, porque também tem que tomar cuidado com isso, porque você precisa ter autonomia financeira prá poder ser out. Então, não dá prá falar isso prum garoto de 17 anos: Olha, seja out, seja na sua casa... e libere tudo... e o pai põe ele prá fora e ele não vai ter onde ficar. Né... Então, assim, tem todas as outras questõess que vão caminhar junto: autonomia financeira, autonomia... né, significa autonomia... liberdade de fazer o que você bem entender... Quando você tá preso a essa senha financeira, você sempre vai tar tolido, porque o outro vai usar... o outro digo os pais, geralmente, vai usar isso como uma... um meio de tentar colocar você dentro da caixinha, que eles bem entendem " (Entrevista concedida em 15/01/06).

Nesse relato, observamos que a Parada, enquanto um instrumento e um espaço de visibilidade, pode contribuir, politicamente, na construção deste sujeito, que ainda está a descobrir-se, que vive ainda está sob a tutela familiar. Entretanto, assumir-se para si mesmo, reconhecer-se positivamente, depende de encontrar referenciais positivos, em uma sociedade que não os oferece, pois oferece referenciais para a construção de um modelo único, heterossexual, que não dá espaço para os dois, para formas plurais de construção social. Se, de um lado, a visibilidade é importante para que outros se construam de uma forma mais saudável, sem culpa, ela, por outro lado, necessita de acontecer amparada por algumas condições, sendo a econômica não-determinante, mas bastante relevante. Assim, o grupo de jovens da Parada, assim como outros grupos de jovens homossexuais, acaba por atuar como um suporte social, político, emocional, cultural etc., para diversos jovens que buscam encontrar referenciais positivos para se construírem sem ter que se esconder e/ou subordinar-se, durante toda a vida, por medo e/ou vergonha de sua orientação sexual.

Vale recordar, aqui, que nas duas primeiras paradas, ela se chamou *Parada do Orgulho GLT*. A partir da III Parada, ela acolhe o *B* de Bissexuais, passando a chamar-se *Parada do Orgulho GLBT*. Da mesma maneira, mais tarde, surgirá, na estrutura organizacional da Associação da Parada, uma secretaria específica para debater as questões da bissexualidade, o *Espaço B*.

Com o surgimento da Associação da Parada em 1999, ela deixa de ser um evento organizado por um grupo dentre grupos ativistas, e passa a dar sentido a um grupo formal

específico, que organiza não apenas a Parada, mas uma série de outras ações, no seio do LGBT. Certamente, se pode dizer que a emergência da Associação da Parada do Orgulho de Gays, Lésbicas, Bissexuais e Transgêneros foi um desdobramento da ação militante de diversos grupos e pessoas, assim como da própria característica politizante que marcaram as duas primeiras paradas. Como recorda Lola,

> *"As primeiras paradas tiveram um caráter mais politizante, de estar na rua, de ser visível, de levar alguma discussão para quem tivesse vindo, seja quem fosse, gays ou não, né, de que estamos aqui, de que vamos continuar dizendo prá sociedade que a gente quer ter um espaço, que a gente precisa ocupar, talvez descobrir ou construir dentro da sociedade... não sei... não se tinha essa clareza toda."* (Entrevista concedida em 23 de dezembro de 2005)

Parece-nos que, com a emergência, na terceira Parada, de um lado mais festivo, visibilizado na utilização de trios elétricos pelos chamados 'amigos da parada' (em muitos casos empresários e organizações que punham na rua seus Trios); na atuação das travestis, drag queens etc., durante o evento, as quais acabavam sendo quase que o único destaque das paradas nos meios de comunicação, bem como a alegria vivida pelos homens e mulheres que lá estavam, contribuiu para que se pensasse que esse evento perdera sua dimensão política, visto que, habitualmente, festa e política são postos em campos opostos e, até mesmo, contraditórios. A dimensão festiva da Parada faz com que ela seja aproximada, simploriamente, do carnaval, sendo este visto como algo de um sentido político. Desta maneira, estamos de acordo com Moacir Lopes de Camargos (2004), quando ele diz que

> *"Se observarmos o contexto da Parada, pode-se notar como o caráter ritualístico do carnaval proporciona um direito de gozar de liberdade, de familiarizar-se, de quebrar regras habituais da vida cotidiana em sociedade e fazer ousadias de beijar o(a) namorado(a) em plena avenida, o que, na vida cotidiana é considerado imoral, obsceno. Também vale mascarar-se/fantasiar-se de todas as formas possíveis e imagináveis (desde atrizes famosas, personagens de desenho etc.) de todas as maneiras, mesmo que isso seja por um dia, que seja utopia de um mundo carnavalesco. O dia da Parada funciona como catarse para a purificação, para a renovação, o nascimento para o novo. Cada um pode se mostrar tão louco como queira, dançar eroticamente (corpos seminus) em plena rua, desfazer-se em risos, pois o denominador comum da característica carnavalesca – o tempo alegre – faz-se presente. Todos – gays, lésbicas, travestis, transgêneros – se mistura com a multidão, que os acompanha na rua e seguem a celebração até a praça, onde termina a festa, com um show de um grande artista. (...) Tais elementos típicos do carnaval (trios elétricos, muitas cores etc.) são o apôio principal para o gay se inserir no processo de carnavalização. E essa atmosfera está presente do inicio ao fim da Parada, ou seja, é um grande momento com cenas típicas do carnaval. Para enfatizar, ainda mais, o tom festivo do evento, a imprensa colabora e clica todos os momentos, sobretudo os personagens com disfarces mais hilariantes. Dessa maneira, ao dialogar com o gay para criar o seu discurso sobre a Parada, a imprensa o carnavaliza por meio de seu poder de difusão das informações."* (Camargos, 2004:3-4).

Se, de um lado, os elementos carnavalescos estão presentes na Parada, por outro, a imprensa contribui para que eles sejam vistos de modo estereotipado, despolitizado, caricato.

E esta ação da imprensa traz, muitas vezes, conseqüências sérias para o equilíbrio e a reciprocidade entre GLB e os Ts. Pelo fato de travestis, transexuais, drags e outros virem fantasiados e serem o alvo preferencial da imprensa, que valoriza as fantasias ao invés do conteúdo político do evento, estes sujeitos acabam por ser responsabilizados pelo fato de os elementos políticos serem diluídos na imprensa e no imaginário popular, a tal ponto de praticamente desaparecerem. Entretanto, parece-nos que, se isto acontece, não é porque os Ts sejam os responsáveis, mas sim, porque se trata de uma estratégia de destituição da legitimidade da luta por parte daqueles que detém o poder.

É bem verdade que a festa que a Parada representa é um espaço de ruptura com o rigor da vida cotidiana, uma verdadeira *f(r)esta* no controle social, exercido pelos dominantes, tanto do espaço público quanto privado. Porém, essa *f(r)esta* traz consigo elementos políticos, de contestação, os quais são visibilizados e atuam como fator de regate da auto-estima e possibilitam ação e atuação cidadã, o exercício de uma cidadania realmente ativa, por parte daqueles e daquelas que, até então, estavam contidos e invisibilizados na escuridão do subterrâneo do esquecimento. Ao saírem do subterrâneo, já não se pode negar sua existência, mas se pode deslegitimar suas demandas, carnavalizá-las, assim como carnavalizar as e os demandantes.

Quando a Parada sai às ruas de São Paulo, Madri, Camaçari, Toronto, Lisboa, Porto Alegre, Blumenau ou em qualquer cidade ou povoado, em que os e as LGBTs ousem mostrar-se, está em xeque a visão de uma sociedade una, única. Quando estes saem às ruas, verdadeiramente, as tomam de assalto para si, emerge o múltiplo, o dois e todos os demais números que denunciam a impossibilidade do um espaço harmonioso e sem conflito. Com a emergência do dois, do três etc., emergem as múltiplas memórias políticas de gays, lésbicas, travestis, transexuais e bissexuais que, durante séculos, se buscaram sufocar e eliminar. Tomar a rua heterossexual é negar a governança ditatorial do um. E, quem sabe, dizer que o próprio um seja impossível, pois, mesmo do ponto de vista natural, a humanidade começa no dois, começa na dualidade macho e fêmea e se multiplica nas pluralidades do masculino e do feminino, socialmente construídos.

Ao se destacar o elemento festa, em detrimento do elemento político, ao se dissociar e mesmo opor festa e política, se está caindo em uma cilada, que só serve a quem detém o poder. Na III Parada do Orgulho GLBT, de São Paulo, o elemento festa surge, marcadamente, e funcionará, muitas vezes, como esse argumento deslegitimador da luta destes coletivos.

5. A III Parada do Orgulho Gay de São Paulo

A terceira edição da Parada ocorreu, no dia 27 de junho de 1999, já sob a organização da associação da Parada e teve por tema *Orgulho Gay no Brasil, rumo ao ano 2000,* e reuniu cerca de 35 mil pessoas. Curiosamente, a escolha desse tema é lembrada como um episódio engraçado, que aponta para a fragilidade organizacional da Parada e para a falta de clareza nos objetivos e bandeiras dos movimentos LGBT, mostrando uma certa imaturidade do ativismo LGBT, em São Paulo. A esse respeito, relata Lola:

> *"A III Parada foi muito engraçada, porque teve uma reunião para escolher títulos para a Parada e um povo muito sem idéia. E eu lembro que o título dessa Parada fui eu quem dei, que era muito esdrúxulo, porque era 'Parada Gay no Brasil rumo ao ano 2000'. Como o ano 2000 era o ano cristã,o que o mundo ia acabar,(risos) eu tinha um pouco essa névoa de mito sobre o fim do mundo, eu acho, na minha cabeça, pelo menos. E eu que propus esse nome e foi o que ficou, foi o que votaram, foi o que ficou. Um nome que não tinha nada a ver com nada, eu acho. Ou talvez, na perspectiva da gente, de que de fato a gente fizesse o que naquele ano a gente acabou discutindo internamente, que era fazer, né, uma... a tal da visibilidade pública, de mostrar que os grupos organizados iriam prá rua reivindicar direitos gays sim. Né, era um pouco... uma ala de frente assim da... O abre- alas mesmo de um movimento que tava por surgir."* (Entrevista concedida em 23 de dezembro de 2005).

A aparente imaturidade pode, como reflete Lola, também apontar para um crescente despertar identitário, de todos e cada um como sujeitos políticos ativos. Reivindicar era necessário para se ocupar um lugar ao sol, para se superar o subterrâneo do anonimato, para se enfrentar a assimilação forçada em uma sociedade míope.

Neste ano, também foi a primeira vez que o B integrou a sigla da parada, dando visibilidade social e política para os bissexuais. Dar essa visibilidade é particularmente importante porque significa, de alguma forma, um reconhecimento de que a bissexualidade não é uma condição transitória entre a heterossexualidade e a homossexualidade ou, em outras palavras, uma condição mal resolvida da homossexualidade. Ao incorporar o B, a Parada acaba por abrir espaço para o legítimo questionamento desse enquadramento da sexualidade de uma perspectiva essencialista.

Também, em 1999, o dia 28 de junho entrou para o calendário oficial da cidade de São Paulo, o que trouxe implicações políticas importantes. Ao fazer parte do calendário oficial da cidade, a Parada passava a ser um evento patrocinável pela municipalidade, mas também passava a ser, de alguma forma, tutelado pelo poder público. Garantir que a Parada recebesse os recursos necessários para sua organização, visto que ela estava e está em crescimento, sem perder a autonomia própria dos movimentos sociais; relacionar-se com o poder institucional sem institucionalizar-se ao ponto de se tornar refém de uma lógica controladora eram (e são) desafios permanentes da Associação da Parada e de grupos, que realizam Paradas no Brasil e

de todo os movimentos que desejam o apoio governamental. Essa preocupação está presente, por exemplo, no discurso de militantes portugueses, como Sergio Vitorino, para quem essa relação gerou dependência e perda da autonomia do movimento. Para ele,

> *"(...) o movimento gay em Portugal tem alguma colação institucional com a câmara de Lisboa. O centro comunitário gay-lésbico de Lisboa é um espaço político bacana... Alguns materiais relacionados com o Gay Pride, com o Arraial Gay, que é uma comemoração muito pouco política, feita na noite do dia da marcha, também têm sido financiados pela câmara municipal, tanto pelo governo socialista quanto pelo governo de direita portuguesa. Eu sempre considerei, tanto com os socialistas lá quanto com a direita, que, infelizmente, o trabalho institucional que havia ficado um tanto decepcionado, os dirigentes da comunidade não devem e não podem temer o financiamento institucional nem as hierarquias institucionais. Efetivamente, o financiamento afasta, afasta a autonomia. Portanto, eu estou muito contente que, de certa forma, que o governo de direita tenha vindo, lentamente, a deixar de financiar as iniciativas gay e lésbica, porque é um governo homófobo, e já provou, em vários casos de discriminação, ao mesmo tempo em que, porque ajudante. Porque isso está a fazer as iniciativas do movimento crescer e a comunidade a procurar financiamentos próprios, de forma a realizarem, sem depender de financiamento nem do consentimento de ninguém"* (Entrevista concedida em 01/10/04).

Se, de um lado, a Parada paulistana (e qualquer outra) necessitava se institucionalizar como ONG, para poder receber e gerir recursos públicos, ela também necessitava manter-se no campo dos movimentos sociais, para legitimar-se como articuladora de uma *comunidade* tão ampla, em suas características e demandas. Na III Parada, a participação do público ultrapassou todas as expectativas ao reunir cerca de 35 mil pessoas para celebrar o orgulho GLBT, naquela tarde de domingo, na Avenida Paulista e, com isso, consolidava-se como estratégia política viável, eficaz à disposição do movimento, mas também como instrumento psicossocial de resgate da auto-imagem de homossexuais. A rua, que, até aquele momento, era propriedade heterossexual, passa a pertencer também aos gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros.

Assim, a III Parada é particularmente importante, porque foi um divisor de águas na história das paradas de São Paulo. Posteriormente, houve mudanças significativas na estrutura, na concepção política do evento, assim como na quantidade de pessoas, que se associam e participam dele. Pode-se dizer que, as duas primeiras paradas se caracterizavam, do ponto de vista organizacional e político, pelo claro desejo de se construir um movimento político de base, sobretudo em função de uma atuação forte da ala política do grupo Corsa, grupo que organizou as paradas até a sua terceira edição. Mesmo com a emergência da Associação, nessa terceira edição, o grupo Corsa teve um papel relevante no processo organizativo, pois a Parada constituía uma das ações do grupo Corsa e, portanto, da sua militância. Lola recorda como as discussões acerca do direito de LGBTs foi crucial para que se deflagrasse o processo político em torno da parada, processo esse que gerava diversos níveis e tipos de participação política. Segundo ele,

> *"Até a terceira Parada, a gente estava imbuído desse espírito de construção de movimento político de base. Prá você ter clareza disso, até a terceira Parada, o grupo Corsa é quem organizava as paradas. Então, naqueles momentos, nos momentos de 96 até 98, 96 aquele grupo, que encontrou debaixo da marquise da Praça Roosevelt, 97 a primeira parada, 98 a segunda Parada e 99, a terceira parada, até aí, era uma atividade interna do grupo de militância, grupo Corsa. Nós saíamos, após cada reunião, a gente saía prás ruas prá panfletar, prá chamar as pessoas prá vim pro grupo prá fazer a discussão. Aquele foi o momento do grupo Corsa transcender, ele transcendeu o espaço fechado e a discussão do grupo para o espaço público de reivindicação, de estamos aqui, queremos discutir, sabe, sobre essas questões de direitos... Essa questão da visibilidade, essa questão de tornar pública a luta pelos direitos das minorias sexuais, de gays, lésbicas e travestis... essa questão foi ficando muito clara dentro do grupo Corsa. Então, eu diria, sem nenhum medo de errar, de que até esse momento, a gente estava imbuído desse espírito do grupo corsa, entendeu, de participação, de chamar mais gente, de, sabe, vamos botar o bloco na rua, sabe, vamos sair aqui da concentração, tipo concentração de bloco e vamos botar o bloco na rua, tanto, é claro isso, que um dos mecanismos nossos de panfletagem prá terceira parada, prá 99, a gente começou a organizar melhor a forma de chamada das pessoas interessadas. A gente fez algumas camisetas com alguns patrocinadores e saímos todos com camisetas iguais do grupo corsa e outras pessoas convidadas. E, aí, tinha um menino chamado Marcelo Cerqueira, que era do PSDB lá da freguesia do Ó ou da lapa, não sei direito de onde ele é, e aí, nessa época, o Elias Lilikã tinha sido candidato a vereador ou ia ser candidato a vereador e esse menino também e tava uma confusão no ar com essas questões de política partidária... Ele também patrocinou umas camisetas, não sei o quê ..... A gente fez umas camisetas, eu acho que eu ainda tenho uma dessas bem velhinha... com uma bandeira e uns confetezinhos... E a gente falou... vamos prá banda redonda e a banda redonda começou, pelo menos em dois anos seguidos, em 1999 e em 2000, foi referência, a gente ia prá banda redonda como grupo organizado do grupo Corsa, falando da parada, com placas com nossas bandeirinhas da parada... começamos a nos reunir e tinham voluntários que falavam vamos fazer símbolos, fazer correntinhas com... gargantilhas com pedrinhas superpostas que representavam o arco-íris... Tinha uma menina que se especializou em fazer isso... Daí, alguém pensou 'vamos fazer dinheiro disso prá sustentar a parada, comprar material... Fazer e vender prás pessoas... Falar comprá prá ajudar a Parada e não sei o que... Mas tudo imbuído desse espírito de comunicar as pessoas, de chamar as pessoas prá discussão. E era muito curioso, porque foi um bum no grupo Corsa. Após cada Parada, o grupo crescia e assim voltava aos anos anteriores dele, até 98, quando foi lá prá um ano triste 98, final de 98 e 99, por causa do esvaziamento em torno das discussões que haviam havido internamente, mas depois começou a surgir efeito. Depois da Parada, as pessoas queriam participar, as pessoas queriam ir pro grupo, queriam tar lá junto prá participar da próxima e tal... E era também claro, como todo grupo, vitima de uma altíssima rotatividade. Entravam e saíam pessoas o tempo todo, até porque ele não tinha esse caráter de filiação..."* (Entrevista concedida em 23 de dezembro de 2005).

No que se refere à estrutura de rua, nesta Parada, surgem os primeiro trios elétricos ou como escreve Trevisan, nesta Parada, a multidão que lotava as escadarias do prédio da Gazeta, aguardavam o início do evento *"(...) ao som do bate-estaca de um carro treme-chão, encimado por um grupo de go-go boys de sunguinha branca e a drag Cindy Babado de anjo diáfano"* (Trevisan, 2004:527). Esse fato sinaliza para a ampliação da estrutura festa, em detrimento, ao menos visual, da estrutura ativista que conformava a Parada nos anos anteriores. Com isso, não entendemos que o político haja desaparecido do evento, mas entendemos que a forma de manifestação política passou por uma reestruturação, ao aproximar-se da festa e da política, até então práticas impensáveis. Hoje, as comemorações do

Formatado: maintexte1

primeiro de maio também seguem, de certa maneira, esse modelo, quando nela se observa a participação de cantores e cantoras, alternados com os discursos militantes.

Ao mesmo tempo em que a presença destes carros treme-chão funcionam como um chamariz a muitos, a atividade política mais aos moldes sindicais e de movimentos sociais, também estão presentes. Além da música que dava o tom de festa na III Parada, assim como nas que se seguiram, *"Quando fechava o sinal, uma faixa se abria diante dos carros, de lado a lado, da avenida: "Chega de violência contra gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais". (...) O clima de festa foi rapidamente se tornando contagiante"* (Trevisan, 2004:527). Na Parada, o ato de protesto, recebe um colorido, o colorido do arco-íris de seis cores; na Parada a marcha é festiva e é também política. Nela, gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros marcham por sobre as cores do arco-íris da diversidade, da diferença, da pluralidade. Nessa ação coletiva que é a parada, política e sujeitos políticos se constroem como o faz o próprio arco-íris, se constroem, a partir de diversos matizes de cores, raças, classes e formas de se exercerem a masculinidade e a feminilidade. Política e sujeitos políticos trazem consigo a força, o impacto, a alegria e a beleza do próprio arco-íris. Marcha-se como quem luta, celebra-se como quem comemora a alegria de se tornar visível, de ocupar um lugar ao sol, como que mediante essa mesma luta, deixou para trás a vergonha e a injúria homófoba, que lhes queria reservar apenas a escuridão subterrânea. Estar na Parada e vir à luz e a luz é alegria, que se manifesta nas diferentes cores do arco-íris, nas cores do recomeço.

Outro aspecto que contribuiu para que a alegria refletida nas cores do arco-íris se concretizasse e consolidasse na superação da marca da vergonha, que levavam (e ainda levam) muitos ao mundo escuro do armário, foi a participação econômica e logística dos diversos investidores do chamado mercado GLS, bem como a participação, sinal de reconhecimento, reciprocidade e equivalência nas relações, dos sindicatos das costureiras, dos metalúrgicos e dos professores. Nesta parada, a largada foi dada pela bateria dos meninos da Escola de Samba Leandro de Itaquera, a mesma escola que, em 2006, tratou em seu enredo das diversas festas tradicionais em todo o estado de São Paulo, incluindo a festa política da diversidade[77].

Com a ampliação inesperada da participação da *comunidade*, muitos militantes sentiram que anos de luta desde o período da ditadura agora pareciam fazer efeito, trazer resultado e sentiam-se recompensados, para não dizer vitoriosos na luta contra a homofobia, o

[77] Neste ano, a Leandro tratou em seu samba-enredo não só de festas como a *Festa do Peão de Barretos* e a *Festa do Morango de Atibaia*, pois ela abordou, em seu último carro, a grande festa política da diversidade. Nele, ela homenageou os dez anos da *Parada do Orgulho GLBT,* na cidade de São Paulo. Entretanto, por questões de divergência política com a escola, que também pretendia homenagear os, então, governador e prefeito de São Paulo, Geraldo Alckimin e José Serra, a direção da Associação da Parada desistiu de participar no carro, que homenageava os 10 anos da Parada do Orgulho GLBT, na cidade de São Paulo

preconceito, a discriminação e a injúria. Neste sentido, recordamos aqui o que João Silvério Trevisan (2004) escreveu sobre sua participação na III Parada do Orgulho GLBT, pois ilustra a emoção e a importância política do evento para muitos e muitas militantes, que sobreviveram à injúria homófoba. Segundo Trevisan:

> *"Nós nos olhávamos, sorriso orgulhoso nos lábios, agradecendo uns aos outros por estarmos ali a celebrar o nosso amor. De qualquer parte, podia-se ver os dois arco-íris de balões coloridos, subindo e descendo de um lado a outro, da avenida. A bandeira do arco-íris estendia-se acima do asfalto, constantemente agitada e disputada. Grande patê das pessoas carregava balões multicoloridos, que tinham sido distribuídos juntamente com apitos e camisinhas. Apitava-se intensamente, cada qual querendo dizer: estou aqui. Sim, nós estávamos lá vivos e felizes, homens e mulheres de todas as idades, levando adiante uma energia nova para este país de burocratas da sexualidade. Éramos milhares de pessoas mostrando, deliciosamente, a cara para câmeras e filmadoras, que circulavam para todo o lado. Essa era uma das sensações mais agradáveis: ninguém na Parada parecia ter vergonha de nada. Apenas, de vez em quando, alguns olhos marejados. E um nó mal preso na garganta. Mas de emoção e legítimo orgulho. Do fundo dos meus 55 anos de batalha, precisei de várias décadas para ter esse prazer indescritível: um misto de euforia, orgulho, vingança e muita, muita alegria mesmo, ao compartilhar uma bandeira do arco-íris com as pessoas presentes, durante as quatro horas que durou a nossa festa pela avenida Paulista, Consolação, Ipiranga e praça da República."* (p. 528-29).

6. A IV Parada do Orgulho GLBT de São Paulo

A IV Parada do Orgulho LGBT é a primeira de uma nova modalidade de se marchar em São Paulo. A partir dela, a festa fica, evidentemente, mais realçada que a cena política. A IV Parada do Orgulho GLBT, de São Paulo, foi aberta com o Hino Nacional, cantado na capela, pelo cantor Edson Cordeiro. Da Avenida Paulista até a Praça da República, onde Edson Cordeiro fez o encerramento com um show, o dia foi de festa para os e as 120.000 homossexuais, que celebraram o dia do orgulho sob o mote *"Celebrando o Orgulho de Viver a Diversidade"*. Como aponta André,

> *"Foi inesquecível. Com organização exemplar, participação em massa e muita alegria, cerca de 120 mil pessoas estiveram presentes lá! Sentia que não teria mais volta e que eu também precisava fazer algo. A rua era nossa e eu não podia mais ter consciência só prá mim, tinha que participar."* (André, 40, militante, entrevista concedida em 20 de novembro de 2005).

A IV Parada do orgulho GLBT de São Paulo fora marcada por um crescimento de público, que lhe garantiu uma maior visibilidade política, pois havia crescido três vezes em relação ao ano anterior. Ela consolidou-se como um evento ao só regional, mas nacional para o qual caravanas de várias cidades do país vinham fazer a festa, juntamente com paulistanos.

Nesse sentido, algumas personalidades gays como André Fischer, colunista GLS da Revista da Folha, entendem que a *"A Parada Gay é a micareta à paulista"* e, com isso, acabam por destituir, mesmo que possa ser de modo não-intencional, a manifestação de seu caráter político e acabam por contribuir com estratégias de deslegitimação da manifestação da Parada. Esse tipo de leitura da Parada pode ser encontrada em outros discursos, como nos de alguns de nossos entrevistados. Ao se carnavalizar a Parada, se acaba por abrir espaço para culpabilizar a alguém pelo não-avanço na luta. A esse respeito, já apontou Sergio Vitorino, para quem a homofobia interna existente na comunidade LGBT é um risco e um desafio a ser enfrentado. O não-estabelecimento de relações de reciprocidade e equidade, no interior da sopa de letrinhas LGBT, pode e leva a certos *ismos* hierarquizantes, como um tal *gayísmo* que apenas serve a quem quer enfraquecer o movimento e garantir a lógica do um, da não-pluralidade. Nessa linha, parece-nos mister trazer, aqui, um trecho do depoimento de Vitorino, no qual ele aborda essa questão na cena portuguesa e que, certamente, também figura no Brasil e na Espanha:

> *"Tenho algum medo de ismos, o que me vem à cabeça foi o lado mais visível da comunidade LGBT em Lisboa, que é essa questão gay, que é aquilo que nós falamos, os gays. Normalmente, têm um discurso muito heterófobo e discursos de identidade gay mais ligados no consumo do que na descriminação e discursos de superioridade gay, inclusive. Mas tem um conjunto de pessoas que têm uma postura inclusiva. Gayismo neste sentido é algo a combater, pelo menos na perspectiva que eu trabalho"* (Entrevista concedida em 01/10/04).

Se, de um lado, existe em relação à comunidade LGBT, um conjunto de preconceitos que fazem com que sejam vistos como cidadãos e cidadãs de primeira magnitude, por outro, está presente, no interior da *comunidade,* um conjunto de preconceitos que determina o lugar e a dignidade de cada parte desta. E a dignidade e a contribuição dos *Ts* é muitíssimo afetada pela homofobia internalizada, que vitimiza a comunidade. Para muitos e muitas que trazem essa homofobia internalizada, a Parada em São Paulo, progressivamente, e por culpa das trans, tem se tornado *"(...) muito bagaceira, com muitos travestis mostrando mais do que deviam e bichas atrevidíssimas, quase nuas, sem o menor pudor na avenida. (...) e as travecas com seus babados e tetas ao vento fazem nossa imagem ficar um lixo, lá no chão mesmo! Assim não dá pé"* (Antonio Carlos, 33 anos, ex-voluntário da parada, entrevistado em 19/07/2005).

Se, de um lado, elas são reconhecidas como aquelas que, em Stonewall, foram quem tiveram a necessária coragem para dar um grito de basta, por outro, comodamente, elas são as responsáveis pelo suposto fracasso de uma manifestação política que, em princípio, superaria, por exemplo, a marcha dos cem mil à Brasília. E essa insatisfação pode ser vista em uma

parcela significativa de gays, que estão aqui representados no discurso de Antonio Carlos. Para ele,

> *"É lamentável que tamanha manifestação não tenha vindo acompanhada de vitórias efetivas nos setores legislativo e judiciário. Foi muito oba-oba para pouco poder político, muita traveca pelada e go-go boy, dançando para pouca transformação social, muita sem-vergonhice para pouca ação efetiva"*.

Verifica-se, nesse discurso, um aparente comprometimento político que se opõe à carnavalização da Parada e pede um discurso mais político. Todavia, o faz em detrimento da diferença, pois se as coisas não deram o resultado esperado, a responsabilidade é de um setor que politicamente contribuiu, e contribui em muito, com a impossibilidade da invisibilização social da *comunidade,* porque não podem esconder-se. Entretanto, a ela resta um lugar na margem da margem. A esse respeitojá apontaram Silva e Barboza (2005):

> *"A impossibilidade de se ter acesso ao reconhecimento identitário e a direitos verdadeiramente iguais, visto que não se luta por outra coisa senão pela igualdade de direitos entre o grupo majoritário e as diversas minorias, pois, as desigualdades decorrentes da dominação masculina heterossexista põem inúmeros grupos à margem. E, alguns destes grupo,s na margem da margem. É o que se passa no caso do grupo constituído pelas travestis. Sem terem uma identidade de gênero enquadrada nos padrões normativos heterossexistas e estarem navegando livremente entre o feminino e o masculino, questionando ambos, percebe-se a fragilização deste coletivo que acaba sem poder aceder nem ao espaço do masculino nem ao espaço do feminino, por não se lhe reconhecer legitimidade e, nem sequer, identidade. (...) Ainda que, como afirmam Saffioti e Almeida (1995), "Rigorosamente, toda diferenciação, seja da natureza, seja da sociedade, é positiva, porquanto representa enriquecimento", não podemos esquecer-nos de que estas "Representações sobre a diferença podem ser apropriadas pela ideologia" e o são, com freqüência. No caso das travestis, como também dos demais membros da comunidade LGBT, ser diferente é o mesmo que estar vinculada ao perigo, ao dejeto social, à anomalia ou, na melhor das hipóteses,à caricatura. Portanto, tal apropriação ideológica da diferença abre espaço para que minorias sejam estigmatizadas, incluídas em contextos anômalos, marginais, para que sejam privadas da experiência do público; para que sejam alijadas da sociedade, destituídas de seus direitos cidadãos"* (Silva & Barboza, 2005:38-40).

Não há armários possíveis para travestis e transexuais. Para estas, nem o armário é uma faculdade pensável como estratégia de sobrevivência e uma sociedade heterodominante. Elas, ao mesmo tempo em que garantem a visibilidade da diferença e enfrentam, sem nunca ocultar a heteroditadura, são identificadas como culpadas pela má imagem de gays e lésbicas, por meio das quais, caso queiram, podem ocultar-se e desempenhar o papel que deles seria o papel esperado. A essa parcela também corresponde, muitas vezes, denunciar e lutar contra um *gaysmo* transfóbico. Tristemente ser, muitas vezes, parte do T, na comunidade, é ser usada tanto como sinal de devassidão moral e a-politização de gays e de suas reivindicações, veiculadas pela mídia, como por militantes e não-militantes, como justificativa da má imagem

de GL e B na sociedade heteroerótica dominante. A propósito disto, Antonio Carlos nos diz o seguinte:

> *"Ao mesmo tempo em que contribuem para gerar discussões no público, as reportagens dos meios de comunicação abordam a homossexualidade com superficialidade e, muitas vezes, com absoluto descaso. Acredito que o principal erro é sempre colocar todos no mesmo balaio, como se todos os gays fossem iguais. Não o são! No meio da multidão, quem dá entrevista é a drag queen, o travesti, o efeminado, a pintosa ou, então, a camioneira. Pode parecer preconceito meu, mas mostrar apenas esses tipos é contar apenas uma parte da história. E eles não são a maioria. A diversidade dentre os gays é muito grande e de difícil entendimento, para muita gente. Entrevistas desse tipo só confundem e reforçam o estereótipo do gay, ao mostrar o lado extravagante de alguns deles e mais nada. Participar das paradas é importante para cutucar a sociedade hipócrita, porém, a maior transformação ocorre no círculo social de cada homossexual. É preciso se expor um pouco para que as outras pessoas revejam seus (pre)conceitos e avancem, e para fazer (com) que os meios de comunicação revejam suas posturas e mostrem-na, igualmente, a todos"* (Antonio Carlos, 33 anos, ex-voluntário da parada).

Por incrível que pareça, a posição deste sujeito não é isolada e está na boca de muitos militantes que, em *'off'* ou emendando a frase *"É brincadeirinha",* mostram-se transfóbicos, com discursos ora mais, ora menos corretos, politicamente, acerca de que seja transgênero. Ao final das contas elas (e eles), são marginais em qualquer contexto e, infelizmente, no Brasil, ainda representam um segmento muito pouco articulado, sendo que sua frágil articulação, muitas vezes, é tutelada por grupos gays ou pelo próprio Estado, como já apontamos em outra ocasião (Silva e Barboza, 2005).

Na IV Parada do Orgulho GLBT, nos chamou muita a atenção o grande aumento dos expectadores do evento. Estes se alternavam entre ensaios de acompanhar a marcha, paralelamente, por medo de se exporem e serem rotulados, por acidente, ou, ainda, de serem reconhecidos, uma vez fora de seus armários; entre olhares estupefatos e, não poucas vezes, assombrados com aquela multidão, que compunha aquele arco-íris irreverente ou mesmo uma oportunidade de fazer festa em plena Avenida Paulista. Nesse sentido, um de nossos entrevistados lembra o seguinte:

> *"Lá tinha de tudo, travestis, bichas quá quá, bofes e bolachas, lésbicas motoqueiras... gays de todas as cores.... Era gente de todo o Brasil. Mas o que me chamava mais a atenção era aquela gente olhando, aliás, muita gente olhando mesmo!"* (Renné, militante, 32 anos, entrevista concedida em 23/05/05).

A festividade e o colorido da Parada inebria a todos e todas e é um carnaval fora de época, um fenômeno que desperta numerosas emoções, mas que ainda guarda sua face política, em meio aos gracejos do carnaval. Todavia, desde essa edição, sempre entram em debate os prejuízos e os benefícios que a festa possibilita, para os fins políticos da Parada em si mesma. Dentre as diversas percepções da parada, é curiosa a apresentada por Priscila,

porquanto ela politiza a calçada e a sacada, numa atitude de revelar a tênue separação dos espaços ocupados pelos contidos dos outros, que romperam as margens da inteligibilidade cultural do gênero.

> *"Prá muitos, aquilo era uma verdadeira micareta-partidária paulistana, um carnaval fora de época, com traços de reivindicação política, e que chamava a atenção de muita gente, que olhava curiosa e atônita, ao mesmo tempo, com vontade de cair na festa, mas com medo de ser " homossexualizado", caso fosse visto...era muito armário na calçada e na sacada!!!"* (Priscila, 34 anos, militante, entrevista concedida em 23/05/05).

Esta questão, apontada por Priscila, pode ser observada, quando atentamos para o fato de ser um enfoque político, não um mero detalhe, filtrado tanto pela mídia quanto pelo público. A face carnavalesca tem sido estrategicamente destacada, e a IV Parada pode ter sido a edição na qual esta estratégia de deslegitimação do político se firmou enquanto estratégia, organizando as percepções tanto de heterossexuais quanto de homossexuais. Certamente, nem todos fizeram um balanço positivo das paradas e outros nunca o farão.

Para alguns, as Paradas parecem todas iguais, mais do mesmo, sempre um show para bichas loucas e destemperadas, um grande desfile em carro aberto, para distrair aqueles e aquelas, cujas condutas voltarão a ser contidas, e contidas no minuto seguinte ao encerramento, já que, efetivamente, elas não contribuem em nada com a transformação social, mas sim com a manutenção dos estereótipos e estigmas. Em parte, essa é a opinião de Binho, 24 anos, não-militante.

> *"O que me desagradava antes era imaginar que a parada não ajudava em nada a mudar a imagem que a sociedade tem dos gays e que era apenas um desfile de pessoas, querendo aparecer. Ainda acho que a parada não possui um papel muito importante, quando o que se quer é derrubar preconceitos, o que mudou foi constatar que a grande maioria das pessoas com as quais cruzei (gays ou não) parecia estar ali somente para demonstrar seu apoio aos gays e afins. Não estou sendo ingênuo, é claro que havia milhares de pessoas com propósitos diferentes. Talvez tenha sido o frio o responsável pelo clima de fraternidade que parecia existir. Vamos esperar que os organizadores percebam aquilo que realmente importa para os gays e afins, ou seja, ter o respeito da sociedade e sermos tratados com igualdade e não apenas carros de som enfeitados com balões e bandeiras do arco-íris"* (Entrevista concedida em 6/05/05)

Apesar dessas considerações, as paradas têm suas próprias características, e apresentam muitas contradições. No Brasil adentro, podemos encontrar Paradas, como em Salvador, que são muito próximas de uma micareta e, para alguns, se transformou nesta direção, em função de sua estrutura, e, ainda, para outras, têm aspectos mais próximos a uma passeata marcada por reivindicações políticas.

Na verdade, são diversas as contradições existentes nas Paradas, de modo geral, e nas de Lisboa, Madri e São Paulo não será diferente. A distância entre a direção, militantes que

exercem liderança na comunidade e as pessoas que marcham em cada Parada é, e sempre será, um desafio. É esta distância, complexificada pela atribuição de responsabilidade à militância ao mesmo tempo que o individuo da base ou não-militante se desonera da mesma, um indício significativo de formações de consciência política que podem apresentar-se fracionada, fragmentada, pois cada qual centra-se em partes de um processo mais amplo e complexo.. Iisso não apenas diz respeito à massa, mas as lideranças que possam, de algum modo, se encastelar em suas convicções militantes, sem dar-se conta da multiplicidade e amplitude da massa LGBT: há uma multiplicidade de masculinidades e de feminilidades, de se viver a bissexualidade e de se construir, na condição de transgênero. Uniformizar, seja da da ótica heteroerótica ou da ótica homoerótica, será sempre um ato de violência.

7. A V Parada do Orgulho GLBT de São Paulo

A edição da Parada, em 2001, com o tema *"Abraçando a Diversidade"*, com enfoque recorrente sobre o Projeto de Parceria Civil Reconhecida, destacava-se ainda mais pelo número, pois saltara de 120.000, no ano anterior, para 250.000, pessoas marchando na Avenida Paulista e na Rua da Consolação, sob uma garoa leve, que caiu nos primeiros minutos da Parada. As discrepâncias entre os números oficiais e os da organização são marcantes, pois, diferentemente dos dados da organização da Parada, participaram 180 mil, segundo dados preliminares da Polícia Militar.

Nesta edição, crescera muito a participação dos trios elétricos, no total de doze. Além disso, a grande surpresa foi a participação do provedor de internet IG, como patrocinador do evento, o qual colocou sua logomarca, disseminada por toda extensão da Parada. A participação do IG chamou muito a atenção, porque associar a marca à comunidade LGBT significava um grande risco para a imagem da marca, visto que gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros não possuem uma imagem positiva junto à sociedade. Associar-se a esse grupo poderia prejudicar a imagem de qualquer um que patrocinasse a Parada ou direcionasse sua publicidade a esse público. Por esse motivo, o patrocínio do IG fora surpreendente, nadando contra a corrente.

A participação de políticos de esquerda na manifestação já se tornava uma tradição. Neste ano, a prefeita Marta Suplicy abriu a Parada com um emocionante discurso, exaltando a vocação cosmopolita de São Paulo e mostrando que o respeito à diversidade é o caminho da cidadania, como se celebrava naquele ano. São Paulo Abraçava a Diversidade! Marta se assumiu `uma simpatizante´ e cantou ao lado de Laura Finocchiaro o Hino da Diversidade, a

música oficial da Parada Gay 2001. Além de Marta Suplicy, também marcou presença José Genoíno, pré-candidato do PT ao governo do Estado de São Paulo, fazendo um visível esforço para se mostrar simpático à causa gay.

Naquele ano, juntamente com a Parada, se temia que, caso o Corinthians vencesse uma partida que jogaria com o Grêmio, de Porto Alegre, e após o jogo quisesse comemorar na Avenida Paulista, que houvesse algum confronto. Entretanto, o time paulista fora derrotado, o que afastou qualquer temor de confronto entre torcedores e participantes da Parada.

Nessa edição, a Parada teve 18 carros de boates que reuniram as mais diversas tribos da cidade e, literalmente, tomaram toda a extensão da Av. Paulista. Destacavam-se o carro oficial da Parada, logo no começo, com as palavras de ordem e a presença de militantes e de autoridades que por ele passavam, dando visibilidade ao elemento político da marcha, e o de danceterias SoGo, com seus anjos boys e inferninho semi-transparente, que, juntamente com as drag queens e travestis, desfilavando na avenida, com suas produções temáticas, fantasias, deram infinita visibilidade ao lado carnavalesco e caricato, ao lado da festa, da manifestação. A Parada teve início em torno das 15:15 horas e, por volta das 17 horas, o último Carro entrava na Consolação. Na Praça da República, Edson Cordeiro encerrou a Parada, fazendo um show em trio elétrico, ao lado de Elza Soares

Mais uma vez, o grande número de simpatizantes e/ou adeptos (as) da economia do armário margeavam as avenidas, sendo que a presença de crianças, casais, senhoras e famílias inteiras fora marcante durante todo o percurso da Parada. Visivelmente, a Parada transforma o cotidiano da cidade e mostra aspectos da vida humana, que as pessoas, de hábito, parecem não estar dispostas a ver nem a mostrar.

8. A VI Parada do Orgulho GLBT de São Paulo

Mais de meio milhão de pessoas marcharam na VI Parada do Orgulho GLBT de São Paulo. Setecentos mil, segundo a organização do evento, 500 mil, de acordo com a Polícia Militar, tendo esta armado um esquema ostensivo para acompanhar a maior manifestação do orgulho gay, já vista deste lado do hemisfério.

A VI Parada do Orgulho GLBT de São Paulo trouxe como tema orientador a *Educação para a Diversidade*. Para os/as Organizadores/as da Parada, é necessário que se mude na educação a forma com que se abordam temas como orientação sexual, pois

> *"(...) não há como superar os preconceitos que permeiam a sociedade e afetam os gays e lésbicas, as trans e os bissexuais. Por isso, decidimos por Educar para a Diversidade, que*

quer dizer educar contra o preconceito, pelo respeito, se não, ao menos, pela tolerância"
(Lola, 42 anos, militante, 23/12/2005)

A Parada começou pouco antes das 16 horas, quase duas horas depois do horário previsto. Um discurso da prefeita Marta Suplicy deu início ao evento, que ainda contou com discursos de vários políticos petistas, conferindo um tom de comício ao início do evento. No entanto, o clima que reinou desde o meio-dia, quando os carros começaram a chegar na Avenida Paulista, até 21:00h, quando se concluiu o show de encerramento do evento, oscilou entre o carnaval e a *rave*. Mais uma vez, a parada trazia consigo o tom de micareta-política, animada por Vinte quatro trios elétricos, desfilando pela Avenida Paulista e Rua da Consolação, rumo à Praça da República.

A grande quantidade de pessoas, bem como a altura dos carros, que dificultava a passagem em algumas travessas, como a da rua Augusta, criaram uma distância superior a 500 metros entre alguns carros, gerando espaços, ocupados pelas centenas de milhares de pessoas, que acompanharam a manifestação e, de modo geral, acompanhavam os carros, tocavam as músicas de sua preferência e/ou reuniam suas tribos de pertença. Dentre os 25 trios elétricos que participaram da Parada, os trios das casas noturnas *SoGo*, *The Club* e *A Lôca* foram os que mais agregaram pessoas na Parada, atraindo uma legião de gays, lésbicas, bissexuais, transexuais e simpatizantes, que dançavam freneticamente a sua volta. O carro-lounge do *Mix Brasil* ficou entre o carro da *SoGo* e o da *Level*, chamando a atenção pelo zepelin com sua logomarca. Neste, um dançarino de dança do ventre chamava muito a atenção do público, que acabava parando, ao longo do percurso, para olhar.

Neste ano, quando às 19h30, a cantora Laura Finocchiaro entrou no palco armado na Praça da República, ainda havia carros percorrendo o trajeto. O carro da danceteria *A Lôca*, o último da Parada, nesse momento, ainda, estava chegando à rua Rego Freitas, ponto final dos trios. Depois de Laura, que finalizou o show com Dimmy Kieer, Syang, Beto de Jesus, Silvetty Montillla e Ricardo Severo, no palco, cantando o Hino à Diversidade. Após o hino, houve a apresentação da cantora Virgínia Rosa. A VI Parada do Orgulho GLBT de São Paulo foi encerrada com um show das integrantes do grupo *As Frenéticas*, que cantaram seus *hits,* cujo sucesso tem durado mais de duas décadas.

Em 2001, morrera a cantora Cássia Eller, um ícone nacional do Rock e um ícone dentre as Lésbicas. Lésbica e com um relacionamento estável, sua morte levantou uma questão Jurídica, política e social importante, significativa e que ia para além da posse dos bens: a guarda de seu filho. Esse fato fez com que, durante a Parada, circulasse um abaixo-assinado, reivindicando a guarda definitiva do filho de Cássia Eller, Chicão, para Eugênia,

companheira da cantora durante mais de 14 anos. A cantora foi lembrada várias vezes, durante a manifestação, recebendo sempre muitos aplausos do público.

9. A VII Parada do Orgulho GLBT de São Paulo

Depois de, por três anos consecutivos, a temática orientadora da Parada ter girado em torno a Diversidade, em 2003, a Associação da Parada do Orgulho GLBT elegeu como temário *Construindo Políticas Homossexuais*. Esse tema emergiu dos indicativos de prioridade do seminário *Desejo e Poder: Construir uma Política Homossexual Para a Cidade de São Paulo*, realizado nos dias 28, 29 e 30 de junho de 2002, organizado por dois núcleos de pesquisa do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social: Núcleo de *Psicologia Política e Movimentos Sociais* e Núcleo de *Psicanálise e Sociedade*; pela Defensoria Homossexual de São Paulo; pelo Grupo etc. & tal; pela comissão de Direitos Humanos da Câmara de vereadores da Cidade de São Paulo e por ativistas independentes. A intenção da Associação era trazer para o debate a necessidade de se terem políticas específicas direcionadas à comunidade GLBT e pressionar para que, tanto aqueles indicativos entregues à prefeitura de São Paulo se concretizassem, quanto para que se construíssem políticas em âmbito estadual e federal para, dentre outras coisas, combater a homofobia e a violência contra homossexuais.

Nesta Parada, também se deve destacar o patrocínio da agência de propaganda Almap BBDO, que contribuiu com o custeio de parte do evento. Vale destacar que este patrocínio é o segundo patrocínio privado de grande impacto a contribuir com a Parada do Orgulho GLBT de São Paulo.

Como tem sido uma postura geral da mídia em relação a questões relativas à homossexualidade, mesmo quando tenta manter vivo seu status de neutralidade, acaba por mostrar a improcedência desse mito. Durante a VII edição da Parada, a mídia, de um modo geral, tentou fazer média entre os pontos de heterossexuais e homossexuais, que estavam na parada ou transmitir as opiniões desses grupos sobre aquele fenômeno.

Esse foi o caso da revista *Época*. Ela procurou fazer uma cobertura diferenciada, ouvindo a opinião de homossexuais e de heterossexuais, que estiveram na Parada pela primeira vez. Entretanto, ao legendar a fotografia que ilustrava a matéria, curiosamente, realçou uma suposta incoerência entre o objetivo da manifestação e os manifestantes. Na legenda, se lia *"O tema era Construindo Políticas Homossexuais, mas a Parada foi marcada pelo desfile de trios elétricos, drags e travestis"*. Nem mesmo com um tema ostensivamente político, esse meio conseguiu ou quis ler a manifestação em sua diversidade e amplitude.

Aparentemente, preferiu, mais uma vez, deslegitimar os manifestantes, minimizar o peso político de um milhão de pessoas tomando as ruas. Emerge, outra vez, a tática da carnavalização, do desviar maquiavélico do foco principal do acontecimento para, desse modo, manter-se no poder aqueles que determinam as regras nessa sociedade de possibilidade única de construção social.

O mesmo fizeram jornais como a *Folha de S. Paulo,* visto que um milhão de pessoas nas ruas não mereceu uma cobertura adequada. A reunião de tanta gente para fazer festa foi registrada; no entanto, não se deu a menor importância ao caráter político de uma tremenda demonstração popular de força, presença e sentido político.

Um outro acontecimento que merece ser recordado, bem como ser devidamente estudado, é a I Caminhada de Mulheres Lésbicas e Simpatizantes de São Paulo. Esta manifestação foi organizada pelo grupo *Umas & Outras* e dele participaram algumas centenas de mulheres, que não se sentem representadas pela Parada, pois a predominância de gays no desfile as invisibilizaria e porque, nem sempre, as reivindicações do movimento lésbico são assumidas como reivindicações do GBTs.

Paradoxalmente, participar da *Parada Gay*, implica assumir-se como parte da *comunidade*, independentemente de qual seja o rótulo que se lhes atribua. Assim, ir à Parada tem muitas implicações com o conjunto, mas, nem por isso, as relações de subordinação são transformadas. É comum lésbicas, trangêneros e bissexuais sentirem-se subordinadas por gays, porque a Parada, muitas vezes, é simbolizada como pertencente aos gays, e não a todas as minorias. Nesse sentido, a *Parada Gay* também pode funcionar de modo assimilacionista. A esse respeito, é interessante o que diz Priscila:

> *"(...) é fazer parte de um todo do qual fazem parte drags, barbies, motoqueiras, bichas e viados, travestis... E não podemos esquecer que o Gay Pride resultou de um mega barraco de um bando de travestis, que acordaram de pá virada e resolveram revidar contra a arbitrariedade e a violência policial. Mas a visibilidade é GAY, a Parada é Gay. E as mulheres e as outras minorias sexuais também precisam ser visibilizadas e não assimiladas, subordinadas... E a Caminhada foi isso, Vamos nos visibilizar!"* (Entrevista concedida em 23 de dezembro de 2005).

Mais uma vez, a questão da visibilidade emerge, mostra-se estratégica tanto no âmbito extra-grupal quanto no intra-grupal. E essa posição mostra, ao menos para nós, claramente, que, na realidade, a Parada é uma ação de múltiplos movimentos sociais e que, por isso, vivem as inúmeras disputas e contradições, presentes nas relações entre os segmentos que compõem a tal *comunidade LGBT*.

E quem sabe, exatamente por esses conflitos, contradições e antagonismos que marcam esse campo, essas relações, é que nem todos e todas se sintam representados pela

multidão, que sai às ruas para, aparentemente, apenas festejar o *Dia do Orgulho Gay*. Este é o caso de Binho, que, além de não se sentir representado, ainda faz a seguinte crítica à Parada:

> *"Mas vamos aos velhos problemas: a parada é quase que totalmente desprovida de causas sociais, a única intenção dos organizadores parece ser a de juntar milhões de pessoas para dançar e mostrar para a sociedade que somos muitos. Isso muita gente já sabe, mas e os nossos direitos? Será que a sociedade conseguirá assimilar a idéia de que estamos ali, porque queremos igualdade, se ficarmos todos dançando, pulando ou andando sem dizer nada? Meia dúzia de faixas nos primeiros carros e alguns discursos adiantam? Existem tantas maneiras de fazermos algo sem perder o clima de festa. O melhor de tudo isso é que, apesar de todos os pesares, muitas pessoas sensatas conseguiram, de um modo que não consigo explicar bem, seja com uma atitude positiva ou um ato corajoso - levar os pais e avós, por exemplo - fazer da parada um evento que mais beneficia do que prejudica os homossexuais. Portanto, para mim, o sucesso da parada se deve às pessoas que compareceram anonimamente e transmitiram todo seu apoio a uma causa sem se importar com a politicagem grotesca - política risível e briga de vaidade - que envolve a parada."* (Entrevista concedida em 6/05/05).

Certo é que, ainda que se possam fazer críticas ou simplesmente ficar de fora, não se pode cair na ilusão da mídia de que a Parada é uma mera micareta, um carnaval fora de época, feito por alguns milhões de deslumbrados mundo a fora? Seja qual for a postura, é bom prestar atenção nos possíveis desenvolvimentos das paradas, em seus reflexos na vida e na cultura, na economia e na política, na sociabilidade e na socialização em nossa sociedade. Avaliar os resultados das manifestações do orgulho gay no Brasil, não é fácil e não se restringe às reivindicações mais formais, como o PCR, por exemplo. Certo é que eles já estão presentes em nossa sociedade e há tempo, não como se desejaria que estivessem, mas estão.

Caricaturas e críticas à parte, as manifestações do Orgulho LGBT são uma importante demonstração de força popular, de força política e não podem ser tão facilmente deslegitimadas como querem aqueles e aquelas que são avessos à mudança. Certamente, elas não passam desapercebidas. Não receberem a devida cobertura não significa não serem percebidas. Quem sabe signifique o contrário. Cala-se para não visibilizar ainda mais o *dois* que mostra as contradições do *um*.

Curiosamente, no ano em que se realizou a I Caminhada de Mulheres Lésbicas e Simpatizantes de São Paulo também era muito mais visível a sua presença na Parada. Nunca se havia visto tantas mulheres marchando na Parada. Este pode ser um dos resultados da própria Parada: a visibilização não só de gays, mas também das lésbicas. Era possível ver a postura política ostentada por muitas delas caminhando na Parada, a posição de visibilização de todos, tanto internamente, para a comunidade, quanto para o mundo, pois não mais se agrupavam nas calçadas, ou em grupos de amigas, desfrutando da festa, elas se assumiam lésbicas, andando aos pares, de mãos dadas, sem vergonha de viver plenamente sua

sexualidade, naquele instante. Também pode ter contribuído para isso a repercussão da novela global *Mulheres Apaixonadas*. Como destaca Priscila,

> *"Parece que uma novela da Globo consegue, em três meses, aquilo que a militância política não alcança em 30 anos, mas não é bem assim, porque as lésbicas da novela saíram do armário no ano anterior àquela parada* [2002], *quando a Parada de São Paulo enfocou a questão da visibilidade lésbica. Será só coincidência ou a Parada influenciou o autor?! Finalmente, uma novela em que não morremos, ufa!"* (Entrevista concedida em 23 de dezembro de 2005).

O sucesso das Paradas tem muitos elementos interagindo entre si. Tais elementos vão desde a luta de militantes, que se expuseram para forçar a publicização da questão, passando pela importante contribuição política da(os) que, não só se solidarizaram, mas estiveram sempre presentes, lutaram com a militância, militaram, até artistas famosos, saindo do armário para atuar e, com efeito, atuando como modelos. A ausência de modelos ou matrizes homoeróticas múltiplas que mostrem a essa população que o reconhecimento positivo é possível é um peso na construção das subjetividades destes sujeitos. Em um mundo no qual quem é orientado homoeroticamente não tem modelos que não sejam heteroorientados, não pode-se correr o risco de construir modelos únicos que se pautam pelas regras de um mercado segmentado mas regido pelo padrão hetero ditatorial. Pesonalidades podem ou não contribuir para superação dessa heteroditadura, podem contribuir para a superação da idéia de que matrizes discordantes com a regra são apenas desviações. Certamente, personalidades como Marta Suplicy, Laura Finocchiaro e Edson Cordeiro merecem ser recordadas como figuras, que contribuíram para a consolidação pública e política da parada. Entretanto não são apenas essas personalidades que podem e devem constituir-se como matrizes de gênero. Aqueles que se constituem enquanto atores políticos também assumem essa característica e garantem a pluralidade matricial. Assim, a consolidação da Parada, a impossibilidade de uma sociedade democrática retroceder ao subterrâneo torna possível entendermos a fala de Renné e de muitos outros como ele:

> *"Seja qual for a imagem que a sociedade heterossexual tem de nós por causa de nossas expressões, trejeitos ou da maneira como somos representados pela mídia, não podemos mais ser ignorados! Somos V I S Í V E I S* [ênfase do entrevistado à palavra] *e não há mais como não nos verem. Agora, fazemos parte de um segmento social que, finalmente, ganhou vida, cores, as cores do Arco-Iris... Agora, temos voz, temos nome e é por isso que eu tenho orgulho de dizer que sou gay, que sou cidadão, que sou gente! Tenho certeza de que essa nossa luta não será em vão. Tem muita água pra rolar, chão pela frente, mas não será em vão, não mesmo!"* (Entrevista concedida em 23/05/05).

Neste ano, a Parada promoveu a visibilidade *T* – de transexuais e travestis –, grupo para quem se deu maior enfoque. Todavia, ela e suas reivindicações não tiveram voz, pois

foram novamente *reificadas* pela mídia e transformadas nas grandes vilãs da história, outra vez responsabilizadas pelo carnaval, de um lado, e pela suposta imagem negativa da Parada, por outro. Entretanto, poder-se-ia perguntar: qual porcentagem de travestis em meio aos 1.300.000 mil participantes que deram o colorido da manifestação, ocorrida no dia 22 de junho de 2003? Nessa edição, as transexuais e travestis, que militam na Associação, tiveram um trio elétrico próprio, visto que se destacou a visibilização política deste coletivo.

10. A VIII Parada do Orgulho GLBT de São Paulo

O crescimento das Paradas tem trazido uma aparente contradição referente à relação entre o crescimento numérico e a aquisição de direitos. Aparentemente, o crescimento da Parada deveria ser acompanhado pela transformação social, pela superação da homofobia e pela integração dos homossexuais e pela normalização de seus atos. Alguns argumentam que, se o propósito de uma parada gay consiste em reivindicar direitos iguais entre as pessoas, independentemente de sua orientação sexual, haveria muita distância entre a intenção e a prática. Para estes e estas, isso decorreria desse processo de carnavalização da Parada e de sua conseqüente despolitização. Essa é a opinião de Antonio Carlos. Para ele,

> *"Enquanto os meios de comunicação registram gradativo aumento no número de participantes das paradas, em todo o mundo, o caráter reivindicante da manifestação parece ter ficado para trás. A cada ano, mais gente vai às ruas, mas pouco contribui para mudar as coisas"* (Entrevista concedida em 19/07/2005).

Durante a VIII edição da Parada, esse número de participantes foi enorme. A participação popular massiva, na manifestação do Orgulho LGBT, em São Paulo, fez dela uma das maiores do mundo. Um milhão de pessoas saiu marchando pela Avenida Paulista em passeata até a Praça da República. Era um mar de gente, descendo a rua da Consolação, um mar que recordaria a qualquer um que tivesse participado das manifestações e comícios das *Diretas Já!* ou ao menos os tivesse visto pela televisão. Naquele mar, todas as *tribos* estavam representadas, reunidas.

Eram muitas as *tribos* que queriam visibilizar-se, que queriam ver seus direitos atendidos, respeitados. Naquele mar se podiam encontrar casais de lésbicas e de gays, casais homoparentais com seus/suas filhos (as), gays católicos, gays ursos, transgêneros, famílias gays, mamães com seu/sua filho (a) gay/lésbica, lésbicas motoqueiras etc.. Todos e todas querendo visibilidade, querendo respeito e não tolerância. Naquele mar, as águas não eram revoltas e o clima geral era de liberdade, de alegria. Lá se sentia que *um outro mundo era*

possível. E essa experiência trouxe implicações positivas na auto-estima de muitos, como Mohamed, que fora acompanhado pelaa mãe e peloo irmão e que se surpreendeu com o evento. Segundo ele,

> *"Foi minha primeira parada e superou todas as minhas expectativas. Era tanta gente de tantos estilos, pedindo tantas coisas diferentes. Tinham famílias lá, tinham pais gays. Inclusive, fui com minha mãe e irmão, fomos em família e, por sugestão de minha mãe. Adorei a parada, nunca me senti tão bem em toda minha vida! Ainda estou surpreso e sei que agora minha vida será diferente e a de minha família também. Não sei explicar com exatidão o que se passava em meu coração, no momento da Parada, mas sei que algo mexeu comigo e quero lutar por meus direitos. Foi uma sensação nova e maravilhosa! Esta foi a primeira de muitas paradas, com toda certeza, e arrastarei todos comigo... Quero participar da próxima e vou procurar a Associação do Orgulho GLBT de São Paulo, que está de Parabéns. Assim como os 1,8 milhão de participantes. "* (Mohamed, 19 anos, estudante de cursinho)

Para um número significativo de militantes, essas ações representam uma estratégia política importante, no sentido de se consolidar um *modus vivendi* gay, pois para esses, a partir do acontecimento político que é a Parada, a qual funcionaria como um pára-raios potencializador de ações de grupos, seria necessário que todas as organizações GLBTs se empenhassem na geração de uma forte identidade política homossexual. A Parada, como tal, é uma excelente estratégia de visibilização e de *empoderamento* das minorias LGBT, mas seria necessário canalizar estas mobilizações em ações políticas efetivas, visto que, ainda seria muito baixo o nível de politizarão do movimento homossexual no Brasil.

Na Parada Carioca, segundo apontam Sílvia Ramos e Sergio Carrara (2003; 2004), os motivos políticos são aqueles que mais mobilizaram a participação:

> *"Como já revelavam os dados de 2003, entre as razões para estar na Parada (os entrevistados foram solicitados a apontar apenas a mais importante) predominaram, também em 2004, motivos de ordem política ("para que os homossexuais tenham mais direitos no Brasil"), alegados em 54.8% das respostas. Além disso, 10.4% de todos os entrevistados declararam que participavam do evento para manifestarem "solidariedade com amigos/parentes homossexuais". Porém, se o significado eminentemente político da Parada predomina, a diversão e o prazer continuam presentes, sendo que razões de natureza lúdica ("por curiosidade/diversão ou para paquerar") a motivação de 25.4% dos manifestantes."* (Carrara & Ramos, 2004:21).

Para estes pesquisadores, é importante notar que associado ao crescimento da participação na Parada, também ocorre um crescimento da politização. Segundo eles:

> *"Note-se que esse número é bastante inferior ao daqueles que, em 2003, disseram estar presentes no evento por estas razões (38.5%), porém, apenas pesquisas futuras poderão esclarecer se assistimos a um processo de crescente politização da manifestação."* (p. 21).

Parece que as pesquisas indicam o alardeado processo de despolitização das Paradas. Isto, na realidade, não se verifica. Parece-nos muito mais uma disputa entre posições e

perspectivas de ação do que um real processo de despolitização, em função da Festa que acompanha a manifestação.

Nessa edição da Parada paulistana, as reivindicações eram bem visíveis, mas as denúncias, nem tanto. Poucos eram os cartazes e falas, denunciando mortes de gays, discriminação no trabalho e na escola, descaso do poder público etc. A resolução dessas questões é a concretização da luta, a efetivação do respeito e da igualdade. Contudo, são tantas as questões que atravessam e que, não poucas vezes, se atropelam, pois nem sempre há acordo em relação a quais delas são mais prioritárias, merecem maior esforço de visibilização. São os interesses antagônicos que marcam os processos de produção coletiva da parada e da consciência daqueles que nela se engajam mesmo que engajamento signifique discordância, desentendimento com a linha que dá o tom geral da ação. Érica, 33 anos, militante há 10 anos, filiada e trabalhando no PT, nos traz a seguinte reflexão acerca da Parada e de seu potencial político:

> *"Nas últimas eleições, os candidatos gays tiveram uma votação inexpressiva. Não vejo uma consciência política forte que decorre da Parada se estabelecendo. Não podemos pensar que vamos conquistar as coisas só marchando. As conquistas virão de nossa organização para além do marcha do orgulho. Quer dizer: conquista significativa não virá de mão beijada, mas virá só com demonstração de mobilização, organização e politizarão do movimento gay brasileiro. As conquistas sociais, políticas, culturais dependem de que as pessoas que vão à parada e daquelas que não vão comecem a se manifestar politicamente, nas urnas. Nós somos muitos e já poderíamos ter nossa bancada, mas nossa consciência política é muito frágil, fragmentada e o movimento não conseguiu se articular para transformar esse milhão em fogo político pesado. A festa agrega mas não politiza. A face política tem que melhorar para apropriar-se das possibilidades que a festa nos dá. Politização não é só a questão político-partidária, Também é. Mas penso aqui que ela deveria nos conduzir à construção de uma identidade política homossexual, uma forte consciência de grupo que no empodere. A parada já faz história, ela já ressoa nas instituições sociais e no mundo político brasileiro, pois não se podem fechar os olhos à massa na rua, exigindo direitos. E com multidão na rua, ninguém brinca, respeita. Mas já está na hora de avançarmos no campo político-partidário, seja elegendo ou exercendo a pressão que essa multidão nos autoriza a fazer. É preciso fazer acontecer a mudança social, que nos inclui como cidadãos e, para isso, estamos construindo nossa consciência política coletiva"*

Seria bom que as militâncias pensassem em como capitalizar esse poder, como orientá-lo de modo a garantir o empoderamento LGBT e pressionar a transformação da bases sociais que organizam nossa sociedade. Mas para tanto, a Parada, por exemplo, não pode resumir-se a uma boate a céu aberto ou a uma micareta partidária como dizem alguns. Há que se pensar mais sobre o que há de real em críticas como as de Binho e de outros e outras. Este, ao comentar a Parada de 2004, diz o seguinte:

> *"E o tema da parada "Temos Família e Orgulho"? Quem compareceu pôde conferir a quantidade de crianças e idosos presentes. Isso é magnífico, mostrar às crianças que somos iguais e aos idosos que podemos fazer parte do núcleo familiar. O único problema é que muitas pessoas e os donos dos carros de som não os respeitam. Aí, surge o que um amigo*

chamou de "boate a céu aberto". Os carros de som cheios de go go boys - lá vem eles, mas alguém pagou para eles estarem ali, certo? - gays, travestis e afins seminus andando no meio de todo mundo e crianças vendo tudo aquilo com uma expressão de curiosidade e, às vezes, estranhamento. Será que essas pessoas pensam como isso é interpretado pelas crianças? Não é caretice ou moralismo pensar nisso, basta pensar no ato e nas conseqüências. No caso dos idosos, acredito que ver travestis seminus ou go go boys, tirando a sunga e rebolando, não seja tão problemático, normalmente quando chega na terceira idade, a maioria já viu muitas coisas parecidas. Mas se o tema da parada é família e orgulho onde esta mensagem aparece? Somente em um cartaz ou faixa? Por que quase não há contestação e por que as empresas que pregam seus logotipos nos carros de som estão ali somente para vender uma marca? Vender a marca é totalmente compreensível, mas será que a propaganda não poderia vir junto com ação social? Não seria legal se uma boate ou site fizesse algo pelos gays, além de somente lucrar em cima deles? Poderia ser algo do tipo "olha, nós nos preocupamos com seu bem-estar e, aproveitando, não deixe de comparecer e trazer seus amigos à nossa boate e blá, blá, blá". "

A Parada do Orgulho GLBT de São Paulo foi considerada, em 2004, o maior evento de cidadania GLBT do mundo, à frente das paradas de Paris, São Francisco, Toronto e Berlim, ao reunir aproximadamente 1.800.0000 pessoas. Esse fato traz importante impacto na economia da cidade de São Paulo. O setor de turismo de São Paulo, por exemplo, tem, na ocasião da Parada, sua principal atividade. Antonio Carlos comenta, a esse respeito, o seguinte:

"Esse troço de turismo até é bom pra cidade, mas não sei não... Essa questão faz da nossa Parada menos importante o político e mais o econômico, infelizmente. Acho que se distancia muito da origem do Dia do Orgulho GLBT, em 28 de junho de 1969, quando, cansados da repressão policial, homossexuais reagiram, partiram para o confronto com a polícia e tomaram, durante dias, as ruas, armando barricadas e expulsando a polícia. O turismo acaba desvirtuando a política da coisa, porque tudo fica excessivamente festivo da Parada. A festa é boa, mas precisa equilibrar com a política. Muita festa não corresponde com nossa realidade. A situação enfrentada por homossexuais do país ou à ausência de uma política nacional para garantir nossos direitos, pede uma ação mais direta com uma 'música' diferente dessa que ta aí"

Certamente, o Brasil é um país ainda bastante homofóbico, mas que tem buscado, de inúmeras maneiras, superar essa condição. Nesse sentido, ainda que possa haver muita crítica, o governo Lula lançou o projeto *"Brasil sem homofobia",* com propostas para se combater o preconceito contra a população GLBT. Evidentemente, nem todas foram implementadas e nem houve um empenho realmente forte para tanto, por parte do governo como um todo. Contudo, o fato de se haver começado a pensar essa questão como responsabilidade do Estado é um indicativo de que a luta começa a produzir algum efeito na ordem governamental. Inicialmente, esse projeto fora saudado com entusiasmo pela maioria dos movimentos LGBT, mas uma parcela significativa avalia que se já não caiu no vazio e virou letra morta, esse projeto corre esse risco por falta de investimento real e econômico, para que ele se concretize. Mas, reafirmamos que, ao se produzir uma proposta de política pública que pense a questão

do preconceito contra homossexuais, o Estado já não pode mais furtar-se de emitir sua posição a esse respeito, não sem antes dar alguma explicação à sociedade e à comunidade LGBT.

A violência, seja ela física ou simbólica ou psicológica, é fruto de muitas coisas e uma delas é a ausência de políticas que se debrucem no enfrentamento da questão, e a Parada é, certamente, o instrumento de pressão mais significativo à disposição da comunidade. Não só, ela é um espaço privilegiado para se exigir que as violências a que uma lésbica, uma travesti ou transexual, um gay ou um/a bissexual experimentam, não continue mais sendo uma constante nas suas vidas. Mortes como a de Edson Neri, espancado por skinheads em São Paulo, em 2000, estão longe de ser exceção, mas instrumentos como a Parada podem ajudar a fazer com que, mediante a implementação de políticas públicas reais, o Estado também esteja comprometido em zelar por estes cidadãos e cidadãs.

> *"Orgulho para lutar! Para fazer um mundo melhor, é preciso ter orgulho para lutar, se ver de maneira positiva. Só assim poderemos combater a homofobia. Na Parada, nós sempre manifestamos esse orgulho. As empresas que dizem que apóiam não apóiam tanto assim. Você conhece quantas trans empregadas nelas?! Para mim, está cada vez pior, que só conquistaremos um "Brasil sem homofobia" com muita luta mesmo. E eu sei disso, porque todos os dias eu luto par ser aceita como pessoa, para ser respeitada. Sou travesti e tenho orgulho. E tenho direito a médicos que entendam de minhas necessidades de saúde. Eu pude estudar, sou uma pessoa esclarecida, mas vou à 'luta' porque ninguém quer meus trabalhos como administradora. É por isso que eu venho à Parada. Todos os dias, eu luto tudo de novo: luto contra governos que fazem de conta que não existo, luto contra gays, que nos culpam pelo que as pessoas pensam deles, luto pra sobrevivê ...E, pra mim, a Parada pode me ajudar nessa luta. Fomos mais de 1 milhão no ano passado. Nem todas as trans pensam assim, mas sei que sem luta política eu nunca vou deixar de depender da 'luta', da prostituição"* (Sabrina, 25 anos, travesti. Entrevista concedida em 17/03/05)

Como se pode observar na fala de Sabrina, as paradas deveriam ser muito mais do que uma festa. Elas devem ser um espaço político de pressão. Mas também tem suas contradições, inevitáveis, e é preciso trabalhar com elas. A luta que motivou o surgimento do Dia do Orgulho GLBT continua mais necessária que nunca: contra a repressão e a violência que ainda vitimam as pessoas como Sabrina e que, ainda assim, permanece lutando contra o conservadorismo da sociedade, que não se permite incluir aqueles aparentemente, de forma nítida, 'anormais', que não escondem e não se envergonham de sua diferença como Sabrina.

Antecedendo a VIII Parada, aconteceu a 2ª Caminhada de Lésbicas e Simpatizantes no sábado, dia 12 de junho. Durante a manifestação, que ocorreu em um típico dia do inverno paulistano, com uma chuva fina e persistente, compareceram cerca de 200 lésbicas, procedentes de vários grupos organizados de São Paulo, Campinas, Rio de Janeiro, Brasília, Belo Horizonte. Elas marcharam na Avenida Paulista, reivindicando cidadania para todas as mulheres e manifestando seu orgulho pela visibilidade lésbica.

11. A IX Parada do Orgulho GLBT de São Paulo

Na IX Parada do Orgulho GLBT de São Paulo, podemos ressaltar alguns acontecimentos particulares. Uma delas foi a busca por ingressar no *Livro dos Recordes,* mediante a arrecadação de dois milhões de quilos de alimentos, tarefa cujo encerramento dar-se-ia no dia 29 de maio, data da realização da Parada. Durante todo o mês de maio, recipientes foram instalados em locais públicos para receber as doações. Esse desafio, a organização da IX Parada do Orgulho GLBT de São Paulo se propôs enfrentar, em parceria com a Prefeitura da cidade de São Paulo. Para tanto, firmou-se protocolo de intenções, no dia 28/03/05, na Secretaria de Participação e Parceria. Para a concretização desse propósito e, segundo o protocolo de intenções, estiveram envolvidos na execução dessa tarefa o *Banco de Alimentos* da Secretaria Municipal de Abastecimento, o/a Metrô/Companhia Paulista de Trens Metropolitanos (CPTM) e a Empresa Brasileira de Correios e Telégrafos, outros dois parceiros da iniciativa.

Esse propósito foi estabelecido como viável, porque se esperava reunir, na Parada de 2005, bem mais de um milhão de pessoas, visto que, em 2004, se reunira algo em torno a isso. Esse número faz da parada, desde a VII edição, o maior evento turístico da Capital. A previsão de público para 2005 era de dois milhões de pessoas, sendo que destes, ao menos 400 mil seriam oriundos de outras cidades, o que representaria uma receita de R$ 240 milhões para a cidade, tendo como base um gasto médio de R$ 600, em três dias. Em virtude desta expectativa de público, as Centrais de Informações Turísticas – CIT's – administradas pela São Paulo Turismo, ofereceram um melhor atendimento, pois todos os atendentes, bilíngües, receberam treinamento especializado para melhor atender ao público GLBT. Curiosamente, esta só se tornou uma preocupação, quando a *comunidade* visibilizou, de modo inegável, seu potencial turístico e econômico.

Outra novidade foi que, nessa edição, se realizou a primeira pesquisa sobre Direitos humanos e violência. Desta pesquisa, participaram Universidades e ativistas. Quatro foram os centros de estudos, que contribuíram para tanto, além de uma organização de ativismo GLBT. A justificativa para esse trabalho, durante a Parada, reside no fato de as violações de direitos sociais, trabalhistas, culturais etc. de gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais ser algo freqüente. A pesquisa veio, entre outras razões, para qualificar as denúncias destas violações feitas pelos grupos ativistas brasileiros; para possibilitar aos movimentos LGBT subsídios fiáveis, a fim de tornar possível a exigência da formulação de respostas políticas, na dieção de garantir uma inclusão não-perversa (Sawaia, 1999) da *comunidade* LGBT, assegurando-lhe

pleno acesso aos direitos de cidadão e de cidadã, independentemente de sua orientação sexual e afetiva.

Pesquisas como essa também já se realizaram em cidades como Porto Alegre, Rio de Janeiro (Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos (CLAM), da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e do Centro de Estudos de Segurança e Cidadania (CESEC), da Universidade Candido Mendes) e Belo Horizonte (UFMG). Elas são importantes por serem poucas as investigações feitas junto à comunidade LGBT. Elas são importantes tanto porque permitem conhecer melhor o funcionamento, o cotidiano, aspectos centrais na compreensão das mesmas, como também por servirem de argumento válido em muitas situações: em não poucas ocasiões a militância se enfraquece frente às autoridades, perdem seu poder de pressão por ausência de argumentos considerados válidos Desta forma, essas pesquisas, de modo geral, objetivam conhecer aspectos do perfil sócio-econômico-político e afetivo-sexual dos (as) participantes da Parada do Orgulho GLBT, na cidade de São Paulo, bem como conhecer melhor as situações de violência e discriminação vividas por estes e estas, em função de sua orientação sexual e afetiva.

A pesquisa *Política, Direitos, Violência e Homossexualidade*, realizada a partir de 2003, no Rio de janeiro, em 2004, estendeu-se, também, a Porto Alegre. Em 2005, essa iniciativa chega a Belo Horizonte e a São Paulo. Além do CLAM e do CESeC, em São Paulo, a pesquisa agrega aos realizadores, o Departamento de Antropologia da USP e o PAGU/ Núcleo de Estudos de Gênero da UNICAMP, em parceria com a Associação da Parada do Orgulho GLBT, de São Paulo. Em Belo Horizonte, ela foi coordenada pelo Núcleo de Estudos em Psicologia Política, em parceria com o *Centro de Referência da Diversidade Sexual*.

Também se realizou, nessa Parada, entre os dias 30 de maio e 04 de junho, um *III Ciclo de Debates,* intitulado *Construindo Políticas para GLBT.* A proposta desse ciclo era possibilitar a reflexão sobre a construção de uma cidadania plena, ativa, para gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais. Nesse esforço, buscou-se pensar como construir políticas específicas para este segmento, assim como, para sua inclusão de GLBTs nas chamadas políticas universais.

A programação foi montada de modo a permitir interlocução entre saberes produzidos no âmbito acadêmico e no cotidiano de ativistas. Os temas que compuseram a programação deste ciclo foram os seguintes: 1) Políticas para GLBT, em tempos de fundamentalismos; 2) Direitos sexuais e reprodutivos para lésbicas; 3) Masculinidades homossexuais; 4) Travestis e transexuais: demandas relativas à identidade de gênero; 5) Bissexualidades: demandas e sujeito político e 6) Políticas para juventude e diversidade sexual.

Formatado: maintexte1

A temática orientadora da Parada de 2005 foi *Parceria Civil Já! Direitos iguais: nem mais, nem menos*. Curiosamente, essa temática coincidiu com os 20 anos da morte de Tancredo Neves e com os 20 anos de retorno à democracia, de reconquista do voto popular. Também fazia aniversário, infelizmente, o projeto de Parceria Civil Registrada: 10 anos de engavetamento, no Congresso Nacional, do projeto protocolado pela então deputada federal Marta Suplicy – PT/SP. Apesar de se haver reconquistado a condição democrática de nossas instituições, não se havia, e continua assim, conquistado o direito pleno para a totalidade dos cidadãos e cidadãs de nosso país e, naquele ano, a Parada foi as ruas para celebrar a democracia e exigir que seus efeitos chegassem àqueles que ainda não estavam plenamente reconhecidos pelo estado brasileiro: os GLBTs. A esse respeito, o então presidente da Associação da Parada, Reinaldo Damião, escreveu em artigo, exibido no site da *Agência de Noticias da Aids*[78]:

> *"Nós, do Movimento Homossexual, somos uma massa de brasileiros, que lutou pelas Diretas Já e reconhece o valor dessa data. Fizemos isso para que tivéssemos uma democracia de fato no Brasil, mas, se avançamos com a conquista de eleições livres e cada vez mais conscientes, vemos um congresso nacional pouco sensível aos direitos civis de 10% de sua população. A conquista dos direitos civis dos homossexuais é o salto para que este país possa se dizer genuinamente democrático. Não se trata apenas de permitir que casais gays tenham direitos iguais dos casais heterossexuais, nas questões de separação de bens, IR, Seguro de vida, saúde, previdência. A questão dos direitos civis dos homossexuais trata de igualdad de poder. Até hoje, as mulheres e os negros não alcançaram a igualdade pela qual tanto lutam há muitas décadas, apesar de avanços, e isso não é mero acaso"* (Damião, 2005).

Com base na consagrada, mas não unânime, pesquisa de Kinsey (1948), Damião denuncia a ausência da eqüidade no trato de cidadão com orientação sexual *diferente da hegemônica,* denuncia cidadanias de primeira e de segunda categorias, denuncia a surdez seletiva e conveniente daqueles que não ouvem os brados desta minoria, que não vêem convenientemente esse lugar minoritário. E pensamos: Não ouvem porque estas minorias ainda não têm voz? Não vêem, porque, a despeito da parada, ainda continuam nos subterrâneos do esquecimento, sem direito à memória? A contribuição para a obtenção dos direitos de gays, lésbicas e transgêneros é invisibilizada, social e politicamente. O não-acesso a certo conjunto de direitos fala do tipo de inserção deste contingente, no conjunto da sociedade: a marginalidade. A negativa a direitos humanos revela a falácia argumentativa de quem vê na magnitude da Parada um sinal de ampla e profunda democracia, no Brasil. A democracia brasileira é uma democracia racial e sexual, segundo os critérios dos donos dos meios de comunicação. Na verdade, as minorias lutam, diariamente, por reverter esse quadro, buscam diariamente construir relações de eqüidade e respeito. Como escreveu Damião (2005),

[78] http://www.agenciaaids.com.br/artigos-resultado.asp?ID=113

> *"Travamos, cotidianamente, uma luta de poder. Quem detém o poder concede ou não benefícios às classes minoritárias, nem sempre com a urgência de que estas necessitam. E não parece que poderá ser diferente enquanto cada grupo estiver isolado em suas questões de direito. Nós entendemos que, sozinhos, não podemos alcançar vitória alguma. Precisamos dos negros, das mulheres, dos indígenas, dos pais, amigos e simpatizantes dos homossexuais para que esta luta não se perca no deserto. Precisamos da solidariedade dos que não são homossexuais, mas que ela seja colocada fora do armário, aberta e franca, sem medo de parecer gay, para que não continuemos com a triste liderança em matéria de violência, como o país que mata 1 homossexual a cada 48 horas, vitima de preconceito".*

A condicionalidade da visibilidade dos movimentos LGBT e a reciprocidade entre minorias são vistas por Damião como estratégicas na luta dos movimentos sociais, para a eficácia política de suas ações. O reconhecimento mútuo e ao tratamento equivalente, o compartilhamento de estratégias e de pautas reivindicatórias podem contribuir para o *empoderamento* destes, para que se alcancem os objetivos de cada um, em particular. Não só todos estes contingentes humanos são necessários na luta. É preciso definir, com precisão, o objeto contra o qual se luta, no caso: o patriarcado.

Esse tipo de estratégia coletiva e de trabalho em rede pode ser chave para a formação de uma consciência política coletiva, como já apontava Érica. Desta forma, o tema da Parada de 2005 funcionou como uma tentativa de recolocar, na cena política, a votação do PCR, projeto que minora a disparidade entre GLBT e heterossexuais. Como afirma Damião (2005), num país no qual cada vez mais se procura garantir a igualdade na diferença, não se pode entender esta resistência, este esquecimento, senão como uma estratégia de dominação propositada, deflagrada por aqueles que detêm o poder e não querem proceder à realização de um novo pacto social da distribuição deste. Para Damião (2005),

> *"Nossa luta neste ano é para que o projeto volte a ser pauta no Congresso e seja votado. A conquista de direitos civis pelos homossexuais só vai reforçar, neste país, o sentimento de que todos somos iguais perante a Lei — sentido como cada vez menos presente na mente dos brasileiros, nos dias de hoje. Temos a certeza de que o Brasil mudou. Temos neste país leis para negros, mulheres, idosos, consumidores, índios, animais, crianças, pedras, solo, água e nenhuma para homossexuais. Isso deve significar algo, além de esquecimento Nesta IX Parada do Orgulho GLBT de São Paulo, nós, da Associação, em união com grupos Paulistas e de todo o Brasil, queremos convocar toda a sociedade para um abaixo-assinado, que será o instrumento para que o Projeto paralisado no Congresso Nacional seja votado. Queremos transformar cada assinatura num voto pelo reconhecimento dos homossexuais como cidadãos e como manifestação ativa contra a violência, a desigualdade e qualquer outra forma de racismo, neste país.* (...) *As assinaturas destas folhas estão sendo colhidas em todo o Brasil e o objetivo é o de integrar os 1.200.000, representados pelas assinaturas, necessárias para que o projeto de lei, paralisado no Congresso nacional, seja votado".*

É difícil precisar o número exato de pessoas que tomaram as ruas de São Paulo, naquele domingo, 29 maio de 2005. Muitas foram as discrepâncias presentes nas diversas avaliações. A organização e, parte da imprensa, divulgaram 2,5 milhões de participantes,

marchando até a Praça da República; outros jornais e as TVs falaram em 1,8 milhão e a polícia calculou, na divulgação final, 1,5 milhão, sendo que, durante a parada, já havia anunciado o número de 2 milhões de manifestantes. O certo, porém, é que aquele foi o maior evento de rua da história de São Paulo e, desde que partira da Avenida Paulista, demorou cerca de oito horas para cobrir todo o percurso.

Entretanto, diferentemente da compreensão de Damião sobre a Parada, Davi, enfermeiro, 27 anos, filiado ao PSTU há três anos, entende que, apesar de ter como mote a exigência da aprovação da parceria civil,

> *"(...) a Parada, lamentavelmente, foi marcada, mais uma vez, pela despolitização, só aparecendo mesmo os 30 trios elétricos, a festa, e a música, tocada sem parar. Política, quase não se viu, foram momentos raríssimos. Os pronunciamentos políticos feitos no percurso dava pra se contar nos dedos. As folhas do abaixo assinado nem foram tantas quantas se esperavam. Dois milhões estiveram lá, mas quantos e quantas assinaram o documento?! Não basta fazer festa, tem que fazer política de verdade! Eu participei na última Parada do Orgulho GLBT de São Paulo. Sempre acreditando que a luta pela liberdade afetiva-sexual é uma luta de todos, que deve reunir todos os que lutam por um mundo sem opressão, fome ou qualquer tipo de injustiça. Estiveram presentes na passeata companheiros do P-Sol, do PSTU e do PV, além de anarquistas, punks, ecologistas, naturalistas, feministas, sindicalistas e zapatistas. Acredito que essa luta por liberdade afetiva é uma luta radicalmente anticapitalista, anti-sistema, pois o preconceito e a discriminação são partes constitutivas do atual sistema. Assim, não acredito na liberdade pelo consumo e, por isso, é que, na Parada, nós do PSTU gritávamos ' abaixo os vampiros do pink-money!'. Apenas os guetos ou somente reformas legais não transformam a sociedade, não nos incluem. É claro que, nos marcos do atual sistema, defendo medidas legais urgentes para proteger aqueles que praticam uma sexualidade alternativa. Mas essa luta por liberdade e justiça deve ir muito mais além. Ela deve romper, radicalmente, com todos os modelos dados, sejam os afetivos ou os sociais, deve romper com a lógica dos guetos que sustentam o pink-money americanista para que nosso amor questione profundamente as estruturais sociais, econômicas e políticas do atual sistema, que se não mata, deixa morrer. É com a luta que vamos vencer o preconceito, e não, com festa, cerveja e música."* (Entrevista concedida em 14/08/05).

Davi aponta para o nó racismo-gênero-capitalismo no instante em que entende por sistema nada mais que o processo dialétco resultante das relações entre racismo-sexismo-capitalismo. Nesse senido, objetivar a luta e reconhecer a homofobia e o sexismo como faces perversas de um patriarcado que se adapta para continuar pujante é algo necessário, sendo que não entender a centralidade da luta contra oo patriarcado pode levara não se oder suplantar essa e outras formas com as quais ele se expresssa.

A esta Parada, compareceram, de maneira organizada, dois partidos políticos: o PSTU – Partido Socialista dos Trabalhadores Unificados – que organizou uma coluna de militantes carregando bandeiras enfeitadas com as cores do arco-íris e uma faixa na qual se lia *"Diga não à homofobia e às reformas de Lula/FMI"*, e o P-SOL – Partido Socialismo e Liberdade. Poucas foram as bandeiras de alguns militantes do PT e até alguma solitária do PSDB. Quem sabe exatamente por esse motivo a indignação, presente no discurso de Davi, seja tão

Formatado: maintexte1

importante, pois, para ele, não serve de nada uma parada que não seja geradora de mudança e a mudança é fruto da construção de uma consciência política revolucionária, entendida aqui nos moldes propostos por Sandoval (1994b). Davi procura assinalar, em seu discurso sobre o que vira na IX Parada, a importância do evento, mas, ao mesmo tempo, como ele tem sido tomado de assalto pelo mercado, sendo necessária uma avaliação crítica dos rumos da Parada. Segundo ele,

> *"A Parada é fundamental para dar visibilidade às reivindicações de gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros. Mas a Parada, a começar por sua direção, segue um caminho equivocado, uma postura assumida pelo movimento em geral, que acaba limitando muito a da luta GLBT à pressão institucional. A nossa luta não pode ficar refém de um discurso que queira lutar por uma cidadania patética, que se satisfaz com o acesso ao mercado e com o consumo. A Parada não pode reduzir-se a uma festa, que se consome a céu aberto, o dia do orgulho GLBT não pode resumir-se a uma enorme festa, a carnaval techno, fora de época, enquanto gays, travestis e lésbicas continuam a ser mortos Brasil a fora! A gente tem que ser consciente como grupo, parar de olhar pro umbigo! A Parada tem que mudar, a militância tem que mudar, todos temos que mudar!"* (Entrevista concedida em 14/08/05).

Neste ano de 2005, a Parada, que era aberta pela então prefeita de São Paulo, Marta Suplicy – PT, fora aberta pelo já também ex-prefeito José Serra[79] – PSDB. Este, depois de haver titubeado para decidir se compareceria ou não ao evento, que faz parte do calendário da cidade, discursou no palanque e afirmou que São Paulo é uma cidade de braços e mente abertos. Entretanto, estes braços não pareceram tão abertos assim, pois, apesar de a Parada do orgulho GLBT de 2005 ter como tema *Parceria civil já! Direitos iguais: nem mais, nem menos*, o ex-prefeito Serra preferiu não se posicionar a respeito do projeto, que está engavetado há 10 anos, no Congresso nacional e que, originalmente, fora apresentado por sua antecessora no comando da capital, a ex-prefeita Marta Suplicy, também presente no evento. José Serra, que ficou só meia hora, não quis declarar apoio à união civil e foi vaiado na manifestação, por ter hesitado em comparecer à Parada. Neste ano, também se registrou a presença da senadora Heloisa Helena, presidente do PSOL.

É impressionante, como já apontamos nesta tese, o fato de a mídia, diante de um evento concreto, tão espetacular e importante quanto a Parada da Paulista, com um tema tão relevante e que tem movimentado numerosos países no mundo, como Canadá, Espanha e Inglaterra, ter noticiado apenas questões periféricas e não ter entrado nas questões que a manifestação levantava. Nos meios de comunicação, o destaque 'político' maior foi 'denunciar' o uso eleitoreiro da Parada, por Marta Suplicy. É curioso que esse seja o grande destaque, ainda mais sendo que o projeto engavetado no Congresso é de sua autoria. Além

[79] Ainda que tenha sido eleito prá um mandato de quatro anos, a ser cumprido entre 2005 e 2009 e ainda que tenha registrado em cartório um compromisso público de cumprir esse mesmo mandato até o final, ele renunciou, em 31 de março de 2006 ao governo paulistano, para disputar o governo de São Paulo, pelo PSDB. Ele permaneceu apenas 15 meses no cargo.

disso, se isso é verdadeiro, Marta já estaria instrumentalizando a Parada desde sua primeira edição. Como destaca Sabrina:

> *"A imprensa, no máximo, serve para mostrar quanta gente por eles classificada como "esquisita",nenhuma delas existe e vem pra Parada. Afinal, deixem-nos viver como somos, somos felizes e mostramos nossa alegria! Eles deviam ter falado das coisas que denunciamos na Parada e não fazer como fizeram nos jornais, que esqueceram as questões centrais e pegaram no pé da Marta Suplicy. Não é possível que sua presença seja capaz de chamar mais atenção, que sua suposta instrumentalização eleitoral da Parada, quando estava ali conosco, lutando como sempre fez. Não gosto muito dela, mas ela sempre esteve aqui e eu não sou injusta. Não esqueço que esse projeto é seu e foi pioneiro. Faz dez anos que lutamos para que seja aprovado. O PCR foi fundamental para impulsionar a luta GLBT e as próprias paradas. Essa mídia tinha que dizer isso e não desviar a atenção fazendo acusações estúpidas como essas. Ela desvia a importância da Parada. A mídia é escrota! Dá nojo ler jornal"* (Sabrina, 25 anos, travesti. Entrevista concedida em 17/03/05).

Portanto, diferentemente do que muitos possam pensar, as aparências enganam no caso da mídia e dos GLBT. A cobertura pode ter aumentado em quantidade, mas não em qualidade e sempre será um grande desafio na luta de quaisquer movimentos sociais, pois ela está na mão de poderes conservadores, de pessoas que são visceralmente avessas à mudança, porque mudar, nesse caso, é perder espaços de poder.

No que se refere aos custos de um evento da magnitude do que o ocorreu em 2005, pouco se tem claro. Na verdade, muito se investiu, mas esse dinheiro chega à Parada de maneira indireta através de serviços e infra-estrutura. Só a Prefeitura de São Paulo afirma ter investido no evento R$ 188 milhões de reais. Em apoio aos eventos paralelos à Parada, a Prefeitura também divulgou que foram investidos R$ 400 mil reais. O ministério da cultura também apoiou diversas Paradas no Brasil, sendo que o valor reservado para a IX Parada do Orgulho de Gays, Lésbicas, Bissexuais e Transgêneros de São Paulo, organizada pela Associação da Parada do Orgulho de Gays, Lésbicas, Bissexuais e Transgêneros de SP - São Paulo foi de R$ 90 mil reais.

12. A X Parada do Orgulho GLBT de São Paulo

Foram diversas as dificuldades enfrentadas para a organização da X Parada do Orgulho GLBT. Uma delas foi a tentativa explícita da Prefeitura de mudar o local da Parada. Pretendia-se transferir seu trajeto original para a avenida 23 de maio. Curiosamente, essa decisão administrativa *inocente,* da Prefeitura, diminuiria sensivelmente a visibilidade do evento, assim como o acesso a ele. Esse fato motivou a Associação da Parada a publicar o manifesto *"É A HORA DA UNIÃO",* com o fim de mobilizar todos(as) os(as) ativistas LGBT a pressionar a Prefeitura paulistana a garantir a sua realização no local de sempre.

Nessa edição, sob a administração tucana de José Serra, a Associação da Parada enfrentou dificuldades para estabelecer o diálogo necessário com o poder público municipal. Segundo informa a Associação, José Serra, que já havia titubeado em participar da Parada de 2005 na condição de Prefeito, também dificultava o encontro com a diretoria. De acordo com o manifesto,

> *"Desde setembro do ano passado, temos solicitado oficialmente uma audiência com o gabinete do Prefeito para expor o projeto da X Parada e solicitar o apoio da prefeitura. Desde então, estamos também em contato com a Coordenadoria de Assuntos da Diversidade Sexual (CADS), preparando o projeto e o grupo de trabalho com os órgãos públicos, necessários para dar a infra-estrutura de segurança e acesso à Parada e suporte aos eventos do Orgulho, de 2006. Em janeiro deste ano, sabendo que haveria jogo do Brasil na Copa do Mundo, na data e horário anteriormente estabelecidos para a Parada, solicitamos uma reunião com a CADS e a Secretaria Especial de Participação e Parceria (SEPP), de urgência, para comunicar a intenção de negociar com o movimento de lésbicas e realizar as duas manifestações no sábado. A princípio, o posicionamento da CADS foi no sentido de nos apoiar na negociação com a Prefeitura. Realizamos as negociações com a LBL-São Paulo, que organizará, neste ano, a Caminhada de Lésbicas, comunicamos a decisão à CADS e demos andamento à convocação das reuniões com o Grupo de Trabalho na SEPP."*

Diferentemente do trato que se recebera em administrações anteriores, o acesso ao Prefeito mostrou-se impossível, como se o fato de encontrar-se com a militância significasse adesão às demandas destes. Entretanto, as dificuldades não se resumiam ao acesso ao prefeito. Estava em curso uma tentativa de se proibir a manifestação dos movimentos LGBT, na Avenida Paulista, sob o argumento da dificuldade de se garantir a segurança. Curiosamente, até a IX Parada, a segurança nunca foi problema, visto ser esta uma manifestação pacífica. Entretanto, como consta no manifesto, surpreendentemente,

> *"(...) na primeira reunião do GT, um dos representantes da SP Turis alegou a existência de um documento do Ministério Público Estadual, proibindo a realização da Marcha para Jesus e outros eventos de grande porte, na Av. Paulista, e colocou em pauta no GT, que tem por função elaborar o projeto final e negociar as responsabilidades para o apoio ao evento, a data e local em que ele ocorreria. Isso gerou desarticulação do GT. Na reunião seguinte, o GT estava esvaziado e a discussão sobre data e local voltou a ser colocada pela SP Turis e CET."*

A questão assume maior gravidade quando se observa a tentativa de controle da ação dos movimentos sociais LGBT pelo poder executivo municipal, sob a argumentação de que essa era uma exigência do Ministério Público. No entanto, segundo a Associação, esse documento fora amplamente solicitado, mas nunca apareceu. Preocupados com uma decisão de manutenção da Parada, independentemente das pressões da Prefeitura, convocou-se uma reunião para tratar do assunto. Ainda segundo o manifesto, sabe-se que a direção da Parada procurou manter-se autônoma nesse processo.

> *"Nesse mesmo dia, procuramos o Ministério Público Federal e, junto ao Dr. Sérgio Suiama, protocolamos pedidos de audiência com o Gabinete do Prefeito. Fomos chamadas/os a uma reunião na SEPP, na qual o tema era o que faríamos, caso a Parada não pudesse ser na Paulista nem na data comunicada. Ao que respondemos que nós somos os organizadores, mas a atividade é do movimento e que nossa ação não depende apenas de nossa vontade. Dias depois, tivemos uma audiência com um assessor direto do prefeito, na qual fomos acompanhadas/os pelo Dr. Suiama. Para esse assessor, parecia compreensível que não quiséssemos fazer a manifestação no dia do jogo do Brasil na Copa do Mundo. Nessa audiência, o compromisso foi de ter uma posição oficial da prefeitura até segunda-feira passada, 06/03. Até agora, não tivemos essa resposta, apenas um ofício da CADS, dizendo que há interesse em apoiar a Parada, mas não na data e local deliberados pela organização. Além disso, continua a se argumentar com base no suposto documento do Ministério Público (...) Em meio a tanta informação desencontrada e desinteresse da Prefeitura em solucionar o impasse, nossa postura tem sido a de fazer garantir o direito constitucional de manifestação pública, que nos é dado enquanto movimento social, segundo o qual cabe ao movimento social avisar, com antecedência, os órgãos competentes sobre a realização de uma manifestação e cabe a tais órgãos garantir que a mesma se realize com segurança e sem maiores transtornos para as/os participantes e outras/os cidadãs/ãos."*

Sem conseguir desmobilizar a militância, a prefeitura apenas em março estabelece um acordo com a organização da Parada. Entretanto, esse impasse com a Prefeitura trouxe prejuízos à mobilização de recursos de patrocínio à Parada, recursos que, em condições normais de organização, já têm possibilidades bastante restritas. Esta situação quase pôs em risco a realização da X Parada do Orgulho GLBT de São Paulo.

Nesse cenário, a Associação da Parada propôs um modelo de carta a ser enviada a endereços de e-mails da CADS, SEPP e Assessoria do Prefeito José Serra, com o fim de pressionar pela garantia do direito de manifestação pública, no dia do Orgulho GLBT.

Curiosamente, e sobretudo depois de que torcedores de futebol depredaram a Avenida Paulista, a comunidade LGBT terá de assinar um *Termo de Ajustamento de Conduta (TAC),* para poder viabilizar a Parada. Este documento foi sugestão do Ministério Público, aparentemente, e deverá ser assinado para que a Parada possa ser realizada na Avenida Paulista. Outra vez, as anomalias sociais têm que se ajustar, se adaptar, conter seu "desvio". E interessante é que nas entrevistas aparecem menção a que a manifestação luta por direitos e não se trata de baderna. A esse respeito, comenta Priscila:

> *"A parada Gay é uma forma de... 'Oh eu estou aqui sou eu, sou gente, tenho deveres de cidadão, mas, onde está os meus direitos?'. A parada não é um carnaval, mas sim uma forma alegre e divertida de chamar a atenção. Ela é uma manifestação. Não é sinônimo de quebrar tudo, de bagunça, de botar fogo na avenida ou de depredar tudo. Ela é de paz, ela é política, ela é um manifesto alegre e consciente no qual se pode ler: respeito ao próximo e respeito a nós, que também somos esse próximo. Exijo respeito para mim, pela minha forma de amar"*

Então fica a questão: ajustar qual conduta? De quem? Com muito mais pessoas que partidas de futebol a Parada nunca registrou estragos e é ela que deve ser ajustada? Essa é

uma questão a ser mais aprofundada, pois nesta tese, não demos de alguns sub-temas, conta como gostaríamos de ter dado.

As negociações com a Prefeitura de São Paulo não são simples e nem fáceis, independentemente, de governo. De certa maneira, políticos sempre buscam captalizar a Parada e esta conduta os militantes não gostam, chegando a resistir a eventual pressão. Nesta edição de 2006, a Prefeitura de São Paulo, por meio da São Paulo Turismo, tem-se reunido com representantes do Ministério Público e de todas as entidades que participam da organização da Parada do Orgulho dos Gays, Lésbicas, Bissexuais e Transgêneros. Nesse ano, para que ela se realizasse como de costume na Paulista, eles precisaram chegar a um denominador comum para elaborarem esse TAC, visando a regulamentar e a prever condições para as atividades que acontecem na Avenida Paulista.

Em 2006, a X GLBT ocorreu, no dia 17 de junho. Na edição do ano anterior, a Parada do Orgulho GLBT reuniu mais de dois milhões de pessoas, das quais 20% procedentes de fora da Capital, o que revela este evento em fase de plena consolidação e como um dos mais importantes do país tanto em público quanto no âmbito político. Por essa razão, neste ano, a Prefeitura de São Paulo investiu cerca de R$ 260 milhões na infra-estrutura do evento, o que parece significar um melhor entendendo político acerca da importância da Parada por parte da Prefeitura, cujo empenho, para essa edição, parece, efetivamente maior, envolvendo um maior número de órgãos municipais, tudo apontando para a realização de um evento ainda mais grandioso e emblemático. Entretanto, esse investimento parece ocorrer apenas em função de ele visibilizar mais e melhor a cidade e não em função de um engajamento real com a questão política, presente na organização da Parada pela militância.

Para o público de fora de São Paulo, foi desenvolvido, pela Prefeitura, um boletim eletrônico, enviado a mais de 60 mil nomes em todo o mundo, com informações facilitadoras da vinda de turistas para a parada, assim como foram oferecidos, para esta edição da Parada, a criação de pacotes turísticos, realçando a própria Parada e contando com programação paralela e tarifas especiais em hotéis e restaurantes. Todavia, nenhuma ação política da Prefeitura, que contribuísse efetivamente com as demandas de GLBT se viu fortemente apoiada ou atendida pela prefeitura. Com os eventos da Semana do Orgulho GLBT, que antecede a parada, a previsão de investimento, por parte da Prefeitura, deverá fica em torno de R$ 500 mil.

Neste ano, a Parada, tradicionalmente realizada em um domingo, foi em um sábado. A razão foi o fato de que, no dia previsto, 18/06, ocorreu uma das partidas da seleção do Brasil, na Copa do Mundo. A Associação da Parada do Orgulho GLBT de São Paulo divulgou, na tarde desta segunda-feira, 23/01, comunicado, justificando a mudança de data da Parada 2006,

de domingo (18/6) para sábado (17/6). A mudança gerou protestos, de um lado, porque a mudança da X Parada do Orgulho GLBT de São Paulo para sábado, 17 de junho, fez com que ela coincidisse com a IV Caminhada de Lésbicas e Bissexuais de São Paulo. De outro, houve quem defendesse a manutenção da manifestação do Orgulho GLBT, por entender que o futebol não pode ser elemento definidor das políticas do movimento. Entretanto, essa defesa é absolutamente ingênua e demostra, minimamente, o desconhecimento do impacto da cultura futebolística no cenário nacional.

Segundo a Associação da Parada,

> *"A APOGLBT SP e a LBL-SP [Liga Brasileira de Lésbicas] foram surpreendidas por uma adversidade, neste ano. No domingo, 18 de junho, no horário em que seria a concentração da X Parada do Orgulho GLBT de São Paulo, a Seleção Brasileira de Futebol fará seu segundo jogo na Copa do Mundo da Alemanha. O evento, que normalmente pára o país, pode desviar a atenção do nosso público, da mídia e até dividir o efetivo de segurança com o qual precisamos muito contar para a Parada, além de misturar nossa manifestação política com possíveis comemorações do jogo do Brasil."*

Neste Ano de 2006, o tema escolhido para orientar a luta dos movimentos LGBT no Brasil foi *"Homofobia é Crime! Direitos Sexuais são Direitos Humanos"*. Este tema visa a enfrentar, de maneira direta, uma situação corrente em nossa sociedade e que, infelizmente, mostra-se resistente à mudança: a homofobia. Segundo a comunicação da Associação da Parada, este

> *"(...) é um tema de extrema importância para levar às ruas, neste ano, e precisamos garantir a visibilidade da Parada e as condições de segurança para que o evento transcorra da melhor maneira possível. Foi uma decisão muito refletida, discutida mais de uma vez em reuniões com a Prefeitura (que articula o Grupo de Trabalho de infra-estrutura da Parada, com a PM, CET etc.) e com a LBL SP, organizadora da Caminhada a partir deste ano".*

Com bastante propriedade, a Associação da Parada decidiu pela mudança da marcha, porque a manutenção da Parada no domingo poderia significar uma considerável diminuição de freqüência ao evento e, por conseguinte, um enfraquecimento do capital político dos movimentos LGBT, que têm, na Parada, um de seus motores. Assim, parece-nos adequada a avaliação dos (as) organizadores (as) da Parada, pois certamente, como diz o comunicado, *"Não podemos nos esquecer de que a Parada nasceu para que nós e nossas demandas sejamos vist@s e notad@s"*.

Também parece-nos que essa situação vem, de alguma maneira, corroborar nossa compreensão de que não se pode falar em um movimento homossexual e sim de uma rede de movimentos, que têm, na Parada, um guarda-chuva de visibilidade. Um dado que contribui ainda mais para essa nossa leitura foi o fato de, no comunicado explicando a mudança de data,

se fala de um aprofundar de relações e um compromisso de atuar com carinho para visibilizar as questões lésbicas e de mulheres bissexuais. Lê-se na nota:

> *"Aprofundamos nossa relação de parceria com a Caminhada nesse processo, de modo que a visibilidade da questão das mulheres lésbicas e bissexuais será tratada com muito carinho durante a preparação e a realização da Parada. Trabalhamos, na LBL SP e na APOGLBT SP, para que a visibilidade específica das lésbicas e mulheres bissexuais seja preservada e continue se ampliando, mesmo frente à adversidade colocada pelas condições que se deram neste ano. A APOGLBT SP vem apoiando, dentro de suas possibilidades, a Caminhada nos últimos anos, e sempre deixamos muito claras às organizadoras nossas limitações desse apoio, dado o fato dos dois eventos ocorrerem com muita proximidade. Temos certeza de que a reunião de 16 de janeiro, que fechou a discussão sobre a data da Parada e a nova parceria entre APOGLBT SP e LBL SP, foram históricas, no sentido de aprofundar a relação entre @s organizador@s dos dois maiores eventos de visibilidade do país, tanto a Parada como evento de visibilidade GLBT, quanto a Caminhada como o maior evento nacional de visibilidade das lésbicas e mulheres bissexuais. Na nota à imprensa, enfatizamos a data e a união de forças políticas."*

Vale destacar, aqui, que esta tese não tem a pretensão de abordar de modo pleno a Parada deste ano, pois ela aconteceu durante a elaboração final deste texto, mas ainda assim, procuramos ressaltar alguns aspectos políticos presentes no processo de organização.

13. A Parada do Orgulho GLBT de São Paulo: Um Fenômeno Cidadão

Ao reconstruirmos os caminhos da Parada de São Paulo, sem perdermos de vista as experiências de Madri e Lisboa, percebemos tratar-se de um fenômeno, que promove a construção da cidadania, pois, em muitos casos, é participando da manifestação, que muitos decidem ir pela festa e se descobrem cidadãos; descobrem poder contribuir com uma atuação ativa, colaborando para a mudança e para projetar o coletivo. Entretanto, muitos são os entendimentos sobre quais seriam os caminhos a serem tomados pela Parada, muitas são as leituras da significação do ser político, como já pudemos ver nos diversos depoimentos coletados. Mesmo em meio aos ativistas, não há consenso a esse respeito. Há quem reconheça a festa como um motivo agregador e definidor da participação nessa ação coletiva, mas, ao dela participar, o sujeito tem ligado seu *"(...) start cidadão, sua consciência coletiva, ele percebe que, sozinho, não dá e que tem que participar do processo de luta"* (Renné). Por outro lado, há também aqueles que são mais pessimistas e que só reconhecem a existência da festa e cobram uma maior politização da Parada, que esperariam a Parada como um movimento revolucionário, no sentido marxista do termo, como é o caso de Fernando, militante do PSTU .

Formatado: maintexte1

A esses últimos, críticos sistemáticos da Parada, acusando-a de ser uma mera micareta, Sonia Alves (2004) procurou responder, em artigo on line, exibido no site Mídia Independente[80]. Nesse breve texto, ela afirma que

> *"A Parada do Orgulho GLBTS de São Paulo é um grande movimento social pela cidadania brasileira (..) Aos ativistas negativistas de plantão, minoria felizmente, restam os balbúcios e choros de sempre: a parada tem que ser mais politizada. Que politizem eles as paradas em seus estados, então. Deixem a Parada de São Paulo para nós. Nós que precisamos dar um empurrão em nossa auto-estima para agüentar as rejeições e frustrações no resto do ano. Nós que lutamos anonimamente em nosso limitado espaço para tentar mudar a imagem dos GLS pelo menos no círculo de nossos relacionamentos. Nós que temos que aturar as piadinhas no trabalho, em casa, nas reuniões familiares. Nós que precisamos de algo que nos lembre que existem milhões de pessoas como nós, com orgulho de ser homossexual. Isto é revolucionário. É muito mais que político. É revolucionário. O evento consegue subverter a ordem implantada pelos resquícios mais atrasados do planeta que ainda consideram ser gay uma ofensa, uma vergonha. O desejo afetivo e sexual têm que ser segregado, segundo os retrógrados. Pois todos eles que engulam que estamos aqui para mostrar como somos hoje, no século XXI e não no início do movimento homossexual. Mudamos, e quem não mudou junto, que se tranque de volta no armário com suas culpas e medos. Mudamos e não temos mais medo de nos beijar nas ruas, nem que seja em um dia só! A celebração da diversidade sexual é o ato mais revolucionário do novo século. Porque todo mundo acha que gay tem que protestar, já que é vítima. Não! Ele tem que celebrar. Celebrar o fato de que sofreu todas as discriminações possíveis e continua de pé. Todas as faltas de modelos heróicos, e se manteve de pé. Que atura a estocada medíocre dos evangélicos homofóbicos e se mantém de pé".*

Esses conflitos põem de manifesto a impossibilidade de se pensar a Parada de modo consensual. O desentendimento é um dado permanente, sem o qual qualquer análise assumirá um caráter parcial e, até mesmo, artificial. Esse desentendimento também põe por terra a impossibilidade de se pensar um movimento homossexual unificado e, ao menos para nós, visibiliza a pluralidade de movimentos existentes por de trás das letrinhas LGBT. Assim, entendemos que as múltiplas manifestações de massa como a Parada do Orgulho LGBT existentes no país atuam como um verdadeiro "*guarda-chuva*" sob o qual se articula uma ampla rede de movimentos sociais, diversos em si mesmos, e que compartem muitos de seus objetivos particulares e assumindo outros que não demandam. Isso pode ser observado com o coletivo lésbico que, desde o surgimento da AIDS, sempre esteve solidário às demandas de gays, atuantes no combate à doença e à discriminação que dela derivava.

Entretanto, o que se observa é a existência de um paradoxo decorrente da natureza deste evento e, causando muita confusão dentre militantes de distintas posições políticas. Referimo-nos, aqui, ao fato de as paradas serem um ato eminentemente político e terem uma estrutura festiva, que, para muitos, representa uma desautorização, politicamente, pois muitas

[80]Sônia Alves é Diretora do site GLS Planet e Coordenadora do Censo GLS – www.censogls.com.br Seu artigo foi exibido em 17/06/2004, acessado em 13/08/2005 e pode ser encontrado no endereço http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2004/06/283543.shtml

pessoas e meios de comunicação as reconhecem muito mais por seu tom carnavalesco do que por sua face reivindicativa.

Essa é uma das dificuldades enfrentadas pelas militâncias que, muitas vezes, não conseguem atingir as bases de seus movimentos, em virtude dos abismos existentes entre a compreensão de uns e a de outros, tanto no que se refere às estratégias de luta concebidas pela militância, quanto no que tange às demandas pautadas por esses. Exemplo desta questão se pode observar nos discursos de participantes das paradas, que afirmam terem sido atraídos (pela) *"(...) é a festa e a diversão, a possibilidade de sentir-se anônimo e, assim, curtir a festa e a boa música!"*, sendo que as questões políticas *"(...) não têm nada que ver, é uma bobagem que ninguém presta a atenção... Eu não presto a mínima!"* (Antonio, 33 anos, economista). Contra as estratégias das manifestações públicas, sejam essas de massa ou não, encontramos argumentações como

> *"Veja só: Se nós temos que fazer marchas por estarmos orgulhosos de sermos gays, creio que todos os demais também teriam de fazer, isto é, os gordos, os deficientes físicos, os feios, os... todos os...(...) para mudar a sociedade eu trabalho muito com minhas atitudes pessoais na minha vida e não com um par de cartazes na mão para celebrar não sei o que..."* (Marcos, 30 anos, Doutorando em Educação).

Nesta linha de raciocínio, também encontramos a posição de Laís, jornalista, 23 anos e bissexual, mas há um ano em um relacionamento lésbico aberto a outras experiências. Para ela

> *"A Parada não tem nada de político. Como pode ter? Há o carnaval, a parada da paz, a parada gay etc e tal. Parada do Orgulho gay não tem sentido. Que orgulho, orgulhar-se de que??? Você pode ser hétero ou entendido, não há orgulho nem opção nenhuma nisso. Quando se fala em orgulho gay, é vitimizar-se, é uma forma de falar 'Olha como somos coitadinhos, como sofremos...'. Eu não tenho pena e nem quero que tenham de mim. Alem disso, há um grande erro quando se fala que uma pessoa que não vai à Parada está no armário. Detesto carnaval e eu não estou dentro de armário nenhum, eu sou assumida e não vou à Parada. Não gosto da Parada. Parece que grande parte dos homossexuais gostam de sentir-se vítimas e viverem em guetos. Tô fora! Isso é auto-exclusão, é ter peninha de si mesmo.. Um outro caso muito estranho é quererem o casamento bonitinho e tal, tipo casório Heterossexual e católico. Os casamentos Heterossexuais não estão dando certo e pra que é que queremos isso? Isso de direitos iguais é um grande engano. É uma forma de sempre querer nadar contra a corrente sem parar para pensar e ver que isso é tudo que está em declínio. Quero justiça e não casamento"* (Entrevista concedida em 02/007/04).

O curioso é que ambos os sujeitos desejam um amplo acesso a Direitos, mas não reconhecem as estratégias e nem se sentem representados. Pode parecer que esses não representem a maioria dos participantes das paradas, mas é evidente o hiato existente entre lideranças e demais participantes, visto que a capacidade de mobilizar esses milhões, por outras razões, como o protesto por um assassinato de algum homossexual ou para

participarem dos coletivos existentes é altamente questionável. Ainda assim, é certo que a ação, mesmo que participem das manifestações como o primeiro entrevistado, da rua, a festa, ou de sua janela ou da esquina de sua casa, como o segundo. Ambos acabam por contribuir para que esse fenômeno tenha um alcance macro, maior do que é a trajetória da marcha e mais duradouro do que aquelas poucas horas. Certamente, naquele contexto, toda a nudez assume também um caráter de protesto e toda mirada furtiva também.

Estas entrevistas, e outras que não citamos aqui, nos recordam as clássicas dificuldades enfrentadas pelos movimentos LGBT, quando muitos dos gays e lésbicas estariam, segundo alguns militantes, mais preocupados com a obtenção do ócio e do prazer, sem exposição pessoal e manteriam uma verdadeira cultura apolítica. Isso dificultou, tantas vezes, a mobilização de homossexuais para que se pudesse levar a cabo suas iniciativas! Muitas vezes, a militância apresenta a compreensão de que não se pode obter uma consciência política *'verdadeiramente consciente'* se ela estiver voltada apenas para as demandas *pessoais* e *egoístas,* esquecendo-se que existem formas múltiplas de consciência e que nem todas estão comprometidas com o coletivo ou se comprometem com este de um outro lugar simbólico, de uma outra perspectiva de identidade coletiva. Quem sabe, para esse entendimento, seja possível observar em afirmações como as de Sonia Alves, para quem o fato de participar na Parada provoca transformações em quem participa, pois não é possível não sofrer os impactos causados pela multidão de pessoas, que compartilham tantas histórias e experiências. Para ela, não se pode impor uma única perspectiva acerca da participação e da própria Parada e nem se pode impor uma leitura apenas, porque se está no(s) movimento(s) há a muito tempo. No entendimento de Sonia, ser revolucionário é ter mudado na vida particular e mudar nesse âmbito reflete a vida em coletivo. Assim, em seu artigo, Sonia escreve o seguinte:

> *"Confrontem-se então os negativistas com a realidade: antigüidade não é posto. Adaptem-se para não morrer. Abram seus corações para perceber o que querem realmente estes mais de 1,5 milhão de pessoas que estiveram presentes para mostrar a sua cara, a cara de um novo Brasil, uma nova realidade GLS. O impacto que a Parada causou em cada um vai se refletir em suas ações para o resto da vida. Por isso, ele não pode ser menosprezado. As mudanças futuras vão advir daí, do aumento de auto-estima de cada um. Então, entendam: isto é revolucionário!"*

No caso das questões referentes à identidade política da Parada LGBT e sua capacidade de promover consciências políticas nesses coletivos, que muitas vezes a mídia e muitos participantes põem em xeque ao se centrarem, sobretudo, em seu lado festivo, carnavalesco, próprios das paradas LGBT, elas estão cheias de conteúdo e significado político, seja ele direto ou subliminar. Ainda que cada Parada particular tenha sua própria lógica organizativa, decorrente dos processos de negociação estabelecidos entre os distintos

agentes coletivos implicados nestes, ações como os discursos de abertura, produzem impactos importantes nas dinâmicas internas dos distintos coletivos reunidos neste 'guarda-chuva', assim como no conjunto da sociedade como tal. Quer seja a partir daquela parcela da sociedade heterossexual, por onde passa a marcha, quer seja pela repercussão que milhares de gays e lésbicas, bissexuais e transgêneros, familiares e simpatizantes têm nos meios políticos e midiáticos, a festa se torna, necessariamente, uma festividade totalmente politizada, não sendo procedente a idéia de que este evento careça de politização. A questão é o que se entende por politizar, por político. Se político é dar voz a quem não tem, a Parada é um evento político. Entretanto, se político é promover uma revolução ou realizar passeatas no estilo sindical ou manifestações como se fez nas Diretas já, quem sabe ela não o seja. Todavia, parece-nos claro que a Parada é um modo transgressor de se fazer política e de se ser político.

Os discursos de abertura das Paradas reúnem líderes dos Movimentos LGBT, políticas (os) de todas as esferas executivas e legislativas e outros movimentos sociais que se solidarizam e defendem mudanças sociais, culturais e legislativas, que equiparem aos coletivos lesbigays, aos heterossexuais em nível de Direitos, visto que, nos deveres, a igualdade do coletivo LGBT está em dia. Além disso, através do ato de repetir palavras de ordem com cunho psico-político-afetivo como: *'É legal ser homossexual!' 'Camisinha sim, Aids não!', 'São Paulo é gay!'* etc., trabalham-se questões de auto-estima, de saúde pública, de Direitos humanos etc..

Mais ainda: as paradas servem de espaço para que milhares de gays e lésbicas saiam dos múltiplos armários em que se colocam na vida pela primeira vez, sem ter vergonha de assumir a sexualidade por eles e elas construída, tendo orgulho de afirmar sua identidade sexual, sem ter que ocultar seus desejos, desejos politizados pela estrutura opressiva da sociedade hétero-ditatorial. Em outras palavras, as paradas cumprem o que a sociologia das massas chama de *'visibilidade massiva'*, ou seja, mesmo com toda irreverência, nudez e frenesi, expressos por membros do coletivo LGBT, apoiados pelos simpatizantes solidários a suas reivindicações, demonstram ao governo, à população em geral e, sobretudo, aos 'antipatizantes', homens e mulheres homófobos, que são milhões e estão em toda parte, tendo, também, direito à cidadania plena.

Assim, a pressão política exercida pelos movimentos LGBT começa a surtir efeito também no Brasil, onde essa comunidade desponta como o mais novo bloco de importância eleitoral. Como já havia observado o jornalista Gilberto Dimenstein (2002), em artigo publicado no Jornal *Folha de São Paulo*, a celebração do dia do orgulho é hoje a data politicamente mais relevante do Brasil, pois além do trabalho indescritível de homens e mulheres que se dedicam a este evento, há também o amparo e o estimulo do próprio poder

público, o que faz do Dia do Orgulho Gay na Avenida Paulista *" (...) a mais importante manifestação de rua do Brasil. Supera, de longe, o Dia do Trabalho. E sem distribuir brindes, como fazem os sindicatos, para chamar o público"*. Não nos parece uma comparação muito adequada, a que fizera Dimenstein. Quem sabe comparar a capacidade mobilizatória dos movimentos LGBT com outros, como o movimentos feministas ou o movimento negro ou mesmo como o MST, fosse mais apropriado, visto que se trata de movimentos diferentes. Entretanto, essa comparação é corrente devido ao número de participantes no dia do trabalho e ao uso desses estratagemas para mobilizar a participação na celebração da Força Sindical.

Essa importância política também se faz notável, quando observamos o aumento no país, nas cidades e nos Estados, que implantaram leis anti-homofóbicas, como São Paulo, Campinas, Porto Alegre e, mais recentemente, Recife. No âmbito do governo federal, instituiu-se um programa elaborado por lideranças homossexuais de todo o país para combater o preconceito contra a livre orientação sexual intitulado *'Brasil contra a Homofobia'*. Este ainda precisa de reais investimentos para que possa realmente surtir efeito, mas, no mínimo, traz à cena pública essa importante questão.

Certamente, esse tipo de conquistas é resultado do exercício da militância e da expressão política daqueles que se fazem visíveis nas inúmeras paradas, que ocorreram no Brasil, desde que surgiram, em 1995. Só no ano de 2004, foram realizadas pelo menos 40 marchas do Orgulho LGBT e, em 2005, a quem tenha contado 72[81]. Outros resultados visíveis no contexto social é o surgimento de diversas *Frentes Parlamentarias pela Livre Expressão Sexual*. Estas surgiram tanto em âmbito federal quanto em âmbito estadual. A exemplo da ação destas Frentes, pode ser visto, no Estado de São Paulo, onde a Assembléia Legislativa realizou uma inédita sessão solene para celebrar o orgulho gay, mesmo com a oposição de deputados evangélicos.

Portanto, é perceptível que estas ações de massa têm transformado as relações sociais em cada um dos contextos, nos quais se celebram e, quando somadas, representam aproximadamente 5.000.000 pessoas com capacidade de influenciar, efetivamente, seu entorno eleitoral e que, se não por respeito, por temor eleitoral, se fazem respeitar nos meios políticos. Estas também se fazem visíveis e contestam as ditaduras ainda vigentes em nossa sociedade, contestam a ditadura do amor único, no qual não há espaço para a diferença e a diversidade. Certamente, a maior visibilidade social oferece uma auto-imagem positiva às novas gerações homossexuais, abre espaço para que essas mesmas futuras gerações não tenham de sofrer como sofreram as gerações passadas e mesmo esta que hoje se faz ouvir em

[81] Esses dados em relação a quantas Paradas foram realizadas não são precisos. Procuramos fazer esse levantamento, mas certamente ele é um levantamento parcial, não dando conta de todo o cenário.

múltiplas formas de militância. Hoje, gays, lésbicas, travestis, transexuais, bissexuais ainda são tolerados, suportados, engolidos por uma imensa parcela da sociedade, da qual outra parte não manifesta publicamente seu preconceito contra essas coletividades porque, quem sabe, hoje seja, digamos, politicamente incorreto ou porque ser gay ou lésbica está na moda e não porque tenha realmente mudado sua concepção a respeito de pessoas com orientação sexual discordante daquela socialmente imposta. Quiçá a tolerância ainda seja necessária, todavia, sonhamos com um mundo no qual ser tolerado seja apenas uma triste memória de uma história que, um dia, o mundo viveu. Sergio Vitorino ilustra bem essa questão do uso desse termo no campo institucional e sua inadequação quando nos diz que *"Tolerância não é uma palavra que me agrada, mas é um termo oficial das campanhas institucionais, sobretudo das campanhas anti-racistas. Eu prefiro falar de respeito e, portanto, a tolerância zero. Eu não sou uma pessoa tolerante!"* (Entrevista concedida em 01/10/04).

A Parada é hoje a maior festa política deste país, a favor da liberdade de amar, contra a culpa. A multidão que lotou a Avenida Paulista e a Rua da Consolação realizou uma imensa celebração amorosa, na contramão da cultura homofóbica, patrocinada pelas religiões cristãs, judaica e islâmica, bem como pela sociedade, que insiste em defender a heterossexualidade obrigatória (Rich, 2001). As Paradas Mostram homossexuais, celebrando uma nova compreensão do amor e ensinando que a luta pelo direito de amar é de todos e todas; que há que se construir uma proposta política digna de sociedades verdadeiramente justas e democráticas. Com as Paradas, nasce uma vigorosa luta política pela visibilidade e a inclusão justa, nasce a certeza de que *'o sol realmente nasce para todos'*. Não poderia ser mais feliz e oportuno recordarmos a importante figura de João Silvério Trevisan, escritor e militante gay, que diz: *"Queremos pão, mas queremos rosas também. É motivo para nós da comunidade homossexual termos orgulho. E para o Brasil ter orgulho dos seus cidadãos e cidadãs homossexuais*" (Trevisan, 2004).

A Parada de São Paulo se confirmou como o maior evento de afirmação e celebração da homossexualidade no planeta e não se restringe apenas à marcha em si. A organização da Parada do Orgulho GLBT de São Paulo realiza de modo continuo seu trabalho durante o ano, cobrando ações legislativas em relação aos GLBT e abrindo espaços por intermédio das reuniões das secretarias específicas, a fim de se debaterem temas diversos, com o objetivo de contribuir para que cada qual se descubra e trace seus caminhos. Como ressalta Lola: *"A parada não pode estar fechada às questões individuais, porque não se pode mudar o mundo sem começar mudando sua própria vida e postura"* (Lola).

Formatado: maintexte1

Nos quadros abaixo, trazemos uma sistematização do que foram esses 10 anos da Parada em São Paulo, estimativas, em números oficiais. Nem todos os dados foram obtidos em todos os níveis que gostaríamos, mas cabe, mesmo assim, registrá-los aqui.

No primeiro quadro, apresentamos a lista dos temas organizadores da Parada, público esperado antes do evento e público estimado pela Polícia Militar e pela Organização. Também gostaríamos de oferecer melhores dados sobre os custos da Parada, mas esses dados não foram de simples acesso. Um dos motivos é que esses dados nem sempre são recursos administrados pela Associação. São recursos, em sua maioria, indiretos, administrados diretamente pelos órgãos públicos, que atendem às demandas especificadas nas reuniões com a Associação. Os trios elétricos, por exemplo, são de responsabilidade de cada grupo, comércio, instituição que nele se fazem representar e não da Associação.

Parada/ Data	Tema	Recursos Públicos	Recursos Privados	Expectativa Organização	Estimativa Organização	Estimativa Oficial
Zero 1996	Não houve	Dados não encontrados (-)	(-)	(-)	200	200
I 28/06/1997	Somos Muitos, Estamos em Todas as aProfissões	(-)	(-)	(-)	2.000	2.000
II 28/06/1998	Os Direitos de Gays, Lésbicas e Travestis São Direitos Humanos	(-)	(-)	(-)	7.000	7.000
III 27/06/1999	Orgulho Gay no Brasil, Rumo ao Ano 2000	(-)	(-)	7.000	35.000	20.000
IV 25/06/2000	Celebrando o Orgulho de Viver a Diversidade	(-)	(-)	100.000	120.000	120.000
V 17/06/2001	Abraçando a Diversidade	(-)	(-)	200.000	250.000	180.000
VI 02/062002/	Educando para a Diversidade	(-)	(-)	300.000	500.000	320.000
VII 22/06/2003	Construindo Políticas Homossexuais	(-)	(-)	1.000.000	1.300.000	800.000
VIII 13/06/2004	Temos Família e Orgullo	(-)	(-)	1.500.000	1.800.000	1.800.000
IX 29/05/2005	Parceria Civil Já! Direitos Iguais: Nem mais nem menos.	188.490.000 *	(-)	2.000.000	2.500.000	1.800.000
X 17/06/2006	Homofobia é Crime! Direitos Sexuais são Direitos Humanos	260.500.000 *	(-)	2.500.000	3.000.000	2.500.000

* Estes valores não representam dinheiros ao qual a Associação da Parada do Orgulho GLBT de São Paulo teve acesso diretamente, mas sim os recursos diretos e indiretos envolvidos no evento, segundo as estimativas da Prefeitura e do Ministério da Cultura. Estes valores também não representam a totalidade de recursos, mas apenas aqueles que pudemos apurar.

Capítulo VIII

Os Caminhos da Parada do Orgulho LGBT em Terras Lusitanas

É engraçado... a marcha do orgulho... e acho que seria algo tao importante....
Eu achei que era mais importante que uma marcha de carnaval, do que uma festa.
Não que a festa não seja importante, mas achei que ficava incompleto apenas a festa.
Eu acho importante, mas, ao mesmo tempo, na minha experiência
que eu tenho com a marcha, nos últimos anos, às vezes, sinto
que há tanto para se trabalhar.
Infelizmente, as pessoas não sabem a verdadeira importância da marcha.
Nós fizemos os manifestos com idéias muito claras, às vezes, não dá para desenvolver...
Mas a questão é que as coisas não são tao claras,
porque nós não tivemos impacto na rua, no percurso que fazemos, não é?"
(Rita)

Depois de termos, dentro de nossas possibilidades, recuperado a memória histórica da Parada do Orgulho GLBT paulistana e contribuído para a construção de uma memória política da mesma, pretendemos fazer o mesmo em relação a esses mesmos eventos na península ibérica, mais precisamente das marchas de Lisboa e Madri. Entretanto, neste capítulo, não pretendemos reconstruir o caminho histórico dessas marchas, seguindo a estrutura utilizada para o caso paulistano. Aqui, pretendemos resgatar como esses acontecimentos impactaram a estrutura e a dinâmica social portuguesa e espanhola.

Para tanto, nós dividiremos este capítulo em três partes. A primeira será dirigida ao caso português; a segunda será reservada ao caso espanhol e a terceira, a uma aproximação/diferenciação de ambos os casos. Por não se tratar de um capítulo historiográfico, os subsídios deste capítulo serão principalmente as entrevistas que coletamos durante nossa estada nesses países.

A Marcha do Orgulho LGBT como Espaço Coletivo de Resistência

Para que se possa entender a marcha portuguesa, é preciso entender o lugar que essa ocupa na cena dos movimentos LGBT portugueses.

Na contramão da experiência brasileira, pode estar a experiência portuguesa. Enquanto a primeira ingressou num caminho sem volta no qual festa e política são faces de uma mesma moeda, e coexistem em permanente tensão e disputa, ao mesmo tempo em que um e outro possibilitam novos sentidos para seu antagonista, em Portugal, a Rede Arco-Íris – fórum de grupos e militantes independentes que a organizam, a Parada portuguesa, ainda, vive o dilema

de escolher entre a festa ou a política. Enquanto no Brasil a Parada é, entre outras coisas, um instrumento político de resgate da auto-estima e do orgulho de si próprio, de visibilização política, em Portugal, se discute se se deveria ou não mudar o nome da marcha (parada) portuguesa, retirando-se a palavra orgulho. A questão para uma parte dos movimentos LGBT portugueses é que nem todos têm orgulho de ser gay, lésbica, bissexual, transgênero ou mesmo se perguntam *'Orgulhar-se de quê?'*. Sergio Vitorino comenta a esse respeito dizendo o seguinte:

> *"Orgulho gay (...) é uma idéia que nunca encontrei evidente em Portugal, pela própria comunidade homossexual é difícil falar do orgulho gay. Nós estamos, inclusive, a discutir a possibilidade de mudar o nome da marcha do orgulho gay, porque não há orgulho e é difícil falar de orgulho com pessoas que não têm auto-respeito, que não têm estima. A comunidade LGBT é uma comunidade com muita homofobia internalizada e muito pouca auto-estima e, portanto..."* (Entrevista concedida em 01/10/04).

A questão da homofobia, presente no interior da *comunidade LGBT,* é um fator importante na realidade portuguesa ou, ao menos, evidenciado neste conjunto de relatos. A pergunta '*Orgulhar-se de quê?',* no Brasil, pode quase majoritariamente significar *"(...) orgulhar-se de sua orientação sexual, se ser o que se é, de ser capaz de amar diferente"* (Fábio, 24 anos, não militante, entrevistado em 17 de agosto de 2003). Mas, em Portugal, terra da saudade, isso pode ser mais melancólico, pois como aponta Sergio Vitorino, o motivo de orgulho não é outro senão o orgulho de se *"(...) ter sobrevivido à homofobia e a tanta discriminação quanto a ser homossexual (...) Tenho orgulho... não tenho orgulho da minha orientação sexual, tenho orgulho de ter sobrevivido"*. Diferentemente do Brasil, que reuniu na Parada de 2005 2,5 milhões de pessoas, segundo os organizadores, em Portugal, a *Marcha Nacional do Orgulho LGBT* reuniu apenas duas mil. Diferentemente do Brasil, onde existem numerosos movimentos de massa como o MST e o MTST e os Movimentos LGBT, que recebem amplo apoio popular, apesar de toda a tentativa conservadora e anti-democrática de desmoralizá-los e desmobilizá-los, Portugal não abriga esse tipo de movimento massivo e nem há a menor propensão da sociedade portuguesa de apóia-los. Quem sabe por isso mobilizar seja algo tão difícil e a idéia de orgulho seja tão contraditória, na visão de parte da militância.

Um outro fato que pode ajudar a ilustrar essa questão é o de que se a marcha, evento totalmente público, realizado nas ruas da capital portuguesa, diz muito sobre as dificuldades para a saída do cárcere subterrâneo, no qual os segmentos LGBT estão contidos, pois reúne apenas dois mil em 2005, o mesmo não acontece com o *Arraial Gay*. O Arraial Gay é uma festa em comemoração ao dia do Orgulho LGBT, organizada pela associação ILGA – Portugal e que ocorre após a marcha. No Brasil, após a Parada, também há festas

comemorativas, mas não são capazes de reunir proporcionalmente o que faz o Arraial em relação à marcha. Se, na marcha, espaço de visibilidade, se reuniram duas mil pessoas, para celebrar o dia do orgulho LGBT e cobrar direitos e inclusão, no Arraial, para festejar, reuniram-se dez mil pessoas, cinco vezes mais do que as que compareceram na marcha. E o porquê parece um tanto anunciado. A festa tem a diferença marcante de manter um caráter privado, de não invadir nem o espaço heterossexual da rua e nem o da política, pois gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros deveriam ser os sem-voz. A voz seria um privilégio heterossexual, visto que a auto-estima elevada é algo que não condiz com pessoas que são privadas. Mostrar-se é algo inconcebível a não ser que seja entre outros que compartilham minha condição e em privado. Como lembra Sergio Vitorino, *"(...) o Gay Pride, o Arraial Gay, é uma comemoração muito pouco política feita na noite do dia da marcha"*.

Entretanto, na sociedade portuguesa, marcadamente conservadora, os movimentos sociais, ainda que débeis, atuam como atores políticos importantes, para forçar a mudança social, sendo os movimentos LGBT atores de relevo. Sergio Vitorino aponta para o fato de que

> *"(...) em Portugal os movimentos sociais são incipientes, não há, em Portugal, movimentos de massa (...) E acho que em... essa fase, os movimentos sociais são importantíssimos, porque estão a criar, no contexto da globalização e com os elementos parassociais, com a internacionalização de algumas agendas comuns a muitos movimentos diferentes, acho que os movimentos sociais estão a assumir, hoje, como atores políticos novos. Quer dizer, não são novos, mas é que suas formas de gestão são novas e a sua agenda também é nova e é comum em muitos aspectos. Há adversários comuns. E há uma politização geral, acho eu, das novas gerações, depois de um período muito longo de derrota e de desastre da esquerda. E acho que movimentos sociais é isso: ação. Acho já não é possível a esquerda, inclusive a esquerda tem tradições stalinistas, acusar o papel revolucionário que tem alguns movimentos sociais, independentemente de serem os movimentos sociais que estão a fazer obras, pois, estruturais na sociedade ou não. A esquerda, gravemente se preocupou exclusivamente pelo aspecto econômico, na boa tradição ou na má tradição marxista. Está na altura de perceber que há mais jeitos revolucionários do que simplesmente a identidade monolítica do operário stalinista."*

Feita esta auto-crítica, Vitorino, militante do Bloco de Esquerda, aponta para a pluralidade de identidades e de estratégias de ação com vistas à mudança social e que não são aceitas não apenas na sociedade conservadora, mas também dentre aqueles que deveriam ser aliados: os e as companheiros (as) da esquerda. Curiosamente, entretanto, em Portugal, essa aproximação de agendas entre movimentos sociais e até mesmo no interior da esquerda se deu a partir de militantes LGBT e de feministas, que nem sempre eram lésbicas, mas que acabaram por militar em ambos os movimentos. Assim, a atuação destes dois movimentos ou de militantes comuns – tanto feministas quanto homens pró-feministas – tiveram um papel importante na construção do Fórum Mundial Português, que reuniu os diversos movimentos sociais e a esquerda portuguesa, de modo geral, como aponta o relato de Paulo Jorge:

Formatado: maintexte1

> *"Parabéns, São Paulo... Eu adorei saber que SP tem a maior parada gay do mundo. Moro na Europa e vejo como as organizações aqui são ligadasà política, junto com o orgulho de ser gay, lésbica,ou transexual; E usam deste evento para conseguir vantagens para a nossa comunidade e garantir que tenhamos os mesmos direitos que os outros seres humanos têm por garantia. E' muito interessante saber que a prefeita Marta Suplicy apóia a legalização do casamento para pessoas do mesmo sexo, pois foi este direito que me garantiu poder morar na Holanda, país no qual as pessoas têm outras coisas para lutar invés de proibir duas pessoas que se amam e querem estar juntas e não podem por serem homossexuais... Continue a luta e saiba que somos até então chamados de minoria, mas, na verdade, elegemos candidatos, somos consumidores, somos cidadões e temos os mesmos direitos que qualquer outro. A união de nossa comunidade para conquistar coisas e abrir caminhos, com certeza, abriram portas para novas gerações que estão por vir".*

A I Marcha Nacional do Orgulho LGBT celebrada em Portugal aconteceu no ano 2000, na capital da República, Lisboa. Essa marcha foi iniciativa do Clube Safo, um destacado grupo de lésbicas militantes. Nessa primeira edição da marcha, participaram cerca de 500 pessoas, sem que o uso da máscara, que garante a invisibilidade por medo de represálias familiares ou no mundo do trabalho. Curiosamente, no mesmo dia em que Portugal assistia à primeira marcha do orgulho LGBT, para reivindicar *"direitos iguais"*, o Estado norte-americano de Vermont realizava os primeiros casamentos "gay", da história do país, tornando-se uma *ilha de respeito* dentre os 50 Estados que mais comumente aprovam leis criminalizando o ato homossexual.

Como um reflexo da sociedade portuguesa conservadora, dentre aqueles que viam a manifestação passar, alguns balançavam a cabeça em sinal de desaprovação ou de *pena* daqueles *seres tão anormais*. Outros sorriam, acenavam e batiam palmas, sendo que alguns até se associavam aos manifestantes, que se dirigiam do Parque Príncipe Real à Praça do Município, em Lisboa. Certamente, aquela primeira manifestação do orgulho, colorida por natureza, despertava a curiosidade de quem passava. *"Apesar de poucos, a manifestação dava uma impressão de ser maior, por causa da gigantesca bandeira com as cores do arco-íris, que a gente levava e que ocupava toda a largura da estrada"*, recorda-se Paulinho, ex-militante do GTH- PSR, 46 anos e filiado ao Bloco de Esquerda, em entrevista concedida em 29 de setembro de 2004, em Lisboa.

Os manifestantes empunhavam diversos cartazes reivindicativos, com dizeres como *"Sou homossexual e voto"*, *"Casais homo, casais hetero: a diferença está na lei"*, *"O amor nunca é errado"*, como se pode ver nas fotos disponíveis no site Portugalpride[82] ou que nos foram mostradas, por alguns manifestantes e das quais anotamos em nosso diário de campo alguns detalhes, oportunamente, adiante citados. José Manuel Fernandes, da Ilga-Portugal,

[82] http://portugalpride.org/mx2000.asp

Formatado: maintexte1

Sérgio Vitorino, no então GTH-PSR, e António Serzedelo, da Opus Gay, recordam em seus depoimentos para essa tese, que, para essa primeira marcha, o nível de participação foi satisfatório, e até surpreendente, em função de que era a primeira, e em virtude da estrutura muito rigidamente estratificada da sociedade portuguesa. Serzedelo conta que esperava que *"(...) aparecessem menos pessoas, mesmo que viessem também os participantes, que não eram gays. Esperávamos, também, que houvesse mais gente a usar máscaras para se proteger da discriminação dos familiares e dos amigos ou dos amigos de suas famílias"*. Nesse sentido, pode-se entender porque alguns poucos mascarados portavam cartazes nos quais se podia ler *"Não tenho medo. Tenho bons motivos* [para me esconder]*"*. Contudo, a maioria participou, sem reservas, da manifestação e, segundo reportagem da época[83]

> *"(...) pareciam electrizados de entusiasmo, sorrindo e mostrando às televisões as suas frases: "Sou gay, normal e feliz", "Agora, todos sabem que eu sou", "Sim, somos muit@s", "Somos visíveis de facto". "Nunca vi tantos 'gays' portugueses a darem a cara", assegurava Sérgio Vitorino, do Grupo de Trabalho Homossexual do PSR"*.

Curiosamente, à época, se esperava que aqueles e aquelas manifestantes pioneiros (as) estivessem inaugurando uma iniciativa, cuja tendência era crescer, como acontecera em países como o Canadá, o Brasil e a França, pois neles, também, a participação começou pequena. O antropólogo Miguel Vale de Almeida, entrevistado para essa tese, conta que

> *"(...) desde a primeira marcha até à Praça do Município, em 2000, em Portugal, a ação do movimento se constituiu de uma forma mais política, buscou se afirmar pública e politicamente. A marcha nasceu como um ato que completava o Arraial, a festa, pois a marcha era o que trazia o tom mais reivindicativo (...), com a primeira marcha, e as que vieram depois, o movimento acabou fazendo mais pressão para que a agenda GLBT fosse incluída na política do bloco de esquerda."*. (Entrevista concedida em 05 de outubro de 2004)

Curiosamente, a festa do *Arraial Pride* já era celebrada desde 1996, e tem um conteúdo quase que totalmente voltado ao lúdico, atraindo pessoas, porque não traz consigo um ar mais sério como o existente na marcha. Esta, por sua vez, em relação ao arraial, suscita mais reações, pois, embora muito menor, publiciza a questão homossexual muito mais fortemente do que o arraial é capaz de fazer. Enquanto a festa é muito associada a diversão, ao carnaval, ao lúdico, a marcha tem outro impacto e pode trazer à tona a hipocrisia social vivida nas sociedades, nas quais há apenas um modo correto de se viver: o heteronormativo, heteroditatorial, compulsório e obrigatório, como já denunciava Rich (1987).

[83] Jornal *Público*, em sua edição de 02 de Julho de 2000, publicou o texto *Gays 'Visíveis de Facto'*, assinado por Elizabete Vilar. Esse texto está disponível online em outro site, pois o deste jornal dá acesso apenas à assinantes. Pode-se encontrá-lo em: http://igualdadenocasamento.wordpress.com/2000/07/02/gays-visiveis-de-facto/

Nessa ocasião, as entidades organizadoras já faziam ouvir a reivindicação do reconhecimento legal das *uniões de facto homossexuais*. A votação da então proposta de lei já havia sido postergada, pelo menos, três vezes, na Assembléia da República. Os grupos portugueses, também, reivindicavam, nesta marcha, que o censo que seria realizado, em 2001, deveria contabilizar também os casais gays, o que não estava previsto nos planos do censo, coordenado pelo Instituto Nacional de Estatística e que também não foi posteriormente assimilado por este. Um dos argumentos mais lembrados pelos e pelas militantes era o de que todos e todas teriam os mesmos deveres e, portanto, deveriam ter os mesmos direitos. Assim, como se verá neste capítulo, a questão da igualdade de direitos será uma tônica constante nas marchas portuguesas. Nesse sentido, uma das palavras de ordem mais usadas era: *"Homossexuais, direitos iguais, gueto nunca mais"*. Segundo uma parcela importante dos e das lideres destes movimentos,

> *"(...) o gueto só existe porque não há igualdade de direitos. Quando houver, teremos a base formal para garantir uma luta mais eficaz para a transformação da cultura e da sociedade. Certamente, a lei não garante a mudança mas, certamente, ela impulsiona mudança!"* (Jó Bernardo, militante Transexual. Entrevista concedida em 02 de outubro de 2004).

Como se pode notar, mesmo com a consciência de que há muito por fazer e de que a lei não resolve tudo, ainda assim, a expressão da utopia de que um outro mundo é possível fica patente em falas como as que estão representadas nesta, de Jó Bernardo. Movidos por essa utopia de um outro mundo socialmente mais justo, quem sabe, foi que outros grupos e movimentos como a *Associação Portuguesa de Deficientes*, a *Rede Anti-Racista*, o *SOS-Racismo* e a *União Geral de Trabalhadores* – UGT – decidiram apoiar, participar da marcha e assinar o maifesto da mesma, não se restringindo apenas ao apoio do movimento feminista português. Assim, como aponta Santos (2005),

> *"Parece, pois, que, para além de uma aliança, de algum modo, esperada com o movimento feminista – patente na presença de organizações como o Movimento Democrático de Mulheres (MDM) ou a União de Mulheres Alternativa e Resposta (UMAR) em eventos públicos LGBT –, o movimento LGBT português soube encontrar plataformas comuns de interesse e entendimento com os trabalhadores, as minorias étnicas e os deficientes"* (p. 266).

Na II Marcha nacional do Orgulho LGBT, convocada pelos grupos ILGA-PORTUGAL, Clube Safo, Nós - Movimento Universitário pela Liberdade Sexual, Grupo de Trabalho Homossexual do PSR, Grupo Lilás, PortugalGay.pt, Grupo Oeste Gay, os/as organizadores(as) destacam que a iniciativa de realizar uma marcha era importante para a

Formatado: maintexte1

comunidade LGBT e para a sociedade portuguesa, em um curto texto distribuído nos meios de comunicação[84]. Nele, eles e elas diziam que a marcha, o protesto, eram importantes

> *"Porque na lei, na sociedade, na cultura, nas imagens da televisão, nos livros das escolas, nas fichas clínicas, nos censos, nas palavras dos políticos, nos sindicatos, nas prisões, nos benefícios fiscais, nas forças militarizadas, nas forças policiais, nos púlpitos, no desporto... não existimos. Querem-nos invisíveis. É necessária uma manifestação pública da nossa existência, que denuncie este estado-de-coisas e reivindique a sua alteração. Não somos elementos à parte. É urgente que a sociedade se saiba constituída, também, por nós, lésbicas, gays, bissexuais e transgenders. As estatísticas dizem que somos de 5% a 10% da população. É inadmissível que se aja como se não existíssemos. Vamos, por isso, caminhar juntos por um objectivo comum: uma sociedade em que a orientação sexual e a identidade do género não sejam motivo para a discriminação. Nesta caminhada simbólica, queremos denunciar as inúmeras injustiças cometidas diariamente com o silêncio cúmplice dos poderes instituídos. Queremos que nos vejam. Porque ainda há muitos de nós, que não podem dar a cara, marcharão de máscara branca, símbolo da opressão quotidiana a que somos sujeitos: a invisibilidade. Marchamos pelo dia em que não haja motivos para usar máscaras. Porque os direitos de lésbicas, gays, bissexuais e transgenders, também, são direitos humanos, esta é uma marcha de todos os movimentos sociais que trabalham para corrigir todas as discriminações"*

Como fica claro no texto, os movimentos portugueses passam a se utilizar da marcha como uma estratégia de visibilização não apenas do movimento, mas do ato homossexual, que é sistematicamente invisibilizado, anormalizado e condenado. No manifesto desse ano, os/as organizadores/as denunciam o esquecimento e o controle social a que os e as homossexuais entariam subordinados, denunciam os subterrâneos escuros do esquecimento e do silenciamento, a negação de uma memória política e de um lugar ao sol a esta parcela do povo português:

> *"Era uma vez um país que, à beira do século XXI, mantinha no escuro e no medo todas e todos, cuja sexualidade não correspondesse aos padrões morais dominantes. Os comportamentos homossexuais, tal como as identidades de género que escapassem aos estereótipos da masculinidade e da feminilidade, ou que contrariassem os papéis desiguais entre homens e mulheres, já tinham sido reprimidos das formas mais variadas, ao longo da história desta sociedade machista e homofóbica. Era uma vez o país do silêncio".*

Ao fazer a denúncia, os grupos reconhecem seu papel de sujeitos coletivos e políticos, protagonistas da mudança social. Assumem o papel de agentes de transformação e se dispõem a enfrentar e afrontar a mesmice das sociedades mononormativas, que não se permitem ser plurais, mas ancoradas na moral religiosa e em costructos sociais naturalizados e cristalizados. Deste ponto de vista, eles reconhecem a necessidade de associar-se , de construir coletivos fortes para forçar a mudança, reconhecem a fragilidade do indivíduo frente à sociedade e, por isso, distanciam-se da idéia de mobilidade social. No manifesto, escrevem que essas

[84] Este texto foi distribuído em 30 de junho de 2001 e está disponível no site de *portugalpride* no endereço: http://portugalpride.org/mx2001.asp

Formatado: maintexte1

mudanças são desejos, mas que também já estariam se materializando, no contidiano, como resultado da luta por eles empreendida:

> *"Era uma vez, mas começa a deixar de ser. Porque a sociedade mudou e porque houve quem fizesse por isso. O associativismo, contra a discriminação e pelo respeito dos nossos direitos, foi, tem sido e será a mais produtiva ferramenta com que muit@s gays, lésbicas, bissexuais e 'transgenders' começaram a conquistar alguma abertura na sociedade portuguesa, a criar espaços de discussão e a tirar "do armário" a sua diversa realidade, quando não a si mesm@s. Este é o país da esperança".*

O manifesto põe em relevo as vantagens do associar-se, do participar de coletivos e de ações coletivas levadas a cabo por esses grupos e pelos movimentos em rede. Se alguma melhora da condição de dominação-exploração-subordinação já seria possivel perceber, não seria ela decorrente da bondade de quem domina, explora e subordina, mas da luta destes coletivos e da aproximação com outras lutas, e apoio a elas, que indicam a transformação da realidade social. A revogação de regulamentações homófobas ou a aprovação da lei de *União de Facto*[85] eram anunciados como exemplos concretos dos beneficios de se associar e como resultados, balanços concretos da ação militante e da visibilização resultante das ações desses coletivos. Segundo se lê no manifesto,

> *"Foi esta participação pública e cívica que permitiu que, em 2000/2001, tenhamos assistido a progressos como a revogação dos regulamentos que discriminavam pela orientação sexual a entrada em instituições militares e policiais, ou como a recente aprovação de uma Lei de Uniões de Facto. São vitórias limitadas – a discriminação continua a mesma, agora sem Lei, no exército e na polícia, e a Lei de Uniões de Facto reconhece poucos direitos – mas com conseqüências práticas no quotidiano de muit@s e um valor simbólico muito importante. Quanto mais não seja, o de comprovarmos que a intervenção que fazemos provoca mudanças. Este é o país do Orgulho".*

Mas a clareza de que a luta não se reduz a algumas conquistas legais como a lei de *união de facto* não significa uma mudança plena na cultura de fortes traços homófobos, construídos em séculos de cultura machista, heteronormativa e patriarcal. É o principio de mudanças lentas, devido à resistencia daqueles que são os detentores do poder de normatizar. Em relação à dificuldade de se efetivarem mudanças em Portugal, mudanças estruturais, Sergio Vitorino comenta que as dificultades se encontram no fato de a comunidade ser uma estrutura fechada, um gueto e aponta criticamente para as dificuldades que a militância tem para mobilizar as pessoas que vivem em torno dele.

[85] Segundo o manifesto, essa lei *"(...) consagra, para todos os casais que vivem em União de Facto, há mais de dois anos, "independentemente do sexo", os mesmos direitos que a anterior previa apenas para "casais de sexo diferente": possibilidade de declaração conjunta de rendimentos (de que só poderemos usufruir, em 2002); acesso à pensão e preferência na compra ou arrendamento de casa, em caso de morte de uma das pessoas (já em vigor); direitos equiparados aos do casamento na marcação de férias, nas licenças e faltas, por exemplo, para assistência ao parceiro ou à parceira, em caso de doença, e preferência na colocação geográfica dos funcionários da Administração Pública (já em vigor)".*

> *"Marcha gay... Aqui em Portugal, não é algo fácil, pois faltou muito esforço, tem sido muito devagarinho, é muito difícil mobilizar a comunidade para esse tipo de evento, porque é uma comunidade muito gueto, mas é um dos principais momentos de liberdade gay em Portugal. Muito importante para expressar o tal orgulho. Daí que nós tínhamos que buscar outras estratégias para chamar as pessoas e por uma questão de visibilidade. Se mobilizássemos mais, teríamos mais força de pressão política, poderíamos conseguir uma igualdade legal com menos dificuldades".*

Nesse sentido, o manifesto e, de modo geral, todos eles o fazem, destaca que a implementação da lei depende também da demanda cotidiana de casais homossexuais e de todos os membros da comunidade. Essa demanda tem poder de pressão forte se for efetiva, mas, se não o for, seu poder se dilui e fortalecem os atgumentos daqueless que dizem ser essa uma parcela irrelevante da população.

Fazer seus direitos valerem, exercer uma cidadania ativa, é um elementto chave para que seus beneficios aos coletivos não sejam apenas hipotéticos, uma ilusão legal, que, sem a devida regulamentação, de nada serve e nada muda, na condição de vida de homossexuais. Para que essa mudança se tornasse real, o manifesto destaca a responsabilidade de todos e de todas, uma responsabilidade cidadã:

> *"Era uma vez uma Lei de Uniões de Facto, que deixou de discriminar. Foi uma vitória importante, mas falta ainda regulamentá-la e aplicá-la. São passos diferentes: a implementação exige a nossa atenção redobrada. Quanto à aplicação efectiva destes direitos, por exemplo, os que respeitam os locais de trabalho, dependem, em grande medida, da determinação com que os membros dos casais os reivindicam nas várias situações quotidianas. Mas esta Lei não é o fim de nada. É, quando muito, um princípio. Porque, por um lado, vai encontrar resistências à sua aplicação. Por outro, não faltam outras leis e realidades que precisamos de mudar, num país que ainda vive envergonhado de suas sexualidades"*

A consciência de direitos, de que a luta não termina com a apovação da lei de uniões, de que o caminho a ser percorrido é longo, é expressa na afirmação de que outras leis são fundamentais e, naquele momento, nem sequer delas se cogitava. Nesse momento, já se levantava a necessidade de uma legislação, voltada para a eliminação da discriminação por orientação sexual, da questão da indentidade de gênero e da adequação sexual para a população trangênero, a construção de políticas públicas educacionais, incluindo uma educação sexual nas escolas não-heteronormativizada, mas que incluisse a pluralidade das práticas sexuais.

Também a questão da Aids, o reconhecimento da família como uma instituição que não se restringe ao conceito tradicional e a proibição da adoção por casais homossexuais; a proibição de inseminarem-se mulheres que sejam publicamente assumidas como lésbicas; a faixa etária da proibição de relações entre jovens e pessoas maduras do mesmo sexo; ser

maior do que a que se prevê no caso heterossexual etc., eram temas trazidos nessa marcha. Segundo o manifesto,

> *"Continua a ser-nos negada legislação que proiba a discriminação em função da orientação sexual e/ou da identidade de género; A Educação contra as discriminações continua a esquecer a homofobia; A Educação Sexual, nas escolas, continua por implementar e a informação dada aos/às jovens continua a ser tendenciosa; as políticas de prevenção e tratamento das doenças sexualmente transmissíveis continuam insuficientes e a carecer de investimento estatal; O Código Civil continua a definir "Família" como relação entre "pessoas de sexos diferentes"; o Código Penal mantém idades de consentimento diferentes para relações hetero e homossexuais; a inseminação artificial continua vedada às mulheres não-casadas e, particularmente, às lésbicas; muitas unidades de saúde continuam a recusar doações de sangue por parte de gays, com base no preconceito; continuam a ser-nos negados direitos parentais ou de adopção; a homossexualidade continua a ser tabu ou estereótipo, na generalidade dos meios culturais e de comunicação: na investigação e no ensino da História, na televisão ou nos filmes e livros de temática LGBT, que continuam segregados pelos distribuidores ao público português..."*

Entretanto, se, por um lado, os movimentos que assinavam esse manifesto faziam um forte chamamento para o exercicio de uma cidadania ativa, por parte de gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros, exigindo a aprovação de novos direitos e o cumprimento daqueles que já existem, por outro lado, os movimentos portugueses cobram do Estado um envolvimento real para diminuir as desigualdades legais impostas aos coletivos LGBTs. Ao fazerem essa cobrança, esses movimentos denunciavam, em seu manifesto, a inatividade estatal, para não dizer a má vontade deste para envolver-se nessas questões. Sem o envolvimento do Estado, responsável por garantir o cumprimento da lei, mesmo com leis positivas, pouco ou nada muda em centros urbanos que, na verdade, melhor seriam identificados com uma mentalidade rural ou *rururbana* (Silva, 2002). Nessa linha segue o manifesto:

> "*O envolvimento institucional do Estado e do governo na luta contra a discriminação pela orientação sexual é nulo; @s transexuais continuam a deparar-se com obstáculos irracionais à alteração dos seus documentos de identificação; gostar do mesmo sexo fora das grandes cidades continua a ser particularmente dramático, com situações extremas de isolamento e desespero, causadas pela discriminação… De facto, com leis ou sem elas, o preconceito continua a existir, a par de muitas formas de repressão. Este é ainda o país da vergonha"*.

Como veremos, no decorrer dos anos, as pautas reivindoicatórias trazidas pelos movimentos sociais LGBTs à marcha, pouco mudaram, o que aponta para um alto grau de conservadorismo e resistência da sociedade portuguesa. Esse conservadorismo tem encontrado, na midia, um importante aliado, para a amanutenção desta realidade e, sobretudo, para deslegitimar os movimentos sociais em geral. No caso particular dos movimentos LGBT,

verfica-se que os meios de comunicação procuram vinculá-los a um movimento elitista, abonado economicamente e, portanto, menos vulnerável à discriminação.

Essa falácia faz com que se crie a ilusão de que não há homossexuais pobres e se esquece que, por exemplo, a imensa maioria do coletivo transgênero vive na e da prostituição, se não de maneira integral, de maneira parcial. E essa condição não poderá mudar sem que as pessoas transgênero lutem e se moblizem social e políticamente para combater os preconceitos tanto frente aos coletivos L, G e B quanto frente à sociedade heterossexual.

Para enfrentar as estratégias de invisibilização e silenciamento, sistematicamente utilizadas para conter, quando não eliminar, as múltiplas minorias, o que se costuma chamar de movimento homossexual articula-se como uma rede de movimentos articulados sobre uma pauta mais ou menos comum, buscando desenvolver um sentimento de reconhecimento e de reciprocidade, que nem sempre se torna concretizável. No caso português, essa rede tem se consolidado sobretudo entre gays e lésbicas, sendo o caso das/os transgêneros uma questão discursivamente presente nas pautas , mas que não necessariamente equivale a um sentimento de reciprocidade entre os demais coletivos e as/os transgêneros. Entretanto, equivalência, reciprocidade e solidariedade são elementos que se constroem no processo da luta, as alianças se formam e se fortalecem ou se rompem, também nesse processo. Como mostra o manifesto, essas ambigüidades e contradições fazem parte desse processo, são tópicos a serem transformados e resolvidos à medida que a luta acontece. No manifesto de 2001, essas questões aparecem da seguinte maneira:

> *"Era uma vez a homossexualidade: atravessa toda a sociedade, todos os sectores profissionais, todas as classes sociais. Mas continua incompreendida. Manifestações de mau jornalismo a que nos vimos habituando nesta área temática, pretendem freqüentemente confundir a comunidade LGBT com grupos privilegiados de "grande poder económico", e o nosso associativismo com um "lobby" obscuro, uma espécie de maçonaria secreta. Discursos que negam a discriminação e a realidade de uma comunidade diversa, mas igualmente estigmatizada, que se recusa a continuar a sofrer em silêncio. Somos um movimento social digno, legítimo, participando, publicamente e às claras, nas ruas também, insiste numa causa mais que justa, por direitos e mudanças que, acreditamos, beneficiam não só a nossa comunidade, mas toda a população. Por isso, fazemo-lo, lado a lado, com outros movimentos, que lutam em Portugal por direitos humanos para @s imigrantes, para as mulheres, no trabalho, na saúde..."*

Não sofrer em silêncio, não deixar-se silenciar, tomar a responsabilidade da mudança nas próprias mãos, são elementos que apontam para um caráter revolucionário da luta e dos movimentos sociais, de modo geral. Buscar a visibilidade e a palavra, que liberta e transforma o indivíduo e o coletivo, é uma meta a ser alcançada e uma motivação que movimenta a vontade de atuar em coletivo. No caso português, as tintas da esquerda, do pensamento marxianos encontram-se fortemente presentes no conjunto da obra, nos discursos e na

estrutura da manifestação nos moldes sindicais, porém, menos sombrios e mais coloridos. Faz-se sempre um forte chamamento à participação, busca-se mobilizar e promover a formação de uma consciência política coletiva, critica e voltada à mudança, não como um lobby, mas como uma grande rede de movimentos sociais semelhantes às frentes de libertação dos anos setenta do século XX, mas com uma prática social mais contemporânea, a qual traz consigo traços da utopia necessária, que se move rumo ao futuro, mas com um passado presencializado no hoje e que, juntos, passado e presente, permitem ao indivíduo e ao coletivo construir um projeto de futuro e dizer, afirmar que *um outro mundo é possível*, como têm feito os movimentos socias LGBT, em Portugal. Assim, diz o manifesto:

> *"Olhemos para a frente, percamos medos e vergonhas e vamos de cabeça erguida – visíveis, de facto - reclamar a cidadania e os direitos que nos são devidos. Não há momento mais propício. É necessário participar, participar e agir! Agora, se decide – decidimos! - se a comunidade LGBT será capaz de impor igualdade onde hoje existe preconceito. E ninguém é dispensável no esforço de construir as redes de apoio, de informação e de intervenção pública, que do associativismo têm germinado. Participar, eu? Sim, é preciso! Este é um país em aberto… se o quisermos. Era uma vez... "*

Em 2002, a Marcha foi celebrada como o tema *Reconhecer a diversidade, promover a igualdade*. Esse tema foi escolhido, porque reconhecer apenas entre o coletivo ou entre grupos aliados não garante a transformação, a mudança que permitiria a construção de uma nova sociedade, na qual preconceito, discriminação e estereótipos seriam eliminados. Certamente, isto é uma utopia, um elemento teleológico na e da luta, mas que se não existisse, quem sabe não seria possível lutar. Para que essa utopia se materialize cada vez mais, sabe-se que é necessário mobilizar a sociedade como um todo e não apenas uma parte, a parte atingida ou outras partes atingidas em algo e que se solidarizam e apóiam. Há que se atingir uma parte ampla do coletivo, para que a pressão social seja significativa, já que a resistência à mudança e o esforço para desmobilizar os coletivos é grande.

Um exemplo desse esforço pode ser encontrado neste ano, quando a ILGA Portugal acabou forçada a cancelar o Arraial Pride 2002, porque a Câmara Municipal de Lisboa, deliberadamente, teria se omitido, demonstrado falta de vontade política para permitir e viabilizar a realização deste evento marcante na vida GLBT, e que, de forma sistemática, contava com esse apoio. Por ser o evento que mais congrega LGBTs, em Portugal, pareceu a todos que, intencionbalmente, se procurou desmobilizar os coletivos por meio das negativas de audiência. E essa estratégia se reproduz, muitas vezes, contribuindo para a manutenção de um *status quo* e para uma permanente negação dos direitos das minorias em geral.

Como apontou João Paulo, militante e fundador do site Portugal Pride, em entrevista a nós concedida, em 17 de setembro de 2004, recorda que

Formatado: maintexte1

> *"Naquela ocasião, ao adiar sucessivamente a audiência com a ILGA* [Portugal], *a Câmara Municipal demonstrou um completo desinteresse em apoiar as causas LGBT, ao não apoiar o evento. E isso foi o que, efetivamente, impediu a realização do mesmo. Naquele momento, o movimento estava refém do poder público e sem uma articulação que lhe permitisse bancar suas atividades, tanto economicamente, quanto politicamente. E como já dissemos, à época, caso eles* [a Câmara Municipal de Lisboa] *tivessem respondido à iniciativa de modo rápido e claro, a ILGA e o movimento GLBT teriam encontrado outras alternativas para a realização do evento, mas isso não desarticularia e sim rearticularia o movimento. Ora, isso enrolara tanto! Mas, apesar dele, nós marchamos e denunciamos".*

Apesar da negativa da Câmara Municipal de Lisboa – CML – em apoiar o arraial, a marcha nacional do orgulho LGBT foi mantida no dia 29 de Junho. Mas, graças à pressão dos coletivos, reverteu a negativa da CML. Um exemplo das inúmeras manifestações de protesto contra a CML e em apoio à ILGA-Portugal é o manifesto do GOG – Grupo Oeste Gay[86] assinado por seu coordenador à época, Simão Mateus:

> *"A CML tem vindo ao longo dos últimos cinco anos a apoiar, de uma forma exemplar, pedagógica e determinante na execução do Arraial Pride, pondo-se, assim, a par com as capitais dos países mais evoluídos culturalmente e respeitadores das diferenças sociais, culturais e pessoais. A CML, ao atrasar (deliberadamente?) todo o processo de trabalho, com os quais as várias colectividades LGBT tem vindo a habituar-se a trabalhar, impediu, assim, a execução em tempo útil de um evento, que tem marcado a cidade de Lisboa e o nosso país. A CML não poderá alegar nem a falta de interesse por parte das associações LGBT , nomeadamente a ILGA-Portugal, que tem feito um esforço enorme nas inúmeras tentativas em contactar com os gabinetes competentes, nem poderá alegar o desconhecimento processual ou logistíco para a realização do evento, pois foi-lhe entregue um dossier com o processo normal de decorrência destes eventos, conforme os procedimentos em anos anteriores. A mudez de uma organização da dimensão da Câmara para este assunto pode levar a colocarem-se uma série de questões: Terá sido incompetência? Então, mal de outros eventos bem mais significativos da cidade de Lisboa, como as marchas populares. Será o desconforto em lidar com um assunto que, infelizmente e ainda, é tabu, ou será a falta de coragem em ver o mesmo problema da forma que realmente ele é, que é uma problema de intolerância e discriminação em base da orientação sexual e identidade de género. Ou será puro preconceito face à comunidade LGBT, se é que os outros anteriores não o são?".*

Assim, o Arraial, que sempre havia sido apoiado pela CML, acabou por recuperar esse apoio, esse patrocínio, após negociações com o Gabinete da Presidência da Câmara Municipal de Lisboa. O 6º Arraial Pride foi "*descancelado"* e realizou-se como previsto no próximo dia 29 de Junho. Durante o dia da marcha, também se realizou a Feira do Arco-Íris no Parque Eduardo VII e a Marcha do Orgulho, às 17 horas. Vale recordar, aqui também, nesse ano a CML passara por mudanças políticas, sendo controlada por uma coligação de partudos de centro direita e direita, o que motivava em grande parte as resistências em apoiar iniciativas lesbigays na cidade de Lisboa. Ana Cristina Santos recorda, ainda, que a marcha nesse ano refletiu o amandurecimento desses movimentos pois, era visível

[86] Esse manifesto pode ser encontrado na íntegra em: http://portugalgay.pt/politica/gog01.asp Esse grupo desapareceu em 2003.

> *"(...) uma evolução claramente positiva nos eventos públicos LGBT nacionais, a Marcha do Orgulho de 2002 reuniu o maior número de participantes desde a sua primeira edição em 2000 – segundo dados fornecidos in loco pela organização do evento, estiveram presentes cerca de 2 mil pessoas"* (Santos, 2005:257).

Nas duas primeiras edições da Marcha, ela iniciava no Jardim do Príncipe Real e dirigia-se até o paço municipal. A região de Príncipe Real é uma zona da cidade de Lisboa fortemente ligada ao imaginário gay, graças à freqüência desse público na região, atraído pela existência de diversos locais de ambiente LGBT, ali situados. Quem sabe esse local possa ser, em certa medida, comparável à região da praça da República, no centro da cidade de São Paulo, por ambas possuírem elementos bastante próximos. Mas esse traçado muda na 3ª edição da Marcha. Troca-se um trajeto vinculado *"(...) as geografias da homossexualidade lisboeta"* e passa a adotar o percurso utilizado *"(...) por todas as marchas realizadas na capital – desde os sindicatos até ao activismo em torno da paz –, com início na rotunda do Marquês de Pombal, descendo a Avenida da Liberdade e culminando no Largo do Rossio"* (Santos, 2005:257).

Essa autora também recorda que, em 2002, o modelo da Marcha foi alterado, recebendo uma estruturação mais alegre e colorida, adquirindo um pouco das feições de uma marcha festiva, mas sem perder todos os traços de uma marcha mais politizada, nos moldes sindicais ou das frentes de libertação dos anos setenta do século XX. Para Santos (2005), a marcha nacional do orgulho LGBT

> *"(...) adquiriu novos contornos, fazendo-se uso de símbolos mais visíveis – destaque-se a presença de dois aros gigantes revestidos com balões coloridos formando arco-íris –, de apoio sonoro – uma carrinha de som intercalava música temática com palavras de ordem que eram repetidas pelos manifestantes – e de carros alegóricos decorados pelas associações participantes"* (Santos, 2005:257).

No ano seguinte, 2003, a Marcha Nacional do Orgulho LGTB começou com cerca de 500 pessoas na praça Marquês de Pombal, mas à medida em que se deslocava pela Avenida da Liberdade, esse número foi crescendo e, segundo os/as organizadores (as), teria ultrapassado as 2000 pessoas.

Nesse ano, a rede social dos movimentos que apoiam as causas LGBT e se fazem saber publicamente aliados aumentara. Em 2003, a participação na marcha foi um elemento importante para a luta, pois destacava ao conjunto da sociedade que aquela não era uma luta sem importância, mas uma luta que gozava da solidariedade, do reconhecimento e da reciprocidade de outros movimentos socias, de organizações não especificamente GLBT. Assim, a central sindical como a CGTP – Confederação Geral dos Trabalhadores Portugueses

Formatado: maintexte1

– e o Bloco de Esquerda. Tal como nos dois anos anteriores, estiveram presentes o *SOS Racismo*, a *Amnistia Internacional* e organizações de defesa dos direitos das mulheres como a rede Lilás.

Mais uma vez, a Marcha do Orgulho LGBT constituiu um momento de reivindicação e de luta da população e do movimento LGBT português, uma luta pela construção de um Portugal mais inclusivo, democrático, solidário e igualitário. E essa luta não pode ser registrada como uma luta por direitos individuais, que colidem com o bem comum. Como aponta Santos (2003), e como se pode observar em nossas entrevistas e nos documentos consultados, há um imenso esforço da militância para que as lutas LGBT sejam registradas como lutas por acessibilidade a direitos humanos, visto que direitos civis, sociais, culturais e políticos fazem parte dessa ampla agenda reivindicatória. Um outro elemento importante se associou à marcha de 2003, ou seja, o conjunto das entidades responsáveis pelo Fórum social Português – FSP. Naquele ano, a participação das entidades do FSP constituiu um importante marco de reconhecimento e reciprocidade, num saudável entrecruzar de reivindicações pela construção de *um outro mundo possível*, de um novo projeto de sociedade, construção essa que passa também pela luta contra a homofobia e a tolerância, e em favor do respeito e da pluralidade.

O Manifesto 2003 [87] recordava que a marcha era um momento recordatório, de comemoração e celebração do aniversário dos eventos de Stonewall, lembrados como *"(...) a primeira vez que os LGBT, a uma só voz, disseram: Não! Não à discriminação, não ao preconceito, não à violência"*[88]. Essa ênfase no fato de ser a primeira, revela-nos a face mítica da marcha, que busca seus fundamentos no mito de Stonewall e que, por vezes, esquece da história de lutas que é anterior àqueles eventos. Esse esquecimento, pode ser um elemento dificultador do processo de construção de uma memória política, que resgate as múltiplas faces da homossexualidade e a importância polítiuca da luta de sujeitos que nem sequer viveram os tempos de Stonewall e que, concordemos ou não com seus métodos, argumentos e estratégias, foram importantes para a publicização da homossexualidade e possibiltaram parte dos referentes culturais que ainda hoje podem ser encontrados nas comunidades LGBTs, como mostram autores como James Green (2002), João Silvério Trevisan (2005), no Brasil, Alberto Mira (2003) e Oscar Guasch (1991), na Espanha, e Didier Eribon (1999, 2000), na França.

Como não poderia ser diferente, um dos importantes motivos inspiradoresvam da luta e da marcha era a necessidade de se visibilizar em uma sociedade, que invisbiliza

[87] O manifesto 2003 está disponível em: http://portugalpride.org/elgebete/2003/txt01.asp
[88] Como vimos anteriormente, essa não foi a primeira vez, mas é o instante em que os movimentos LGBT inauguram um noivo ciclo de protesto, a era moderna dos movimentos LGBTs.

sistematicamente a comunidade homoerótica, legitimando, assim, práticas homófobas. Por esse motivo, no manifesto de 2003, as e os organizadoras (es) afirmavam que: *"(...) estamos aqui para lutarmos* (sic) *com a nossa visibilidade contra quem finge que não nos vê. Porque todos os dias ainda enfrentamos a homofobia (no emprego, na família, na televisão, na imprensa, no poder político), hoje estamos aqui para dizer NÃO!"*. Como se pode perceber, nessa manifestação, a agenda de protestos versava sobre a discriminação laboral, o preconceito em relação às famílias homoparentais e à reprodução assistida de mulheres lésbicas e contra a violência contra homossexuais e ao uso dessa mesma violência pelos meios de comunicação como justificadora de uma moral e de práticas homófocas contra a população- vitima e não a autora dessa violência.

No manifesto, destaca-se que graças ao trabalho persistente da mitância junto aos poderes instituídos para que as leis mais modernas e favoráveis aos LGBTs, já aprovadas pelo parlamento europeu, fossem, também elas, implantadas no país. Na agenda de lutas está o ponto da reforma do codigo trabalhista, que deveria incorparar essas normativas. De acordo como o manifesto,

> ***"DIZEMOS NÃO À DISCRIMINAÇÃO NO TRABALHO!*** *Devido à insistência do nosso movimento, o governo informou que vai aplicar a Directiva Européia para a igualdade no emprego e incluir explicitamente no novo Código de Trabalho a não-discriminação com base na orientação sexual. Mais: face a uma denúncia, será o empregador a ter que provar que não discriminou. Mas esta vitória não pode escamotear todas as disposições deste Código do Trabalho, que ainda afectam negativamente LGBT, mulheres, imigrantes e outr@s, e precarizam o trabalho de tod@s no desrespeito por direitos adquiridos na democracia portuguesa pelo que continuaremos combativos e vigilantes".*

De maneira sistemática, a agenda de reivindicações é reposta, ano a ano, graças à resitência à mudança e a uma experiência moral de eestrutura rígida do povo português, como já apontra Santos (2002, 2003). Essa rigidez moral preconceituosa e homófoba será o motivo pelo qual as famílias homoparentais não seriam reconhecidas enquanto tal. Admitir essa realidade implicaria o reconhecimento de que a sociedae mudou e, por suposto, as instituições que a compõem. Além disso, a homofobia impediria que os grupos homossexuais fossem reconhecidos como de utilidade pública e fossem consultados nas formulações de políticas públicas. Estas raramente englobavam aspectos da reivindicação dos movimentos LGBT e, quando o faziam, era por iniciativa de políticos alinhados à esquerda portuguesa. Ana Cristina Santos (2005) recorda-nos que

> "*A emergência da democracia numa sociedade profundamente católica, conservadora e vergada sob o peso de défices socio-económicos e culturais diversos, revelou-se, de modo intenso, embora irregular. As contradições internas da sociedade civil portuguesa têm sido apontadas por diversos autores. Algumas destas contradições tiveram reflexos directos nas*

> *formas colectivas de protesto, entretanto construídas. Assim, a ausência de mecanismos de participação decorrente da opressão política traduziu-se em colectivos sociais dispersos, pouco organizados e com fracas articulações entre si. Estas características exerceram os seus efeitos na génese de muitos movimentos sociais que, pesem embora manifestas dificuldades organizacionais, identificaram sementes de indignação e formularam reivindicações partilhadas, conducentes a formas sistemáticas de expressão colectiva. Assim nasceu também o movimento lésbico, gay, bissexual e transgénero (LGBT) em Portugal."* (Santos, 2005:255).

O manifesto de 2003 aponta bem para diversas dessas sementes de indignação a que se refere essa autora, mas, em especial, aponta para o preconceito como sendo a origem de diversas das problemáticas denunciadas pelos movimentos LGBT, em terras lusitanas. No manifesto afirmava-se:

> ***"DIZEMOS NÃO AO PRECONCEITO!*** *Com que outro fundamento, que não o preconceito, não somos reconhecidos como família? Com que outro fundamento, que não o preconceito, não se permite o registo das uniões de facto? Com que outro fundamento, que não o preconceito, nos é negada a participação nos órgãos consultivos do Estado? Com que outro fundamento, que não o preconceito, apoia o Governo nas escolas o trabalho dum movimento que defende a abstinência sexual como método contraceptivo? Com que outro fundamento, que não o preconceito, se limita a escolha das mulheres nos seus direitos sexuais e reprodutivos?"*

Parece-nos patente, aqui, que a discussão gire, ordinariamente, em torno das noções de direitos humanos e cidadania. Nesse contexto, procura-se pôr em relevo o debate público do significado e da posssibilidade da liberdade e da igualdade para a comunidade LGBT e para a sociedade portuuesa. Tal debate revela o campo dos direitos humanos como o *locus* de debate e embate político, com a presença de antagonistas e antagonismos, e seu profundo vínculo com a distribuição/conquista de poder e a manutençao/superação das relações de dominação-exploração-subordinação. Se, de um lado, aqueles que dominam a sociedade portuguesa negam a LGBTs, sendo avessos aos direitos com base em uma compreensão naturalista de direitos humanos, argumentando inclusive que concedê-los afetaria negativamente a coletividade e o bem comum, por outro, os movimentos LBT, em Portugal, não estão comprometidos com uma visão individualista e egoísta preocupada com o bem pessoal, como quer fazer parecer a luta. Não se luta por futilidades, mas por dignidade e respeito, por igualdade, na pluralidade.

Emerge destes antagonismos a questão indivdual *versus* o coletivo. Mas a questão é que os movimentos LGBTs não estão em defesa de uma compreensão polarizada. Entendemos que, em sua luta, busca-se a não-aniquilação da individualidade e da diferença por coletivos dominantes ou por quaisquer coletivos, mas também não se pretende a defesa de um individualismo que rejeita a coletividade. Parece-nos, aqui, que, nesse conflito, aparecem duas posições: uma de cunho liberal e outra de traços criticos, mas também com traços

liberais. No nosso entender, o caso português reflete o debate existente no próprio campo dos direitos humanos como apontara Marco Aurélio Maximo Prado (2003):

> *"Tanto em uma concepção naturalista como em uma culturalista, podemos observar que debate entre uma posição liberal e uma crítico-.liberal (...) tem se posicionado no centro do debate, não só político, mas também psicológico. (...) O que está em jogo, neste debate, é o caráter político dos direitos humanos, já que ele é, por si, um campo de disputas e lutas sociais por bens simbólicos e pelo manejo e controle daquilo que Touraine identificou como historicidade"* (p. 67).

Controlar esses bens simbólicos e essa historicidade, muitas vezes, leva certos grupos dominantes a exercer violencia, usar táticas de silenciamento e de assimilação. Nesse sentido, quando, no manifesto, os movimentos LGBT, signatários deste, dizem com letras *garrafais* não a todas as formas de violência, de Preconceito e de discriminação, estão dizendo não a uma assinatura hegemônica de cidadania e de comoportamento cidadão. Dizer não a esses elementos é se contrapor a uma compreensão de cidadania sinônima de identidade dominte e propor uma nova cidadania, ativa e plural. Exercer uma cidadania ativa implica uma ruptura da vida cotidiana, tendente à acomodação e ao estabelecimento de vínculos com outros elementos cotidianos. Tal ruptura propicia o desabrochar da conciência histórica e política (Heller, 1998).

Nesse movimento de construção da cidadania e de conquistas de direitos não só sociais ou políticos, mas humanos, se está construindo uma cidadania que reflete *"(...) uma identidade social informada pela dimensão política. Trata-se de uma identidade social de caráter nivelador e igualitário"* (Stralen, 2003;41). Assim, em 2003, o manifesto encerra-se com a denúncia dessas múltiplas violências e com um chamamento ao exercício de uma cidadania ativa e plural, a fim de tornar os indivíduos e grupos caparazes de conquistar direitos individuais e coletivos, qualificados como humanos. As e os organizadores finalizam seu manifesto dizendo:

> ***"DIZEMOS NÃO A TODAS AS FORMAS DE VIOLÊNCIA!*** *Dizemos não, e sempre dissemos não, a todas as formas de abuso sexual. Várias pessoas aproveitaram casos recentes mais mediatizados para promover a confusão entre homossexualidade e abuso sexual de menores. Alguma imprensa portuguesa cedeu o seu espaço para a divulgação destas posições – e silenciou as nossas. A essas pessoas e a essa imprensa, dizemos também claramente NÃO: NÃO à homofobia; NÃO ao aproveitamento chocante de factos chocantes para a promoção dessa homofobia; NÃO ao abuso do poder mediático para a promoção do ódio e da discriminação. Em solidariedade e cooperação com os movimentos sociais e os participantes do Fórum Social Português, lutamos pela educação para a cidadania, pela promoção da diversidade, pela igualdade no trabalho, pela democracia informada e inclusiva. Estas são questões centrais, que afectam as nossas vidas diariamente. Esta luta parte de cada um(a) de nós é de tod@s nós. Somos muitas e muitos. Somos muitas vozes, somos muitos votos. Usemos essas vozes, usemos esses votos, quebremos os silêncios, digamos NÃO".*

No dia 26 Junho de 2004, realizou-se a V Marcha Nacional do Orgulho LGTB. Ela iniciou-se pelo Parque Eduardo VII, percorreu a Avenida da Liberdade, em Lisboa, em direção ao Rossio. Entretanto, ela não ocorreu com a licença das autoridades, uma vez haver sido exarado o parecer negativo do presidente da autarquia. Os organizadores decidiram não acatar a posição da autarquia divulgada no dia anterior, porque teriam a autorização do Governo Civil e da Polícia para realizar a marcha. O governo municipal, de direita, tentou até o último minuto impedir a ocorrência da marcha, embora os organizadores possuíssem todas as autorizações necessárias.

Numa última tentativa, o então presidente da CML, Santana Lopes, afirmara não desejar a marcha na Avenida da Liberdade, ao tornar público o parecer negativo da autarquia à realização da marcha, por considerar que *"na Avenida da Liberdade só se devem realizar manifestações em datas muito especiais, como o 25 de Abril, ou provas desportivas"*. Mesmo com essa última negativa, manteve-se a marcha segundo seu traçado original, uma vez que o parecer municipal não é vinculativo, ao contrário da decisão do Governo Civil, favorável e já comunicado aos organizadores.

A marcha, organizada por uma dezena de instituições e grupos representativos da população lésbica, gay, bissexual e trangênero aconteceu sob o lema *"Pela Diversidade. Contra a Discriminação. Também somos Europa"*. Em muitas ocasiões, pode-se observar que junto com as reivindicações dos movimentos LGBT emergem também questões de identidade coletiva ligadas à identidade nacional e à identidade continental, vividas pelos portugueses e portuguesas. Essa afirmação *Também somos Europa* aparece diversas vezes e de diversas formas, sempre em oposição à identidade portuguesa tradicional. Ser português(a), muitas vezes e durante muito tempo, esteve ligado à idéia de atraso tecnológico, intelectual, cultural, econômico etc., enquanto ser euroopeu e européia significava, e ainda pode significar, o oposto. Desde que Portugal ingressa na União Européia, o país vem buscado eliminar as idéias que antagonizam **o ser europeu(ia)** ao **ser português(a),** impondo, assim, a sinonímia entre **ser português(a)** e **ser europeu(ia)**. Nesse sentido, Portugal busca adequar-se às normativas estabelecidas pelo parlamento europeu e pela comissão européia, buscando assimilar, inclusive, valores contrários, em muitas ocasiões, às tradições locais, marcadamente católicas.

No caso das temáticas homossexuais, temos um exemplo dessas dificuldades, pois, muitas das reivindicações dos movimentos expressas nos manifestos e em outras iniciativas desses, já foram normatizadas em muitos países da UE, já nos anos 80 do século XX e, em Portugal ainda compunham a agenda militante, encontrando forte resistência da direita política no poder. Assim, para fins de ilustração, desde 1981 a União Européia condena a

Formatado: maintexte1

discriminação por orientação sexual em todos os âmbitos da vida, sendo esta uma das reivindicações mais importantes da agenda militante de Portugal, até o ano de 2004. É nesse contexto, que faz sentido o mote *também somos europa*, pois se buscam materializar, no seio da sociedade portuguesa, as conquistas de gays, lésbicas, transgêneros e bissexuais junto à União Européia.

Nesse ano, a marcha foi dividida em alas ou setores, segundo as cores da bandeira nacional, trazendo, cada cor, uma questão, uma reivindicação específica dos movimentos LGBT portugueses. Estas alas traziam temas que compartilhavam uma mesma origem: a homofobia social internalizada e expressa na sociedade portuguesa. Nesse ano, a grande bandeira do arco-íris, levantada pelos movimentos LGBT portugueses, foi a luta contra a homofobia em todas as suas feições, sendo, cada uma das cores, da bandeira uma denúncia de alguma dessas expressões homófobas a que homossexuais, bissexuais e transgêneros são submetidos cotidianamente. O manifesto da marcha de 2004[89], organizada pela Rede Arco-Íris, um fórum de grupos portugueses LGBT, à exceção do grupo Opus Gay, que mantém posicionamentos ideológicos divergentes dos do fórum[90], afirmava, logo em seu início, o seguinte:

> *"Apesar de agora ser explicitamente proibida pela nossa Constituição, a discriminação com base na orientação sexual continua a existir na lei e, sobretudo, na realidade. Num clima de retrocesso económico e social, a homofobia tem ressurgido até a partir de lugares de poder político e mediático. Mas não fazemos luto – convertemo-lo sempre em luta. Ao mundo da discriminação, desenhado a preto e branco, contrapomos a diversidade do arco-íris. À vergonha que o preconceito e a homofobia pretendem impor-nos, contrapomos o orgulho de termos (sic) construído a nossa auto-estima e de lutarmos contra a discriminação. Temos vergonha, sim, de sermos cidadãs e cidadãos de um país em que, 30 anos depois do 25 de Abril e quase 20 anos depois da adesão à UE, haja ainda tanto por fazer pela diversidade e contra a discriminação. Apesar do Euro 2004, das eleições européias, e das novas adesões à UE, que pressupõem a eliminação de disposições discriminatórias em função da orientação sexual, é ainda preciso dizer aos poderes políticos que também somos Europa!"*

Assim, a primeira ala, de cor vermelha, abordava o tema da homofobia. Este tema referia-se, de maneira direta, ao não-cumprimento do Artigo 13º da Constituição Portuguesa, segundo o qual não se poderia discriminar ninguém por motivo de orientação sexual. Apesar disso, continua-se discriminando as e os LGBTs. Essa ala da manifetação ficou a cargo do

[89] O manifesto 2003 está disponível em: http://portugalpride.org/elgebete/2004/txt02.asp

[90] A Opus Gay e os demais grupos portugueses colocam-se em campos opostos porque. para os primeiros, os demais são grupos que estão controlados pelo Bloco De Esquerda e, por isso, estariam partidarizados. A isso, os segundos retrucam, destacando que são ideologicamente de esquerda, porém, mantêm sua atuação despartidarizada, pois aliar-se a forças que lutam pela transformação social não equivale a estar subordinado a partidos. O problema estaria, então, na dificuldade que a Opus Gay teia de trabalhar em coletivo sem que esse trabalho estivesse sob seu protagonismo. Vale a pena verificar, por exemplo, a série de correios que Serzedelo e outros militantes trocaram a respeito da não-participação da Opus Gay na organização da marcha e de outras ações da Rede Arco-Íris. Eles estão disponíveis em http://forumsocialportugues.org/pipermail/fsp-info_forumsocialportugues.org/2006-June/000119.html

grupo *Não te prives*, de Coimbra, o qual organizou as ações de visibilidade desta questão durante a marcha, partindo da seguinte denúncia e da reivindicação, ambas presentes no manifesto:

> *"O princípio da não-discriminação em função da orientação sexual está agora expressamente consagrado no art. 13º, da nossa Constituição. Queremos ver esse princípio aplicado. Porque todos os dias a homofobia destrói, precisamos de uma lei, semelhante à Lei Anti-Racismo, que venha especificar e punir todas as formas de discriminação homófoba. A Lei Anti-Homofobia existe na Irlanda e em Espanha – e nós também somos Europa!"*

A segunda, a ala laranja, abordava a questão da inconstitucionalidade de diferença de idade para o livre consentimento para relações em caso de heterossexuais e de homossexuais. Pedia-se o fim do Artigo 175, do codigo penal português. Essa ala ficou a cargo da associação Ilga-Portugal, que tratou de visibilizar o seguinte trecho do manifesto:

> *"Os artigos 174º e 175º do Código Penal português estabelecem diferentes idades do consentimento para hetero- e homossexuais, numa violação do art. 13º, da nossa Constituição. O Parlamento Europeu, o Tribunal Europeu dos Direitos do Homem e o Conselho da Europa já recomendaram, inequivocamente, a abolição desta diferença que viola ainda a Convenção Européia dos Direitos do Homem. Os países que agora aderiram à UE tiveram que alterar os respectivos Códigos Penais nesse sentido; exigimos exactamente a mesma alteração, porque nós também somos Europa!"*

À terceira, a amarela, coube a *rede ex aequo*, uma rede de grupos espalhados em território português, dedicada a propiciar a socialização de adolescentes e jovens homossexuais. Ela colaborou na preparação e organização da Marcha, articulando sua militância na secção amarela, cujo tema era a Educação Sexual. Essa reivindicação foi estampada em uma faixa que dizia: *"Educar Sem Discriminar: Por uma Educação Sexual que fale de tod@s"*. Os participantes dessa ala vestiam camisetas amarelas e levavam outros cartazes alusivos a esse tema. Como integrante da Rede Arco-Íris, a *rede ex aequo* (isonomia) também contribuiu na produção escrita do manifesto da marcha, o qual abordava cada um dos tópicos estruturadores da marcha. No que diz respeito à educação sexual, afirmava-se no manifesto o seguinte:

> *"Para que os jovens sejam cidadãos responsáveis e informados é vital que os conteúdos do Decreto-Lei n.º 259/2000 de 17 de Outubro, que estabelece as condições de promoção da Educação Sexual nas Escolas, sejam aplicados. Porém, também é imprescindível que o tema da Orientação Sexual seja abordado e que a lei estipule este requisito, tal como acontece em França e nos Países Baixos, não só para combater a homofobia, mas também esclarecer os jovens, especialmente os de orientação sexual diferente da heterossexual ou com dúvidas, por meio de informação correcta e científica. Porque também somos Europa!"*

A quarta secção era a de cor verde e abordava a questão da discriminação no mundo do trabalho, em função da orientação sexual. Essa ala recordava a diretiva européia sobre igualdade de tratamento no emprego e no trabalho, a qual obrigou Portugal a alterar seu Código Trabalhista, para consagrar a não discriminação em função da orientação sexual. Essa secção ficou a cargo do grupo *Panteras Rosa*, em colaboração com o departamento contra a discriminação da *CGTP* e a *ATTAC*. Eles detacaram neste segmento da marcha trecho do manifesto:

> *"A Directiva Européia sobre Igualdade de Tratamento no Emprego e no Trabalho obrigou o novo Código do Trabalho a consagrar a não-discriminação em função da orientação sexual. Assim, a discriminação na contratação, nas promoções ou nos salários é expressamente proibida, e punidos seus praticantes,, assim como o assédio, que inclui agora qualquer comportamento que viole a dignidade da pessoa e crie um ambiente de trabalho hostil ou humilhante. Em casos de discriminação, é a entidade empregadora que tem que provar que não discriminou. No entanto, há ainda aspectos da Directiva que estão por cumprir. Queremos a transposição integral desta Directiva, porque nós também somos Europa!"*

A quinta secção questionava os limites da lei de *uniões de facto*, lei cuja intenção era idêntica ao intuito do projeto da ex-deputada Marta Suplicy, e reivindicava o direito ao casamento civil, tendo cor azul. Responsáveis eram a *AT* e a *associação Ursos de Portugal*, que ressaltaram a forma preconceituosa usada para abordar esse tema e a resistência da sociedade portuguesa em reconhecer o casamento civil a pessoas do mesmo sexo. Como nos recordam quase todos os nossos entrevistados *"(...) a luta LGBT não é para que todos se casem, é para que se tenha o direito de se casar, caso se deseje fazê-lo, e o direito de não se casar também! Só terei direito a não me casar se eu tiver esse direito garantido com a aprovação do casamento entre pessoas do mesmo sexo"* (Paulo Jorge, militante entrevista concedida em Coimbra no dia 26/09/2004). Na mesma linha, afirma Paulo Corte-Real:

> *"Direitos iguais para todos, nem mais nem menos é tudo o que queremos! Como em Espanha, exigimos o amor livre e igualitário. Queremos que se respeite a Constituição, que interdita toda a discriminação fundada sobre a orientação sexual. O não-reconhecimento do casamento civil entre homossexuais viola a Constituição, mas exigem de nós os mesmos deveres que os casais heterossexuais, mas não nos dão os mesmos direitos"* (Paulo Corte-Real, militante da associação ILGA Portugal, em entrevista concedida em 06/10/2004).

A resistência da sociedade portuguesa e, em particular, dos políticos de direita e da Igreja, possibilita a existência de cidadãos e cidadãs LGBT socialmente considerados como inferiores. Esses grupos organizaram-se para visibilizar o trecho do manifesto que diz:

> *"A lei das Uniões de Facto, dentre outras limitações, não prevê a possibilidade de registro. Precisamos de um registro que facilite o acesso aos direitos inerentes, também para que casais portugueses não vejam a sua mobilidade no espaço europeu prejudicada face aos de*

outros países. E os casais de gays ou lésbicas continuarão a ter um tratamento inferior enquanto não lhes for permitido o acesso ao Casamento Civil. Bélgica e Holanda já o permitem, seguindo-se a Suécia – e Espanha fá-lo-á em breve. Só a possibilidade de opção pelo Casamento Civil será compatível com a igualdade plena de direitos e deveres - e nós também somos Europa!"

Por fim, a ala lilás abordava a questão da Homoparentalidade. A partir dessa temática o Clube Safo não reduziu seu protesto às famílias homoparentais, mas abordou também dois temas importantes e relacionados a ela: a questão da proibição da adoção por parte de casais homossexuais e a tentativa de proibir a fecundação assistida às mulheres lésbicas. No manifesto a referencia a essa questão era a seguinte:

"Em Portugal, há muit@s gays, lésbicas e transgéneros com filh@s. No entanto, e embora as mais importantes Associações cientificas a nível mundial nas áreas da Pediatria, Psicologia e Psiquiatria defendam que o desenvolvimento emocional e social de uma criança não depende da orientação sexual dos progenitores, a lei portuguesa continua a proibir a Adopção por casais homossexuais e quer agora impedir as lésbicas de aceder à Procriação Medicamente Assistida. Já a lei espanhola sobre Procriação Medicamente Assistida é exemplar, e a possibilidade de adopção por casais homossexuais existe também em vários países europeus, incluindo o Reino Unido, a Holanda, a Suécia e a Dinamarca. Queremos o fim do preconceito contra a homoparentalidade porque também somos Europa!"

A 5ª Marcha Nacional do Orgulho LGBT foi efetivamente a que agregou mais aos coletivos e que obteve uma maior participação e melhor organização até aqui. Como vimos, ela resultou de um esforço concertado das associações e coletivos que constituem a Rede Arco-Íris, sendo eles a *at.* – associação para o estudo e defesa do direito à identidade de gênero –, *Associação Cultural Festival de Cinema Gay e Lésbico de Lisboa*, *Associação ILGA Portugal*, *Associação Ursos de Portugal*, *Clube Safo*, *gayteenportugal*, *não te prives* – Grupo de Defesa dos Direitos Sexuais –, *Panteras Rosa* – Frente de Combate à Homofobia –, *rede ex aequo* e o portal *PortugalGay.PT*.

O tema da Marcha foi *"Pela Diversidade. Contra a Discriminação. Porque nós também somos Europa!"*, com particular significado já que a não-discriminação com base na orientação sexual passou a ser consagrada no art. 13º da nossa Constituição. Esta iniciativa, tal como em 2003, teve a participação de parceiros do FSP, e reuniu cerca de 2.000 pessoas, o que contrasta com a audiência da festa do Arraial Pride, que, em sua 8° edição, reuniu mais de 10.000 pessoas. Aparentemente, festa e política ainda contrastam e se antagonizam no imaginário português. Ainda que as numerosas associações participem do Arraial e que nele se realizem atos políticos, nesse espaço o que mais se percebe são os fóruns de sociabilidade (Cacau, 2 00 INFORME-SE COM ELE) buscados por gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros.

Formatado: maintexte1

Na marcha desse ano, registrou-se o apoio e a participação na marcha da *Rede Portuguesa da Marcha Mundial das Mulheres*, da *ATTAC Portugal,* do SOS Racismo, dentre outros.

Esta foi uma das datas acordadas pela Assembléia dos Movimentos Sociais Portugueses, em Junho de 2003, e que foi, nesse mesmo ano, a 1ª data da agenda de lutas desta Assembléia a ser celebrada, lado a lado, com uma série de outros movimentos sociais. Em 2004, estes movimentos voltaram a marcar sua presença e apoio. Em 2004, a Marcha Nacional do Orgulho LGBT contou com a agravante de não ter sido autorizada pela Câmara Municipal de Lisboa. Mesmo assim, cerca de 2.000 pessoas (segundo alguns, 3500 pessoas) marcharam contra a homofobia e por direitos iguais.

A sexta edição da Marcha Nacional de Orgulho lésbico, gay, bissexual e transgênero de Lisboa, acontecida em 25 de Junho de 2005, reuniu cerca de 2.000 pessoas, que desceram a Avenida da Liberdade, em Lisboa, em direção ao Rossio. A manifestação desse ano contou com a presença de algumas personalidades heterossexuais, entre as quais destacaram-se personalidades como os escritores Rui Zink e Inês Pedrosa; a psicóloga Gabriela Moita, Augusto Seabra e o actor brasileiro Alexandre Frota[91], que reiteraram o seu apoio à legalização do casamento civil entre pessoas do mesmo sexo. O casamento entre pessoas do mesmo sexo era a principal bandeira da marcha de 2005, visto que os movimentos portugueses se utilizaram do peso que a vitória espanhola teve nesse campo em toda a Europa e no mundo. A medida aprovada em Espanha fez com que ela se tornasse o quinto país no mundo a possibilitar uma relação legalmente equânime entre heterossexuais e homossexuais, neste quesito. Impulsionados pela vitória espanhola, em 2005, os e as portugueses (as) estabeleceram como o grande objectivo político da manifestação a luta pelo matrimônio civil, o que possibilita o pleno reconhecimento da família homoparental.

Convidados para participar da marcha, essas personalidades aceitaram por entender que os movimentos LGBTs lutam pelo respeito e pela liberdade, pelo acesso pleno aos direitos humanos. Rui Zink e Inês Pedrosa apadrinharam a marcha e publicamente, reiteradas vezes, se dirigiram aos meios de comunicação para defender as reivindicações LGBT, porque consideraram que a iniciativa é uma *"(...) luta de todos os que defendem os seus direitos"*[92] e não compreendem *"(...) como é que pessoas que pagam impostos, não podem ter o direito civil ao casamento"* (Zink) e entendem que *"(...) o reconhecimento do direito ao casamento*

[91] Na ocasião, Alexandre Frota participava do concurso da TVI *Quinta das Celebridades* e fazia muito sucesso em Portugal.
[92] O site *igualdadenocasamento* compilou todas as matérias acerca da marcha portuguesa com as devidas fontes. Pautamos-nos nessa compilação, porque nos jornais citados o acesso é limitado aos assinantes. Esses artigos estão disponíveis em: http://igualdadenocasamento.wordpress.com/2005/06/page/2/

Formatado: maintexte1

civil e à adopção de crianças é uma questão fundamental de direitos humanos, da máxima urgência" (Pedrosa).

Nesse ano, a Marcha foi organizada pela ILGA Portugal, Clube Safo, Não Te Prives e Panteras Rosa e constituiu um evento para além das associações LGBT, pois várias outras organizações não-LGBT se associam a esta luta por considerá-la uma luta pelos direitos humanos. Assim, marcharam também representantes do portal PortugalGay.PT e dos grupos Rede Ex Aequo, Amnistia Internacional, SOS Racismo, Partido Humanista, Bloco de Esquerda, Opus Gay, da Marcha das Mulheres, da União de Mulheres Alternativa e Resposta, da Plataforma Contra o Abuso Sexual de Crianças, de associações de imigrantes, e do Movimento Liberal Social que pretendia, na ocasião, tornar-se um partido, assim como de setores empresariais como a Discoteca Trumps.

A celebração do orgulho LGBT lisboeta exigiu o cumprimento da Constituição e o fim da homofobia e evocaram a lei espanhola para reivindicar, em Portugal, direitos iguais. Os manifestantes, de todas as cores e orientações sexuais, repetidamente lembravam da lei espanhola aprovada em definitivo em 2005, que permite os casamentos civis entre pessoas do mesmo sexo, para reclamar direito igual. Cerca de 2.000 pessoas marcharam exigindo que o governo e a Assembléia Nacional aprovassem casamento civil. Certamente, é visível como as mudanças ocorridas na sociedade espanhola impulsionaram, na Europa, a demanda pelo matrimônio civil, sendo o seu modelo usado como orientação em outros países, como França e Portugal.

No manifesto[93], lido no princípio da marcha, considera-se que em se aprovando em Portugal o casamento civil entre pessoas do mesmo sexo, se estará abrindo caminho para a promoção da liberdade e da igualdade. Recusar deste direito é ato de homofobia e vai contra a constituição portuguesa. Para os movimentos, como vimos, não alterar as leis que não permitem o casamento civil implica o não-cumprimento da Constituição portuguesa, pois esta proíbe a discriminação com base na orientação sexual. Ao se manter essa discriminação entre heterossexuais e homossexuais, o Estado *"glorifica na lei essa mesma homofobia"*.

O protesto foi marcado pelo repúdio às perseguições e à violência contra homossexuais, ocorridas na cidade de Viseu, naquele mesmo ano. Também o manifesto é aberto à denúncia da violência homófoba, que não se circunscreve àViseu, mas que está presente em muitos e diversos espaços da sociedade, sendo difundida, muitas vezes, de maneira natural e com a complacência do Estado:

[93] O manifesto está disponível em: http://portugalgay.pt/politica/portugalgay62.asp

> *"«Os paneleiros hádem morrer todos». A frase é de um dos elementos de uma milícia organizada que, em Viseu, decidiu perseguir, ameaçar e atacar homens gay. Esta foi uma expressão mais violenta e visível de uma homofobia doentia, que é, afinal, bem mais generalizada do que os erros gramaticais dariam a entender: no campo, na cidade, na escola, na família, no trabalho, nos jornais, na televisão, no café, no dia-a-dia, a homofobia está no meio de nós".*

Também se celebrou o fato de o Tribunal Constitucional, a mais alta corte portuguesa, considerar discriminatório o artigo 175 do Código de Processo Penal, que pune o ato homossexual com adolescente. Esse fato foi visto como o resultado de toda a luta dos movimentos LGBTs portugueses, como uma vitória contra a homofobia legal. Assim, a edição da Marcha Nacional do Orgulho LGBT teve como mote *"Cumprir a Constituição: homofobia não"*. Essa vitória ante os tribunais portugueses animou aos militantes de modo a avaliarem que, graças à luta empreendida desde a redemocratização, as condições de vida de LGBTs melhorou, há mais liberdade.

Entretanto, essa liberdade, muitas vezes, é aparente, porque atos homofóbicos violentam simbolicamente, psicologicamente e fisicamente a muitos gays, lésbicas, transexuais e travestis, a muitos e a muitas bissexuais. Ainda que a constituição portuguesa proíba a discriminação por orientação sexual, falta muito para que esse item se materialize no cotidiano dessas populações. Esse artigo da constituição só será fato no dia em que se erradicarem as múltiplas faces da homofobia. Na verdade, há um abismo entre a vitória legal e a vida real. Certamente, nos centros urbanos, a homofobia será mais velada, será disfarçada, dissimulada, mas nem por isso será eliminada pelo simples fato de se aprovar uma lei. No interior, esses problemas podem ser mais visíveis e o controle social ser mais intenso, a despeito de qualquer lei. No manifesto, se recorda que a homofobia é uma marca que deveria envergonhar qualquer sociedade, que se pretenda moderna, civilizada e culta, pois ela abre espaço para privar da dignidade homens e mulheres que não seguem a normativa sexual estipulada pela maioria dominante. Pode-se ler no texto uma rotunda negativa a subordinação pela força da homofobia:

> *"À homofobia, que nos remete para a vergonha do armário, respondemos, hoje, mais uma vez, e sempre, com o orgulho de a recusarmos. Somos lésbicas, somos gays, somos bissexuais, somos transgénero, somos cidadãs e cidadãos da República Portuguesa e a nossa Constituição já diz não à discriminação. Portugal é, neste momento, o único país da Europa, cuja Constituição proíbe explicitamente a discriminação com base na orientação sexual – é tempo de "Cumprir a Constituição" e de dizer "Homofobia não!"".*

No manifesto, denuncia-se também o uso eleitoral da homossexualidade e da homofobia. Entre as muitas estratégias, que a esquerda utileza para se diferenciar da direita reside na defesa de homossexuais e na condenação da homofobia. Não toma a totalidade, esta

sim capaz de mostrar a engrenagem perversa do patriarcado, em que a homofobia desempenha papel da maior relevância. Como o discurso é parcial, não convence nem os que detêm o poder nem os demais, não facilitando, portanto, a vida coletivos em pauta. A argumentação só ganharia em consistência se recaísse sobre o nó racismo-sexismo-capitalismo. A homofobia reside e se nutre do sexismo, assim como o alimenta diuturnamente. Passa a última eleição na qual o partido socialista retornou ao poder, os movimentos LGBT portugueses aproveitaram-se da marcha para cobrar um compromisso de atuar, efetivamente, no processo de mudança social, para cobrar a atuação do Estado no combate ao patriarcado-racismo-capitalismo. Segundo o manifesto,

> *"Depois de uma campanha eleitoral marcada por tentativas de exploração da homofobia, exigimos do novo Governo e da nova maioria medidas concretas de combate ao preconceito homófobo e o fim da discriminação na lei. Precisamos de novas medidas legislativas e da responsabilização do Estado na promoção da educação anti-homofobia – para além da aplicação efectiva de leis já existentes. Precisamos que o Estado dialogue com o movimento LGBT (Lésbico, Gay, Bissexual e Transgénero) na identificação das discriminações sistemáticas, praticadas pelos próprios organismos públicos, desde o impedimento da doação de sangue por homens homossexuais às barreiras no acesso às Forças Armadas".*

Se, por um lado, houvera uma clara vitória dos movimentos LGBTs portugueses com a decisão do Tribunal Constitucional de tornar ilegal o artigo 175º do Código Penal português, por outro, os movimentos continuam sua luta por igualdade legal e social, restando ainda a aprovação de leis como aque atende ao coletivo transgênero na questão de mudança de nome e adequação de sexo – Lei de Identidade de Gênero – e o casamento civil, como ocorrera na Espanha após a vitória do *Partido Socialista Obrero Español* – PSOE.

No manifesto, os movimentos portugueses pedem que, em Portugal, também se aprovem as necessárias mudanças no código civil, a exemplo do que se fez na Espanha. No manifesto e na manifestação, assim como em nossa entrevista, era patente o sentimento de disputa e competição com Espanha, ao mesmo tempo que de admiração. Em uma de nossas entrevistas, se afirma o seguinte: *"Fomos os primeiros a vencer a ditadura já em 1974. Espanha nos seguiu, mas em matéria de direitos sociais, como o casamento homossexual ou o aborto, Espanha está muito mais avançada do que nós e agora é a nossa vez de segui-los!"* (Gil, militante, 22 anos, estudante de economia. Entrevista concedida em Coimbra em 4/10/2004).

Já no manifesto, lê-se:

> *"No entanto, no mesmo ano em que o Tribunal Constitucional declarou a inconstitucionalidade do artigo 175º do Código Penal (uma reivindicação histórica do movimento LGBT), apresentamos outra reivindicação clara no sentido do cumprimento do*

> *princípio constitucional que garante a igualdade de direitos e deveres: tal como em Espanha, queremos a revisão do Código Civil para que passe a permitir o igual acesso de casais de gays ou de lésbicas ao casamento civil. Enquanto casais de pessoas de sexos diferentes têm actualmente acesso ao casamento civil e à união de facto, para os casais de gays ou de lésbicas existe apenas a união de facto. Isso significa que há muitos direitos associados ao casamento civil aos quais gays e lésbicas não têm acesso: do registro às heranças, passando pelos regimes de propriedade até aos inúmeros aspectos da vida quotidiana em que o estado civil é relevante. Estas limitações afectam as relações e as vidas de muitos gays e lésbicas e contradizem o texto da Constituição – que é a nossa Lei Fundamental".*

O fato de haver distintas possibilidades de acesso a benefícios para heterossexuais e para homossexuais é um indicativo real de que o Estado faz distinção entre seus cidadãos, que ele discrimina e hierarquiza a cidadania em primeira e segunda grandeza, quando não em terceiras e quartas, e assim por diante. E isso se pode ver claramente no caso das transexuais e travestis: o grau de exclusão social vividos por elas e de imobilismo do Estado para atender suas demandas é impressionante.

Nessa ocasião, os manifestantes voltaram a demandar a presença positiva do Estado, aquela que não atua para discriminar, mas para incluir, de maneira positiva e não perversa (Sawaia, 1999). Promover a inclusão social seria o caminho para que o Estado garantisse a igualdade social tão almejada por estes e outros movimentos sociais. Não promover a inclusão social seria, por parte do Estado, atuar como agente discriminador, promotor das múltiplas desigualdades que açoitam a sociedade e, em especial, as populações excluídas. Segundo o manifesto,

> *"Não queremos um país em que haja cidadãs e cidadãos de segunda por causa do amor. Queremos, pelo contrário, uma equiparação legal das relações hetero- e homossexuais. Não aceitamos menos do que a dignidade e o respeito que as nossas relações merecem e recusamos todos os atributos negativos com que a homofobia tenta menorizá-las. Exigimos, pelo contrário, ser igualmente valorizad@s pela sociedade que integramos e, sobretudo, pelo Estado para o qual tod@s contribuímos. O fim da exclusão dos casais de gays ou de lésbicas, no acesso ao casamento civil, promoverá, simultaneamente, a liberdade e a igualdade. Qualquer objecção a esta medida terá, por isso, uma única fonte: a homofobia. Enquanto o casamento civil não for alargado aos casais de pessoas do mesmo sexo, é o Estado que endossa e glorifica, na lei, essa mesma homofobia e é o próprio Estado que classifica as nossas relações de indignas e é o próprio Estado que, sem erros gramaticais, nos insulta. É, afinal, o Estado que continua a chamar-nos "fufas" e "paneleiros"".*

Como se pode observar, nessa e em outras manifestações dos movimentos LGBTs portugueses, é expressa a idéia de que a luta pela equiparação de direitos é luta por direitos humanos, uma luta travada pelo direito de amar o outro e a outra, segundo o desejo de cada um e sem a tutela social e estatal desse desejo. Apesar de a constituição portuguesa ser altamente moderna e avançada do ponto de vista da questão homossexual, pois proíbe a discriminação por motivo de orientação sexual, ela está longe de ser posta em prática, o que

abre espaço para que movimentos homófobos nasçam, cresçam e imponham-se socialmente, quase ao ponto de garantir a invisibilidade da questão, não fosse a ação pública de gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros, que se fizeram visíveis e publicizaram a questão no instante que não se subordinaram às fronteiras do subterrâneo do esquecimento e tomaram as ruas, organizados, reivindicando o direito à memória, o direito à cidadania. Superar o esquecimento, que permite o não-cumprimento das leis, é lutar pela liberdade, como aponta o manifesto de 2005, assinado pelo Clube Safo, ILGA Portugal, Não te Prives e Panteras Rosa:

> *"Com a razão, o coração e a Constituição do nosso lado, e com o apoio de todas as pessoas que se preocupam com os valores da democracia e com os direitos civis, dizemos por isso ao poder político e, também, às pessoas homófobas deste mundo: recusamos o insulto e a despromoção; temos o direito a viver e temos o direito a amar. E não, não havemos de casar tod@s, mas havemos tod@s de poder fazê-lo. O igual acesso ao casamento civil é a nossa reivindicação clara, a nossa exigência democrática, o nosso grito pela liberdade e pela igualdade"*.

Para Paulo Corte-Real,

> *"(...) desde que começamos a lutar por dignidade e visibilidade, que passamos a denunciar a homofobia e a violência contra nós, houve uma tomada de consciência no interior do coletivo, uma consciência de grupo, de minoria, mas também na sociedade em geral. Sabe-se da gravidade do problema da homofobia e não se pode mais fazer de conta que não existimos ou que a homofobia não existe! É um problema social de todos e não o de uma minoria. Sem que essa consciência se espalhe entre nós, nossa luta fica enfraquecida e, por isso, ver que ela cresce é um motivo de satisfação"* (Entrevista concedida, em Lisboa, em 06/10/2004).

Como se pode observar, não apenas nessa fala, de Corte-Real, mas na própria estrutura dos movimentos portugueses, há uma intensa preocupação com a mobilização politicamente consciente das pessoas, pois, sem essa consciência, a luta ficaria mais pesada e se deixaria de ampliar as formas de ação contra-hegemônicas. A consciência política construída coletivamente é a ferramenta de resistência e transformação de uma sociedade que não quer mudar. Nessa perspectiva, a militância parece compreender bem que a luta não está nas mãos dos militantes, detendo também o direito de convocar as marchas e outras ações coletivas, mas nas mãos de todos aqueles e aquelas que decidem sair da proteção subordinadora das sombras do armário e atuar em defesa de seus direitos, exercendo ativamente sua cidadania. Como aponta Sergio Vitorino,

> *"Essa consciência deve ser partilhada com todos os que defendem a mudança social seja hetero, homo ou pan... Nossa luta é muito maior do que um mero lobby, como querem fazer parecer...Dentre nós militam pessoas heterossexuais, que me representam e muito bem, como é o caso de Ana Cristina [Santos] do Não te prives. O que ela disser, eu apoio sem medo..."* (Entrevista concedida em 01/10/04).

Formatado: maintexte1

A VII Marcha Nacional do Orgulho LGBT aconteceu neste ano, no dia 24 de Junho, e contou com o apoio e a presença da Associação para o Planejamento da Família (APF), a ATTAC, a CGTP, a FENPROF, a Juventude Comunista Portuguesa, a Juventude Socialista, a Marcha Mundial de Mulheres, o Partido Humanista, o Bloco de Esquerda o SOS Racismo. Nesse ano, o Manifesto[94] foi intitulado *'Prioridade à Igualdade na Lei e na Sociedade'* foi divulgado antes da marcha para, com isso, visibilizar ainda mais a ação e os motivos que levam os e as LGBTs portugueses a se manifestar.

Mais uma vez, o conteúdo do manifesto insistia em lembrar a sociedade de que o Estado não pode ser um estado com orientação sexual, um estado heterossexual, pois se este se deixa sexualizar, acaba privando de humaniodade aqueles e aquelas que não estão sob as normativas dominantes. Por esse motivo, escrevem os grupos convocadores da marcha, logo no inicio do manifesto: *"O Estado (também) somos nós. Pelo visto, é preciso afirmá-lo perante hesitações e oposições de responsáveis políticos que continuam a considerar lésbicas, gays, bissexuais e transgénero (LGBT) como menos do que pessoas"*.

Uma das estratégias dos movimentos portugueses consiste em fixar e repetir até o limite, ano a ano, a agenda política estabelecida coletivamente, garantindo a visibilidade desta e sua manutenção como pauta na agenda da sociedade portuguesa.

Assim, mais uma vez, a questão do abismo entre a lei e a atuação do Estado em seu cumprimento é denunciada no manifesto. Tal abismo produz um Estado garantindo apenas a porção legal de seus habitantes, isto é, atendendo aos interesses dos grupos dominantes. Vale dizer *um apartheid legal*, já que o casamento, tantas vezes mudado e revisto em sua estrutura legal, agora se apresenta como um ponto imutável, como se fosse um patrimônio heterossexual a ser guardado como uma dádiva sagrada ao povo (heterossexual) escolhido pela *'divindade'* do Estado e da Igreja.

Há um esquecimento seletivo de que a instituição da família e a do casamento já sofreram importantes mudanças, como a separação e o divórcio ou a equiparação de homens e mulheres, no que tange a direitos e deveres a serem exercidos por força desse contrato. Assim, mudar a compreensão legal da família e do casamento seria um

[94] O texto do manifesto 2006 da VII Marcha do Orgulho LGBT portuguesa está disponível na íntegra em: http://www.redeassociativa.org/noticias/associacoes_lgbt_divulgam_o_seu_manifesto_para_a_7_marcha_nacional_do_orgulho_lgbt

movimento lógico, reflexo do próprio dinamismo da sociedade moderna. Segundo o manifesto de 2006,

> *"Após a revisão constitucional de 2004, a Constituição da República Portuguesa passou a proibir explicitamente a discriminação com base na orientação sexual. Porém, a desigualdade persiste na lei e na sociedade. O apartheid legal mantém-se no que diz respeito ao acesso ao casamento civil. O casamento civil tem sido objecto de alterações sistemáticas, ao longo do tempo – basta pensar no divórcio e nos vários passos no sentido da igualdade de género. O processo continuado de democratização do casamento – e da sociedade portuguesa – tem como próximo passo lógico o fim da exclusão de casais de pessoas do mesmo sexo"*.

Apesar de toda a resistência social organizada pela direita e pela Igreja Católica portuguesas, com o retorno ao poder da esquerda, abriu-se também em Portugal a possibilidade de se conquistarem direitos há tanto tempo reivindicados. Mesmo com a resistência da direita e da Igreja, e de uma parte da esquerda ligada à Igreja, o governo socialista Português comprometeu-se, na esteira do que já acontecera na Espanha, a aprovar o casamento entre pessoas do mesmo sexo, no ano de 2007.

No manifesto de 2006, os movimentos LGBTs que firmam o documento lembram dessa promessa e a celebram como uma oportunidade real de promoção da igualdade social e como a conquista de um Estado realmente laico e de todos e todas. Por essa razão, sempre se rejeitaram figuras legais distintas do casamento, reservadas apenas aos e às homossexuais, não as aprovando. Caso se aceitasse este status quo, isso significaria a capitulação do movimento a um estado promovedor do *apartheid* entre heterossexuais, cidaãos e cidadãs de primeira grandeza, de uma parte, e homosexuais, bissexuais e transgêneros, cidadãos e cidadãs de segunda ou de grandezas ainda menores, excluídos (as) da sociedade heteronormantiva, de outra parte. Assim, afirmam eles e elas,

> *"O acesso ao casamento civil para casais de gays e de lésbicas, questão que a actual maioria parlamentar prometeu abordar em 2007, vai significar a clara promoção da igualdade e a recusa absoluta da legitimação da homofobia por parte do Estado. Será uma forma inequívoca de afirmar que não somos "gentes remotas e estranhas" (nas palavras de Zapatero), porque "uma sociedade decente é aquela que não humilha os seus membros" – e porque o Estado (também) somos nós. Recusamos obviamente qualquer figura jurídica "especial" como subterfúgio para impedir o igual acesso ao casamento civil. Recusamos qualquer "caridosa" medida de "tolerância", porque sabemos bem que qualquer gueto legal é, e será sempre, a promoção de um gueto social"*.

Os e as convocadores da marcha têm claro que as mudanças são fruto da luta e não da superação das resistências. Elas continuarão, mas não mais com a força política garantidora e mantenedora da dominação-exploração. O motivo de não se lograr um consenso social é, para esses grupos, a homofobia social, a qual impediria a ocorrência

de um reconhecimento equânime do outro, expressão de uma relação de respeito da alteridade. Mesmo assim, no presente momento, importa realmente eliminar, na legislação, o respaldo a essa forma de dominação-exploração. Sem amparo legal, certamente será menos difícil varrê-la do cotidiano dos *socii*.

> *"A homofobia impedirá, ainda, o apoio unânime da sociedade ao igual reconhecimento, na lei, de casais de pessoas do mesmo sexo. Porém, é absolutamente inadmissível que esse preconceito continue a ser endossado ou legitimado pela lei – tal como a prevalência do racismo, não poderia nunca justificar a manutenção de um regime de apartheid. Pelo contrário, urge garantir a cidadania plena de gays e de lésbicas e a igual valorização das suas relações pelo Estado que integram. Aliás, a igualdade no acesso ao casamento civil não vai ter quaisquer implicações na liberdade de outros. Casais heterossexuais continuarão a ter exactamente a mesma possibilidade de escolha que tinham anteriormente. São muito raras as questões que permitem conciliar, de forma tão clara, e sem conflito, os valores democráticos basilares da igualdade e da liberdade. Daí que esta questão, cuja solução é simples, seja particularmente prioritária – porque ela vai à raiz da própria noção de democracia"*.

O desafio que espera agora consiste não apenas na permissão do matrimonio civil, mas também na garantia de expansão de todos os direitos de um casal a quaisquer pares casados. Nesse ponto, trata-se em particular da questão da capacidade de adotar que um casal adquire quando se casa. Os casais homossexuais também requerem o direito à parentalidade e negá-lo implica o não-reconhecimento, de modo efetivo, da igualdade social e contribui, notavelmente, para a manutenção de uma compreensão patológica da homossexualidade, visto que, na visão de homofóbicos, pais e mães homossexuais influenciam negativamente seus filhos adotivos, comprometendo seu desenvolvimento moral e sua "normalidade". Se, por um lado, já se cogita do casamento entre pessoas do mesmo sexo, em Portugal, ainda há uma gigantesca resistência quanto à aprovação do direito à parentalidade.

Tendo esse desafio bem presente, os e as organizadores/as da VII Marcha do Orgulho LGBt, em Portugal, dedicaram parte de seu manifesto para abordar essa questão. Mais uma vez, declaram que não garantir a equivalência de direitos em função da orientação sexual é desrespeitar a constituição, é não reconhecer a plenitude da cidadania daqueles que não se conformam às normas heterossexuais impostas pela sociedade patriarcal. Além disso, o tema não se encerra na adoção, mas se estende no âmbito da procriação assistida discriminatória, impedindo as mulheres lésbicas de usufruírem de sua fecundidade. Como insistentemente as lésbicas tem lembrado, não faz sentido essa regulamentação preconceituosa, pois como dizem, "*Somos lésbicas, não somos inférteis*".

Garantir o avanço legal é uma das questões constantes da agenda de lutas LGBT, mas se sabe, sobejamente, que, mesmo alcançada em sua plenitude, adotar crianças e educá-las não evitarão atos de violência psicológica, simbólica e física contra esta

Formatado: maintexte1

parentalidade "anormal". Não impedirão atos homófobos cotidianos. Não impedirão aa existência de agressões e, até mesmo, assassínios de gays e lésbicas, transexuais e travestis. Pouco tempo antes da realização da marcha, ocorreu o femicídio da transexual Gisberta Salce Júnior[95]. Na verdade, o acesso à lei é um passo adiante, atuando na transformação da sociedade e na superação do preconceito. Para os grupos convocadores, estas questões não podem deixar de ser abordadas no manifesto. Assim, o manifesto firmado, em 2006, pela Associação ILGA Portugal, Associação Clube Safo, Associação não te prives — Grupo de Defesa dos Direitos Sexuais, Panteras Rosa — Frente de Combate à Homofobia, pode-se ler, ao final, o seguinte:

> *"Mas porque o Estado (também) somos nós, a homofobia não pode também impedir o acesso à parentalidade por parte de casais de pessoas do mesmo sexo – desde a adopção, em que é simplesmente irresponsável excluir, de partida, potenciais adoptantes com base no critério da orientação sexual, até à procriação medicamente assistida, cuja regulamentação veio excluir automaticamente casais de lésbicas, mostrando que o Estado português parece não hesitar ao discriminar até no acesso à saúde reprodutiva. E se o fim da discriminação na lei é fundamental, não será nunca suficiente para eliminar a homofobia da sociedade. O recente assassinato de Gisberta Salce Júnior é a prova trágica da necessidade urgente de políticas sérias de educação contra a discriminação em função da orientação sexual e da identidade de género.* Nas escolas, junto da juventude, mas também em sectores-chave da sociedade como a Polícia, a Justiça, a Saúde, a Segurança Social ou as Forças Armadas, é fundamental a formação sobre orientação sexual e identidade de género para contribuir para o fim da exclusão social das pessoas LGBT. É urgente que o Estado português inclua a identidade de género no Princípio da Igualdade (artigo 13º da Constituição) e, sobretudo, que crie uma lei única para agilizar todo o processo médico e de reconhecimento jurídico da identidade de género d@s transexuais. É que o Estado somos tod@s nós: lésbicas, gays, bissexuais, transgénero e heterossexuais. Habituem-se!"*

Durante a Marcha, respeitar-se-á um minuto de silêncio em memória de Gisberta Salce Júnior.

O assassinato de Gisberta trouxe à tona um crítica ordinariamente feita por uma parte dos e das militantes mais à esquerda, ao gueto. Para esses e essas militantes, o gueto possibilita uma aparente e ilusória sensação de liberdade plena e pode acabar por atuar como um componente desmobilizador. Entretanto, a luta não pode parar, pois, na realidade, a sociedade ainda funciona injustamente. Isso pode ser observado nas primeiras linhas de um manifesto aparentemente anônimo e veiculado em Lisboa, em 2005:

> "*Nos dias que correm, ficou bem mais fácil ser homossexual e vamos conquistando cada vez mais direitos, e o que ainda há bem pouco tempo parecia improvável, é hoje uma realidade, que encaramos já com uma certa naturalidade. Pensando em termos de balanço final, o que de facto se ganhou ? Provavelmente, os homossexuais estão mais próximos da integração na sociedade, podendo imitar os seus padrões, inclusive o casamento. Mas*

[95] Gisberta fora assassinada por um grupo de adolescentes, no dia 19 de fevereiro de 2004, na cidade de Viseu. Para melhores informações sobre esse caso, recomendamos ver, por exemplo, as reportagens disponíveis em Portugalgay: http://portugalgay.pt/news/index.asp?uid=030706A

como se trata de uma sociedade injusta, desde sua base, a liberdade conquistada é falsa: está sempre vigiada, em clima de permissividade controlada. Agora, os casais gays que vivam em comunhão de facto podem ter os mesmos direitos dos casais heteros, mas, na grande maioria dos casos, têm de continuar a fazer isso às escondidas, para não serem prejudicados pelo preconceito. A homossexualidade deixou de ser proibida em Portugal, mas quando a policia quiser, (ainda) pode humilhar, maltratar e expulsar homossexuais, apanhados a engatar num parque, ou, simplesmente, por ter trocado dois beijos num local público, só para dar um pequeno exemplo".

Nesse sentido, essa ilusão se rompe quando a aparente liberdade é interrompida pela polícia ou por alguém que censura demostrações de afeto públicas. Em certa medida, o gueto que se amplia, cresce, na região do bairro Alto, do Baixo Chiado ou do Jardim Principe Real, ao mesmo tempo que pode ser entendido como conquista de espaço e de liberdade, pode também ser lido como zonas de exclusão social, nas quais se tolera o intolerável. Se nesses espaços a sociabilidade entre LGBTs está garantida, também se demarca aqueles que na sociedade estão ou não em conformidade com a normativa moral cristã. Freqüentar esses espaços é romper com ela, seja homo ou não. Além disso, se estigamtiza também a região, se sexualiza o território, de maneira estereotipada. No manifesto, os movimentos que convocam a marcha escrevem: :

"O gueto homossexual, geograficamente ampliado, representa um ganho de direitos bastante discutível. Ainda que seja um espaço conquistado para a livre manifestação de comportamentos supostamente desviantes do padrão considerado normal pela maioria dos socii, o gueto, na verdade, não deixa de ser um lugar de bichas e lésbicas, com tudo o que isto implica de compartimentalização e isolamento. A "guetização" concentrou um grupo determinado de pessoas num espaço específico para "esse tipo de gente" - uma espécie de campo de concentração com ar condicionado. Qual o custo ? Em troca da ampliação do gueto e da relativa liberalização fora dele, há pesados juros a pagar. É sabido como na cena gay só se podem cumprir as necessidades imediatas do consumo sexual: o foco de interesse concentra-se, sobretudo, abaixo da cintura, ignorando o restante da capacidade humana. Trata-se, portanto, de um controlo social menos aparente e mais sofisticado: só se pode ser homossexual na fronteira exacta que abrange o sexo. Em outras palavras, ser-se homossexual reduz-se, lamentavelmente, a fazer sexo".

Nesse ano, se fez uma forte crítica ao uso do gueto como forma de marginalização por parte da moralidade dominante e da imposição de um modo único de ser gay e lésbica, de modo especial e ditado pelo mercado rosa. Nesse modelo, não teriam espaço velhos, efeminados e pessoas que não seguissem um padrão de beleza escultural, talhada em academias. Nesse ano, o manifesto denuncia esse comportamento uniformizado como uma espécie de homofobia internalizada por gays e lésbicas, interna ao coletivo. Para os militantes, isso constituiria um grave problema, porque, ao inves de abrir espaço à diversidade e à pluralidade, contribuiria para uma uniformização identitária e nascísica, que hierarquizaria as formas de se ser gay e lésbicas, segundo sua proximidade com esse tipo ideal construído pelo mercado. Divergir do padrão é ser marginalizado, é ser parte de um novo grupo de excluidos,

emergente da homofobia, criada pelos processos de mercadorização e homogeneização orientados pela mercado rosa.

Junto a isso, também se criticou o fato de, nas fronteiras do gueto, ser reduzido, principalmente, a espaços ligads a sexo e à busca de satisfação sexual. Criticou a mercadorização do sexo. Segundo consta no manifesto,

> *"Ora, o consumo de sexo passa pela garganta estreita dos padrões "vendáveis" no mercado da carne, em clima de competição baseada no exibicionismo. Criou-se, para tanto, um estereótipo, cada vez mais implantado, de superbichas, quer dizer homens vendendo fantasias exacerbadas, com base no tripé da virilidade, beleza e juventude. Tal situação viabilizou um incremento desvairado do narcisismo, com todos os elementos doentios e preconceituosos aí implicados. Basta um passeio em qualquer ambiente gay para se entediar com o desfile de barbies depiladas, exibindo a mesma virilidade teatralizada e músculos artificiais, a partir de doses maciças de hormonas masculinas e do culto ao ginásio, valores tornados superiores e absolutos. Os mesmos corpos, os mesmos músculos, as mesmas poses... E o antigo anseio por uma identidade, tão ciosa do direito á diferença, resultou na obsessão generalizada de buscar no outro o mais igual possível a si mesmo. A padronização virou culto à igualdade. Ou seja, instaurou-se uma uniformização de desejo. Ao mesmo tempo, o exibicionismo e a auto-afirmação compulsiva levaram inevitavelmente ao infantilismo. No limite, essa tendência da cena homossexual criou corpos esculturais em série, capazes de uma intensidade erótica que dura só até a próxima ejaculação, que, por sua insatisfação, exigirá outra, e mais outra, gerando um efeito de obsessão. Enquanto isso, os que divergem do padrão tornaram-se os vilões do gueto. Quem são eles ? Os efeminados, os feios e os velhos, que são punidos com a excreção e a estigmatização excludentes".*

Nesse movimento, o gueto contribuiria para a manutenção do *status quo* e não para a transformação da sociedade, para a superação das relações de subordinação e de dominação e exploração, que a sociedade heterossexista já impõe às e aos homossexuais, aos e às transgêneros. Quem não se encaixar nesse padrão, terá de enfrentar mais um novo conjunto de homofobias, de preconceitos e de discriminaões. A gravidade dessa questão, levantada no manifesto português, está no fato de a homofobia social não provir apenas de heterossexuais, conservadores, cristãos e de direita, provêm, também, de homossexuais com os quais se imaginava estar lutando lado a lado, contra a homofobia. Essa padronização se estaria espalhando de forma a regular afetos, sentimentos visuais, comportamentos, práticas e estruturas de relação, para darmos alguns exemplos.

Se, de um lado, os movimentos LGBTs lutam pela visibilização do ato homossexual, esse padrão dita a discrição e a invisibilidade, para não chocar a sociedade, não chocar a mesma sociedade que oprime, invisibiliza, nega direitos, patologiza a homossexualidade, é conivente com os assassinatos de seus portadores/praticantes, usa de violência para enquadrar os "desviantes" da norma-padrão. Adequar-se a esse padrão homoditatorial é aproximar-se do padrão heterossexual, da normalidade heteronormativa, da heterossexualidade obrigatória. Essas questões aparecem no manifesto de maneira clara, de modo a denunciar esse padrão que

atrapalha a luta ds movimentos sociais LGBT , cujo objetivo consiste em construir uma sociedade plural e aberta à diferença, entendendo a identidade como um processo em permanente metamorfose e o sujeito como portador de múltiplas idenntidades não-rígidas, ou seja, o avesso de uma identidade padrão:

> *"Assim, os valores homofóbicos voltaram reforçados, agora também exercidos entre os próprios homossexuais. E nem fora do gueto há salvação: basta correr os olhos pelos anúncios sentimentais gays para se notar a mesma padronização - muitas vezes acrescida daquela arcaica... "discrição". Mais do que nunca, é preciso saber comportar-se, para não dar nas vistas. Trata-se de um secreto desejo de se identificar com o padrão da normalidade heterossexual. Em outras palavras, insufla-se ai um problema de auto-estima e rechaço do seu próprio desejo".*

Em certo sentido, esse manifesto é um protesto contra o estabelecimento do que seja normal, ou contra-estabelecido por um grupo dominante do que seja nomal. Pode-se dizer que protesta também contra a idéia de uma normalidade fixa e resistente à mudança, estática. Aqueles que firmam esse manifesto se vêem como transgressores, duplamente transgressores, pois rompem com os padrões tanto da heterossexualidade quanto da homossexualidade obrigatória e uniforme. Desse modo, travestis, transsexuais, gays mais efeminados, lésbicas masculinizadas e todos e todas quantos não se enquadrem em padrões rígidos, atuam denunciando essa nova opressão, emanada da mercadorização da comunidade, do controle social a serviço de quem domina e explora. Esses sujeitos e esses artífices não usam da obscuridade do armário e dizem não a vida no subterrâneo, no ocultamento desprovido do direito à memória e à história. Protestam e se fazem ainda mais visíveis para clamar por um novo projeto de sociedade plural e inclusiva, verdadeiramente inclusiva. Segundo o manifesto,

> *"Como o perfil da normalidade é sempre muito rígido, apareceram outros transgressores, os novos perversos, que vêm arcar com os juros, em circunstâncias, por vezes, comprometedoras. Para dar um exemplo, a participação de bichas e travestis em paradas e festejos gays é cada vez menos tolerada pela ala das "super bichas", por entenderem, que estes "seres aberrantes" os impedem de mostrar ao mundo, de uma vez por todas, que são pessoas "normais" e que, afinal, os "anormais" são apenas uma pequena minoria, ou seja, "as bichas e os travestidos"... Assim, em nome de um comportamento "mais adequado", instaura-se uma nova classe de excluídos, entre os próprios homossexuais. Ou seja, substitui-se uma velha normalidade por outra igualmente intolerante, exercida, em nome de uma "normalidade" hipócrita. É normal ver gays a exporem a ridículo outros gays por serem mais efeminados, assim como, raramente dentre estes, se chama uma lésbica de lésbica. O mais normal, é que um gay se refirir a uma lésbica apelidando-a de "fufa". Uma expressão reveladora de um ainda enorme preconceito contra as lésbicas, essas eternas incompreendidas ? Todos os gays, indistintamente, rejeitam os velhos (e estes, inclusive), as bichas, os travestis, o sadomasoquismo, os gorduchos, as "fufas"... Em resumo, a nossa sexualidade "liberada" ensinou-nos a excluir a diferença. E estamos praticando a mesma ideologia exclusivista, mãe das repressões de que somos vítimas. Não é preciso muito esforço para perceber que vai articulando assim uma nova forma de controlo social, em que os antigos "bandidos" tornaram-se policias uns dos outros".*

Posto está nesse manifesto que essa nova situação social fecha as portas à diversidade, à pluralidade e à igualdade social. Se não se combater essa nova expressão da homofobia e do controle excludente, jamais se poderá construir um mundo no qual igualdade e diferença não constituam polos antagônicos, jamais se verá um mundo em que se pode ser diferente sem deixar de ter um tratamento igualitário. *"Quer dizer, corre-se o risco de se passar directamente da agressão e contestação para a aceitação e assimilação social, deixando do lado de fora da estreita entrada o direito à diferença, esse trunfo maior dos marginalizados"*. Passar diretamente à margem é abrir mão de tudo aquilo que estes marginalizados têm de bom para a tansformação da sociedade, é impedir que a sociedade mude, se transforme, é fazê-la parar no tempo e em tradições e ritos, já sem lugar na sociedade globalizada. Mas o pior é que essa rigidez social, esse soterrar da diferença e da diversidade sexual e cultural presentes na sociedade e na *comunidade* LGBT é alavancado antes de tudo por membrs da própria comunidade, que se pretendem *normais,* excluindo-se na tentativa de obter a aprovação social de uma sociedade violentamente controladora e agressiva com aqueles que se desviam de seus princípios e normas.

> *"Aquilo que eles poderiam oferecer à sociedade como o seu contributo mais original - o ponto de vista das margens - começou a ser soterrado e neutralizado, em troca da aceitação como "normais". Assim, mais do que nunca, os desviados foram sendo chamados à ordem e à discrição".*

A grande preocupação é que esse enquadramento tome a luta por direitos, que os movimentos, apropriadamente, qualificam como humanos se enfraqueça e se restrinja a uma luta pela ampliação das fronteiras do gueto e pela inclusão de uma das múltiplas possibilidades de se ser gay e de se ser lésbica. Assim, o manifesto expõe, com clareza, os antagnismos e conflitos internos dos movientos LGBT, as disputas entre comunitaristas, assmilacionistas e libertários. Não se subordinar a essa nova ordem de exclusão e a nenhuma outra, romper com uma fixação da identidade, é o tom do manifesto, o qual é encerrado com uma declaração de performatividade, na perspectiva queer. Ao não aceitarem fronteiras identitárias e no instante em que as combatem em prol de uma multiplicidade identitária em permanente metamorfose, os movimentos declaram-se todos travestis, pois todos e todas estão em permanete performance social, mutável, de acordo com os caminhos que a vida particular e coletiva possibilita. Dessa maneira, haveria

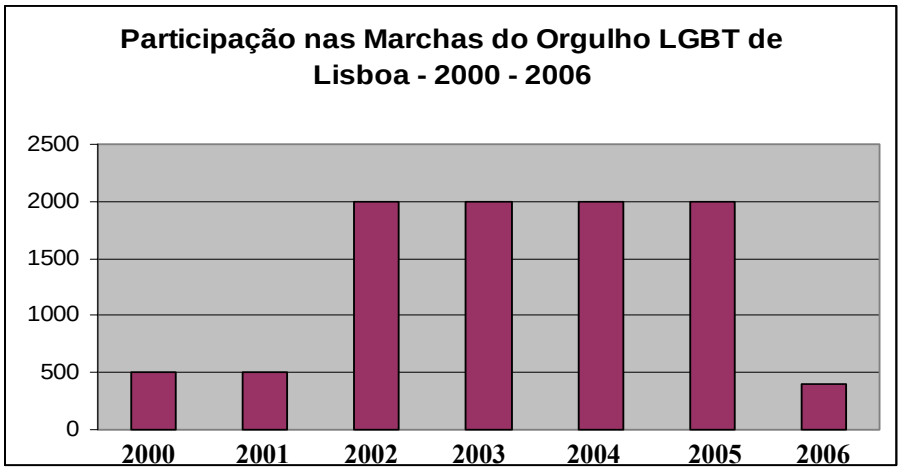
> *"O risco é que a luta pelos direitos homossexuais possa ter-se resumido a isso: o direito de habitar um grande gueto e receber como herança a solidão, eternamente à espera de um paraíso gay, que nunca vai chegar... A solidão, irmã do tédio, torna-se, assim, a contrapartida ao "igualitarismo". Quanto se ganhará e quanto se perderá ? A resposta*

cabe às próximas gerações de "desviantes" ou integrados... Campanha contra o preconceito. Somos todos travestis"

Parece-nos, assim, que a marcha portuguesa é, em nossos estudos, um contraponto às marchas de São Paulo e Madri, pois, ainda que o tema da mercadorização faça parte do debate português, essa mesma mercadorização ainda não chegou a atingir a organização do evento, tal como ocorre em São Paulo e em Madri. Na verdade, a marcha portuguesa ainda funciona em um esquema tradicional de movimnetos sociais, inspirados nos protestos sindicais e de rua, tão populares nos anos sessenta e setenta do século XX. Isso não significa um atraso de Portugal, que haja este país parado no tempo, mas sim que, na estrutura de pensamento e de compreensão política, a ideologia vigente é bastante voltada ao modo de pensar marxiano o que explica a resistência e ruptura com o mercado compreendido como uma das grandes forças da exclusão.

A diferença que se pode observar entre o Brasil e Portugal encontra-se claramente ligada à forma com que se construíram as relações de reciprocidade e equivalência entre os demais movimentos sociais e sindicais e os movimentos LGBTs. No caso português, as alianças e pautas comuns ou compartilhadas entre os movimentos LGBTs são muitas, sobretudo, entre os movimentos feministas e os movimentos LGBTs, o que faz com que, apesar de as marchas serem pequenas, as questões LGBT encontram outras formas de visibilização, indo além da ação da militância LGBT, pois outros agentes também as põem na cena pública. No caso brasileiro, esse processo de construção de relações de reciprocidade e reconhecimento, de eqüidade, ainda tem um longo caminho a percorrer.

Na seqüência, passamos a disponibilizar dois quadros, contendo as temáticas e a adesão Às marchas de Lisboa.



Evolução da Parada do Orgulho LGBT em Portugal					
Data	**Edição**	**Tema**	**Organizadores**	**Estimativa da Polícia/Jornais**	**Estimativa da Organização**
2000	**I**	**Direitos iguais: Uniões de Facto Já!**	**Clube Safo, Grupo de Trabalho Homossexual do PSR,**	**500**	**300**
2001	**II**	**Não dosponível**	**Ilga Portugal, Clube Safo, Nós - Movimento Universitário pela Liberdade Sexual, Grupo de Trabalho Homossexual do PSR, Grupo Lilás, PortugalGay.pt, Grupo Oeste Gay**	**500**	**200**
29/06/ 2002	**III**	**Reconhecer a diversidade, promover a igualdade**	**Ilga Portugal, Clube Safo, GTH – PSR, Coisa do Género, GayPTcom, Não te prives, Panteras Rosa, Portugalgay.pt, Grupo Oeste Gay, Opus Gay, Nós**	**2.000**	**1.000**
2003	**IV**	**Nem menos nem mais: direitos iguais**	**Ilga Portugal, Clube Safo, GTH – PSR, Coisa do Género, Gayteenportugal, Não te prives, Panteras Rosa, Portugalgay.pt, Grupo Oeste Gay, Opus Gay, GLP, Rede ex aequo, AT, Nós (e mais 1 grupo de gay portadores de Necessidades Especiais)**	**2.000**	**1.000**
26/06/ 2004	**V**	**Pela Diversidade. Contra a Discriminação. Porque nós também somos Europa!**	**Rede Arco-Íris: At, AFCGLL, Ilga Portugal, Clube Safo, Gayteenportugal, Não te prives, Panteras Rosa, Portugalgay.pt, Rede ex aequo, Ursos de portugal e Associação Cultural Festival de Cinema Gay e Lésbico de Lisboa**	**2.000**	**1.000**
25/06/ 2005	**VI**	**Cumprir a Constituição: Homofobia Não!**	**ILGA Portugal, Clube Safo, Não te prives e Panteras Rosa**	**2.000**	**1.000**
2006	**VII**	**Prioridade à igualdade na lei e na sociedade**	**ILGA Portugal, Clube Safo, Não te prives e Panteras Rosa**	**400**	**300**

Formatado: maintexte1

Capítulo IX

As Manifestações do Orgulho LGBT na Espanha: Uma luta Plural

"La marcha del orgullo es algo distinto a cualquier otro evento
y a la vez parecido a otros muchos,
de ahí la inestabilidad de su significado.
Carece de tradición, en el sentido que en EEUU[96] *tienen los festivales de grupos étnicos,*
en España desconocidos.
No pertenece a nadie, y pertenece a cada uno de los agentes
que conforman el fenómeno Chueca.
Los grupos reivindicativos marchan al son de la música
de iconos como Gloria Gaynor, Mónica Naranjo,
los Pet Shop Boys o Alaska,
la misma que en algunas carrozas"

(Villamil, 2001:555)

As manifestações públicas de homossexuais em território espanhol não começaram apenas na esteira de Stonewall. Já em 8 de janeiro de 1933, houve uma marcha organizada pela Federação Anarquista Ibérica – FAI – em Barcelona. Verdadeiramente, Barcelona foi o berço das manifestações do orgulho gay e isso pode ser explicado, quem sabe, por ser o centro urbano da Espanha mais próximo do restante da Europa, portanto, da efervescência cultural e intelectual de então.

Mas também porque figuras como Armand de Fluvià, formaram um grupo de resistência e luta durante os anos que precederam a marcha de 1977. Eles atuaram desde 1971 na AGHOIS – *Agrupación Homófila para la Igualdad Sexual* – por meio da qual, desde 1972, editaram um boletim político-cultural com o mesmo nome da organização. Nesse mesmo ano, esse agrupamento passa a chamar-se de Movimento Espanhol de Libertação Homossexual. Como já vimos no capítulo VI,. quem sabe por esse motivo, por essa história e essa memória política, Barcelona e a Catalunha em geral sejam o berço do movimento LGBT no Estado espanhol. Se o movimento LGBT espanhol de então era uma clara dissidência à norma heteroditatorial, o sentimento nacionalista catalão também o era (e é) frente à imposição do Estado espanhol, tipificado como um estado de nações. Desse modo, se estabeleceram

[96] EE.UU é a abreviatura de Estados Unidos da América, em espanhol. Aproveitamos a nota para comentar, visto não ser nem possível trabalhar e nem nosso objetivo fazê-lo nessa tese, que existem nos EUA outras celebrações do Orgulho LGBT, festejando a diversidade única e cultural das comunidades LGBT, segundo questões raciais. Estas incluem manifestações do Orgulho LGBT de Latino-Americanos (Los Ángeles, Houston, San Diego); Orgulho Gay Afro-Americano (Atlanta, Filadélfia, Nova Iorque, Los Ángeles e Washington D.C.); Orgullo Ebony (San Diego).

paralelismos entre um e outro, no fim dos anos de 1970, o que contribuía para a eclosão desse movimento em Barcelona e não em Madri. A esse respeito escreveu Alberto Mira (2004):

> *"(...) Barcelona tinha experiência, através do nacionalismo, um discurso anti-hegemônico claramente articulado. Em parte, o ativismo gay na cidade acaba reforçado pela explosão nacionalista. Era inevitável, naquele momento, estabelecer paralelismos entre dois tipos de opressão, a da língua e a da cultura, por uma parte, e a da sexualidade, por outra. Em muitos casos, ao remeter-se a um discurso que nos setenta era hegemônico entre os intelectuais, se contribuía para reforçar uma identidade gay que sempre foi débil em nosso país. O nacionalismo proporcionava ferramentas retóricas de grande importância: o orgulho de pertencer a uma minoria, a justificação da luta contra a opressão (seja heterossexista ou espanhola) e, sobretudo, a imagem de um horizonte utópico pelo qual valia a pena lutar"* (Mira, 2004:475-76).

Esse movimento toma ainda mais corpo a partir das comemorações dos acontecimentos de Stonewall, com vistas a reivindicar direitos à *comunidade* LGBT. Essas celebrações políticas vêem-se realizando também na Espanha, ao final de cada mês de Junho ou em datas próximas. Uma série de manifestações, cada vez mais numerosas, tem ocorrido desde finais dos anos de 1970. Estas contam, cada vez mais, com atos de reciprocidade e equivalência social por parte dos diversos setores da sociedade que se fazem representar durante as *marchas*. Diversas entidades, como sindicatos e outros movimentos sociais, têm manifestado, durante as marchas, esse apoio e reconhecimento à luta.

Se a primeira manifestação do orgulho LGBT ocorreu nos Estados Unidos em 1970, a primeira manifestação no Estado Espanhol teve lugar em Barcelona, no dia 26 de junho de 1977, há exatos onze dias após a realização das primeiras eleições livres depois de 41 anos de ditadura franquista. Celebrá-la significava uma vitória após anos de opressão ferrenha, vivida por LGBTs e perpetrada pelo regime. Dela participaram cerca de cinco mil pessoas, entre homossexuais e simpatizantes, que foram duramente reprimidos pela polícia. Essa primeira manifestação visava a pressionar para que a famigerada lei de *peligrosidad social,* na qual sobretudo os gays eram enquadrados, fosse extinta e para que se concedesse mais liberdade sexual a todos e todas.

Segundo nos relata Arturo Arnalte, em seu precioso livro *Redadas de Violeta: La repressión de los homosexuales durante el franquismo* (2003)

> *"A manifestação estava convocada seguindo o modelo das celebrações internacionais do Dia Mundial do Orgulho Gay. Não era a primeira vez que a sociedade espanhola via homossexuais pelas ruas. Em 8 de janeiro de 1933, a Federação Anarquista Ibérica (FAI) havia organizado a primeira manifestação gay espanhola, também em Barcelona. Porém, era sim a primeira ocasião, desde a II República, que os homossexuais saíam às ruas, aos milhares, organizados e com uma plataforma de reivindicações políticas e sociais. O coletivo gay irrompia na história de Espanha e o fazia com uma imagem de dignidade que subvertia o tópico, o chiste machista, o clichê de 'O meu é de nascimento' dirigida por Sardón e Vallacís e protagonizada por Emilio Laguna no papel de homossexual efeminado, estreada nesse mesmo ano"* (Arnalte, 2003:223).

Quiçá, como a manifestação de 1933, convocada pelos anarquistas, esta também tenha guardado algo dessa memória social e coletiva. Os e as participantes desta marcha eram precedidos por faixas do *Front d'Alliberament Gai de Catalunya* – Frente de Libertação Gay da Catalunha, FAGC –, por bandeiras vermelhas, anarquistas e nacionalistas. Nesse tempo, participar foi algo heróico, arriscado mesmo, pois ainda que Franco já não governasse e que tivessem se celebrado eleições livres, o aparato repressivo do estado e as leis ainda eram as mesmas. Nessa ocasião, a polícia prendeu diversos manifestantes e usou de força contra as/os participantes, inclusive balas de borracha, sob a alegação de que aquele era uma manifestação não-autorizada. Na ocasião, ao menos três manifestantes ficaram feridos.E, quando a repressão policial não atingia a estes/as, o risco estava no mundo das relações trabalhistas e familiares, pois, ao participarem, se publicizou o imublicizável!

Nesta manifestação, houve também grande visibilidade de transgêneros que, como recorda Joana de Dios, 36 anos, transexual militante:

> *"Nuestra participación siempre fue importante, siempre fue reivindicativa, y reivindicamos no solo para nosotras transexuales. Ya en Barcelona en 1977 varias transexuales figuraban en la maní* [manifestación] *y en la cabecera! Pero siempre es lo mismo. La aparición pública de las transexuales escandaliza hoy como escandalizó y generó multitud de reacciones de desprecio hacia nosotras en Barcelona, tanto por parte de la prensa como de todos los partidos políticos. Pero hay que luchar mucho todavía"* (Entrevista concedida em Valência no dia 12 de maio de 2004).

Joana nos mostra a *universalidade* da culpabilização deste grupo, o peso do estigma sobre este coletivo, mas nos mostra, outra vez, que a impossibilidade de ocultar-se nos armários lhes coloca em um lugar de destaque para bem ou para mal. Contudo, como em Stonewall, também na Espanha como no Brasil, elas têm um papel importante e pouco valorizado tanto internamente quanto externamente à comunidade LGBT.

Para Arturo Arnalte, o sucesso dessa primeira manifestação do orgulho LGBT em território espanhol se deveu ao fato de que

> *"(...) desde a morte de Franco, a frente que agrupava os homossexuais na Catalunha se havia somado a todos os demais coletivos na estrondosa marcha, que havia empreendido a sociedade espanhola rumo à liberdade. Os gays catalães haviam saído às ruas com seus próprios cartazes, em 1975, pedindo anistia. Havia acudido também sob suas siglas ao primeiro Primeiro de Maio, a primeira manifestação a favor do divórcio, a primeira que demandava a maioridade aos 18 anos, (...) ao primeiro 8 de Março..."* (Arnalte, 2003:224).

Esse fenômeno também aconteceu em Portugal durante o período que sucedeu a revolução dos cravos, em 1975, e, no Brasil, durante a redemocratização e a Nova República. Essas manifestações que precederam as marcas ou Paradas LGBT

Formatado: maintexte1

> *"(...) certamente foram abertas graças à ação corajosa de militantes que deram sua cara a tapa, expondo-se na mídia e nas ruas, deixando para trás o tenebroso escuro dos armários. E atrás deles e delas viemos todos nós! Todos e todas nós"* (Rosa, 47 não militante).

A ação militante enfrentou os altos riscos materializados na *Ley de peligrosidad social,* produzindo a abertura de diversos caminhos em toda a Espanha, e sabendo encontrar alianças em países como a França. E, nesse sentido, Arnalte nos recorda que

> *"A porta do armário se abria em todo o mundo. Se, em Barcelona, ocorreu em 1977, para que saíssem às ruas milhares de pessoas em tropel, também o fez para que outros a ultrapassassem individualmente, nos meios de comunicação, dando a cara, com freqüência para que se lhe partissem"* (Arnalte, 2003:231).

Essa primeira manifestação fora amplamente coberta pelos jornais, nos quais obteve página inteira sob o titulo "*Uma jornada histórica para os sexualmente marginalizados: os homossexuais de Barcelona celebraram o dia mundial do orgulho gay"*. Em dezembro deste mesmo ano, organizou-se uma outra marcha com cerca de 4.000 participantes, outra manifestação não-autorizada. Entretanto, há que se considerar o momento histórico, pois realizar uma manifestação com ou sem autorização governamental traz efeitos, impactos, diretos na capacidade mobilizatória da convocatória, porquanto participar de uma manifestação não-autorizada, ou mesmo formalmente proibida, significava enfrentar necessariamente o aparato repressor, enfrentar a polícia e toda a violência por ela representada. Essa questão explicará forte queda na participação da manifestação do ano seguinte, em Barcelona. Segundo Kerman Clavo (2002),

> *"Durante a transiçã,o as veleidades das autoridades governamentais, capacitadas para autorizar ou desautorizar manifestações, influenciaram de maneira de maneira acusada no êxito final das diferentes convocatórias. A proibição supunha a ameaça segura de violência policial. A manifestação do orgulho de 1977, em Barcelona, a primeira que se celebrou em Espanha com estas características, foi duramente reprimida pela polícia. Isso imprimiu uma lembrança dolorosa nos manifestantes convocados para a manifestação do ano seguinte, que também foi proibida. Daí a queda dramática no público, em 1978, em Barcelona. Em 1979, se obteve a autorização, e a militância e o público subiram apreciavelmente. Em Madri, as proibições se sucederam em 1979 e 1981, o que explica a divergência entre o público massivo de 1978 e os resultados dos anos seguintes"* (p. 250).

Em Junho de 1978, ocorre, pela primeira vez, uma manifestação autorizada, mas desta vez,em Madri. É a primeira vez que Madri realiza uma manifestação do *orgulho gay.* Esta manifestação fora convocada e organizada pela *Frente de Liberación Homosexual de Castilla* – FLHOC[97] – e nela estiveram presentes cerca de sete mil pessoas. Fernado Villaamil recorda-

[97] Em Madri, apareceram, nesse período, 1977, três grupos. O movimento Espanhol de Libertação Homossexual – MELH –; a radical *FHAR* (Frente Homosexual de Acción Revolucionaria), espelhada na *Frente Homossexual de Ação Revolucionária* francesa. Era formado por personalidades vinculadas ao Partido Comunista Espanhol

Formatado: maintexte1

nos que *"As primeiras manifestações se deram em Madri em finais dos 70, com um número de assistentes que não se voltaria a ver nos oitenta, e que não se igualariam até bem entrados os 90"* (Villaamil, 2001:550).

Há que se recordar que, apesar de autorizada essa manifestação, nenhum grupo havia saído da clandestinidade. Isso só ocorreria em 16 de Julho de 1980. Mas, a despeito de toda a repressão vivida por homossexuais naquela época e dos perigos que representava assumir-se publicamente em tempos da vigência da *Ley de Peligrosidad Social,* pode-se afirmar terem sido significativos os ganhos dos movimentos LGBT. Logrou-se, como apontou Mira (2004), dar visibilidade ao homossexual, pois *"(...) a homossexualidade se equipara a outros posicionamentos progressistas de luta social, e, sobretudo, encontra uma voz que a tradição havia negado de maneira rotunda"* (p. 481).

Entretanto, essa tomada da palavra, essa conquista da voz construtora da liberdade daqueles que foram privados do direito à memória, seguiu caminhos diferentes na Espanha, Estado de Nações. Enquanto em Madri a *Manifestación del Orgullo Gay* fora autorizada pelo *Ministerio de Gobiernación*, em Barcelona, ocorria sua segunda edição, reunindo 2.000 pessoas, sendo que esta sem a anuência das autoridades provinciais, o que suscitou *"(...) uma greve de fome de vários dos membros da FACG, que se encerraram em uma paróquia"* (Herrero Brasas, 2001:314). Em 1978, também ocorreram as primeiras celebrações em Sevilha e Bilbao.

Não se pode falar, ao menos no princípio, em movimentos unitários ou mesmo equivalentes, pois os caminhos para a conquista da palavra foram diversos. No caso de Barcelona e Madri, por exemplo, podem-se perceber essas diferenças. No caso de Barcelona, os movimentos LGBT, de então, emergem trazendo consigo uma história de lutas pela liberdade, uma memória política que os *empodera* no momento de se reconhecerem duplamente oprimidos: oprimidos enquanto nação assimilada pelo Estado espanhol, contida em múltiplas ocasiões, sendo a ditadura franquista o último momento mais tenso e violento dessa história, e oprimidos enquanto minoria sexual.

Na luta pela superação dessa última forma de opressão, catalães buscam nos discursos utilizados para superar a primeira os argumentos necessários para também alcançar espaço, visibilidade e avançar rumo à liberdade. Entretanto, como já apontou Mira, nesse movimento estratégico, os movimentos LGBT da época, e parte do movimento contemporâneo, acabaram

---

entre os quais se encontravam cineastas famosos. Outro era o grupo *Mercurio*. Este era inicialmente reformista, mas sofreu mudanças assumindo um caráter mais reivindicativo. No ano em que estes grupos foram criados, eles celebram um ato público contra a *Ley de Peligrosidad*. Após a dissolução do MEHL e da FHAR os militantes que restaram uniram-se em 1978 ao grupo Mercúrio formando uma nova organização, a FLHOC, que propunha a luta revolucionaria.

presos em argumentos que restringiam a própria luta e impediam que esses argumentos tivessem validade em regiões como Madri, a antagonista da primeira luta. Mira escreve que

> *"(...) estes paralelismos, de grande rendimento estratégico no movimento, teriam, mais adiante, efeitos negativos: o movimento gay recebe um forte impulso da retórica nacionalista, porém, enquanto esta continuara evoluindo politicamente até constituir a base do progresso da Catalunha, aquele ficara ancorado em uma retórica que não era a própria e condenado a umas contradições difíceis de superar. A centralidade da luta nacionalista como para os ativistas gays também explicaria algumas diferenças entre a expressão da homossexualidade entre Barcelona e Madri"* (Mira, 2004:476).

Essa centralidade da questão nacionalista, forte na sociedade catalã e no interior do movimento homossexual também, ganharia força, fazendo com que, em muitos momentos, a *questão gay* ocupasse um lugar de coadjuvante. Isso produziu, no movimento homossexual, contradições como, apesar de ser um movimento homossexual, a questão homossexual acabava sendo uma questão menor em relação à luta nacionalista, uma questão até mesmo marginal. Como recorda Mira, *"A partir de certo momento, as ideologias «maiores» se fortalecem e marginam a especificidade homossexual, quando faltava tanto por fazer"* (Mira, 2004:480).

Contrapondo-se a esta argumentação, os militantes catalães afirmam que, ao invés de debilitar o movimento, ao trazerem para seu interior o nacionalismo, logrou-se oferecer ao ativismo homossexual um elemento identitário em que se ancorar, propiciando-se a apropriação de uma identidade política, organizadora do movimento e o instrumentava para a ação. Para eles, pois, o nacionalismo *"(...) introduziu um elemento identitário, que ancorava o ativismo na realidade política do momento frente a um espanholismo que se identificava com o todo caduco e conservador"* (Mira, 2004:480).

Essa aproximação com o nacionalismo, com o movimento sindical e com o de mulheres, por exemplo, fez com que militassem nos movimentos homossexuais de então simpatizantes, bem como aderissem às manifestações muitos heterossexuais progressistas. Esses sujeitos homossexuais e heterossexuais, juntos, produziam uma atmosfera particular e, juntos, conseguiram aglutinar pessoas e chamar a atenção da mídia, de políticos e da sociedade sobre a *questão gay*. Kerman Calvo (2000) escreve, a esse respeito, o seguinte:

> *"Da mesma maneira que muitos dos homossexuais "politizados" do período militavam ao mesmo tempo em grupos de esquerda, sindicatos e organizações gays, muitos militantes de esquerda (os progressistas) romperam uma lança pela luta dos "marginalizados". Isto teve conseqüências positivas para o movimento, durante a transição, dado que graças à participação de não-homossexuais, as convocatórias superaram o umbral mínimo a partir do qual os meios de comunicação se fazem eco das mesmas"* (Calvo, 2000: 91-92).

Sem que o nacionalismo fosse um elemento da vida cotidiana presente na Castilla, em Madri, pois estes eram os que ocupavam o lugar de antagonistas, adversários, de conservadores na perspectiva catalã, foi mais difícil o início de um movimento homossexual. O elemento buscado pelos militantes madrilenhos, em substituição ao discurso nacionalista, e por uma parte apenas, foi o discurso marxista, a exemplo da experiência da *Frente Homossexual de Ação Revolucionária* francesa. Mas, esse caminho não durou por muito tempo, ou, ao menos, não se consolidou com a matriz organizadora da ação militante. O mesmo aconteceu no Brasil, mas não em Portugal, onde os movimentos LGBT ainda guardam fortes traços de orientação marxista.

As experiências dos movimentos homossexuais constituídos em Madri, advieram de comportamentos e experiências políticas distintas das catalãs e que se articularam melhor com o passar do tempo, pois tinham menos lastros externos com que se preocupar. Entretanto, estes movimentos tardaram bem mais em emergir. O êxito das primeiras mobilizações ocorridas em Madri e em Barcelona reflete bem os anseios daquela sociedade, ansiosa por mudanças e não apenas ela, de maneira geral, mas os e as homossexuais, em particular. Sair às ruas era se pôr à luz em um tempo de trevas, de opressão e repressão. Assim, pode-se dizer que

> *"O ativismo homossexual floresceu nos anos de incerteza e pode ver-se como conseqüência lógica da tomada de consciência de que se havia fechado um período histórico caracterizado pela repressão e se passa a outro em que se podia viver em liberdade. Uma liberdade, cujos limites estavam ainda por definir"* (Mira, 2004:481).

Os comportamentos peculiares a que nos referimos anteriormente foram conhecidos como a *movida* ou mais particularmente *la movida madrilena*. Na base da construção dos movimentos LGBT, de Madri, de finais da década de 1970, encontramos a *movida* como um elemento propulsor destes. Ainda que a *movida* refira-se a um conjunto de mudanças culturais vividas em toda a Espanha, este termo é habitualmente associado aos acontecimentos vividos em Madri graças à visibilidade e dimensão que esse movimento teve, nesse grande centro urbano. Parece-nos se poder afirmar que esse movimento estava marcado pela paixão pela vida noturna e pela experimentação sexual, acelerado pela vanguarda artística. Na onda da *movida,* emergem artistas como o cineasta Pedro Almodóvar e a cantora Alaska.

Em certa medida, tudo indica que a movida estava bastante ligada a um movimento cultural, mas também de mercado, sendo um movimento de traços marcadamente capitalistas. Desta forma, a movida, em relação à homossexualidade, parece ter tido, em Madri, um papel análogo ao exercido pelos grupos homossexuais de Barcelona, o que nos permitiria pensar que, em Madri, *"(...) o que não pode conseguir a luta política clandestina começava a lograr*

o capitalismo global" (Mira, 2004:513). Se, por um lado, a manifestação do orgulho, de 1978, em Madri, foi a mais expressiva até então, por outro, pode-se dizer que ela tese seu êxito, pelo menos em parte, impulsionado pelo clima instaurado pela *movida madrileña*. Essa nossa impressão se justifica pelo fato de que *"A movida surge (...) quando se perde o medo da polícia"* (Mira, 2004:514) e participar em mobilizações com a *Ley de Peligrosidad Social,* ainda em vigência, é um claro indicativo dessa perda do medo, permitindo aos homossexuais não só se expressar culturalmente nas formas antes mal-vistas, mas também protestar.

Com isto, não estamos dizendo que a *movida* fora um movimento político, mas que ela criou espaços para a emergência de um movimento político homossexual, em Madri. Tanto a *movida* quanto os movimentos homossexuais queriam liberdade. Para essa luta por liberdade, a movida contribuiu no instante em que, com seu lema *'A quem importa o que eu faça',* põem em xeque quaisquer juízos de valor, pois, como lembra Mira, essa era *"(...) uma afirmação de uma liberdade total, que despreza qualquer tipo de olhar analítico, consciente de que toda a análise acaba constituindo um discurso de autoridade"* (Mira, 2004:515).

As características das manifestações e dos movimentos LGBT espanhóis nos fazem pensar as manifestações ocorridas na Espanha, entre os anos de 1977 e 1980, formando um ciclo de protesto, segundo autores como Sidney Tarrow (2000). , escreveu Calvo

> *"Na Espanha o primeiro ciclo de mobilização homossexual "na rua" começa em 1977 e finaliza em 1980. Como remate a primeira campanha contra a LPRS* [Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social] *a FAGC convoca a primeira manifestação abertamente homosexual da Espanha. Esta tem lugar em 26 de junho 1977. É a primeira vez que se celebra o orgulho gay em nosso país"* (Calvo, 2000:92).

Após essas manifestações bem sucedidas, começa um novo ciclo mais opaco, menos eficaz politicamente, até o fim da década de 1980 e princípios da seguinte. Como já apontamos no capítulo III desta tese, aparece na literatura sobre ações coletivas e movimentos sociais o conceito de **ciclo de protesto** para explicar o desenvolvimento do protesto social em locais, tempos e contextos determinados, bem como o grau de mobilização e de participação em protestos de rua. O sucesso ou fracasso desses protestos dependem desses contextos. Esses ciclos, compostos por picos e vales, terminam e recomeçam de acordo com o conjunto de oportunidades políticas, mas também de acordo com as consciências geradas nesse processo e que atuarão nele e nos vindouros. Para Calvo,

> *"Os anos dourados da mobilização homossexual finalizam em 1979. O declive do primeiro ciclo de mobilização de protestos homossexuais coincide com o inicio da desmobilização que levaria ao chamado "desencanto". Coincide também com a reforma da LPRS. E coincide, por último, com algo que os analistas têm a obviar, mas que nem por isso é menos importante: com a evidência da incapacidade do movimento homossexual para apresentar plataformas de protesto unitárias"* (Calvo, 2000:94).

Formatado: maintexte1

Entretanto, nesses anos, a luta até a emergência do desencantamento, os militantes das diversas Frentes de libertação existentes na Espanha evitaram burocratizar o movimento ou reduzir a participação de seus membros a um único grupo ou movimento, pois a luta era coletiva. Nessa luta, era bem visto participar em diversos movimentos e grupos instrumentalizavam o/a militante para atuar, ao mesmo tempo em que era um instrumento de libertação individual, de eliminação da auto-culpabilização. Libertar-se desta culpabilidade, era fundamental para se superarem as contradições impostas pelo patriarcado e pela classe dominante a quem serve a alienação. A culpabilização do sujeito homossexual era um instrumento de subordinação e de impossibilidade de controle da liberdade e, por isso, fomentar a participação e a adoção de instrumentos democráticos era importante para formar sujeitos políticos livres.

Infelizmente, no ano de 1979, não houve, em Madri, manifestações de rua, por ocasião do orgulho gay, o que demonstra a fragilidade do movimento, naquela época. Nesse ano, apenas se realizou um breve ato cultural no pavilhão de agricultura, no bairro de Casa de Campo, em Madri. Segundo Herrero Brasas (2001), *"(...) não houve manifestação do orgulho gay, pois o governo civil denegou a autorização («O ambiente da rua não está para manifestações» foi a razão que se lhes deu) e o FLOC, sem mais, decidiu desconvocá-la* [a manifestação]*"* (p.314). O evento da casa de Campo foi, segundo Calvo (2000), organizado assim, porque, além de não autorizar o protesto de rua, o governo civil deu *"(...) força ao grupo para convocar um mitin (meeting) na casa de campo (convocatória limitada a uma série de horas, já que as instalações da Casa de Campo deveriam albergar as celebrações do dia do sol)"* (p. 94). Nesse evento, direitistas promoveram conflitos com os e as presentes na Casa de Campo, como apontou Calvo: *"1.000 pessoas assistiram, incluídos alguns ultras que protagonizaram episódios violentos à finalização da reunião"* (p. 94).

Diferentemente de anos anteriores, agora, a III manifestação de Barcelona e a I de Valência foram autorizadas e reuniram cerca de 5.000 cada uma, segundo Herrero Brasas (2001). Entretanto, essa não foi a única manifestação ocorrida em Barcelona, em 1979. Kerman Calvo (2000) aponta outros números para essa manifestação organizada pela FAGC, o que nos mostra a realidade das guerras dos números, existente entre organizadores e polícia e meios de comunicação, e fala de um segunda manifestação organizada por um outro grupo militante – dissidência da FAGC, ocorrida em 1978 – chamado CCAG – Coordenação de Coletivos pela Libertação Gay[98]:

[98]Em catalão CCAG Coordinadora de *Col.lectius per a'Lliberament Gai*.

Formatado: maintexte1

> *"Em Barcelona, têm lugar duas manifestações, em junho de 1979: por um lado, a autorizada pelo governador civil, convocada pela FAGC, e secundada por um número impreciso de pessoas, que oscila entre 10.000 pessoas (cifras da própria frente) e as 4.000 (dados do* [jornal] *Noticiero Universal). Por outro lado, a manifestação organizada pelo grupo radical CCAG: esses se recusaram a oferecer um percurso fixo, solicitar permissão ou desenhar um serviço de ordem. A polícia reprimiu com dureza essa concentração, na qual destacava a presença de numerosos transexuais e travestis"* (Calvo, 2000:94).

Em 30 de junho de 1980, iniciando a transição a um novo ciclo de protesto, Madri retoma a celebração de rua do dia do orgulho gay. Mas, desta vez, não comparecem mais do que 600 pessoas a esta manifestação, convocada outra vez pela FLHOC. A diminuição do número de pessoas participantes da marcha refletia a fragilidade do próprio movimento. Esta manifestação foi alvo de protestos e provocações, vindas da direita e da ultra-direita espanhola. Nesse mesmo ano, os coletivos LGBT foram legalizados, sendo que já havia 5 anos da morte de Franco e já havia sido aprovada a nova constituição espanhola (1978) e revogada a Famigerada L*ey de Peligrosidad Social* (1979). Junto com a legalização, também vem o cansaço de uma boa parte da militância, que se afasta e, com isso, como que fecha esse primeiro ciclo de protestos. Nesse sentido, Calvo escreve o seguinte:

> *"Ademais, os primeiros grupos pelos direitos de lésbicas e gays contaram com a colaboração de ativistas muito comprometidos, que investiam muito tempo e dedicação ao protesto coletivo e que aprendiam de suas experiências em outras "lutas" (outra das palavras do período). Porém, a sobre-politização de um determinado setor da população (aquela mais disposta a responder às chamadas dos movimentos sociais) teve também uma implicação negativa a longo prazo: toda uma geração de ativista se cansou ao mesmo tempo, abandonando tanto os grupos de esquerda como os movimentos sociais. Este fator é decisivo para entender não só o declive do movimento homossexual, mas, em geral, a emergência do desencanto, como realidade política característica dos primeiros anos da era socialista"* (Calvo, 2000:92).

Jordi Petit, importante militante de projeção internacional, em um artigo de 1992[99], refaz a trajetória do movimento gay de 1969 até 1990, sintetizando os ganhos dos/as homossexuais nesse primeiro ciclo de protesto, a luta dos distintos grupos gays de orientação libertária, de esquerda, e o papel das manifestações de rua, por ocasião da celebração do orgulho gay. Ele também destaca a contribuição da intelectualidade progressista nessa luta e a importância da tomada de poder da esquerda para o fim das perseguições policiais sistematicamente sofridas por homossexuais, durante o governo de direita, realizador da transição espanhola à democracia. Segundo Petit (2003):

> *"Se trata de uma acertada analise altusseriana dos aparelhos do estado como transmissores de uma ideologia anti-homossexual (família, escola, leis, cultura, ...), toda uma proclamação contra a auto-opressão do próprio homossexual (tantas vezes o poder inimigo) e um programa de intervenção social e avançadas mudanças legais. Grupos como o MDH, FHAR e Mercúrio em Madri, para logo dar lugar ao FLHOC, o decano EGHAM*

[99] Utilizamos, aqui, os textos compilados em obra publicada em 2003 e que reúnem artigos de jornal, entrevistas a radios etc. A versões em português são nossas.

> *de Euskadi* [País Vasco], *o FLHA de Andaluzia, FAGI de Baleares e o próprio FAGC da Catalunha (que, em seguida, sofreu uma cisão por sua ala libertária), animaram um explosivo movimento gay, que encheu as ruas a cada 28 de junho, durante os anos de 1977 até 1980. A imprensa esteve muito atenta em todo o momento àquelas manifestações, com especial predileção por mostrar travestis, que costumavam colocar-se na frente. A fundação do Instituto Lambda, primeiro centro de serviços para homossexuais, e logo a aparição do MAG do País Valencià* [Valência], *completam esta panorâmica dos grupos existentes em finais de setenta. A homossexualidade foi retirada da Ley de Peligrosidad pelo decreto do Conselho de Ministros de 11 de janeiro de 1979, as organizações gays, legalizadas a partir de 16 de julho de 1980 e as blitze policiais terminaram com a substituição da UCD* [União Cristã Democrática] *pelo PSOE, no poder. Foi um processo no qual os intelectuais e a esquerda desempenharam um notável papel de apoio, junto à imprensa: o eco das ruidosas manifestações daqueles anos fizeram o resto"* (Jordi Petit, 2003: 103).

Mas, apesar dessas vitórias, os movimentos e manifestações LGBT dos anos setenta chegam a seu limite e declínio porque, como aponta Petit (2003), se cometeram alguns equívocos como enfatizar uma universalidade do desejo homossexual ao invés de se ater às necessidades cotidianas de lésbicas e de gays. Um outro problema dessa época foi a emergência de *"(...) uma corrente pretensamente radical, que postulou a provocação, o travestismo e a exacerbação da diferença como bases de atuação"* (Petit, 2003:111). Por fim, uma terceira dificuldade diz respeito às estratégias de construção de alianças com sindicatos e outros movimentos sociais. As alianças efetivadas naquela ocasião eram bastante formais e não se materializavam em ações efetivas, em reais relações de reciprocidade e equivalência. Segundo Petit (2003), os movimentos homossexuais se equivocaram no momento em que

> *"(...) constituíram as sucessivas políticas de alianças correndo para fazer a revolução, primeiro junto ao Movimento Operário e depois junto aos movimentos alternativos. Em ambos os casos, o apoio e assunção da questão homossexual por parte de tais pretensos aliados foram escassos e formais, muito pouco efetivos"* (p. 111).

Além de todos esses fatores, levantados, esse ciclo de protestos deixara de ser central, pois, nesse período, surgirá um inimigo bastante poderoso a ser enfrentado: a Adis. Logo após o fim da clandestinidade, se conheceu o primeiro caso de Aids na Espanha, em 1981. Nesse clima, a FLHOC convoca mais uma celebração do orgulho, em Madri. Era sabido que se havia de fazer frente à enfermidade, ante a falta de apoio institucional e o desconhecimento da época. Mas essa manifestação também foi muito menor que a de 1978. Na verdade, as manifestações que ocorrerão, em Madri, até que a comunidade LGBT se estabeleça no Bairro de Chueca e por lá se firme e a Aids seja, em certa medida, controlada, elas serão pequenas e sofrerão muitas oscilações quanto ao número de participantes. Agora, há um novo ciclo de protestos não tão visíveis nem tão numerosos. De 1981 até 1988, essas manifestações não vão mobilizar da mesma maneira como o fizeram durante a transição espanhola. E isso também terá que ver com a concepção da parada, organizada pela FLHOC e a seguinte, a ser organizada pelo COGAM e pela FELGT.

Na manifestação de 1981, compareceu algo em torno a mil pessoas. Esse número é particularmente significativo, porque, neste ano, a manifestação convocada pela FLHOC aconteceu numa segunda-feira, por determinação governamental. Depois dela, as manifestações em Madri, e também em Barcelona, se reduzirão drasticamente a não mais que duzentas pessoas, como recorda Calvo (2000).

Jordi Petit (2003) escreveu, em um artigo de Jornal, em 1981, algo sobre esse desencanto que acometera os movimentos homossexuais, na Espanha e, de maneira particular, na Catalunha, já que o texto falava do orgulho gay catalão, a ser celebrado no dia seguinte à publicação do texto:

> *"Por cima do refluxo do movimento gay, inflado pelo desencanto geral e o espelhismo de uma vacilante e dourada tolerância. Apesar dessa crise de civilização, que também afeta o ambiente gay e envenena nossa vida cotidiana. Em defesa das mínimas vitórias, fruto da luta destes últimos anos, ameaçados por tantas blitze policiais, intimidações e limites até no mover-se dentro dos bares... Amanhã, Dia Mundial do Orgulho Gay, os que seguimos tendo uma razão tão simples e contundente, que assiste a nossa prática homossexual, tal é que existimos e aqui estamos, sairemos a manifestar-nos e a divertir-nos"* (Petit, 2003:69).

Chamam-nos a atenção as manifestações,, naquele tempo, bastante politizadas e organizadas nos moldes sindicais ou de movimentos sociais de cunho revolucionário, ou mesmo, inspirados nas ações de maio de 1968, na França. Mas, nem por isso, a diversão é um elemento contraditório para esses manifestantes, a idéia de oposição entre diversão e política, festa e política não figura como um elemento contraditório, como querem muitos militantes e analistas contemporâneos, com os quais não estamos de acordo.

Um outro fenômeno que ocorre nas manifestações do orgulho gay espanhol deste segundo ciclo, é a ausência do apoio do empresariado gay ou com suas atividades voltadas para esse público, na organização das manifestações do dia mundial do orgulho gay. Se, na Espanha, as manifestações são eminentemente políticas e convocadas pelos coletivos, no resto do mundo, elas são majoritariamente organizadas por comissões, que reúnem representantes dos coletivos gays e do empresariado. Jordi Petit (2003), a esse respeito, recorda:

> *"Na maioria das cidades do mundo ocidental, o Dia do Orgulho Gay é preparado com grande antecedência por um comitê conjunto de associações e de empresas do ambiente. Aqui, fazemos exatamente o contrário e o 28 de junho foi languescendo ano após ano"* (p. 148).

Pare ele, a parceria entre militantes e empresários parece ser, de certa forma, estratégica no processo de consolidação do movimento e das manifestações do orgulho gay. Essa oposição marcou estes anos iniciais dos movimentos homossexuais e seria equivocada. Para Petit (2003),

Formatado: maintexte1

> *"Ficaram para trás os tempos em que se depreciavam os circuitos de locais como um gueto, crasso erro cometido em nosso país no inicio do movimento de gays e de lésbicas. Quando em todas as partes do mundo, o orgulho gay significava o fim do assédio (ou perseguição) policial aos bares de Nova Iorque, aqui se enfatizou mais o «sair do armário», certamente correto, porém, esquecendo ou deixando o ambiente de lado, como «culpabilizando» a seus usuários. Mas sempre é acertado retificar ou, em todo o caso, render-se à evidência: os locais de ambiente desempenham um papel fudamental na dinâmica do movimento"* (p. 147).

E esse papel não se reduz aos recursos econômicos para a organização da marcha, mas ao acesso à população LGBT, no instante em que alcançá-la é fundamental para se enfrentar a, então, desconhecida Aids. Nessa cena, se formam grupos dedicados a pressionar o poder público a cuidar dessa questão, se formam quadros, se luta para que os ganhos das lutas do primeiro ciclo de protesto não sofram um grande retrocesso diante da idéia corrente de que a Aids seria um *câncer gay* ou um *câncer rosa*[100].

Contrastando com essa situação de languidez, vivida pelo movimento, está a emergência de uma *comunidade gay,* em Madri e em Barcelona. Esta se estabelece em torno de locais de ambiente e não parece disposta a militar, pois, para muitos, a memória social da ditadura, a dor das *redadas de violeta*, aludindo ao livro de Arnalte (2003) sobre a homossexualidade naquele período, parecia se perder entre as novas gerações e entre aqueles que eram muito jovens à época. Portanto, segundo aponta Calvo,

> *"(...) o ativismo homossexual, na Espanha, adentra numa profunda crise de desmobilização, da qual unicamente começa a sair em meados da década dos noventa. (...) Unicamente a FAGC e EGHAM mantêm uma mínima atividade. Este dado contrasta com o florescimento de uma subcultura comercial, em Madri e em Barcelona, revelando a existência de uma população homossexual numericamente importante, mas que não se sente atraída pelas mensagens advindas do ativismo organizado"* (Calvo, 2002:247).

Neste momentos, as manifestações do orgulho gay e lésbico encolhem muito e não mais porque sejam proibidas, como ocorreu durante a transição, mas porque, com a transição, veio também uma sensação de aparente conquista de liberdade e de reconhecimento, reforçado pela emergência de regiões de freqüência pública para homossexuais. Como lembra Petit (2003), muitos gays estavam satisfeitos com a nova condição de liberdade e com a proliferação desses locais de ambiente e

> *"(...) desfrutando das novas liberdades, não entendiam o discurso revolucionário de tais grupos nem, muito menos, a crítica aos locais de ambiente, lugares onde, até então, a polícia costumava realizar blitze e que, a partir de então, florescem em qualquer lugar"* (p. 22).

[100] A esse respeito, ver a importante tese de Fernando Villaamil Pérez (2001), chamada *Homosexualidad y Sida*. Essa tese é importante pelo fato de no Estado Espanhol serem bem poucos os trabahos que fazem essa articulação, sendo Villaamil um destacado pesquisador.

Por esta razão, se pode entender quando Calvo afirma: *"(...) as manifestações do 28J durante os oitenta perderam certa carga política, ao menos na medida em que a mensagem que estes atos pretendiam lançar ganhava generalidade"* (Calvo, 2002:253). Essa generalidade era o claro reflexo da ausência de pautas reivindicativas, que superassem a luta anterior pela extinção da LPRS. E essa questão será um importante elemento no processo de desmobilização, visto que não há como garantir mobilização sem metas de ação coletiva. A vontade de agir coletivamente está associada a uma pauta de reivindicações, com grande potencial aglutinador. Essa pauta só surgirá, concretamente, em meados da década de 1990, como veremos adiante.

Na ausência de uma pauta reivindicatória com poder mobilizador, nos anos oitenta, as manifestações e os movimentos LGBT orbitaram em torno de questões como o direito ao corpo e a liberdade sexual. Essas questões permitiram ao movimento pensar sobre aspectos fundamentais dele constitutivos e, ao mesmo tempo, não ir a pique. Essas questões serão os elementos estruturantes das manifestações desta época e não terão força mobilizadora dentre os segmentos da comunidade e, menos ainda, o apelo midiático era suficiente para garantir a real atenção da sociedade espanhola.

Neste período, surge, por iniciativa do coletivo de lésbicas-feministas, uma nova estratégia política e, ao mesmo tempo, lúdica: a *beijada*. Em 1987, esse coletivo instituiu a beijada como ato de protesto dentro da manifestação do orgulho gay e lésbico. Nesse período, também se reforçaram as divisões ente gays e lésbicas. Estas deixaram os coletivos mistos e se alocaram no movimento feminista, por entenderem que o movimento homossexual atuava de maneira machista e misógina, não reconhecendo nem as pautas propostas por elas e nem reconhecendo seu papel na luta. Beatriz Gimeno, presidenta da FELGT, em entrevista a nós concedida, disse o seguinte:

> *"En el movimiento a veces hay mucha división… lo de la reciprocidad es un problema gordo, pues hay mucho machismo en el mundo gay y sí, nos sentimos discriminadas muchas veces. Dentro del mundo gay las mujeres tenemos que luchar igual que en el resto de la sociedad. Existe para nosotras una doble discriminación, pues, además de mujeres, somos lesbianas"* (Entrevista concedida em Madri, em 23 de setembro de 2004).

De acordo com Calvo (2003),

> *"Uma serie de casos judiciais levaram o movimento de lésbicas-feministas à luz pública, entre 1986 e 1987. No entanto, já em 1987, se evidenciaram poderosas tensões internas, tanto entre as próprias lésbicas, como entre as lésbicas e as feministas heterossexuais"* (p. 204).

Essa situação promoveu um vagaroso, mas continuado, regresso das lésbicas ao movimento homossexual e o ressurgimento de grupos mistos, a partir de 1988. Nessa época, era claro o esforço dos movimentos homossexuais espanhóis para garantir que estes e estas não fossem identificados como consumidores de sexo e, por isso, vítimas da Aids. Ser homossexual implica ser portador de uma afetividade como qualquer ser humano. Nesse sentido, Petit (2003) destaca: *"(...) de forma explicita, se introduz, pois, no trabalho do movimento, o conceito de afetividade frente ao preconceito estendido de assimilar homossexualidade só a puro consumo sexual"* (p. 22).

Esse segundo ciclo menos visibilizado, ou mesmo esse ciclo de desmobilização, pelas ações coletivas e mais centrado na questão da Aids, carente de uma plataforma vizibilizadora, somente chegará ao fim em meados da década de 1990, quando se inicia uma nova dinâmica nos movimentos LGBT espanhóis e também no que se refere às manifestações do orgulho. Efetivamente, o movimento LGBT dos anos 90, do século XX, assume características menos militantes e mais associativas, de voluntariado. As formas de vinculação a eles são mais flexíveis e ampliam as formas de participação. Criam-se serviços para atender às demandas não-atendidas pelo Estado. Nesse caminho, surgem novos grupos LGBT, segmentados: Grupos Universitários como RQTR (1994), cristãos, de Jovens, de soropositivos etc.

Em 1991, o movimento e a manifestação do orgulho gay e lésbico se organizam em torno da luta pela aprovação de uma *Ley de Parejas de Hecho*. Esta funcionou como um marco mobilizatório, como meta central da ação coletiva, na qual se centraria a ação militante e se despertaria a vontade de agir coletivamente em inúmeros indivíduos homossexuais, que, até então, se mantinham à margem de qualquer ação política mais pública.

Aqui se daria o pontapé inicial para um novo ciclo de mobilizações, que começariam em 1995. Não se demandava ainda uma lei matrimonial, como a que se viu aprovada em 2005, mas uma legislação que reconhecesse os direitos legais de quem vivia a realidade de uma relação estável, da mesma forma que acontecia com os casais heterossexuais. Segundo Petit (2003),

> *"Se produzem, sucessivamente, três grandes manifestações estatais de lésbicas e gays em favor da Ley de Parejas em Madri, a saber, em 25 de novembro de 1995, em 22 de fevereiro de 1997 e em 28 de março de 1998. Cada uma destas convocatórias reúne mais e mais participantes e prefiguram as imensas manifestações do Pride, que viverá Madri a partir de 2000. (...) A ressaltar há o caráter de renovação e festa, que vão adquirindo essas manifestações, nas quais a música exerce um papel tão importante como as reivindicações. Se ouve a inefável «Finaly», popularizada pelo filme «Priscila, A Rainha do Deserto», assim como o hino de Alaska «A quien le importa». Chueca, bairro rosa de Madri, se perfila já como a base dessas e de futuras e históricas manifestações do Pride. Entretanto, a situação se estanca a nível estatal, no qual umas e outras propostas de ley de Parejas não avançam pela oposição do PP* [Partido Popular] *e suas alianças"* (p. 50).

Além disso, iniciou-se, nessa ocasião, uma importante campanha, generalizada em toda a Espanha, contra a violência contra homossexuais e transgêneros, contra a homofobia. Estas duas questões mais ligadas à necessidade concreta dos/as homossexuais e transgêneros tornou o discurso militante admitido no cotidiano de muitos indivíduos avessos à radicalidade de traços universalistas. Se, de um lado, isso tornará as mobilizações muito mais participativas – na pior das hipóteses, elas já haviam crescido 50% em relação às 200 pessoas dos anos anteriores, pois reuniram ao menos 300 pessoas –, por outro, os coletivos continuarão, por muito tempo, e até o presente momento, com dificuldades de conquistar novos militantes. Na melhor das hipóteses, nesse ano, a manifestação reuniu 800 e manterá essa média mais otimista de 1.000 participantes até a celebração do 28J de 1995. Sob essa nova plataforma, passível de ser vislumbrada, já se podia visualizar, antecipadamente, um fortalecimento dos movimentos LGBT.

Nesse momento, as manifestações de rua, por ocasião da celebração do 28 de junho, passam de uns oitocentos participantes na manifestação de Madri, em 1996, a cerca de quatro mil, em 1997, e a algo em torno de 25.000 e 30.000, em 1998. Como veremos, um ponto culminante se alcançou na manifestação do ano 2000, na qual participaram, demonstrados pela guerra das cifras disponíveis, entre cinqüenta e cem mil pessoas. A partir desse ano, o crescimento será quase geométrico. Fato é que, a partir desse momento, surge um novo ciclo de crescimento do protesto de rua, por ocasião da celebração do Orgulho Gay e Lésbico, como era chamado até esta data.

Como aponta Fernando Villaamil, (2001), a manifestação do orgulho de gays e de lésbicas é uma

> *"Mescla de política e festa, de reivindicação e regozijo, manifesta ante todo a idéia de orgulho, que se vai impondo como marca da marcha apesar da oposição de muit@s militantes, porque recolhe bem o sentido de pertença da maioria dos gays que acudem, o espanto dos que acudem pela primeira vez de ver ocupados espaços que, de repente, são gays e, desta forma, também se marcam como heterossexuais o resto do ano"* (p.556).

Parece-nos que a participação, maior a cada ano, é fruto da maior conscientização, por parte da sociedade espanhola; pouco a pouco, ela foi adquirindo consciência sobre os direitos do coletivo de gays, lésbicas, bissexuais e transexuais na Espanha, bem como da consolidação de uma plataforma reivindicativa, que agora ecoa na diversidade existente na *comunidade,* e a emergência de um conjunto de coletivos bem organizados politicamente e estruturados em torno de uma federação nacional de grupos, com forte atuação no meio político espanhol. Para Gimeno, celebrar o orgulho LGBT é importante, pois serve de

> *"(...) recuerdo de una realidad que existe. Aprovechamos el 28J para recordar a la gente, a la sociedad que existimos y que estamos discriminados, que la normalización es algo que no podremos renunciar jamás. Trabajamos todo el año por eso, pero el 28J es un recordatorio universal para que no se olvide que existimos y somos muchos y muchas"* (Entrevista concedida em 23 de setembro de 2004).

Esse novo ciclo de protesto também traz uma importante mudança na compreensão do significado da manifestações do orgulho gay e lésbico. Não será apenas o nome que mudará, como veremos, em 2001, mas o seu sentido. Em analise sobre o movimento homossexual na Espanha, Kerman Clavo (2002) aborda a questão das manifestações do orgulho gay ou como é conhecido na Espanha, o *28J*. Esse autor recorda que *"Durante os anos setenta, essa data marcava a celebração da libertação gay, mas, com o tempo, o simbolismo da comunidade gay transformou um tanto esta manifestação. Hoje, o 28J simboliza o orgulho gay"* (p. 250). Essa é, a nosso ver, uma questão muito importante a ser tratada, pois é, partindo-se dela, que se pode compreender o papel e o lugar destas manifestações na construção do movimento LGBT e das múltiplas identidades que dão vida ao que se chama *comunidadeLGBT.*

No primeiro ciclo de protesto, podemos verificar que sob a idéia de libertação, se impõe uma visão coletivista que ultrapassa a própria particularidade da questão gay. Há que se lutar pela libertação do ser humano de todas as formas de opressão, dentre as quais a opressão dos homossexuais é uma a ser enfrentada. Nesse momento, se perde de vista a dimensão individual da luta. Desta forma, a idéia de libertação atua como um elemento ideológico, que antagoniza coletivo e indivíduo, sendo que o plano individal estaria marcado por um entendimento identitário rígido, fixo, avesso à mudança. Para Clavo (2003),

> *"(...) a libertação, como ideologia, negava a dimensão coletiva da identidade. O sexo, se sustentava,(sic) não há de ser a base para a criação de categorias sociais estanques (...) o discurso sexual de libertação foi "construído" em desconexão com as necessidades reais da população homossexual"* (p. 205).

Diferentemente deste período, a idéia de orgulho põe em destaque o sujeito, o indivíduo. É a sua auto-estima que deve ser recuperada, é ele quem é o oprimido, é a ele que se negam os direitos. Nesse sentido, em alguns discursos, se observa que a idéia de coletivo é a somatória dos indivíduos, ou mais de modo radicalmente liberal, que o coletivo não existe, o que existe são apenas os indivíduos, que se agrupam para atender a suas necessidades particulares, privadas. De todas as formas, a idéia de orgulho distancia-se radicalmente daquela que representa a libertação. Essa distância se explica também, porque libertar-se era libertar-se de tudo que o regime franquista havia representado, e ainda representa, na vida do povo espanhol. Libertar-se era livrar-se de toda e qualquer forma de repressão. Naquele momento histórico, libertar-se, na Espanha, aproximava-se das lutas realizadas pelos

Formatado: maintexte1

numerosos movimentos integrantes do de maio de 68. Entretanto, essa onda chegava com atraso na Espanha devido à força do regime franquista. As manifestações do primeiro ciclo tinham um objetivo muito claro: a revogação da *Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social.* Aparentemente, o clima próprio da transição fez com que aquelas manifestações tivessem um caráter mais político e menos festivo, o que não quer dizer que o elemento lúdico também não estivesse presente.

Com a emergência da idéia de orgulho, emerge também a luta pela equivalência de direitos e pela normalização. Agora, a luta e o movimento se profissionalizam, se substitui o marco da democracia direta por uma forte estrutura representativa e hierárquica, centrada nas idéias de comunidade, minoria e orgulho.

A guerra de números é uma constante. Em 1991, a manifestação do orgulho Gay e Lésbico atraía entre 300 (Villaamil, 2001) e 800 pessoas (Herrero Brasas, 2001). No ano seguinte, 1992, enquanto no movimento catalão ocorriam várias cisões ideológicas, em Madri, se criava a FEGL – Federación Estatal de Gays y Lesbianas – que, mais tarde, passaria a chamar-se FELGT, ao incluir em seu nome o coletivo de Transgêneros. Curiosamente, o coletivo B continua a não compor seu nome, pois, até hoje, não houve essa demanda política por parte deles, como apontou sua presidente, Beatriz Gimeno, em entrevista a nós concedida, em 2004. Seu primeiro presidente foi Armand de Fluvià, o primeiro ativista gay a visibilizar-se e a atuar ainda durante o regime franquista. A Partir desse momento, a manifestação do orgulho gay e lésbico de Madri seria convocada pelo Coletivo de Lésbicas e Gays de Madri – COGAM – e pela FELGT.

Em 1994, a Marcha do Orgulho atraiu algo entre 500 e 1.000 pessoas, e, segundo Villaamil (2001), *"(...) com um percurso quase clandestino, da praça de Tirso de Molina até a Puerta del Sol"* (p. 550), no coração da cidade e junto à sede do governo comunitário[101]. Apesar da suposta clandestinidade desse trajeto, terminar em *Puerta del Sol* representava a ocupação de um dos espaços mais importantes da cidade, simbolicamente mais centrais da cidade de Madri. Diante da sede do governo Madrilenho e muito próximos do Congresso de Deputados e da catedral, se encerra a manifestação, com a leitura de um manifesto escrito consensualmente, escrito e lido anualmente, e que traz as reivindicações e denúncias de cada uma dessas manifestações públicas do orgulho gay e lésbico. Villaamil (2001) escreve, a esse respeito, o seguinte:

> *"A marcha desemboca em Sol, onde se procede a leitura de um manifesto redigido por consenso das organizações convocantes. Que seus conteúdos são o de menos o demonstra o fato de que a mais de 20 metros do lugar onde está a megafonia, insuficiente, não se ouve nada em absoluto, pese o fato @s congregad@s aplaudem e ovacionam as/aos orador@s. A mesma resposta se dá ante os primeiros compassos da canção '¿A quién le importa?, de Alaska, que é cantada em coro, em voz alta, tempos depois de que haja terminado por megafonia. Prima por um potente sentimento de comunhão, de estar juntos"* (p. 554-55).

[101] Equivalente ao governo estadual no Brasil, visto que o Estado espanhol está dividido em autonomias, em comunidades autônomas e não constitui como é o caso do Brasil, uma República Federativa, mas uma Monarquia Parlamentar.

Formatado: maintexte1

Nesse ano, os/as participantes da manifestação se beijam ante a antiga *Dirección General de Seguridad*, na *Puerta del Sol*, recordando um casal de lésbicas, cuja prisão se deu nesse local precisamente pelo fato de beijarem-se em público.

Em 1995, o percurso muda, mantendo-se assim, até 2003. A Marcha ia desde a *praça da Independência* até a *Puerta del Sol*. Esta manifestação fecha um ciclo de manivestações, que oscilou entre 500 e mil pessoas e que começou em 1991. Entretanto, neste mesmo ano, houve uma outra manifestação, na qual a participação recupera o tom e o estilo politizado da Marcha de 1978. Como já apontamos, em novembro desse ano, se celebrou em Madri a primeira manifestação nacional em defesa de uma *ley de parejas*[102] em âmbito estatal. Essa manifestação representou uma autêntica mobilização dos coletivos LGBT espanhóis e reuniu algo em torno a 5.000 participantes. Esta manifestação, assim como as manifestações do 28 de junho são precedidas de atos e contatos com os partidos políticos[103]. Segundo Gimeno, estes contatos são fundamentais para que as manifestações não caiam num vazio. Juntamente com elas e a aproximação com os partidos políticos é que permitem que a realidade vá

> *"(...) cambiando poco a poco. Hace unos años ningún partido quería ni oir hablar de matrimonio homosexual. Ahora los partidos de izquierda lo aceptan sin problemas. Aunque no se nos vea en los periódicos todo el día, trabajamos con los partidos todo el año para que vayan cambiando sus puntos de vista y, echando la vista atrás, el cambio ha sido espectacular en poco tiempo."* (Entrevista concedida, em 23 de setembro de 2004).

Em 1996, começa a participação de trios, patrocinados pelos locais e negócios em geral dirigidos a gays e a lésbicas, provocando um debate em torno da *'comercialização da celebração do Orgulho Gay'*. Tal debate é de ordem interna aos movimentos LGBT. A partir desse ano, o número de participantes na marcha se duplica. Em apenas cinco anos, o número de participantes se multiplica por 20. Entretanto, perde seu nome original, *'manifestação'*, e passa a chamar-se 'marcha', mudando também seu caráter, de maneira radical. O crescimento quantitativo é acompanhado de mudanças profundas no coletivo LGBT e em seus aspectos rituais. Nesse novo contexto, é perceptível a diminuição dos cartazes e faixas, tão comuns nas marchas do primeiro ciclo. Agora, estas, além de terem sido reduzidas, concentram-se no princípio da marcha. Certamente, a presença intensa dos trios é um dos elementos integrantes da nova forma, induzindo o público a notar a diferença entre as antigas manifestações e a atual 'marcha'. Também nesse ano, se suprimiu a *'grande Beijada'* na manifestação do orgulho. A desaparição deste momento na manifestação guarda uma certa coerência com o

[102] A *Ley Estatal de Parejas de Hecho* era similar àquela proposta, na mesma época, no Brasil, pela ex-deputada Marta Suplicy e que ainda tramita no Congresso Nacional.
[103] El País, 26/11/95

novo discurso gay, que abandonava aspectos revolucionários presentes em sua origem. Deixar de realizar a *Beijada* significava deixar para trás um indubitável elemento de provocação.

Pode-se dizer que, nesse momento, a celebração do 28J passava por mudanças na sua estrutura ritual; ela deixava para trás seu sentido de reafirmação dos laços entre os ativistas de uma manifestação clássica, de uma manifestação pública da existência de reclamações e reivindicações de um sujeito político incipiente, mas ideologicamente comprometido com uma ideologia radical de esquerda. Em seu lugar, emergia uma nova expressão ritual: a da *comunidade.* Com ela, vieram valores e contradições próprias dessa comunidade, mas também vieram junto com ela a força e a pujança da mesma. Para Villamil (2001), essa transformação significa que *"(…) o fenômeno Chueca, se encontra em um espaço semanticamente ambíguo, provavelmente novo, limítrofe entre a pura festa das celebrações identitárias e a pura manifestação política"* (p. 552). Essa mudança se materializava, numericamente, em 3.000 participantes, na marcha, manifestando-se em meio a muita música, cartazes, faixas e palavras de ordem. Segundo escreve Villaamil sobre a manifestação, ela, ainda que leve a festa através dos trios, mantém, através da participação militante, um ar sério, mas que, nem por isso, é um reflexo das tradicionais manifestações sindicais. Para ele,

> *"Entre as bandeiras e as carroças se concentra a representação dos coletivos convocantes, que é a mais séria, ainda que alguns levem sua própria música, e em todo caso está longe do caráter 'sério' de uma manifestação política ou sindical usual"* (Villaamil, 2001:554).

Mas algo que nos chama muito a atenção é o fato de que, em 1996, foi a última vez que o tema da Aids foi um tema trazido na manifestação do orgulho. A partir desse ano, a ausência desse tema nas faixas, falas, cartazes etc., se faz tristemente evidente. Parece que este esquecimento não é uma ação de esquecimento de que portadores do vírus estão no seio de todos os coletivos LGBTs, mas temos a impressão de que se trata de uma estratégia equivocada de separar a comunidade LGBT da idéia de câncer Rosa ou câncer gay e mesmo do estereótipo da devassidão e da promiscuidade. Todavia, essa é uma impressão que mereceria um estudo mais sério e profundo do que aquele que seriamos capazes de oferecer nesta tese. Mas, como recorda Villaamil (2001),

> *"(…) en 1996, uma faixa do grupo de auto-apoio de soropositivos de COGAM recordava a presença deste grupo no coletivo gay, porém, desde esse ano, a AIDS claramente não existe, apesar de que muitos manifestantes são soropositivos"* (p. 556).

A manifestação do orgulho gay e lésbico de 1997 foi uma grata surpresa aos organizadores. Pela primeira vez, se rompia o teto de 7.000 participantes, estabelecido em 1978. Neste ano, a manifestação convocara cerca de 10.000 pessoas em Madri. Certamente,

essa nova marca terá sido influenciada pela força que o movimento veio adquirindo a partir das duas manifestações pela *Ley de Parejas* e contra a homofobia, feitas em 1995 e, em especial, a ocorrida em 22 de fevereiro de 1997, que reuniria 5.000 manifestantes. De alguma forma, essa manifestação serviu de prévia para a que ocorreria no 28 de junho.

A partir do momento em que a manifestação assume uma nova estrutura e um novo estatuto ideológico, pode-se observar uma estrutura organizativa bem demarcada no corpo da manifestação. Assim, parece-nos que ela se divide em três partes e formam tanto uma seqüência quanto atuam como alas, com interesses bem demarcados. A princípio, encontramos os grupos e associações militantes, em seguida, a zona da bandeira do Arco-Íris e, por fim, região dos trios elétricos, funcionando como uma cauda. Esta última zona tem crescido muito e, em 2000, já eram mais de vinte. Estes trios são patrocinados pelos locais de ambiente. Villaamil (2001) descreve a manifestação de Madri da seguinte forma:

> *"Enquanto a zona de cabeceira, portando a faixa, estão representantes dos movimentos gays convocantes (a partir de 2000, de toda Espanha), e representantes dos partidos políticos que o desejem. Imediatamente detrás vai a bandeira, composta por 6 tiras de tecidos de 50 metros de longitude com as cores do arco-iris, e que, portanto, necessita de umas 100 pessoas para ser levada. Organiza-se, no momento, com uma chamada à participação, da megafonia e uma ou duas pessoas que animam aos que meramente estão por ali para participar. O resultado é que o grupo humano é heterogêneo, uma autêntica representação da diversidade dos participantes em geral"* (p. 553)

Entretanto, essa organização, tão flexível até 2001, guarda um pouco de uma desordem espontânea e uma certa aparência de ordem no caos, como afirma Villaamil (2001):*"Apesar de seu aspecto em geral ordenado, a organização é antes caótica, à margem destes critérios mínimos"* (p. 552).

Desde 1998, as manifestações do orgulho gay e lésbico vêm sendo organizadas por um órgão *ad hoc,* chamado de *Comissão 28 de Junho*. Nesta comissão, participam os representantes de COCAM, da FELGT e dos empresários e empresárias, que mantêm algum tipo de comércio LGBT. Entretanto, nem sempre o clima entre militantes e o setor comercial é pacífico, pois os comerciantes se queixam com freqüência de que são pouco ouvidos ou consultados. Na verdade, isso demonstra como são conflitantes as demandas comerciais e as dos militantes. Muitas vezes, os comerciantes temem que a politização da marcha afaste o êxito comercial do evento. Já a militância teme que a parte festiva da manifestação se sobreponha ao político, de forma que se perca a força política, característica do evento. Este temor se manifesta quando, em função da informalidade, os organizadores militantes são pegos desprevenidos, durante a manifestação e graças à flexibilidade e à informalidade com que se organizava a manifestação. Um exemplo disso foi o surgimento do nu, em carro aberto, durante a manifestação de 1998:

> *"Tampouco se controla a participação das carroças, cujo número e ordem no desfile não se conhece até o momento mesmo em que a marcha começa a desfilar, ainda que a um espectador externo lhe resulte incrível. Tudo conspira para dar uma imagem diversa ao extremo, uma imagem bastante real da comunidade de Chueca, que é a que está, literalmente, e não por representação, ali. Daí, por exemplo, que os dançarinos desnudos que aparecem em uma carroça, em 1998, foram uma completa surpresa para os próprios organizadores. A manifestação/marcha se convoca e acolhe todos os que queiram, literalmente, não há mais guarda barreiras que as informais, como o dinheiro para montar uma carroça"* (Villaamil, 2001:554).

Apesar disso, estes aliados/adversários têm claro que a manifestação do orgulho traz rendimentos a ambos. A um lhe confere um capital político, que lhe permite entrar em negociações e fazer pressão. A outro lhe permite divulgar sua marca, seu estabelecimento comercial, fazendo-se conhecido. Assim, como já apontou Villaamil (2001),

> *"Os líderes do movimento político têm claro que, seja o que seja este ritual, um movimento social logrou pôr na rua um número de pessoas insólito em nosso país e, portanto, tem um valor político do que se obtêm indubitavelmente créditos. Por sua parte, os empresários, que, em geral, estão de acordo e apóiam as reivindicações refletidas na faixa de cabeceira e postas no manifesto lido na Puerta del Sol, têm claro que, se qualifique em definitivo como se qualifica o ato, estão consolidando uma marca comercial, o que finalmente repercutirá em maior negócio"* (p. 555)

Parece importante também recordarmos aqui que, de modo geral, nos Estados Unidos, a participação na marcha não é controlada por nenhum grupo ou comissão, não existindo trâmites de inscrição para acudir com seu trio na manifestação do Gay Pride. Segundo aponta Villaamil (2001), *"(…) não é preciso enquadrar-se em nenhuma organização para participar -, e, deste modo, tampouco a imagem que o coletivo dá de si mesmo"* (p. 552).

O modelo organizacional estadunidense é certamente muito diferente do que se vê tanto na península Ibérica quanto no Brasil. Mas a diferença será percebida também na forma com que se dá a participação do público. Enquanto nos Estados Unidos, representações de organizações marcham juntas pelas ruas e o público permanece parado, em pé, como espectadores, para observar a passagem de todos os carros dos manifestantes, no Brasil, o público elege seu carro preferido e marcha juntamente com ele e ao som da música que ele proporciona. Em Madri, segundo Villaamil (2001), é diferente. Para ele, *"Em Madri, os espectadores são uma massa indiferenciada, na qual predominam os heteros que passam por ali, e os protagonistas, @s própri@s gays e lésbicas"* (p. 552).

Na verdade, não estamos de acordo com essa afirmação. Para nós, as manifestações de Madri são mais parecidas com as que ocorrem nos Estados Unidos da América, pois, ao menos na manifestação de 2004, à qual estivemos presentes, era visível a imensa massa parada nas calçadas, ansiosa para ver a passagem de todas as *'carrozas'*, como são chamados

os trios elétricos, na Espanha. Havia sim pessoas que acompanhavam os trios elétricos, mas não me parece apropriado dizer que a massa parada nas calçadas seja prevalentemente heterossexual. Se é verdade que muitos heterossexuais lá permanecem para não serem identificados como homossexuais, também é verdade que outros tantos também acompanham a marcha. Da mesma forma, muitos gays, estando ou não no armário, permanecem nas calçadas. Mas o fato é que no que diz respeito à mobilidade na marcha, ela acontece muito diferentemente do Brasil, onde a permanência massiva na calçada é bem menor do que a que se constata na marcha na rua.

Como a marcha está dividida em partes, estando a mais militante à frente, uma massa militante e já em clima de festa, junto à bandeira, e uma expressiva parte conquistada pela festa acompanhando a parte final da manifestação, as personalidades que assumiriam a frente da marcha não eram determinadas até o último momento da manifestação. Essa indefinição produziu, na marcha de 1999, *"(…) no momento de sua constituição, a vontade expressa por algum político de situar-se nela provoca uma pequena crise e uma decisão de autorizá-lo tomada no último momento sobre a marcha"* (Villaamil, 2001:552).

Até o ano 2000, não se determinava a ordem com que as organizações poderiam participar na Marcha. Posicionavam-se, segundo a chegada ou o desejo de cada grupo. Fernando Villaamil recorda que *"Tampouco se determina, com antecedência ou de acordo com algum critério prefixado, a desordenada ordem da sucessão de associações provenientes de todo o Estado e seus cartazes"* (p. 552-53). Assim, a seqüência é determinada pela ordem de chegada ao ponto de reunião, o que acontece de maneira espontânea. Essa carência de formalização da comissão organizadora vai lentamente dando lugar à institucionalização, no momento em que representantes de associações militantes e de empresários (as) passam a debater o tema na comissão do 28J. Para Villaamil, *"Provavelmente, é este caráter informal e flexível o que permite que possam colaborar sujeitos sociais tão diversos e com interesses (...) claramente contrapostos"* (Villaamil, 2001:553).

Esses interesses antagônicos permitem o revesamento nos papéis de militantes e de comerciantes, ora sendo uns os adversários ou aliados, ora sendo outros. Isto sugere uma identidade coletiva de LGBTs não-constante ou não-única, pois os elementos oferecidos por um grupo e outro, presentes na cena, fazem com que se construam múltiplas representações acerca do que significa ser gay, lésbica, bissexual e transgênero. Nesse sentido, essa disputa travada entre esses atores e atrizes ora aliados, ora adversários materializa uma realidade: a multiplicidade das identidades que formam a comunidade LGBT e a impossibilidade de se pensar, de maneira estanque, a identidade. Nas manifestações do orgulho, e não apenas na Espanha, se podem visibilizar diversas formas de se ser homossexual, como também diversas

formas de se manifestarem os papéis de gênero. Portanto, a flexibilidade da organização e a pluralidade de identidades presentes no 28J como um todo, nos mostram a *"(...) a impossibilidade absoluta de se controlar a imagem que o coletivo oferece de si, o que está na base do caráter ainda sumamente espontâneo do ritual, assim como de seus aspectos claramente carnavalescos"* (Villamil, 2001:553).

É importante destacar que, até o ano 2000, as manifestações do Dia do Orgulho LGBT eram denominadas apenas de *Marcha del Orgullo Lésbico-Gay*. Somente em 2001, se incorporam transexuais e bissexuais no título da convocatória, bem como ao nome da FELG, que passa a se chamar FELGT (ainda que o B não faça parte da sigla). Fernando Villaamil (2001) entende que esse fato *"(…) oferece já um primeiro indício de uma interpretação de um ritual festivo e político de primeira ordem, firmemente relacionado com o armário e a vergonha, como ritual de investimento"* (p. 550).

Esses rituais de investimentos, a que Villaamil se refere, se relacionam com o poder manifesto nas estruturas de dominação e se imbrica nas formas dos discursos presentes nessas estruturas. Assim, o elemento carnavalesco atua como um alvo, como uma espécie de burla carnavalesca, que possibilita a ilusão da superioridade, visto que, em tempo de carnaval, é permitido sonhar de forma ilimitada e, mediante o sonho, deixar momentaneamente os inúmeros armários em que vivem diversos gays, bissexuais e lésbicas. Nesse sentido, se *"(…) abre um espaço para a utopia, (…) à representação de outros mundos possíveis. Visibilidade e orgulho se opõe diretamente a armário e vergonha. No 28 de Junho, a comunidade gay se representa a si mesma performativamente"* (Villaamil, 2001:550).

A marcha do orgullo também traz consigo um caráter de festa popular, ao estilo das tradicionais festas de bairro, que acontecem durante todo o ano em Madri. No caso, essa seria a festa do Bairro de Chueca e, em tudo, se pareceria com as demais festas, características de outros bairros, como Lavapiés ou La Latina, não fosse o público que as freqüenta e as atrações nelas disponíveis. Nos dias que antecedem ou sucedem a manifestação, dependendo do ano, as ruas de Chueca são tomadas por atrações organizadas pelo comércio local e animadas por divertidas e encantadoras travestis e transsexuais. Divertidas e encantadoras, mas não menos politizadas, pois cabe a elas animar os festejos e trazer à tona o tom político da mesma. O tom jocoso, sarcástico e irônico com a Igreja e as demais festas, pode se observar quando as pessoas brincam entre si, invocando *San Pelayo* (Pelayo é o nome de uma rua) e a *Santa Chueca* (o nome do Bairro em questão) ou, então, a *Santa Marica* e a *Santa Bollera* (em alusão aos termos pejorativos utilizados para designar homossexuais masculinos e femininos, ressignificados positivamente entre os(as) mesmos (as)). Atitudes como essas ganham importância porque funcionam como estratagemas para se ganhar a auto-estima,

resgatar o orgulho próprio e coletivo; sendo instrumentos de visibilização positiva, embora sejam mais habituais nos tempos de celebração do dia orgulho LGBT. Fernando Villaamil (2001) recorda que estas festas e estes atos são importantes,

> *"(…) no sentido de orgulho dos espectadores, que dão sentido ao componente de desafio e visibilidade que tem uma manifestação tão pública de um coletivo basicamente invisível, e para o qual a dicotomia visibilidade versus invisibilidade é tão estruturante da experiência social, é manifesta nas declarações das pessoas queparticipam"* (p. 555).

Essas festas de rua, e a própria marcha do Orgulho, atuam como espaços de liberdade, como ocasião de auto-conhecimento e auto-aceitação, como espaços de reconhecimento de si e do outro e, portanto, de construção identitária em nível pessoal e coletivo. Nelas, se fazem visíveis as tensões, integrantes da vida de cada uma das pessoas presentes, perpassando, também, a vida dos coletivos LGBT, assim como as relações entre esses e os diversos coletivos heterossexuais. Pode-se dizer, portanto, que tais tensões são inerentes à produção da identidade e, em particular, do que se costuma chamar de *identidade gay*. Nesse processo, se fazem visíveis as exclusões e os mecanismos de construção simbólica da prática social de resistência psicológica e política desse coletivo.

Também como no Brasil, é evidente que os gays, ainda hoje, superam em número as lésbicas freqüentadoras da manifestação. Essa predominância pode ser vista não apenas nas ruas, mas também sobre os trios elétricos, nos quais os homens formam a maioria esmagadora. Há aqueles que justificam esse fato em dados de pesquisas, como as de Kinsey (1948), segundo as quais o número de lésbicas seria naturalmente menor que o de gays. Entretanto, essa questão passa pelo fenômeno da invisibilidade lésbica, e precisaria de um estudo adequado, não sendo possível concordar com esse tipo de assertiva e nem mesmo discordar categoricamente dela.

Em 2002, os principais jornais mostraram a última manifestação do Orgulho, em Madri, destacando que mais de meio milhão de gays, lésbicas travestis e transexuais tomaram o centro de Madri para reivindicar o direito ao matrimônio legal, à adoção de crianças por casais do mesmo sexo e ao fim da perseguição, ainda preseente em pelo menos 80 países. Curiosamente, essa demanda pelo casamento entre pessoas do mesmo sexo gerou, pela primeira vez, protestos de rua, organizados pela direita e pela Igraja Católica espanhola. Assim, foram convocadas manifestações contra o matrimônio homossexual pelo *Fórum Espanhol da Família*[104]. Destas manifestações de rua participaram 20 bispos e vários destacados políticos do Partido Popular. Entendemos que esta manifestação é a reação ao estabelecimento político dos movimentos LGBT, na Espanha, e não apenas fruto de uma

[104] http://www.atrio.org/d0619MANIFESTACION.htm

sociedade conservadora, como, de fato, o é tal país. Na verdade, a cada ano, a homossexualidade se faz mais visível.

A multidão que tomou as ruas de Madri no dia 29 de junho de 2002 transformou o centro da cidade num lugar, cujo trânsito estava, literalmente, em colápso. Mais que o dobro dos manifestantes de 2001 – 200.000 – tomou a cidade. Gays, lésbicas, bissexuais, transgêneros e, cada vez mais, heterossexuais protestavam contundentemente contra as barreiras impostas pelo governo do primeiro ministro José Maria Aznar frente à equiparação legislativa deste coletivo à maioria heterossexual.

Neste ano, os coletivos LGBT celebraram os *25 anos de luta*, os 25 anos da primeira manifestação, ocorrida em Barcelona. Os manifestantes saíram da *Puerta de Alcalá* e seguiram em marcha até a *Puerta del Sol*. Como a convocatória foi firmada pelo COGAM e pela FELGT, pode-se dizer que esta manifestação de caráter nacional fora convocada por mais de 30 organizações espalhadas pelo território espanhol. Elas também foram apoiada por sindicatos, ONG's e representantes de partidos políticos de esquerda, como o PSOE – Partido Socialista Obrero Español – e IU – Esquerda Unida. Dentre os participantes dessa marcha, se encontravam os então candidatos do PSOE à prefeitura de Madri, Trinidad Jiménez, e ao governo da Comunidade de Madri, Rafael Simancas e o secretário geral de IU – Izquierda Unida – Gaspar Llamazares. Entretanto, sentiu-se a falta da presença do secretário geral do PSOE, José Luis Rodríguez Zapatero. Os representantes das centrais sindicais espanholas foram o secretário geral da UGT – Unión General de Trabajadores –, Cándido Méndez, e o secretário geral de CC.OO. – Confederación Sindical de Comisiones Obreras –, José María Fidalgo. Estes, juntamente com diversos militantes LGBT de destaque nacional, encabeçam a marcha de 2002.

Ao final da marcha, se leu um manifesto no qual se dizia:

> *"Miles y miles de personas salimos a las calles para proclamar la libertad. Como cada año, entre la rabia y la alegría, entre el grito y el canto, entre la lucha y la fiesta (...) Queremos que, en los parques, se puedan besar todos, no sólo algunos"*

Era claro o desejo do direito à intimidade e à manifestação pública de um amor que tem o mesmo sexo; direito que se manifesta no direito ao casamento e, em certa medida, ao direito de não querer casar-se, visto que só se pode abrir mão de um direito que se o possui. Também se observa a clara intenção, no manifesto, de se superarem as críticas de que a manifestação perdia seu tom político em função do clima festivo dos trios elétricos presentes na manifestação. Por esse motivo, destacou-se que luta e festa não são elementos contraditórios em uma manifestação. A marcha do dia do Orgulho LGBT era uma

manifestação, com uma reivindicação festiva e com a recusa da privatização do orgulho, como um bem heterossexual.

O manifesto desse ano também recordava que se haviam conseguido algumas *"(…) tímidas leyes autonómicas de parejas, mociones aprobadas en algunos ayuntamientos, proposiciones en pro de la igualdad en el matrimonio"*, como ocorrera na Catalunha, em 1998. Entretanto, o manifesto matizava, ainda, que os ganhos embora mínimos, por serem de difícil consecução, destacava: *"(…) se avanza a trancas y barrancas, pero imparable"*. Este texto também indicava que a lentidão do avanço estava na falta de vontade política do governo do Partido Popular, encabeçado pelo primeiro ministro Aznar. Na verdade, segundo o manifesto,

> *"(…) también se han dado pasos atrás por la sistemática negativa del partido del señor Aznar y sus socios ante la demanda de equiparación legal para gays y lesbianas y de reconocimiento de los derechos de las personas transexuales"*.

Tais direitos das pessoas transexuais constituíam uma nova e importante bandeira dos movimentos LGBT, na Espanha. Reivindica-se o direito à mudança de sexo e de nome, assim como à mudança de nome sem a necessária mudança de sexo, visto que a cirurgia não pode ser feita em todas as pessoas transexuais, por questões que variam, caso a caso. Esta bandeira será uma das principais bandeiras do movimento de transgêneros e, na Espanha, empunhada, de modo particular, pelo grupo *Transexualia*.

Neste ano, em particular, se decidiu organizar um mega evento, que provocou em uma parte dos empresários e das empresárias um clima de revolta e um sentimento de *privatização do dia do orgulho*, pois, para estes, estaria ocorrendo uma monopolização comandada pela comisión 28J. Inclusive, saíram publicados na rede verdadeiros manifestos de protesto, que acusavam *certas pessoas* de se ter auto-proclamado como representantes de gays, lésbicas, bissexuais e transexuais[105]. Durante a marcha, inclusive, se podiam ver alguns cartazes, dizendo *"No a la privatización del Orgullo"*.

Os militantes e grupos que firmavam a convocatoria do orgulho, desse ano, foram acusados de não ter o menor rastro de vergonha, pois os representantes de COGAM e da FELG teriam se utilizado da reivindicação para promover, sem descanso, o macro-evento, que esvaziaria o centro de Madri e lhes traria prejuízos ou, ao menos, lhes diminuiria o lucro. Para eles, esse evento, a ser realizado após a marcha, acabaria por esconder a presença de lésbicas,

[105] Na internet, se podem ler textos, como o que escrevera Ruth Aldecoa, intitulado "*La controvertida "Comisión 28J""*. Este texto, que não é único, foi ao ar em 25 de junho de 2002 e está disponível no seguinte portal: http://www.naciongay.com/editorial/opinion/2506200221533.asp

Formatado: maintexte1

gays, bissexuais e transexuais na distante Casa de Campo, além do que a festa ocorreria justo ao lado do espaço reservado pela prefeitura, como zona de prostituição.

Em entrevista on line aos leitores do jornal *El Mundo*[106], Beatriz Gimeno contestou essas acusações, dizendo que esse evento acontecia

> *"Porque ya estamos hartos de que los empresarios sean los únicos que se llevan el dinero en esta fiesta. Todas las organizaciones, asociaciones y ONG's de vez en cuando organizan conciertos para financiarse. ¿O cómo crees que nos financiamos, con lo que nos da el PP? Este año la FELG ha colaborado en la organización de una fiesta y nos llevamos un porcentaje. ¿Nunca has asistido a un concierto para recaudar fondos para una organización? Pues eso".*

Esta disputa nos mostra, dentre outras coisas, como a informação e as ações do movimento podem ser manipuladas, segundo os interesses daqueles que se antagonizam. Coisas como essas acontecem não apenas em Madri, mas também em Lisboa e em São Paulo e, certamente, em todas as partes onde não haja uma plataforma unitária em torno da qual os movimentos LGBT se agreguem e se agreguem também os e as empresários (as) LGBT. Estas disputas fragilizam as lutas LGBT, tanto no que se refere às dinâmicas internas quanto externas. Assim, esse episódio é, aqui, uma ilustração do impacto que têm os adversários e os interesses antagônicos na constituição dos movimentos sociais e, sem dúvida, na construção de uma consciência política coletiva. A quem observa de fora, entretanto, fica claro que os níveis de comercialização do dia do Orgulho LGBT aumentavam juntamente com o aumento dos participantes na marcha. Algunas grandes empresas captavam o potencial consumidor dos assistentes e tratavam de utilizar a marcha como vitrine para seus produtos, sem grandes temores de que elas pudessem ser associadas negativamente a homossexuais. Para alguns militantes, elas se aproveitam *"(…) de una cierta indefinición del acto, pues nadie sabe muy bien si es una manifestación política y reivindicativa o una verbena*[107]*"* (Elena, 28 anos, militante, doutoranda em Biología). Um exemplo desse aumento da comercialização pode ser visto em um anúncio gigante do Whysky Ballantines, estampado em um trio elétrico por ele patrocinado. O mesmo se podia ver no ônibus da revista *Zero,* que, nesse ano, fora colocado em envelope com a propaganda do cigarro *Lucky Strike*.

A manifestação do orgulho LGBT, convocada pela FELGT e pelo COGAM, em 2003, partiu da *Puerta de Alcalá* e se encerrou na *Puerta del Sol,* protestando sob o lema *Diversidad e igualdad: una lucha común,* pois isso significava que, como disse o Tenente Coronel Silva,

[106] A entrevista tocava muitos assuntos e um deles era essa contenda com os empresários. Ela foi concedida um dia após a publicação do artigo de Aldecoa, 28 de junho de 2002. A entrevista está disponível em: http://www.elmundo.es/encuentros/invitados/2002/06/476/

[107] Vervena é uma espécie de quermesse popular, festas de rua, com danças que se celebram à noite, ao ar livre e, normalmente, por motivo de alguma festividade, habitualmente religiosa.

Formatado: maintexte1

49 anos, militar da reserva e militante, *"Reivindicamos la diversidad como un derecho a defender. Queremos tener los mismos derechos que los heterosexuales, queremos incluso donar nuetra sangre!"* (Entrevista concedida em 11 de outubro de 2004).

Cerca de 35 coletivos, procedentes de toda Espanha, com participantes de ONGs, de partidos políticos, de sindicatos, de associações e dezenas de milhares de simpatizantes estiveram presentes na vigésima sétima edição da marcha. Nessa manifestação, uma ampla representação de esquerda mostrou seu apoio ao coletivo homossexual, ao carregarem uma faixa na qual estava escrito o lema daquele ano nos quatro idiomas oficiais existentes no país[108]: castelhano, euskera (vasco), catalão e galego. Encabeçaram a marcha a porta-voz do PSOE na prefeitura de Madri, Trinidad Jiménez; a secretária de Relações com as ONGs e os Movimentos Sociais do PSOE, Leire Pajín; o coordenador geral de IU, Gaspar Llamazares; a porta-voz de IU na prefeitura de Madri, Inés Sabanés; os líderes sindicais José María Fidalgo e Cándido Méndez, e o vereador socialista Pedro Zerolo, que, até então, fora presidente da FELGT. Todos eles centraram seus discursos menos na igualdade de direitos, na tolerância e na liberdade e mais nas críticas ao Governo da Comunidade de Madri que, como o governo nacional e o da prefeitura da capital espanhola, era dirigido pelo PP.

Neste ano, celebrou-se a visibilidade das lésbicas, as quais marcharam logo após as faixa de abertura, levada pelos militantes, por políticos e por líderes das centrais sindicais. Efetivamnete, nesse ano, as lésbicas estiveram mais presentes que nunca e estiveram em maior número que em outras edições da manifestação do orgulho LGBT. Em 2003, foram 35 as *carrozas* presentes à manifestação e que, ao ritmo da música, converteram a marcha em um autêntico espetáculo visual, seguido por milhares de pessoas nas ruas e nas calçadas por onde passavam.

Ao chegar a seu destino, a *Puerta del Sol*, o ar festivo deu lugar à política mediante a leitura do manifesto, pela presidenta de COGAM, Boti García Rodrigo, a ativista transexual Carla Antonelli e pelo secretário geral da FELGT, Miguel Ángel Fernández. Nesse manifesto, afirmava-se: *"No hay suficientes leyes de parejas en las comunidades autónomas, casas cuartel para los guardias civiles homosexuales, o servicios de atención para lesbianas, transexuales y gays"* e exigia-se que esses quesitos fossem asumidos como um problema geral, na Espanha, a ser combatido. Mas entendia que o caminho mais seguro para a superação das *diferenças* justificadoras, equivocadamente, da discriminação só seria trilhado com a equivalência plena de direitos, conferidos, com exclusividade, pelo matrimônio. Asssim, os movimentos LGBT afirmavam, no manifesto, que

[108] Na totalidade do Estado espanhol, apenas o castelhano (espanhol) é a língua oficial, entretanto, as comunidades históricas da Galícia, País Vasco e da Catalunha também possuem uma segunda língua oficial, reconhecida constitucionalmente.

> *“El derecho al matrimonio entre gays y entre lesbianas es el único camino para llegar a la igualdad legal (…) Nuestro Gobierno tiene una responsabilidad, que no puede dejar de lado (…) Basta ya de defender la ignorancia, de comprometerse con el fundamentalismo religioso y de apostar por la involución social y moral”.*

Após a leitura do manifesto, os aplausos, a música e o baile ao ar livre voltaram a converter-se nos protagonistas, segundo alguns, mas segundo outros, coroavam o ato, pois a festa mostrava que a luta era permanente e que o orgulho de ser o que se é tomava conta do ambiente. Nesse manifesto, se defendiam, de modo peral, os direitos de homossexuais e se denunciava a política homófoba do Partido Popular. O ato de protesto sob o lema da *"Diversidad e igualdad, una lucha común" mostrou como a diversidade* é capaz de se ambientar, se aproximar-se dos ritos da festa e da reivindicação.

Muitos manifestantes traziam consigo adesivos, nos quais se podiam ler *"Sí, soy lesbiana/gay. ¿Qué?"*. Outros traziam na bandeIra del arco-íris escritas reivindicações como *"Educación frente a homofóbia"* ou *"Nosotros también somos familia"*.

No ano seguinte, 2004, cerca de 1 milhão e meio de pessoas (entre 700 mil e um milhão segundo a polícia) participaram da marcha Orgulho LGBT madrilenha. Este ano, particularmente, foi muito especial, pois, após os horrores vividos em Madri em 11 de março, com os atentados aos trens, nos quais morreram mais de 1.000 pessoas, muitas coisas mudaram. Após esses eventos, o governo de José Maria Aznar tentou culpabilizar o movimento separatista Vasco – ETA –, quando, na verdade, os autores foram os terroristas da rede *Al Qaeda*. As mentiras contadas pelo governo do partido popular, mobilizou mais de dois mihoes de pessoas nas ruas, clamando pela verdade. Estas manifestações, pela paz e pela verdade, nas quais estivemos presentes, provocaram uma imensa reviravolta eleitoral. Até esses eventos, a vitória do candidato do partido de primeiro ministro José Maria Aznar, Mariano Rajoy, era dada como certa, entretanto, uma parcela considerável do eleitorado decidiu votar na lista do PSOE, encabeçada por seu secretário geral, José Luiz Rodriguez-Zapatero. Essa mudança de governo significou para os movimentos LGBT espanhóis, uma importante vitória, pois, durante a campanha, os partidos de esquerda, PSOE e IU, haviam, mais uma vez, se comprometido a aprovar mais que uma lei de parcerias civis estatal, se comprometeram a aprovar o matrimonio civil e a adoção de crianças por homossexuais. Eleitos, não havia como voltar atras. Assim, na manifestação estatal do Orgulllho LGBT de 2004, e com o tema *Ahora si,* os movimentos celebraram a vitória nas urnas e a promessa do novo governo em aprovar o projecto de lei, que permitiria o casamento entre pessoas do mesmo sexo.

Foi muito significativa, neste ano, a presença no encerramento da marcha na Praça de Callao, da vice-primeira ministra, encarregada das questões políticas de governo, Maria Teresa Fernández de la Vega. Nessa ocasião, ela discursou, reconhecendo a luta da comunidade gay e felicitou os e as participantes da manifestação, dizendo que a sociedade *"(...) fez da discriminação sua forma de convivência"* e que precisa ser agora *"mais tolerante"*. De la Vega reiterou o compromisso de que projecto de lei chegaria ao Congresso, em setembro.

A manifestação esteve, mais uma vez, encabeçada por representantes de associações LGTB, de políticos e de militantes do país. A presidente da Federação de Lésbicas, Gays, Transexuais e Bissexuais, Beatriz Gimeno, considera que essa marcha fora *"(...) una explosión de alegria después de años sob el regimen del PP. Significó un otro tiempo, el primcipio de un nuevo pacto social"* (Entrevista a nós concedida, em 23 de setembro de 2004). Essa manifestação, agregando cerca de 1.500.000 pessoas e marcando o fim de uma luta por equiparação de direitos e, ainda, inaugurando um novo estádio da luta, provocou mudanças na ordem de prioridades, cujo centro passou a conter a mudança cultural, a mudanças educacional e de valores e estas questões deram o tom.

No ano de 2005, segundo dados da organização, dois milhões de pessoas participaram da marcha do Orgulho LGTB em Madri, na qual se festejou a aprovação da reforma do Código Civil, permitindo o matrimônio entre pessoas do mesmo sexo. Curiosamente, essa manifestação do orgulho, na qual milhares de homens e mulheres celebraram a vitória mais expressiva em décadas de luta dos movimentos LGBT, foi palco de uma inusitada luta de números. Dizemos que foi inusitada, porque a diferença nos dados é desproporcional. Segundo a *Delegación de Gobierno de Madrid,* teriam participado da marcha a inexpressiva soma de 97.000 pessoas, sendo que, no ano anterior e sem a legislação aprovada, já haviam participado 1,5 milhão de pessoas.

Nesse ano, foram muitos os problemas no desenvolvimemdo da marcha em si, cujo tema era *"¡Avanzamos! Ahora los/las transexuales"*. O percurso que a manifestação teve de realizar foi alterado pela polícia, com a marcha em curso. O novo trajeto, cheio de curvas, dificultou a contagem dos manifestantes e provocou problemas, inclusive, na condução da faixa de cabeceira, devido às aglomerações que se produziram. A policia fora chamada, em certo momento, para proteger as personalidades e militantes que conduziam a faixa principal. Contudo, quando chegou a policia, em lugar de ajudar na organização, desviou a manifestação por outro caminho, que dificultou o desenvolvimento normal da marcha. Nas previsões oficiais sobre o número de manifestantes, não se levaram em conta estas circunstâncias, cujo fruto foi ter o centro de Madri transformado em una grande marcha com manifestantes que

não podiam aceder à marcha em curso em ruas muito estreitas, como a Recoletos. Desta forma, a marcha transcorreu entre a Praça de Cibeles e a Praça de Colón. Se esses dados da organização forem corretos, neste ano, ocorreu a maior das manifestações do Orgullo LGB na Espanha, visto que a do ano seguinte terá como estimativa 1,5 milhão, a mesma de 2004.

Nessa ocasião, pela primeira vez, desde que, em 1977, se começou a celebrar o Dia Mundial do Orgulho Gay, na Espanha, ou a se realizarem atos de protestos por acesso à equivalência de direitos de lésbicas, gays e transexuais, participou da marcha um membro do Executivo espanhol. Nesse ano, a ministra da Cultura, Carmen Calvo, ocupou o lugar central entre os que conduziam a faixa abre-alas, da manifestação. A seu lado, estavam o secretário de Políticas Sociais do PSOE, Pedro Zerolo, o secretário de Organização do PSOE, José Blanco, e o coordenador geral da IU, Gaspar Llamazares. Na medida em que as autoridades avançavam, marchando e abrindo, a manifestação, era aplaudida pelos manifestantes, como se estivesse regressando de uma batalha, a batalha que conseguiu equiparar os direitos dos e das homossexuais aos direitos garantidos, até então, apenas às e aos heterossexuais, no que se refere a matrimônios.

A ministra referiu-se aos que estão contra as mudanças no código civil que permitiram o matrimonio homossexual, com plena equivalência de direitos aos heterossexuais, dizendo que um referendo não seria necessário, pois este já teria sido feito mediante a votação do Parlamento espanhol. A resposta que se tem dado aos integrantes do Partido Popular, agora na oposição, e a seus aliados no Congresso de Deputados e à Igreja Católica, esta insistindo num referendo, sobre o tema é que *"No se gobierna con la moral sino con la mayoría, que es como se ha decidido esta ley. Ha llegado el momento de las libertades y de la apuesta por la libertad sexual de todos los hombres y mujeres"* (Carmen Calvo, em discurso durante a marcha). A marcha do Orgulho LGTB celebrou a chegada da lei de matrimônios homossexuais, no mesmo dia em que esta fora publicada, no Boletim Oficial de Estado – BOE – e que entraria em vigor no dia seguinte. Mas, além de celebrar a marcha, trouxe com seu tema uma nova reivindicação legal, que atende às necessidades do coletivo T: a lei de identidade de gênero. Segundo o manifesto lido ao final do evento, *"(...) debemos tener presente que esta felicidad todavía no es completa: las personas transexuales aún esperan la aprobación de la ley de identidad de género"*. Esta lei prevê a regulamentação da mudança de nome e de sexo para as e os transexuais, de forma automática, nos registros civis, sem a necessidade de cirurgia e, ao mesmo tempo, o custeio pelo Sistema Nacional de Saúde do tratamento clínico integral da mudança de sexo.

Nesta marcha, também estiveram presentes grupos cristãos de toda Espanha, trazendo consigo uma faixa a favor dos matrimônios homossexuais e contra a homofobia.

No manifesto, os movimentos reunidos em torno da marcha expressavam sua satisfação pela aprovação da lei e assinalavam que *"(...) con la aprobación, por fin, de la reforma del Código Civil, que permite el matrimonio a parejas del mismo sexo, hemos alcanzado la igualdad legal"*, mas sem que, com essa felicidade, se esqueça também as muitas pessoas que sofreram represálias, durante os muitos anos de luta por equiparação de direitos, agora conseguidos. Alcançados os plenos direitos, a militância tem claro, para si, que é necessária uma nova luta, no âmbito da cultura, buscando a transformação real da sociedade e do cotidiano, no qual os preconceitos se materializam. Por essa razão, eles e elas destacam que não *"(...) podemos olvidar hoy a quienes han estado, sistemáticamente, oponiéndose a nuestros avances. Muy especialmente a la jerarquía de la Iglesia católica, jaleada por el Partido Popular, ellos han sido los enemigos más acérrimos de nuestra igualdad"*. Alcançar direitos não equivale a deixar de ter adversários, mas parece que significa, no caso, aumentar o rigor das fronteiras entre os grupos que formam a tensão, fazendo-se imperioo observá-los para que não se reagrupem e conduzam a sociedade a um retrocesso, a ser concretizado na perda desses direitos. Durante a manifestação, a palabra de orden mais ouvida, mais repetida pelos e pelas manifestantes foi *"Aquí estamos. Mañana nos casamos"*.

Hoje, a Espanha é um dos 5 países em que não há diferenças legais em função da legislação. Espanha figura, hoje, ao lado de Dinamarca, Holanda, Bélgica e Canadá. Quem sabe por esse motivo, a ministra da Cultura tenha dito, durante a marcha, que *"España no ha llegado tarde esta vez a la historia (…) ha llegado el momento de sus libertades y una apuesta importante por la igualdad, el respeto y la libertad sexual de todos los hombres y mujeres que se levantan todos los días en este país"*. (Agência de notícias EFE). Certamente, era visível o contentamento da multidão com o governo do PSOE e a revolta com a pressão da Igreja contra as vitórias dos homossexuais, na Espanha. Essa situação era tão fllagrante, a ponto de, durante a marcha, quando o primeiro José Luis Rodríguez Zapatero foi citado na marcha, durante a leitura do manifesto, seu nome ter sido ovacionado pela massa ao passo que a Igreja fora fortemente vaiada.

Nesse ano, o manifesto foi lido por Juana Ramos, vice-presidenta do grupo Transexualia; pelo presidente do COGAM, Arnaldo Gancedo e pela presidenta da FELGT, Beatriz Gimeno, que foi recebida com gritos de *'presidenta, presidenta'*. As principais reivindicações que constavam no manifesto eram: o estabelecimento de uma sociedade verdadeiramente laica; a aprovação da lei de identidade de gênero para os e as transexuais e que o Estado assuma como uma a luta que também é de sua responsabilidade o combate às diversas formas de homofobia, sendo que em particular nesse ano destacou-se a transfobia.

Em 2005, volta a ocorrer uma forte referência à questão da Aids, pois, após a leitura do texto, toda a praça tremulou com as bandeiras arco-íris, ao ritmo da canção *'The show must go on',* de Freddy Mercury. Esta foi uma forma de se homenagear a memoria de todos e todas os/as falecidos (as) em função do HIV/Aids e que não poderão desfrutar do direito ao matrimônio entre pessoas do mesmo sexo. Muitos destes, agora mortos, foram importantes lideranças nesse processo e não poderiam ser esquecidos.

O arco-íris estava presente em bandeiras, leques, roupas etc. e representava uma Espanha multicor, luminosa, que deixava para trás muitos anos de obscuridade e de terror, proporcionados pela ditadura. Esta manifestação foi emblemática, porque, pela primeira vez, a população homossexual e a transgênero puderam sair à rua, em condições de igualdade, ao menos legal. A rua, a partir do momento da aprovação da lei, deixa de ser um espaço heterossexual e passa a ser verdadeiramente um espaço público, um espaço de todos. A constituição, tratando agora todos e todas como iguais perante a lei, passa a ser mais próxima da universalidade pretendida, pois garante os mesmos direitos, independentemente da orientação sexual. Tal intento ainda faltaria, no caso da população de transgêneros, lutando sempre por direitos iguais. Joana de Dios, transexual, em entrevista a nós concedida, ainda em 2004, declarava que

> *"(…) con las luchas por lo de lo matrimonio que se ha hecho hasta ahora en las marchas estamos buscando la aprobación del matrimonio entre personas del mismo sexo y a la vez reivindicando nuestros derechos de personas transexuales, que hemos quedado relegados, pues nuestras cuiestiones ni siquiera son acudidas en el parlamento. Ahora con las promesas del PSOE es el momento y la oportunidad que faltaba a nosotras"* (Entrevista a nós concedida, em Valência, no dia 12 de maio de 2004).

Nunca até essa manifestação gays, lésbicas, bissexuais e transexuais haviam saído à rua, com tanto entusiasmo, para celebrar o Dia do Orgulho LGBT, na Espanha. Depois da conquista legal alcançada no Parlamento, no dia 30 de maio, estes coletivos saíram à rua consciente de que a luta não havia terminado, e de que ainda haveria muitos motivos para não parar de lutar. Agora, a meta de ação coletiva era a *Ley de Identidad de Género,* anunciada pelo governo de José Luis Rodriguez Zapatero. Essa luta é particularmente importante, porque esse é o coletivo mais discriminado tanto socialmente quanto no mundo do trabalho. Tanto assim é que os e as homossexuais também o discriminam. A elas, na grande maioria das vezes, resta a prostituição, como única maneira de sobrevier.

Neste ano, a manifestação terminou na Praça de Colón, onde se leu o manifesto. Neste ano, participaram da marcha 24 coloridas *carrozas* da praça de Cibeles até a de Colón, passando pelas ruas Alcalá e Serrano.

Formatado: maintexte1

Há que se salientar que, em Madri e, em geral, na Espanha, como também em São Paulo e no Brasil, a celebração do Orgulho LGTB se consolidou nos últimos anos, como o evento público mais importante a ser celebrado de maneira constante. Certamente, esse é o evento de protesto que mais reúne pessoas nas ruas em todos os países referidos.

Como se pode apurar no site da FELGT[109], desde 2005, todos os atos englobados dentro da celebração do Orgulho, são realizadas sob o selo, a marca *MADO* – Madrid orgullo. Segundo os organizadores, *"**MADO** quiere ser un **espacio de libertad y modernidad** para todo aquel que disfruta con la **diversidad**"*[110]. Nesse sentido, a mercadorização da marcha do orgullo LGBT é indubitável e provocará, como veremos, em 2006, protestos por parte daqueles grupos em desacordo com essa perspectiva por entender que esse caminho não serve aos movimentos LGTB, mas ao comércio e enfraquece a força política dos coletivos.

Segundo se pode ler no site de MADO,

> *"**MADO** nace con un **marcado carácter internacional**, con una pronunciación similar en las lenguas más importantes del mundo, como ocurre con el nombre de Madrid. **MADO** es mucho más que un desfile, **es una gran festival de 10 días de duración con múltiples espacios, eventos y públicos heterogéneos**, siempre ligados a la diversidad, la tolerancia y la tendencia. **MADO** es el **mayor evento urbano que se celebra en España, contando con la asistencia de más de 1,5 millones de personas** que participan en sus actividades y generando para la ciudad unos **ingresos de 150 millones de euros. MADO** es un **escaparate nacional e internacional de la ciudad, ligando Madrid a las últimas tendencias, la modernidad y la cultura. MADO** esta **coordinado por AEGAL[111] (Asociación de Empresarios), siendo promovido por COGAM y FELGT".***

Como se pode observar, nessa apresentação, destaca-se o caráter de evento cultural e as menções à política desaparecem. Esse fenômeno pode ser decorrente da equiparação legal conseguida já a partir a eleição do PSOE, em 2004, eleito, inclusive, por haver prometido aprovar a mudança do código civil, permitindo aos e às homossexuais, o casamento legal e a adoção, também legal, de crianças. Com esse avanço e o comprometimento desse mesmo governo com a causa das transexuais, a agenda política dos movimentos LGBT sofre uma importante mudança e, de certa maneira, um esvaziamento, ou, ao menos, passará por importante reestruturação.

Em 2006, a manifestação contou com o apoio institucional da prefeitura de Madri, da Comunidade de Madri e do Ministério de Cultura, e com o patrocínio privado de *Schweppes*,

---

[109] www.felgt.org

[110] As citações que seguem, com referência a Mado, foram extraídas do documento eletrônico disponível em http://www.madoweb.com/2006/img/prensa/Dossier_de_prensa_Mado2006.doc Os grifos nessas citações são do próprio documento.

[111] AEGAL – Asociación de Empresas y Profesionales para gays y lesbianas de Madrid – nasce em setembro de 2005 para promover iniciativas culturais, lúdicas, educativas y empresariales dirigidas à comunidade LGTB, de Madri. Compõem AEGAL um total de 32 empresas, que se declaram porta-vozes da *"(...) defesa dos direitos, interesses e valores, individuais e coletivos, de gays, lésbicas, bissexuais e transexuais"*. Como consta no site http://www.aegal.org/

Pink Fish, *Ballantines*, *Beefeater* y *Havana Club*. As comemorações da semana do orgulho, antes organizadas separadamente pelos (as) empresários (as), agora fazem parte dessa marca MADO e, em 2006, realizaram cerca de 150 atividades, durante a semana do orgulho. Esses atos programados ocorreram em diversas partes da cidade, especialmente nas Praças de *Chueca*, *Vázquez de Mella* e *del Rey*, na rua *Pelayo* e na região de *Casa de Campo*. Além dessas festas, já correntes tradicionalmente havia muito tempo, a parti de 2006 **,** integra a Mado um **chamado** *Muestra – T* e uma espécie de olimpíada, chamada de *Juegos del Sol* e que acontece desde 2003.

Desde 2005, quando se surge a instituição Mado, a organização cria um passaporte aos diversos locais de ambiente, com preços menores ou mesmo com ingresso gratuito para seus portadores. Esse passaporte é a *pulsera MADO*. Os recursos angariados com essa pulseira, segundo a organização, são destinados *"(...) a la atención de gays seropositivos y con problemas de aceptación"*.

Em 2006, a marcha do Orgulho LGBT começou na *Puerta de Alcalá* e treminou na *Plaza de España*. Neste ano, a celebração do Dia do Orgulho LGTB comemorou o primeiro aniversário do matrimônio homossexual e a aprovação da *Ley de Identidad de Gênero,* prometida no ano anterior. A aprovação dessas leis, na Espanha, provocou apreciável crescimento, dentre LGTBs, do sentimento de identidade nacional, o orgulho de ser espanhol, de pertencer a um dos poucos países onde heteros e homos têm os mesmos direitos.

A manifestação do orgullo LGBT 2006 foi aberta com uma faixa, reivindicando o respeito a todo tipo de família, respeito à família homoparental. Com o lema *Por la diversidad. Todas las familias importan* fez-se uma forte e dura crítica ao Partido Popular e à Igreja Católica para os quais a família é uma instituição sagrada, criada por Deus e formada por um homem e uma mulher. Dessa forma, é, para eles, inadmissível chamar de família as uniões entre homens ou entre mulheres ou entre um homem e uma transexual ou uma mulher e um transexual ou ainda entre transexuais.

Novamente junto à faixa de abertura da manifestação, encontravam-se destacados representantes do PSOE, como a ministra da Cultura, Carmen Calvo e o secretário do PSOE para Movimentos Sociais e militante gay Pedro Zerolo; os deputados Jordi Petit, militante histórico e ex-secretário geral da ILGA, e Carmen Montón; a vereadora de Madri, Trinidad Jiménez; o líder de IU, Gaspar Llamazares, e a vereadora de Madri, Inés Sabanés; a presidenta da FELGT, Beatriz Gimeno, a responsável pelas Relações Institucionais da FELGT, Botty Rodriguez García, os líderes sindicais da UGT, Almudena Fontecha e Javier López e da CC.OO., Joaquín Nieto e José Ricardo Madrid; a presidenta da *Unión Nacional de Asociaciones Familiares* – UNAF –, Carmen Toledano.

Além da questão da dignidade da família homossexual, também foi um tema relevante, nessa manifestação, a celebração da dignidade das transexuais, alcançada com a aprovação pelo conselho de ministros da lei de identidade de Gênero, ora tramitando no congresso de Deputados espanhol e com vigência prevista para 2007. A marcha de 2006 funcionou como uma espécie de balanço da luta e das mudanças vividas na sociedade espanhola, pois parece ser visível a continuidade da normalidade democrática com a aprovação dessas leis, tendo-se dado o contrário do esperado, pois elas atuaram positivamente na diminuição da discriminação. Agora, o desafio dos movimentos LGBT e das forças políticas aliadas destes movimentos consiste em lutar para que essas leis, tão positivas, se convertam em realidade por meio da transformação da cultura e da superação da homofobia, ainda insistente em sua própria permanência, mantendo-se viva em parte considerávelda população espanhola.

Certamente, a grande visibilidade dessa marcha, como o fora em 2005, foi dada às mulheres e aos homens transexuais. Numerosos cartazes e faixas, com diversas manifestações, ocuparam espaço e recordavam a cidadania das e dos trans, a discriminação e a humilhação que sofrem ao não poder ter documentos de identidade acordes ao seu sexo de identidade. Também em 2006, grupos cristãos participaram da marcha e trouxeram uma faixa, na qual se podia ler *cristianos con las familias, con todas las famílias*. Outra vez os dois grandes alvos de protesto, durante toda a marcha e inclusive nas *carrozas,* foram o líder do PP, Mariano Rajoy e o Papa Bento XVI, pois ambos posicionam-se contrariamente às mudanças vividas na sociedade espanhola, por considerá-las deletérias ao único tipo de família por eles reconhecida, e à tradição. Particularmente a Rajoy se clamava para que ele deixasse o armário.

O manifesto da parada desse ano foi dedicado às familias homossexuales. Neste manifesto, se afirmava que

> *"Lesbianas, gais, transexuales y bisexuales somos familia, formamos familias con nuestros padres y madres, hijas e hijos, amigos y amigas, sobrinas y tíos. Porque sí, la familia importa: la nuclear, la monoparental, la extendida, la homoparental, la reconstituida, la inmigrada".*

Assim, cerca de 1,5 milhão de pessoas, segundo os organizadores, participaram, neste ano, da marcha do Orgulho LGBT, a fim de reivindicar a diversidade da família e de retratar uma Espanha plural, diversa, laica, progressista e mestiça.

Quem sabe neste ano, assim como no ano de 2005, o espírito colorido e festivo da manifestação tenha sido bastante apropriado e adequado ao imaginário, construído socialmente, a respeito das transexuais e das travestis. Mas, o colorido combinou tão bem

Formatado: maintexte1

nesses anos, não por outro motivo senão o de que, nestes anos, esta reivindicação pertencia a elas, cujo trabalho, em muitos momentos, ftorna a festa LGBT mais alegre. Portanto, festa e reivindicação eram faces de uma mesma moeda, na qual se podiam ver estampadas imagens de homens e mulheres trans.

Como essa foi a marcha comemorativa de um ano da lei de matrimônio, na Espanha, vale lembrar, aqui, conforme se noticiou nos meios de comunicação[112], doze meses depois de aprovada a lei de matrimônio, casaram-se, na Espanha, cerca de 4.500 casais e apenas três solicitaram o divórcio. Mas, uma vez aprovada a reforma legal, pondo fim à discriminação, impeditiva para os homossexuais, de contrair matrimônio e de adotar crianças, e entre em vigor a lei de identidade de gênero, em tramitação no Congresso, emerge uma grande e importante questão, aqui já levantada: Qual será o conteúdo reivindicativo que restará à militância LGBT, aos coletivos espanhóis e àqueles (as) independentes, que lutaram vivamente até agora na defesa daquilo em que acreditavam? Seria o combate às múltiplas formas de homofobia e o respeito à família homoparental, a luta pela inclusão das questões LGTB no curriculum educacional as bandeiras suficientes para manter a força e a mobilização dos movimentos LGBT, na Espanha? Infelizmente, nesta tese, não poderemos responder a essas questões.

Não obstante, parece-nos, que enquanto, existir na Espanha uma direita hostil às diferenças, ao comportamento homófibo e, muitas vezes, violento (quando não-assasino!) e uma Hierarquia católica que siga condenando os homossexuais, que não pratiquem a castidade e a resignação, ao inferno e à marginalidade, o medo será alimentado e muito será o trabalho dos coletivos e militantes independentes, mas, cestamente, não seerá igual, pois muita coisa mudou. Tanto homossexuais quanto a sociedade necessitarão habituar-se ao convívio com tantas mudanças e ambos terão que superar estereótipos e preconceitos rumo a uma sociedade eqüitativa e igualitária, situada além da norma escrita e legislada. Enquanto esse tempo não chegar, estas manifestações seguirão tendo absoluto sentido e importância, pois lograr uma legislação não significa que a sociedade, como um todo, deixou para trás séculos de preconceito e perseguição.

Parece-nos, assim, que a celebração do Orgulho não só era e é um ato de protesto e de reivindicação de direitos, sempre negados aos/às homossexuais e transgêneros, mas também una festa na qual gays, lésbicas, bissexuais, transgêneros mostram-se satisfeitos consigo mesmos e recebem a solidariedade e o apoio de simpatizantes, que também contribuem para o

[112] Por exemplo, como noticiou o site espanhol Terra, na matéria *Miles de personas proclaman el Orgullo Gay en Madrid* disponível em:
http://actualidad.terra.es/provincias/malaga/articulo/gays_lesbianas_transexuales_salen_calle_962965.htm

êxito na construção de tal sociedade menos injusta. E sentir-se bem consigo mesmo é rechaçar todo e qualquer ranço de vitimismo.

Quem sabe a expressão cunhada pela poeta Ruth Toledano seja a mais adequada para falarmos do caráter político da manifestação e de seu lado festivo, carnavalesco mesmo: para ela, a celebração do orgulho LGBT constitui uma *manifiesta*. A palavra *manifiesta* possibilita expressar aspectos do protesto social e superar a idéia de ambigüidade que os meios de comunicação conservadores querem passar,, mostrando, ao contrário que as paradas celebradas mundo a fora visibilizan-se a partir do elemento festa. Na realidade, participar da festa não equivale a abrir mão do protesto, não há como festejar sem que a presença na festa seja também a presença na manifestação política, clamando por mudanças. Dessa forma, o evento é, ao mesmo tempo, um evento reivindicativo e festivo.

Do ponto de vista da cidadania ativa, não nos parece contraditório admitir que as paradas estudadas nesta tese sejam encaradas como uma festa ou como um desfile, pois se trata de uma festa cidadã, um desfile cívico plural, com a finalidade de abrir espaço ao sol para quem sempre fora relegado à sombra e ao subterrâneo do esquecimento. Esta festa da cidadania, entre muita música e belos corpos de homens, mulheres, homossexuais ou não, e transgêneros denuncia a miopia de quem é avesso à mudança e anuncia transformações saudáveis, porque buscam o igualitarismo social. Anuncia, ainda, a proximidade de um outro mundo, alvo buscado pelos marginalizados, sem rancores e nem ranços vitimistas. Ainda que as decisões legais sejam tomadas nos poderes legislativo e judiciário, muitas vezes nos tribunais ou no poder executivo, a mudança começa antes mesmo da manifestação de organismos de estado. Ela começa com o povo, tomando as ruas e protestando, cantando sim, mas recheando o canto com protesto: *I will survive*, Eu sobreviverei! Quando o povo soberano toma as ruas para além de qualquer orientação sexual e afetiva, ele, mesmo em festa, recorda os políticos o fato de que seu poder emana da vontade popular, apontando o momento de mudar. Essa força do povo se viu na Espanha, nesses 28 anos de luta incansável dos múltiplos coletivos, independentemente de seu viés comunitarista ou libertário e radical.

Não restam dúvidas, ao menos para nós, de que a parada é um evento do amor e da esperança. Do amor porque se luta para atingir uma sociedade capaz, de conter em seu seio, o amor entre pessoas do mesmo sexo, minando um imaginário pleno de condenações ao fogo do inferno. A sociedade resultante das lutas em pauta há de conter um imaginário capaz de, não apenas conter, mas também de acalentar a existência da mesma dignidade e do mesmo respeito em relação a qualquer outro amor. Trata-se de marchas da esperança, porque marcham nela aqueles que querem uma sociedade verdadeiramente livre, igualitária e democrática, na qual a cor, o sexo, a raça, a orientação sexual e a religião deixarão de ser os

elementos que concedem mais humanidade a uns e umas e nenhuma a outros e outras. Há possibilidade, mais ainda, probabilidade de se chegar à igualdade social, da qual a igualdade legal é apenas parte.

Uma Outra Forma de Celebrar o Orgulho

Desde o surgimento do modelo de 'desfile comercial do Orgulho', nos Estados Unidos, sempre existiu um movimento alternativo, que, de forma constante, manteve paralelamente as posições combativas originárias do movimento LGTB. A diferença dos desfiles, as convocatórias reivindicativas se caracterizavam por não contar com o apoio econômico das *'empresas rosas'* nem com o respaldo das instituições públicas, sendo inclusive, muitas vezes, invisibilizadas pela 'imprensa rosa'. Estas convocatórias paralelas, ainda que bem menos numerosas, supõem todo um êxito, dado que, com menos meios materiais, conseguem manter viva uma mensagem de denúncia.

Em Nova Iorque, ao se completarem, em 1994, 25 anos dos distúrbios de Stonewall, a plataforma S.O.S. (Spirit of Stonewall) congregou, frente à convocatória bem mais carnavalesca e considerada a festa oficial, milhares de pessoas, cerca de 35 mil, que se opunham ao que chamavam de banalização comercial da comemoração de um movimento anti-autoritário de libertação nos anos 60. Tal banalização resultaria do *capitalismo rosa*, entendido como um sistema de interesses econômicos, que podem mascarar-se como conquista de direitos e decisões políticas, que realmente não põem em questão os valores sociais majoritários e nem abrem caminho a uma diversidade sexual e de gênero.

Na realidade, para esses grupos, essas manifestações do orgulho, capitaneadas pelo espírito empresarial, destorcem o real espírito de Stonewamm e têm sua ponta de lança em um tecido empresarial, desenvolvido, sobretudo, nos últimos cinco anos, no Estado espanhol, como imitação do modelo estadunidense. Para eles, o empresariado de negócios LGTB e sua organização do ócio tiveram uma influência desmobilizadora no movimento LGTB, visto que colocar milhares de pessoas nas ruas não significa ampliar a base da militância cotidiana. Nessa perspectiva, os coletivos LGBT seriam, para o empresariado, um nicho de mercado gerador de riqueza, ao qual estes empresários impõem um modelo estereotipado de se ser homossexual, de traçado fundamentalmente consumista. Segundo Cristina, 37 anos, militante há 12 anos, *"El desfile del dia del Orgullo es el reflejo del poder de los empresários y no de la militancia"* (Entrevista a nós concedida, no dia 27 de julho de 2004). Entre o final dos anos 80 e princípios dos anos 90 do século XX, os *'desfiles'* começaram a substituir, na Europa

ocidental, o quê, até então, haviam sido manifestações reivindicativas, como as que aconteceram em Barcelona e em Madri, durante o primeiro ciclo de protestos.

Na contramão desses modelos de parada mais comerciais, situam-se as realizadas em Atenas, Bruxelas e Lisboa. Nessas cidades, os movimentos LGTB resistem mercantilizar seus eventos, e mantêm, total ou parcialmente, manifestações de caráter político e não-comercial. Nesse caso, e no caso dos países onde ainda se sofre uma forte homofobia é habitual que grupos de direita neonazistas, policiais e ultra-religiosos irrompam violentamente nas manifestações, tornando as convocatórias e celebrações do dia 28 de junho sem o *glamour* dos desfiles, nos quais o empresariado tem força, participando, inclusive, de sua organização.

Nesse sentido, nessa última manifestação do orgulho LGBT, em Madri, alguns grupos, *LIBERACCIÓN* – Lesbianas, gays, transexuales y bisexuales de Izquierdas de Madrid –, RQTR – *Erre que Te Erre* –, coletivo feminista *Las Lilas*, Grupo de Trabalho *Queer* e o centro social de mulheres *Eskalera Karakola*, passaram a denunciar essa mercadorização da luta LGBT e a pedir um retorno a suas origens. Em sua plataforma, eles denunciam o que consideram um submeter-se às normas da sociedade vigente e não um transformar da sociedade. Segundo eles,

> *"O consideramos como um instrumento domesticador de uma diversidade incômoda. É uma das caras mais evidentes da chamada normalização: Fazer passar pela 'norma' – patriarcal, heterossexista, capitalista – aquilo que pode potencialmente questioná-la. Criam-se categorias do "socialmente aceito" para ser gay, que invisibilizam as realidades lésbicas e trans, e as múltiplas caras da realidade gay. Categorias, ademais, relacionadas com o consumo"*.

Em oposição a esse modelo, em Madri, se conformou um bloco alternativo dentro da Marcha Estatal para recordar a todos os manifestantes e a quem acompanha a manifestação *"Orgulho é protesto"*. Sob esse lema, esse bloco procurou, de alguma forma, dissociar o protesto do patrocínio de grandes corporações e da idéia de um desfile festivo e despolitizado, em que, para muitos, se transformou a marcha: um verdadeiro desfile de discotecas, pretendendo, equivocadamente, apresentar uma luta histórica. Segundo esse grupo,

> ***"****Setores muito importantes do movimento LGTB, com respaldo mediático e grande projeção pública, adotaram um discurso que, à margem das diferenças políticas, fez do 'mercado rosa' um aliado. Nos parece perigoso. Mais além do ativismo, o mercado rosa influi nas pessoas LGTB e sinaliza o caminho a seguir para ser um 'cidadão respeitável'. Isto gera grandes frustrações, já que é uma preocupação associada a tantas outras realidades de precariedade. O movimento oficial LGTB o esquece, freqüentemente. Estende-se certa aceitação à diversidade, porém, ligada a estereótipos vinculados ao consumo e a uma visão estreita e 'normal' da sexualidade. Uns preconceitos se substituem por outros, mais sofisticados, porém, igualmente injustos"*.

Como se pode observar, para esses grupos, a parada universaliza uma certa diversidade e exclui outra. A universalizada é prisioneira do capital, da tendência do ambiente, dos interesses comerciais, que sustentam a própria marcha. A excluída jamais se rendeu a essas tendências de mercado. Nesse sentido, a mercadorização da marcha é, também, luta. E, ao mercadorizar a luta e estabelecer um modo *correto* de se ser gay, lésbica e transgênero, se estaria gerando um novo tipo de preconceitos e discriminações. Para eles, inclusive, se estaria impondo um modelo heterossexista no interior da comunidade LGBT, negador da emancipação desses coletivos. Tal modelo imporia conceitos de família e de papéis nas relações afetivas e sexuais. Esses grupos, auto-denominados Bloco Alterativo, por ocasião da marcha de 2006, lançou o seguinte manifesto:

> *"ORGULLO ES PROTESTA*
> *Los colectivos abajo firmantes nos presentamos como un bloque alternativo. Alternativo a la mercantilización de la comunidad lgtb y de su lucha. Alternativo a modelos familiares heterosexistas y exclusivos frente a las diferentes realidades posibles. Alternativo a la normalización basada en el consumo. Alternativo al discurso oficial. Un bloque que sigue luchando contra la homofobia y la transfobia, porque no nos conformaremos con una igualdad que está sólo en el papel, que no es real. Y Liberación y RQTR llevamos tiempo diciendo que somos alternativas y alternativos. Que no somos normales y que no queremos serlo. Porque entendemos que la realidad de la diversidad sexual no puede esconderse, diluirse en los modelos capitalistas y heterosexistas. Y reivindicamos la pluma como método de lucha, como camino a una diversidad sexual ilimitada, que transforme la sociedad. Porque no somos todos chicos guapos, cultos, adinerados, jóvenes y que vamos al gimnasio. Porque somos bolleras múltiplemente discriminadas e invisibilizadas, porque somos bis a quienes no se conceptualiza ni incluye, porque somos becarios sin seguridad social, porque somos viejas y nos llegamos a fin de més, porque somos precarios de ETT, porque somos transexuales nos operemos o no. Y por todo esto estamos aquí, en el orgullo un año más. Porque queremos un Orgullo lúdico pero libre de patrocinadores. Un orgullo en que el protagonismo vuelva a estar en las pancartas, no en las carrozas. Porque Otro Mundo Es Posible, queremos un Orgullo diferente. ¡¡¡¡¡¡Orgullo es protesta!!!!!"*

Como se vê, neste manifesto eles chamam a atenção para o protagonismo dos trios elétricos, as *carrozas*, assumindo, na manifestação, o orgulho, e manifestando-se contra a invisibilização do elemento de protesto, constituinte da marcha. Essa questão é um debate existente nos três países e uma preocupação de parte da militância: como é possível não eliminar a festa e manter o tom politizado? Eis o desafio. Entretanto, para esse bloco, esse desafio fracassou na Espanha e seu temor é a homogeneização da diversidade sexual e cultural que animam todos os coletivos.

Em oposição a eles está a posição do COGAM – *Colectivo de lesbianas, gays, transexuales y bisexuales de Madrid* – para quem o que se chama de *'Capitalismo Rosa'* é entendido como empresariado LGTB. Esse seria um tipo de empresariado com o qual atuam em parceria, em algumas ações, e, por isso, não se deveria generalizar de maneira negativa a ação destes, pois há empresários realmente sensibilizados e preocupados com as necessidades sociais de gays, lésbicas e transexuais. Para esse grupo, é importante reconhecer a verdade: há

aqueles que se dedicam exclusivamente a ganhar dinheiro, mas também há outros com os quais é muito fácil estabelecer colaborações.

Para eles, as identidades LGBT podem marcar as necessidades de consumo de LGBTs, pois, no Estado espanhol, estima-se que sejam 4 milhões de homossexuais, dos quais 56% se encontram entre os 15 e os 40 anos de idade e disponibilizariam 30% mais de sua renda que a média nacional. Todavia, esses dados são especulações, pois nunca se fez um senso, no qual se verificasse o tamanho dessa população e sua renda real. Os casais homossexuais seriam cerca de 600.000, recebendo salários e sem gastá-los com filhos. Mas também esses dados carecem de fidedignidade, pois falta um estudo realmente sério para substituir especulações e estimativas com carência de dados. Essas especulações tornaram claro, para as grandes marcas, um contingente humano – LGTB - potencialmente consumidor com maior poder aquisitivo. O momento da marcha transformou-se, aos olhos de empresários, numa importante oportunidade de especular economicamente. Tal exploração econômica trouxe inúmeras mudanças, como se pôde ver, nos caminhos dos movimentos LGBT.

Com a criação de MADO, em 2005, a marcha do orgulho gay passou a constituir-se como uma iniciativa festivo-empresarial, organizada pelo COGAM, FELGT e pela AEGAL. O bloco Alternativo de movimentos sociais constitui, na manifestação do orgulho LGBT, uma espécie de antagonista político à convocatória de MADO. Esse bloco procura aglutinar movimentos de base e redes sociais alternativas de Madri, de perfil mais crítico e militante. rata de um espaço aberto e plural, reclamando recuperar a origem combativa e política do Orgulho LGTB. Esse bloco pretende tornar visível uma presença distinta da comercial, na manifestação, uma presença que não converta a polpulação LGTB em simples sujeitos e objetos de consumo. É pretensão desse bloco alternativo, com sua ação, visibilizar uma outra postura sobre o significado de normalizar, pois, na perspectiva desse bloco, normalizar não equvale a diluir a presença homossexual em uma sociedade heterossexista. Como se viu no manifesto, eles não querem se reconhecer como *normais*, mas querem, sim, mudar a norma heterossexista, construí-la e construir uma *libertação sexual*. Em certa medida, esse bloco retoma os ideários das antigas frentes de libertação homossexual dos anos 70 do século XX, cujo objetivo consistia em uma verdadeira liberatação sexual a constituir-se juntamente com outras lutas transformadoras. Como se pode ver, as perspectivas de como se deva conduzir politicamente os caminhos dos movimentos sociais LGBTs marcam profundas divisões no interios dos coletivos que integram essa ampla rede de movimentos.

Disputas a parte, parece-nos importante ressaltar, aqui, o freqüente esquecimento de que, embora esse tom comercial seja preponderante, o manifesto final pressupõe uma representação privilegiada de um sujeito político, um ato de denúncia, implicando no não-

reconhecimento de direitos humanos, igualdade, eqüidade social e legal. Ambas as plataformas políticas estão preocupadas com a superação da homofobia e da intolerância social.

A questão comercial separa esses grupos, mas muitas das reivindicações são comuns. Da mesma maneira que os movimetos apresentam compreensões distintas de si mesmos, distintas são, também, as representações coletivas que concorrem entre si, e põem de manifesto tais contradições, existentes no interior do universo LGBT. Assim, claro está que existem representações coletivas de gays *'para'* a sociedade em geral, e representações *'para'* a comunidade imaginada 'pelos' próprios segmentos LGBTs. Segundo apontou Villaamil (2001), trata-se de

> *"Uma representação que contrabalanceia representações puramente sexuais e que em nada integram as carrozas com seus 'bofes' semi-nus ou as dos sado-masoquistas, com a gente da rua. Contudo, as carrozas congregam atrás de si o público que atraem o resto do ano, com o qual, em si mesmas, representam também as diferenciações de habitus no seio dos coletivos de gays e de lésbicas. Algum@s vão porque há que ir, porque todos os meus amigos vão, outros vão por compromisso com um movimento político gay, que o resto do ano contemplam a distância, enquanto, para outr@s, é um difícil rito de passagem, como apresenta o fato alguns de meus informantes, que lá estavam pela primeira vez, respondendo a esta convocatória, com chapéu e grandes óculos de sol, ou, ainda, revelam que o número de pessoas desfilando seja notavelmente inferior ao que comparecerá essa noite aos atos e às celebrações no bairro. Evento político ou comercial, para muit@s, o fato de que bem pode dar-se entre o numeroso público contemplando, das calçadas, @s manifestantes, seja alguém conhecido, parece implicar um preço muito alto, não-passível de assunção. A marcha do 28 de junho é um fenômeno essencialmente ambiguo, como a própria identidade gay a que dá representação ritual: unidade, diversidade e exclusão em doses idênticas e em símbolos altamente condensados"* (p. 557).

Na atualidade, a manifestação do orgulho LGBT, em Madri, constitui uma representação da multiplicidade de práticas sociais, discursos e consciências políticas coletivas, próprias das múltiplas comunidades integrantes do universo LGBT. As diferenças existentes entre gays e lésbicas, entre esses grupos e as transexuais e travestis, muitas vezes culpabilizadas pelo imaginário negativo construído pela comunidade, podem ser vistas socialmente durante a marcha e revela as múltiplas formas de se conceberem a homossexualidade e a tensão existente nas plataformas que agrupam coletivos tão diferentes, como são os coletivos de gays, lésbicas e de transgêneros. Por sua vez, essa diversidade pode ser vista também nas diferentes *carrozas*, com suas músicas específicas, atraindo um público particular e este retratando as partes desse mosaico, costumeiramente chamado de comunidade LGBT. Efetiovamente, durante as paradas celebradas mundo a fora, os manifestantes se distribuem segundo seus locais favoritos e sua auto-identificação, com seu próprio estilo de viver sua homossexualidade. Não obstante, os e as participantes parecem compartilhar, quando se observa a marcha, de maneira geral, a sensação e o sentimento de

grupo, de coletiviidade, atuam como se fossem um sujeito coletivo homogêneo. Mas, apesar dos avanços vividos na sociedade espanhola, ainda não se pode afirmar que se possa viver, de fato, durante todo o ano. Passado o tempo da marcha, essa normalidade, aparentemente vivida nessa ocasião, não se pode ainda ser observada, porque, a pesar da igualdade legal, da normatividade que orienta a vida cotidiana, continua a obedecer aos padrões heterossexuais e masculinistas, além de, no âmbito interno da comunidade, parecerem ignoradas as diferenças internas, divisoras dos coletivos e as divisões existentes dentro de cada um deles. Ainda que na marcha elas apareçam, a nosso ver, estas são propositadamente ocultadas, embora sejam representadas, em abundância, durante a manifestação do orgulho.

Na seqüência, passaremos a apresentar um gráfico da situação posterior à evolução das manifestações do orgulho LGBT, desde 1978 até 2006, a fim de revelar, com melhor nitidez, a evolução dos três ciclos de protesto social dessas manifestações.

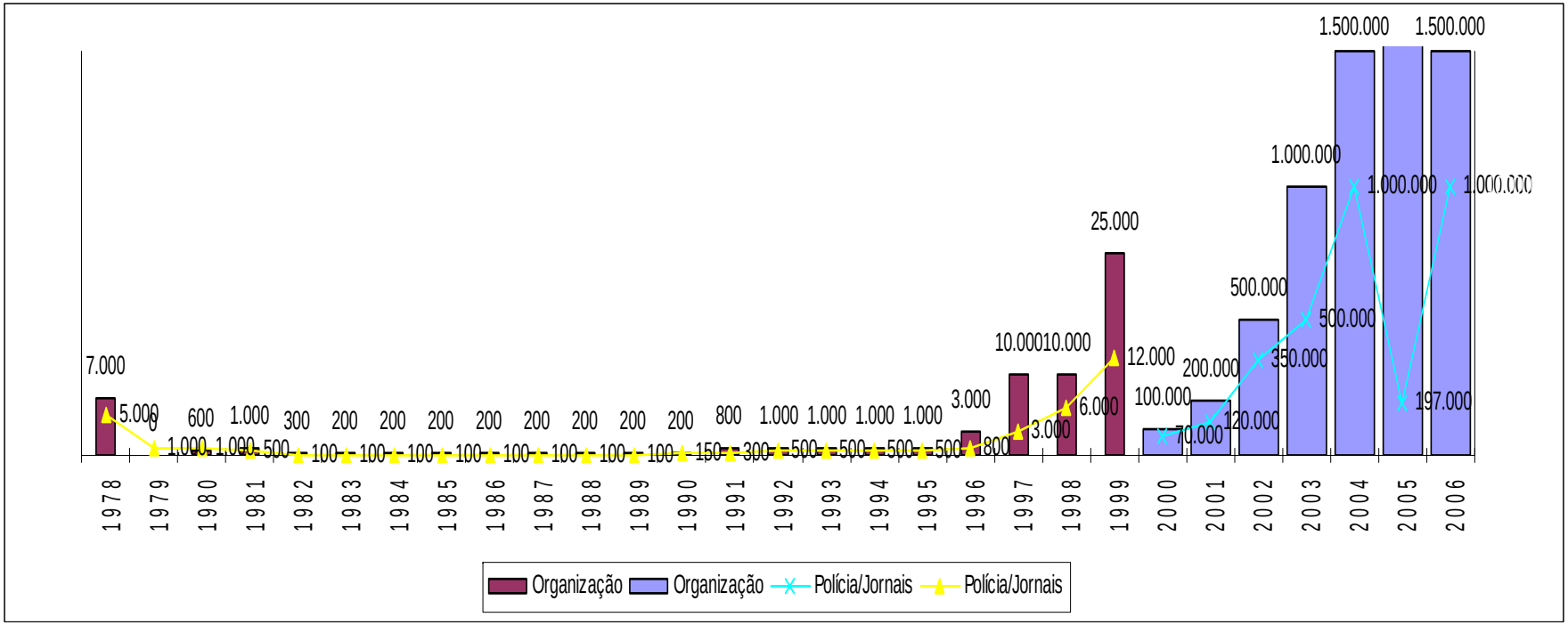
Formatado: maintexte1

Evolução da Participação na Manifestación del Orgullo LGBT entre 1978 e 2006

Ano	Tema	Organização	Polícia/Jornais
1978		7.000	5.000
1979		0	1.000♦
1980		600	1.000
1981		1.000	500
1982		300	100
1983		200	100
1984		200	100
1985		200	100
1986		200	100
1987		200	100
1988		200	100
1989		200	100
1990		200	150
1991		800	300
1992		1.000	500
1993		1.000	500
1994		1.000	500
1995		1.000	500
1996		3.000	800
1997		10.000	3.000
1998		10.000	6.000
1999		25.000	12.000
2000		100.000	70.000
2001		200.000	120.000
2002	**25 años de lucha**	500.000	350.000
2003	**Diversidad e igualdad: una lucha común**	1.000.000	500.000
2004	**Ahora si**	1. 500.000	1.000.000
2005	**Avanzamos, y ahora l@s transexuales**	2.000.000	197.000
2006	**Por la diversidad. Todas las familias importan**	1.500.000	1.000.000

♦ Evento fechado na Casa de Campo. Não houve manifestação de rua.

Evolução da Participação na Manifestación del Orgullo LGBT entre 1978 e 2006



Formatado: maintexte1

Capítulo X

As múltiplas perspectivas das Teorias de Identidade

"As categorias que nós usamos para nos definir e que julgamos usar para nos libertar são também aquelas que nos limitam"

(Miguel Vale de Almeida)

Uma das principais questões da agenda atual, no cenário científico, é a que diz respeito às possibilidades das formas de vida individual e coletiva. De acordo com autores como Melucci, Touraine, Klandermans, Laraña e outros, este é um tempo de grandes mudanças estruturais, culturais e subjetivas, as quais apontam para continuidades e descontinuidades históricas. Se bem observarmos, o Renascimento foi o período que trouxe novas formas de pensar a relação indivíduo x coletivo. O tempo das Luzes significou um modelo desta relação, fundamentado, sobretudo, no princípio de uma razão técnico-científica. Já a Revolução Industrial acenou com outros panoramas da relação Eu-Mundo, acirrando a presença da técnica e da ciência, em quase todas as esferas da vida social. No século XX, à semelhança do período do Renascimento, também se têm verificado continuidades e descontinuidades, acenando para importantes mudanças nas formas de organização da vida social e individual[113].

Possivelmente, a noção de que tudo está sob a responsabilidade e sob o controle das ações humanas no globo terrestre, e até fora dele, nunca foi tão presente como tem sido nos dias de hoje. A ação dos seres humanos está em todas as esferas conhecidas da vida terrestre, inclusive condicionando a própria Natureza. Porém, isto não tem amenizado grandes problemas da relação individual-coletivo. Ao contrário, questões que pareciam – com a idéia de progresso e de modernidade – superadas em alguns lugares do mundo – como a fome, a pobreza, a intolerância e outras – estão, cada dia mais, na agenda dos conflitos atuais.

Logo, poderíamos dizer que, neste momento histórico, as ciências, enquanto um conhecimento historicamente produzido e produtor de significações sociais que invadiram a vida humana, estão, também, passando por um momento de recriação, revisão e redefinição de seus pressupostos[114] e tem enorme responsabilidade com o **como** os seres humanos definem as formas de vida social e individual. Na esteira deste movimento, notamos que a

[113] O que se denotou foram as concepções que buscam compreender a história como um movimento de rupturas, ou ainda, as ações coletivas como constituintes do processo de desenvolvimento social.

[114] Para esta reflexão sobre as mudanças nos paradigmas científicos, ver Santos, Boaventura de Souza (1990) *Introdução a Uma Ciência Pós-Moderna*, Porto: Afrontamento.

temática das identidades coletivas, mesmo aparecendo com outras denominações, entrou no cenário de reflexões científicas a partir do momento do reconhecimento tanto das desigualdades sociais como da necessidade de equivalência dos direitos sociais, mostrou-se na cena política. Em outras palavras, a temática das identidades entra na pauta da ciência, quando as relações de subordinação tornam-se relações de opressão, podendo constituir-se em antagonismos discursivos, capazes de produzir mudanças na organização da vida de cada sujeito, das coletividades e do político (Mouffe, 1988). Portanto, podemos entender que a construção de identidades coletivas, baseada no terreno do reconhecimento do princípio de equivalência (Laclau, 1990), insere-se nesta construção em um processo tanto de âmbito pessoal como de âmbito coletivo, configurando, deste modo, o espaço do político enquanto um espaço de emergência de antagonismos, sejam, inicialmente, privados ou públicos, que conferem ao campo do político o *'lugar'* de Importante articulação destas.

Importa ressaltarmos, aqui, uma das características do espaço político contemporâneo, isto é, sua expansão para além das chamadas instituições políticas das Sociedades Modernas. Para autores como Melucci, há significado em compreender o político como o espaço no qual a função *"(...) principal é trazer para a discussão aberta as questões problematizadas pelos movimentos e promover suas concepções coletivas - não para institucionalizar movimentos, mas para tornar a sociedade como um todo capaz de assumir seus dilemas internos, precisamente como seus próprios, para transformá-os em política"* (Melucci, 1996:221). Assim, o autor parece remeter-se literalmente ao período clássico grego, pois a ação política parece implicar, quase necessariamente, alguma coisa a respeito da *pólis.* Neste sentido,, recordamos as importantes notas da filósofa Hannah Arendt (1999 [1958]), em sua obra *A Condição Humana,* acerca do espaço político, existente como uma esfera da vida humana e, portanto, constituinte e ordenadora da vida na *pólis*. A esse respeito, a autora escreve:

> *"(...) O* bios politikos *denotava explicitamente somente a esfera dos assuntos humanos, com ênfase na ação,* práxis *necessária para estabelecê-la e mantê-la. Nem o labor nem o trabalho eram suficientemente dignos para constituir um* bios*, um modo de vida autônomo e autenticamente humano; uma vez uma vez que serviam e produziam o que era necessário e útil, não podiam ser livres e independentes das necessidades e privações humanas. Se o modo de vida político escapou a este veredicto, isto se deve ao conceito grego de vida na* pólis *que, para eles, denotava uma forma de organização política muito especial e livremente escolhida, bem mais que mera forma de ação necessária para manter os homens unidos e ordeiros."*(Arendt, 1999:21).

Ao acenar para o fato de a vida política estar para além da vida das necessidades humanas de sobrevivência, Hannah Arendt demonstra que, na experiência grega clássica, a ação política é posterior às atividades de sobrevivência, estando elas vinculadas ao espaço público. E por serem mais elevadas, possíveis apenas num segundo instante. Assim, a autora,

ao discutir as esferas do público e do privado, lança a seguinte questão, já no subtítulo do capítulo dois de sua obra: *"O Homem: Animal Social ou Político"* (Arendt, 1999:31). Arendt abre o debate, lembrando que *"Nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos. Todas as atividades humanas são consideradas pelo fato de que os homens vivem juntos; mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens"* (Arendt, 1999:31). Desse modo, a *pólis* grega ocupa papel fundamental na constituição de um esquema de vida, de uma visão de mundo, situada num espaço e cujo conteúdo a tornam não-passível de ser tragada pela futilidade da vida individual. E para que tal não se desse, no mundo grego, ação e discurso estão separados e o poder da palavra era o grande propulsor do ser político. A este respeito, escreve Hannah Arendt:

> *"Na experiência da p*olis *(...) a ação e o discurso separaram-se e tornaram-se atividades cada vez mais independentes. A ênfase passou da ação para o discurso, e para o discurso como meio de persuasão, não como forma especificamente humana de responder, replicar e enfrentar o que acontece ou o que é feito. O ser político, o viver numa* polis, *significa que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através (sic) da força ou violência. Para os gregos, forçar alguém mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram métodos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da* polis, *característicos do lar e da vida em família"* (Arendt, 1999:34-35).

Ela ainda observa que Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* e em a *Política,* apenas formulou a opinião corrente a respeito do homem e do modo de ser político. Tal opinião corrente entre os gregos consistia em entender que o modo de vida mais perfeito só era possível se o discurso fosse entendido como a única forma de estabelecer relações legítimas entre eles. Segundo esta filósofa política, para Aristóteles *"(...) todos os que viviam fora da* polis *– escravos e bárbaros – eram* aneu Logou , *destituídos, naturalmente, da dificuldade de falar, mas de um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era discorrer uns com os outros"* (Arendt, 1999:36).

Nesse sentido, quando Melucci diz que a função principal da Identidade Coletiva é trazer para a discussão as questões problematizadas pelos movimentos sociais e promover suas concepções coletivas, está, de algum modo, resgatando a visão grega do ser político e do coletivo como o legítimo mediador da realização humana.

Esta questão também tem sido explorada na Psicologia por meio dos primeiros trabalhos em Psicologia Política, os quais incidiam sobrre a composição dos sujeitos coletivos. Mais atualmente, encontramos, no trabalho de Marco Aurélio Máximo Prado (2000), uma preciosa contribuição para a compreensão destes fenômenos coletivos. O esforço

deste autor consistiu na revisão da literatura existente a respeito de ações coletivas, tendo como pontos balizadores da pesquisa o sujeito e o político. Para o autor, estes dois pontos constituem-se em matrizes interpretativas com o auxílio das quais se podem entender as diversas proposições teóricas existentes acerca do coletivo. Na trilha daquilo que temos apontado até o presente momento, o trabalho de Prado constitui um itinerário importante a ser seguido, visto que o autor aponta para o sujeito coletivo como sendo a constituição de um *''Nós'',* tornando-se presente nas ações coletivas e o político como um espaço não-institucionalizado, no qual os diversos antagonismos sociais manifestam-se. Nesta área, tem-se avançado no sentido de compreender os processos psicossociais, que envolvem a configuração das identidades coletivas e, para tal, se entende a Psicologia como um campo híbrido de conhecimentos científicos, articulando-se com a Lingüística, a Filosofia, a Política, a Sociologia, a Antropologia e outras áreas das chamadas humanidades (Sandoval, 1997).

Isso dito, lembramos, aqui, as questões referentes à identidade têm, há muito, chamado a atenção de pesquisadores, em diversas áreas do conhecimento como, por exemplo, a Antropologia, a Sociologia, a Ciência Política e a Psicologia Social. As perspectivas de abordagem, nestes diversos campos do conhecimento, nem sempre apontam para uma mesma compreensão acerca do que seja **identidade**. Posturas mais estruturalistas, nas quais a identidade é uma forma rígida e determinante das possibilidades de se ser, aparecem tanto na tradição antropológica quanto na sociológica, bem como nas derivadas da psicologia. Portanto, julgamos necessário apresentar e discutir algumas perspectivas teóricas, que caminham no rumo da mudança social, rompendo com o padrão estabelecido, *a priori*, por certas tradições estruturalistas. Para tanto, pretendemos discutir, aqui, as teorias que relacionam uma importante questão psicossocial: **a relação entre a identidade individual e de grupo.** Assim, parece-nos adequado, neste capítulo, destacar as propostas de autores que tratam da identidade, partindo de três dimensões, como já apontadas por Johnston, Laraña e Gusfield (2001), consideradas importantes para se *"(...) interpretar a questão da participação nos movimentos sociais: identidade individual, coletiva e pública."* (p. 13).

Apesar de não estarmos trabalhando com esse enfoque e não ser este o tópico em questão, parece-nos importante fazer, neste momento, um registro cuidadoso sobre a recuperação do conceito Durkheimiano de Representação Coletiva, e sobre a teoria das *Representações Sociais,* de Serge Moscovici (1988). Moscovici parte do conceito Durkheimiano de Representação Coletiva para construir seu conceito de Representação Social.

Começamos por verificar o significado de Representação Coletiva, para Durkheim. Quando Durkheim (1898) estuda a origem das religiões em sociedades primitivas

australianas, ele acaba por desvelar o quão importante e específicas podem ser estas Representações Coletivas. Para o autor, representações coletivas são manifestações psicológicas e sociais globais. Nesse contexto, enquadram-se as opiniões, saberes partilhados, os sistemas de pensamento que caracterizam um *modus operandi* pelo qual uma sociedade pensa e se perpetua.

Mediante as representações coletivas, Durkheim buscava demonstrar que o pensamento social se impõe ao pensamento individual e, conseqüentemente, à condição transcendente da sociedade frente ao indivíduo particular, pois a sociedade é instituída a partir do ideal da coletividade e, portanto, o pensamento organizado só é viável se admitirmos como fundamento para este a vida social. Sendo assim, as representações coletivas se impõem aos indivíduos e são estáveis e objetivas, na medida em que são assimiladas às evidências sociais. Elas detêm um caráter autônomo por não serem passíveis de homogeneização e nem de redução ao real, pelo fato de serem compartilhadas socialmente.

Segundo Moscovici, Durkheim contrapõe individual e coletivo, sujeito e sociedade, criando uma estrutura dicotômica para seu conceito de representação coletiva. Nesse modelo, no plano particular, Durkheim pensa uma Psicologia e, no plano universal, uma Sociologia. Com isso, o autor acabaria por impossibilitar a existência de uma Psicologia Social, cujo olhar e fazer dirija-se para a relação entre sujeito e sociedade e seus respectivos lugares comuns, pois, a representação coletiva assume um caráter de unicidade, relacionando-se a um grupo, no qual nenhuma outra representação pode prevalecer. É essa condição a garantia da estabilidade das representações coletivas, sendo possíveis mudanças de caráter excepcional e em condições extraordinárias.

Moscovici reformula o conceito de representação coletiva, de Durkheim, por ser estável e imóvel, propondo o conceito de representação social. Esta é transformada no contexto social em que se origina, num processo continuo. Para Moscovici, a representação social acontece dentro do grupo e traz, em si, um caráter de diversidade e pluralidade. Ao elaborar o conceito de representações sociais, o autor tinha em mente:

> *"(...) representações que estavam sempre se fabricando no contexto das inter-relações e ações que, por sua vez, estavam se processando. Esse era um pré-requisito para vinculá-las a importantes fenômenos do mundo moderno. (...) Não é bem a contribuição individual ou do grupo para estas representações que nos permite chamá-las de representações sociais; é o fato de que elas foram moldadas por um processo de troca e interação"* (Moscovici, 1988:219).

A teoria das representações sociais trata da produção de saberes sociais, especialmente os saberes cotidianos e pertencentes ao mundo vivido; propondo-se a analisar a construção e a transformação do conhecimento social. Segundo Sandra Jovchelovitch, ao adaptar o conceito

de representações coletivas, Moscovici entendeu:

> *"(...) sociedades como as nossas, perdem o poder aglutinador que detinham quando Durkheim as identificou. As representações coletivas de Durkheim têm estatuto de "fato social" no sentido hard da palavra; ainda que produzidas por sujeitos sociais, adquirem um caráter exterior à ação humana e condicionam todos os indivíduos das sociedades em que estão presentes a pensar a partir de suas categorias. Ao contrário de sociedades tradicionais, que mantém seus saberes firmemente enclausurados nas mãos de sujeitos, rituais e objetos sagrados, as sociedades modernas se caracterizam pela reflexividade dos saberes. Nada mais é "naturalmente" aceito, tudo está em questão, ou como Marx diria, tudo que é sólido se desmancha no ar. Assim, Moscovici põe o conceito em movimento e o muda para representações sociais, já que sua preocupação principal era justamente dar conta de como uma mentalidade coletiva se modifica na fluidez e maleabilidade das formas sociais contemporâneas"* (Jovchelovitch, 1998:56).

Para elaborar seu conceito, o autor procurou fundamentos outros, situados fora do pensamento de Durkheim. Autores como Léve-Bhrul (antropólogo e psicólogo), Freud, Piaget e Vigotski são alguns dos quais Moscovici lançou mão para pensar sua teoria da Representação Social. No entantto, ainda que esta teoria trate de entender os processos individuais e coletivos de significação, ela não se propõe entender os processos psicossociais das formações identitárias, fato que nos remete ao estudo das teorias acerca dos fenômenos identitários, relacionados aos movimentos sociais.

Antes de adentrarmos este assunto, convém dizer, aqui, que, para nós, falar em identidade social e identidade coletiva são coisas semelhantes em inúmeras questões, mas de forma alguma equivalentes, pois partem de lugares hermenêuticos distintos. Tanto na tradição mais sociológica da Psicologia Social, representada por Melucci, quanto naquela de caráter mais psicológico, da qual Tajfel seria um dos nomes significativos, se atribui um papel importante à identidade. Todavia, na primeira tradição, apenas se fala em identidade coletiva e, na segunda, em identidade social, tendendo alguns autores a usar esses termos como sinônimos.

Os conceitos de Identidade Social e Coletiva trazem consigo o sentido de nós, de pertencimento a um ou mais grupos e contrapõem-se à tradição da identidade como algo puramente pessoal, pondo em relevo sua dimensão social. Há que se atentar para o fato de que uma das diferenças mais significativas entre ambas reside na ênfase posta pelos autores de tradição mais psicológica na perspectiva do indivíduo, pois entendem, como veremos mais adiante, a identidade social como *"(...) uma parte do auto-conceito do indivíduo"* (Tajfel, 1983:292). Já a ênfase dada pelos autores de tradição mais sociológica da Psicologia Social está na perspectiva do próprio grupo, visto que concebem a identidade coletiva como sendo o resultado de um processo de construção identitária, baseado na *"(...) experiência compartilhada pelos que se reconhecem membros do mesmo grupo."* (Javaloy, 2001:306).

No entanto, alguns autores, como Frederico Javaloy, entendem que *"(...) esta discrepância terminológica, que nunca é explicada, contribui para criar uma separação entre ambas as linhas de investigação, além de criar confusão no leitor."* (Javaloy, 2001:306). Por esse motivo, pareceu-nos importante tratar, dentre os diversos pontos deste capítulo, da diferença existente entre uma e outra perspectiva. Por isso, decidimos trabalhar, neste capítulo, as propostas de Henri Tajfel (1982; 1983), Alain Touraine, Jüng Habermas (1994), Alberto Melucci (1996), Stuart Hall (1999), Bert Kandermans (2002) e Enrique Laraña (1999; 2001), alem das relações entre identidade e outros qualitativos a ela associados.

1. Pensando a Identidade Pessoal e o Processo Grupal

Neste item, não pretendemos desenvolver, em profundidade, as dinâmicas envolvidas na formação e constituição da identidade pessoal, mas entender quais são e como se estabelecem as relações entre identidade pessoal e de grupo, bem como os impactos da participação coletiva nesta primeira. Segundo aponta a literatura de Psicologia Social, identidade pessoal e social são aspectos diferenciados na questão da identidade, pois a segunda derivaria, como veremos mais adiante, do pertencimento a um ou mais grupos (Tajfel, 1983, Melucci, 2004, Ciampa, 1994). Como no processo de construção da identidade pessoal está presente o processo de internalização de normas, valores, crenças etc., a participação em grupos pode alterar essa mesma identidade pessoal. Por essa razão, entendemos que tratar a temática da identidade pessoal ou individual se faz importante, na presente tese, pelo fato de que este tipo de identidade está relacionado com o fenômeno da participação em movimentos sociais, pois: *"Este conceito faz referência a uma série de características totalmente pessoais que, apesar de ser o resultado de uma combinação entre a herança biológica e a vida social, são internalizados por aqueles que participam em movimentos sociais como parte de suas biografias pessoais"* (Johnston, Laraña & Gusfield, 2001:13). Para esse fato também já havia apontado Ralph Turner (1969). Para esse autor, a identidade pessoal e a autotransformação eram questões amplamente disseminadas dentre os inúmeros grupos de participantes de movimentos sociais, com estruturas de organização informais.

Certamente, não consta que seja uma tarefa fácil alguém falar de sua identidade pessoal sem se referir às suas raízes sociais e relacionais, pois a pessoa não é senão a história de suas relações sociais (Saffioti, 1991). Talvez por esta razão, Melucci entenda que, ao se falar de identidade, seja do ponto de vista individual ou coletivo, estariam presentes a *"(...)*

continuidade do sujeito, independentemente das variações no tempo e das adaptações ao ambiente; delimitação desse sujeito em relação aos outros; e capacidade de reconhecer-se e ser reconhecido." (Melucci, 2004:44). O ato de **delimitar** torna-se chave na construção da identidade pessoal, porque, é delimitando o ambiente, que o indivíduo se diferencia e se reconhece; diferencia-se do outro, ao mesmo tempo em que se faz reconhecer, sem que deixemos de ser nós mesmos. Norbert Elias aponta para a relação entre memória e identidade, partindo da dimensão da continuidade. Para este autor, o fato de que *"(...) a continuidade da seqüência processual como elemento da identidade-eu está entrelaçada (...) com outro elemento da identidade-eu: a continuidade da memória. Essa faculdade é capaz de preservar os conhecimentos adquiridos e, portanto, as experiências pessoais de fases anteriores como meio de controle ativo dos sentimentos e do comportamento em fases posteriores"* (Elias, 1994:154). Isso indica que, ao preservar as experiências vividas durantes as diversas fases da vida, a memória atua no processo de individualização, o que leva Elias a afirmar: *"Quanto maior a margem de diferenciação nas experiências gravadas na memória dos indivíduos no curso do desenvolvimento social, maior a probabilidade de individualização"* (p. 154).

Nesse sentido, os processos de socialização primária e secundária são vitais na produção da identidade pessoal, porque possibilitam reconhecer-se e ser reconhecido desde a infância até o fim da vida, possibilitando ao indivíduo a capacidade de transformar-se, ressignificar-se, metamorfosear-se, reconstruir permanentemente seu eu, mediante processos de interação e de reconhecimento inter-subjetivo, de memorização e rememoração. Portanto, não há dúvidas de que, como apontou Melucci, *"(...) as ciências sociais contemporâneas defendem a idéia de que indivíduo e sistema constituem-se reciprocamente e que o sujeito só consegue tomar consciência de si mesmo na relação-delimitação perante um ambiente externo."* (Melucci, 2004:45).

A relação-delimitação de que fala o autor diz respeito ao fato de que, no processo de construção identitária, é fundamental o retorno, dado pelo outro ao sujeito, pois este retorno é reconhecimento deste sujeito, no âmbito coletivo, e reconhecimento da coletividade por este. Em condições normais, grupos de pertencimento possibilitam ao sujeito situar-se em um sistema de relações e manter sua unidade pessoal. Portanto, não nos parece possível separar, de maneira categórica, os aspectos individuais da identidade de seus aspectos sociais, pois formam um processo dinâmico. Todavia, o processo de formação e construção da identidade de uma pessoa só passa a ser um problema na vida cotidiana, quando seu status se vê ameaçado. Quem sabe por esse motivo *"O que as pessoas demandam de forma coletiva é o direito a realizar sua própria identidade: a possibilidade de dispor de sua criatividade pessoal, sua vida afetiva e sua existência biológica e interpessoal"* (Melucci, 1980:218).

Erik Erikson (1968), em seu livro '*Identidade: Juventude e Crise*', tratou do significado da identidade psicossocial. Para ele, a identidade psicossocial possuía um sentido subjetivo de continuidade e de se ser você mesmo conectado ao pertencimento a um grupo, a uma comunidade, e constituía um elemento central no processo de construção da identidade pessoal. Nesse sentido, recordamos que Norbert Elias (1994) apontava para o fato de que a questão da identidade é, concomitantemente, uma questão relacional e processual, não-estática, como, por vez, a Sociologia e a Antropologia tendem a entendê-la. Assim, Elias aponta para a importância de se perceber a produção do eu relacionada com a questão do outro, a questão do nós. A isso, o autor acrescenta o seguinte:

> *"A identidade eu-nós (...) é parte do habitus social de uma pessoa e, como tal, está aberta à individualização. Essa identidade representa a resposta à pergunta "Quem sou eu?" como ser social e individual. (...) Nessas sociedades [nacionais], a resposta mais elementar à questão da identidade-eu do indivíduo, à pergunta "Quem sou eu?", é o nome-símbolo com que ele é registrado ao nascer. (...) E enquanto, de um lado, o nome dá a cada pessoa um símbolo de sua singularidade e uma resposta à pergunta sobre quem ela é a seus próprios olhos, ela também recebe um cartão de visitas. Indica se é aos olhos dos outros. Também por esse prisma, vemos o quanto a existência da pessoa como ser individual é indissociável de sua existência como ser social. Já assinalei (...) que a palavra "eu" careceria de sentido se, ao proferi-la, não tivéssemos em mente os pronomes pessoais referentes também às outras pessoas. (...) Não há identidade-eu sem identidade-nós. Tudo o que varia é a ponderação dos termos da balança eu-nós, o padrão da relação eu-nós."* (Elias, 1994:151-52).

O que nos parece apropriado para reflexão consiste nessa balança: o ser humano tende a construir sua autonomia, com o apoio da coletividade na qual está inserido, tornar-se capaz de produzir o quê, num primeiro instante da vida, antes lhe era propiciado pelo grupo. Ao alcançar a maturidade no plano identitário, o sujeito torna-se capaz de produzir novas identidades, nas quais presente e passado encontram-se presentes, pois as inúmeras experiências de cada sujeito lhe permitem questionar, reformular e ressignificar as identidades pessoal e coletiva. Para Melucci, isto equivaleria a dizer que *"A identidade adulta é, portanto, a capacidade de produzir novas identidades, integrando passado e presente, além dos múltiplos elementos do presente, na unidade e na continuidade de uma história individual."* (Melucci, 2004:46).

Como se pode ver, não é possível dissociar o estudo da identidade do indivíduo do estudo da sociedade, porque as possibilidades de diferentes configurações de identidade estão sempre relacionadas com as diferentes configurações da ordem social. Assim, ao discutir identidade, Ciampa segue, em certa medida, o caminho de G. H. Mead (1972) e de I. Goffman (1973; 1988). Ciampa propõe-nos uma teoria de identidade, tendo como referenciais a dialética materialista, o interacionismo simbólico e a teoria dos papéis.

Como recorda Antonio da Costa Ciampa *"Uma alternativa impossível é o homem deixar de ser social e histórico; ele não seria homem absolutamente"* (Ciampa, 1994:71). Para Ciampa (1994), autor de *"A estória de Severino e a História de Severina",* a identidade é metamorfose. Constrói-se cotidianamente mediante os diversos processos de socialização e ressocialização, que experimenta cada sujeito. A identidade é entendida por este autor como um processo em constante transformação, nunca pronta, acabada, permanecendo sempre aberta para o futuro.

Analisando a estória de Severino, personagem central da obra *"Morte e Vida Severina",* do poeta brasileiro João Cabral de Melo Neto, e a história de vida de um sujeito cognominado 'Severina', o autor desenvolve a noção de identidade enquanto uma categoria psicológica. Segundo o autor, identidade é um processo de metamorfose, é *"(...) o processo permanente de formação e transformação do sujeito humano, que se dá dentro de condições materiais e históricas dadas"* (Ciampa, 1994: 1). Para Ciampa, a identidade como um processo (metamorfose) se dá em contraposição a uma estrutura estática do indivíduo subordinado ao interesse da razão.

O autor se utiliza da literatura como chave de leitura (universal) para lograr a compreensão da vida pessoal do seu sujeito (particular). Desse modo, ele busca os fundamentos para sua afirmação de que o universal se materializa no particular. Entendendo que o indivíduo subjetiva as relações sociais, podemos concluir que o processo de formação e transformação do sujeito é o processo de construção de identidade pessoal. Isso implica sua articulação com a cultura e a sociedade, dadas como *a priori* em relação ao sujeito, o que resulta numa síntese final, que podemos chamar de identidade social. Assim, para Ciampa, *self* e *identidade* poderiam ser entendidos como conceitos equivalentes.

Não obstante, para Odair Sass, a equivalência entre *self* e *identidade,* estabelecida por autores como Ciampa, não é satisfatória (Sass, 1992: 197-99). Ao entender a identidade como metamorfose, Ciampa assume o percurso sugerido por Habermas (Habermas, 1983). Para Sass, *"(...) a noção de metamorfose é a retrospectiva da individualidade, do que foi posto, enquanto que o self, de G. Mead, está voltado, pela ação do eu, prospectivamente; ou, para usar uma imagem sartreana, a ação que ainda não foi consumada e que está voltada a morder o futuro"* (**Sass**, 1992: 199).

A contribuição fundamental de Ciampa está no fato de demonstrar empiricamente a importância do conceito de metamorfose para a compreensão de identidade. Assim, a identidade é um processo inacabado, cujo início está no nascimento do sujeito e cujo final reside em sua morte. Analisar a identidade como algo dado, que possa ser determinado por alguns fatores, momentos da história de vida do sujeito, é fazer da identidade um processo

desprovido de movimento, estático e, portanto, partindo dessa perspectiva, defendida pelo autor, constitui um grave equívoco conceptual e metodológico.

Ainda no âmbito dos estudos realizados pela Psicologia acerca da identidade pessoal, recordamos, aqui, o conceito de personalidade poder ser considerado uma abordagem clássica do tema e também se estabelecer de uma perspectiva temporal, cristalizada e, praticamente, imutável. Como escreveu Chaplin, este conceito refere-se a uma *"(...) sensação de continuidade pessoal ao longo do tempo"* (Chaplin, 1981:277). Warren sublinha que personalidade traz consigo um sentido subjetivo de *"(...) existência contínua de um indivíduo determinado, apesar das mudanças em suas funções e estrutura"* (Warren, 1982:170). Para Ciampa, o conceito de personalidade funciona como uma identidade pressuposta e uma identidade pressuposta

> *"(...) é reposta, ela é vista como dada – e não como se dando num contínuo processo de identificação. (...) De certa forma, re-atualizamos através de rituais sociais uma identidade pressuposta que assim é reposta como algo já dado, retirando em conseqüência o seu caráter de historicidade (...). (...)* [Logo] *a mesmice de mim é pressuposta como dada permanentemente e não como reposição de uma identidade que uma vez foi posta"* (Ciampa, 1994:66-67).

Como se pode notar, Ciampa caminha em oposição às concepções clássicas de personalidade. Ele assume uma perspectiva psicossocial com bases interacionistas claras, pois não é possível compreender suas propostas sem que, com isso, se vislumbre, no fundo, a dramaturgia social de Goffman. Portanto, também para Ciampa, não se pode pensar em identidade pessoal como uma entidade independente das relações sociais, porque ela depende do contínuo reconhecimento dos outros, situação que lhe proporciona seu caráter metamórfico. Isso nos leva ao entendimento de que identidade é aquilo que individualiza o sujeito, ao mesmo tempo em que o socializa, é aquilo que o diferencia e que o torna um igual. Nesse sentido, Melucci apontou, com perfeição, para o caráter paradoxal da Identidade. Para ele, *"O paradoxo da identidade é que a diferença, para ser afirmada e vivida como tal, supõe uma certa semelhança e uma certa reciprocidade."* (Melucci, 2004:47).

Habermas, ao falar de Identidade, também aponta para o fato de que a formação identitária tem um caráter individual e outro, coletivo. No tocante à identidade individual, Habermas parte da relação estabelecida durante o processo de socialização entre *desenvolvimento moral* e *identidade do EU*. Para ele, durante este processo de socialização, o sujeito entra em contato com as formas identitárias construídas pelos outros para si próprios e, ao mesmo tempo, enfrenta as diversas crises da vida humana, das quais algumas consideradas de caráter universal já apontadas por Sigmund Freud, a saber: as crises edipiana e da adolescência. Assim, as escolhas de valores e modelos norteadores da vida do sujeito,

Formatado: maintexte1

agregadas às formas com que esse sujeito se percebe e se descreve, são a base para se pensar a identidade individual.

No intuito de discutir a relação existente entre *desenvolvimento moral* e *identidade do EU,* Habermas discute quais os pontos de aproximação teórica existentes entre a *Psicologia Analítica do EU,* proposta por Harre Stack Sullivan e Erik Erikson; *a Psicologia Cognoscitiva do Desenvolvimento,* de Jean Piaget e Awrence Kohlberg, e o *Interacionismo Simbólico,* que tem, dentre seus autores principais, George Herbert Mead, Herbert Blumer e Irving Goffman. As semelhanças teóricas apontadas por Habermas para estes referenciais teóricos são o entendimento comum de que adultos são capazes de produzir linguagem e de agir, estando estas duas capacidades dos adultos interligadas aos processos de desenvolvimento moral, cognoscitivo, psicossexual e lingüístico, decorrentes dos complexos estágios de amadurecimento, vivido pelos sujeitos.

Nestas perspectivas teóricas examinadas por Habermas, saltar estágios de desenvolvimento humano, implicaria danos à formação da personalidade do sujeito, dada a forma com que cada um destes estágios se interrelacionam e se embricam. Mediante o desenvolvimento de cada estágio e a superação das crises, que eventualmente os acompanhe, espera-se que a formação da identidade do *EU* reflita o sujeito marcado pela autonomia pessoal. Durante esse processo de socialização e de desenvolvimento da identidade do *EU,* e mediante a interiorização e a internalização das estruturas externas, o sujeito vai se tornando competente para atuar no campo social.

Portanto, para o autor, a identidade do *Eu* é gerada tanto pelas estruturas cognoscitivas quanto pelo processo de socialização, vivenciado pelo sujeito. Nesse sentido, o autor aponta para o fato de que *"(...) o sujeito só aceita e consegue integrar-se a um determinado sistema social, pela via da apropriação das generalidades simbólicas; ao passo que, posteriormente, ela é garantida e reforçada pela individualização, ou seja, pela via de uma crescente independência desse sujeito com relação aos sistemas sociais"* (Habermas, 1981:63).

Após fazer essa revisão das perspectivas teóricas acima citadas, entendo que elas não dão conta de oferecer um referencial teórico-prático, capaz de, verdadeiramente, dar conta do significado da identidade do EU, da identidade individual. Para que pudesse dar conta dessa lacuna, Habermas serve-se da *Teoria do Desenvolvimento da Consciência Moral,* de Awrence Kohlberg[115] que, segundo ele, goza de uma aceitação geral em seus delineamentos fundamentais (Habermas, 1986:180). De acordo com seu entendimento, é mister que seja considerado o desenvolvimento moral, em seus aspectos cognitivos, para que, só então, se

[115] Para maiores eslcarecimentos acerca do pensamento deste autor, ver: KOHLBERG, L. (19971). From Is to Ought In: MISCHEL, Theodore (org) *Cognitive Development and Epistemologe*. New Eork: Academic Press.

possa pensar adequadamente a identidade individual. Pensar o desenvolvimento moral em seus aspectos cognitivos é pensar em juízo moral. Para tanto, Habermas articula a teoria Kohlbergiana com sua *Teoria da Ação Comunicativa*.

Com base nesta articulação, Habermas defende a idéia de que a consciência Moral reflete a capacidade de o sujeito elaborar, de forma consciente, os conflitos de ação, de solução consensual, moralmente relevante, partindo do uso de uma competência interativa, da qual o sujeito é possuidor. Tal solução consensual pretendida por Habermas, deve ser resultante de processos discursivos orientados para o acordo , pois o consenso precisa obter um acordo acerca dos diversos pontos de vista das partes envolvidas, sem o qual não se faz possível o ordenamento transitivo dos interesses conflitantes. Assim, ficam descartados quaisquer possibilidades de se obter o acordo, a solução consensual, a elaboração do conflito mediante o uso de métodos coercitivos ou partindo de tratativas superficiais.

Partindo dos três níveis de Juízo Moral propostos por Kohlberg (Pré-convencional, Convencional e pós-convencional), Habermas entende que a criança constitui sua identidade individual mediante as modificações em seu universo simbólico, ocorridas face ao seu desenvolvimento neste níveis do Juízo Moral, bem como através do alcance das estruturas gerais do agir comunicativo (Habermas, 1981:72-4). Num primeiro momento, ela apresenta uma *identidade natural,* marcada por uma socialização restrita com a qual ela desfaz a simbiose materna e aprende a distinguir-se do ambiente, sem que ainda seja capaz de discernir as coisas físicas das sociais. Neste caso, a presença de atores sociais ainda não se faz efetiva no universo simbólico da criança, visto que eles ainda não se encontram inseridos neste espaço, de forma adequada. A estes cabe apenas o papel de satisfazer seus desejos imediatos e singulares. O autor não atribui à criança a condição de sujeito e sim de agente natural, dado o fato de que a esta ainda não se possam imputar ações, mas apenas um conjunto de intenções compreensivas.

No segundo instante, a criança deixa a identidade natural em favor de uma *identidade papel,* a qual consiste em tornar-se capaz de introjetar expectativas generalizadas de comportamento. Com isso, a criança passa a interpretar uma diversidade maior de papéis sociais e, assim, inserir-se em diversos grupos sociais. Entretanto, essa questão não srerá desenvolvida, aqui, por não estar relacionada diretamente com as questões desta tese.

Um fato importante diz respeito ao que se tem chamado de 'pós-modernidade', 'segunda modernidade' ou mesmo de 'modernidade tardia'. Este fenômeno, que altera o cenário social contemporâneo e que os autores não sabem bem como chamar e nem mesmo se se trataria realmente de um novo momento histórico, sugere a necessidade de uma reformulação ainda mais radical do conceito de identidade pessoal, visto que uma verdadeira

"crise de identidade" estaria afetando o sujeito, nas sociedades modernas. Essa crise seria explicada, porque, atualmente, têm-se observado intensas transformações nas questões de classes, culturais, de gênero, da sexualidade, de etnias, de raças etc.. Tais mudanças poriam em xeque a idéia do *"eu moderno"*, coerente e integrado. Segundo Stuart Hall, estaria ocorrendo um 'deslocamento', um descentramento do sujeito, porque o sujeito estaria se fragmentando. O autor aponta para o fato de que

> *"Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a idéia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Esta perda de um "sentido de si" estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentramento do sujeito. Esse duplo deslocamento – descentramento dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos – constitui uma "crise de identidade", para o indivíduo"* (Hall, 2001:9).

Fragmentado, o sujeito já não detém uma identidade unificada e estável, mas uma multiplicidade de identidades, que nem sempre convergem e que, diversas vezes, colidem por serem antagônicas. Segundo Hall, elas, além de serem várias, algumas vezes são *"(...) contraditórias ou não-resolvidas"* (Hall, 2001:12). Verifica-se que, na sociedade atual, sociedade informacional, o sujeito pertence e transita numa pluralidade gerada pela multiplicação de papéis sociais, das redes associativas e dos grupos de referência a que se vincula, sendo que, em cada um destes espaços, desenvolve-se uma cultura e uma linguagem particular. Transitar entre estas múltiplas identidades pode gerar conflitos e proporcionar uma permante metamorfose. A esse respeito escreve Melucci:

> *"Na sociedade da informação, nossa consciência torna-se, cada vez mais, reflexiva (...) A potência tecnológica está acompanhada de uma dilatação sem limites das possibilidades simbólicas, da atividade auto-reflexiva e da capacidade de espelhar e representar a realidade por múltiplas linguagens. (...) Participamos, na realidade e no imaginário, de uma infinidade de mundos. Cada um deles é caracterizado por uma cultura, uma linguagem, um conjunto de papéis e de regras, aos quais devemos nos adaptar (...) Isso comporta uma pressão constante em direção à mutação, à transferência, à tradução daquilo que éramos um segundo atrás para novos códigos e novas formas de relações."* (Melucci, 2004:60).

A pluralidade de experiências possíveis, de papéis sociais, de liguagens e culturas a que o sujeito necessita adequar-se conduzem-no à mudança e afastam-no das referências tradicionais como família, Igreja ou partido, as quais ofereciam-lhe possibilidades identificatórias unitárias. Com o enfraquecimento destes referenciais, o sujeito encontra dificuldade para construir um ancoradouro estável e duradouro para sua identidade. A estabilidade é trocada pela metamorfose. Passado e futuro são vistos através de múltiplas lentes, que o sujeito utiliza na medida em que transita pelos diversos espaços, redes e grupos, que exerce seus inúmeros e distintos papéis sociais. Com isso, *"O tempo cotidiano torna-se*

múltiplo e descontínuo, porque implica a passagem de um universo a outro da experiência; de uma rede social a outra; da linguagem e dos códigos de um território a espaços sociais semântica e afetivamente distintos." (Melucci, 2004:61).

Não nos restam dúvidas de que esta breve revisão mereceria, por si só, uma tese. Por esta razão, não nos alongaremos mais. Cumprido nosso objetivo de explicitar as relações que se estabelecem entre identidade pessoal e processo grupal, bem como a impossibilidade de se pensar a identidade pessoal e o processo grupal, coletivo, de maneira dissociada, passamos a analisar, com mais atenção, os aspectos social e coletivo da identidade.

2. Henri Tajfel e a Identidade Social

A noção de Identidade, em Psicologia Social, tem sua origem nos estudos realizados acerca de categorização social e relações inter-grupais, merecendo realce os estudos de Henri Tajfel. Tajfel, em seu livro *Grupos Humanos e Categorias Sociais: Um estudo psicossocial* (1982 e 1983), organiza parte de sua trajetória como pesquisador e estabelece os alicerces para estudos no campo da *Identidade Social*. Para Tajfel, *categoria social* é toda a categoria estabelecida na sociedade, mediante a produção cultural desta, e que já está presente na sociedade, antes mesmo do nascimento do sujeito. Seguindo esta lógica, faz-se claro que questões como *raça, gênero, sexo, nacionalidade, classe social* antecedem o nascimento do sujeito e não dependem das relações que ele construirá. Elas já estão dadas *a priori* e não existem isoladamente, ainda que este sujeito, ao constituir suas relações, possa ressignificá-las, estabelecer novos esquemas, em sua vida cotidiana, que alterem o esquema de sua identidade social originária, decorrente da significação que estas categorias tinham socialmente no momento de seu nascimento.

Na concepção de identificação social proposta pelo autor, a compreensão da relação entre sujeito e coletivo é fundamental, visto que ela se constitui no bojo de fenômenos grupais resultantes da interação de indivíduos e grupos. No que se refere ao indivíduo, Tajfel (1983) o entende como *ator social* que se constitui, mediante a relação entre sua identidade individual e suas ações sociais. Essa relação constrói-se no bojo do processo de contradição social. Nesse sentido, recordamos que o sujeito nasce num contexto social cheio de determinantes sócio-biológicos como sexo, raça, gênero, classe social que lhes são atribuídos culturalmente. Esses determinantes são entendidos, pelo autor, como *categorias sociais,* cujas significações sociais foram estabelecidas e atribuídas pela cultura, na qual cada sujeito nasce. Assim, a

identidade social se dá social e culturalmente, sendo grupo e cultura elementos de formação identitária.

Tajfel, em sua abordagem, subverte a prática corrente da psicologia tradicional, que focaliza as relações estabelecidas pelo indivíduo, partindo do e no grupo social em que se encontra inserido. Para Tajfel, a identidade social inverte esse processo de compreensão, ao ater-se em entender como o grupo interfere e contribui na formação identitária do sujeito, isso porque é partindo da realidade social que a realidade psicológica se definiria e constituiria.

Um componente que está presente na identidade social e que merece destaque pela sua relevância, pois sublinha a conduta de indivíduos e grupos, é a emoção. É fato que existe uma força emocional, uma forte carga emocional, que rodeia e perpassa grande parte das condutas sociais, o que, segundo Tajfel (1983:372), representaria a força da identidade social. Portanto, pode-se pensar, como aponta Frederico Javaloy (2002), que são os sentimentos derivados da identidade social *"(...) que podem chegar a adquirir maior intensidade no ser humano, uma força inclusive maior que o sentido da identidade pessoal e da própria auto-conservação."* (Javaloy, 2001:292).

A categoria *grupo,* bem como a pertença a diferentes grupos sociais, no esquema de Tajfel assumiria um significado, um lugar importante na vida do sujeito, pois contribuiria, positivamente ou negativamente, no processo de auto-reconhecimento do sujeito. Segundo Hogg e Adams (1990), autores que contribuíram para a consolidação da proposição de Tajfel, a identidade social é entendida como *sentido do eu* ou como *conceito de si* e pode derivar das múltiplas categorias sociais das quais provenha, o que lhe possibilita um repertório de múltiplas e únicas identidades decorrentes de seus processos identificatórios particulares e únicos. Tajfel conceitua identidade social como uma *"(...) parcela do auto-conceito dum indivíduo, que deriva do seu reconhecimento da sua pertença a um grupo (ou grupos) social, juntamente com o significado emocional e de valor associado àquela pertença"*. (Tajfel, 1983: 290). Portanto, essa definição explicita a força que as categorias sociais ou os grupos a que os sujeitos encontram-se vinculados podem exercer sobre eles. Tal capacidade de categorias sociais ou grupos de pertença influir na *consciência de si*, na *identidade pessoal* construída continuamente por esse sujeito, assim como sua força e forma de influência exercida, está necessariamente vinculada ao contexto ou à situação social, vividos pelo sujeito. Vale dizer também que a força da identidade social se sustenta na natureza social do sujeito, natureza irrenunciável, e em mecanismos de reforço grupal e de suporte coletivo, os quais são intensificados toda a vez que o grupo de pertença se sente ameaçado pelo grupo-do-outro (Javaloy, 2001).

Nesse esquema, fica evidente a influência da cultura na constituição da identidade social, pois a premissa recorrente neste esquema entende os sujeitos como sujeitos produzidos histórica e culturalmente na sociedade, mediante a interação com o outro. Portanto, observamos que é relevante e estratégico compreender que depende de se saber com quais grupos os sujeitos estabeleceram vínculos de pertença para que se possa compreender o impacto dessas relações de pertença sobre a identidade particular de cada sujeito, pois essa identidade particular depende dessa identidade sócio-cultural dominante, que se desenha de acordo com tais grupos de pertencimento.

Assim, a vinculação do sujeito com as diversas situações e contextos cotidianos nos explica porque certos grupos de pertença ou certas categorias sociais destacam-se mais do que outras na construção dessa identidade social. Além disso, também se mostra importante e reveladora a participação do sujeito em diversos grupos ou categorias sociais, pois ela contribui, de modo positivo ou negativo, à percepção que o sujeito vem a ter a respeito de si mesmo, o que coloca na base da identidade social a noção de comparação social como já apontou Festinger (1954).

Para Tajfel, a construção da identidade social vai além das relações estabelecidas e passíveis de se estabelecerem entre o sujeito e diferentes grupos sociais. A construção da identidade social também envolve as inúmeras possibilidades de relações que distintos grupos sociais constroem, sendo destacáveis os processos de diferenciação a serem estabelecidos entre grupos. Segundo o autor, a diferenciação entre grupos sociais não pode ser entendida apenas em termos econômicos. Para entendermos tal processo, são necessárias outras formas de análise. E, por esta razão, é necessário, também, analisar a articulação da estrutura das relações objetivas entre grupos com alguns processos psicossociais específicos, que constituem um fator importante na formação e construção dessa identidade.

Tajfel propõe a análise das condições sócio-econômicas responsáveis pela competição entre grupos, a fim de conquistar os mais diversos benefícios objetivos, examinando seus eventuais vínculos com certas idéias depreciativas, difundidas a respeito do grupo rival e internalizadas pelo grupo competidor. Assim, a noção de estereótipos sociais, proposta pelo autor, se torna importante, pois sua existência real na vida cotidiana constitui a prova concreta de que os processos psicossociais contribuem para a construção e o entendimento de situações inter-grupos objetivas. Desta feita, o autor introduz a questão do conflito inter-grupo mediante a idéia de estereótipos sociais. Para ele, os estereótipos sociais

> *"(...) não criam essas situações; antes pelo contrário, como dizia Levine, as origens dos estereótipos e mesmo os seus conteúdos não se podem dissociar da existência anterior e das características específicas dum conflito de interesses. Todavia, uma vez que eles estão*

presentes eles se tornam, por direito, fatores de causalidade, que devem ser considerados na análise das relações intergrupo" (Tajfel, 1983: 256-7).

Nesse sentido, Tajfel (1982) nos dá elementos para pensarmos a questão do preconceito. Para o autor, há vários entendimentos acerca da idéia de que preconceito é um fenômeno universal. Atitudes preconceituosas, como aquelas que brancos podem demonstrar em relação aos negros, são decorrências de inúmeros fatores históricos, políticos, sociais e econômicos, ultrapassando a possibilidade de o preconceito ser considerado algo inerente à natureza humana. Na verdade, Tajfel entende tais relações preconceituosas, derivadas de estereótipos sociais, como expressão, cujo significado reside muito além de uma pretensa consciência de classe, manifestas em si mesmas. Ao resistirem a atos preconceituosos e ao consolidarem seu grupo e deslindarem o grupo do outro, se pode perceber o desejo e a luta para se *"(...) ser reconhecido como indivíduo e tratado como tal, ser reconhecido como existindo, independentemente de ser "negro", "de cor", ou qualquer outra coisa"* (Tajfel, 1982:202). Tajfel (1982:212) ainda destaca que, ao mesmo tempo em que os atos de discriminação devem ser vistos em relação ao preconceito, como pano de fundo, também deveriam ser entendidos, partindo-se, na análise, das condições econômicas sociais, políticas e históricas que os possibilitam.

Outra questão que merece atenção é a distinção entre situações individuais e situações inter-grupais. Como já apontamos em outra ocasião, *"Em determinados contextos sociais, observamos que o sujeito não exerce sua ação de modo individual, mas, sim, baseado em seu grupo de pertença, que ele não se relaciona com o outro como sujeito que é, mas como agregado à dada categoria social, a qual se encontra deslindada e definida. Tal diferenciação é fundamental para que tenhamos claro com que tipo de identidade estamos trabalhando."* (Silva, 2002a:95).

Para Tajfel, os comportamentos inter-grupos surgem em dadas condições objetivas, decorrentes da crença que o sujeito desenvolve acerca da intransponibilidade ou mesmo da imutabilidade das fronteiras entre o seu grupo e o grupo do outro. Isto se consolidaria como um impeditivo para o sujeito não admitir a hipótese de deslocar-se de um grupo para outro. Caso o sujeito admitisse a possibilidade de realização das premissas anteriores, já não mais estaríamos frente a um comportamento *inter-grupo* e sim frente a um comportamento *interpessoal*. Comportamentos interpessoais diferem de comportamentos intergrupais por indicarem a crença na *mobilidade social*, na compreensão de que é de modo individual que se estabelecem transformações sociais, sendo a ação uma atividade isolada, não coletiva, pois leva em consideração apenas as características pessoais de cada sujeito.

Opondo-se à crença da mobilidade social, encontramos a crença na mudança social, na

qual o sujeito admite a impossibilidade de superar as fronteiras entre o seu grupo de pertença e o grupo do outro. Conseqüentemente, admite a impossibilidade de migrar para o grupo do outro, por ver nisto a única forma possível para a superação do insuperável, o movimento grupal, a ação coletiva, sendo rejeitada toda e qualquer ação isolada do sujeito por se compreendê-la como ineficaz e infrutífera.

A participação do sujeito no tecido social não se dá exclusivamente num único grupamento ou categoria social, mas acontece de modo eclético, em muitos grupos ou categorias sociais, que nem sempre são convergentes. Podemos dizer que cada grupamento ou categoria social a que o sujeito encontra-se ligado, funciona como uma espécie de lente social, que lhe permite compreender a si próprio e a realidade social, e inserir-se nesta. A combinação desse conjunto de lentes sociais é que determinarão com qual matiz cada sujeito enxerga o contexto social em que vive. Para compreendermos com qual matiz cada sujeito (e grupo) percebe a si e o contexto social em que se encontra inserido, é preciso que analisemos a combinação das lentes sociais utilizadas por eles, pois cada sujeito se identifica mais ou menos com certos grupos ou categorias sociais. De acordo com o nível de identificação e de comprometimento desse sujeito com dado grupo ou categoria social é que se determinará o papel e a importância de um grupo ou de uma categoria na construção de sua visão social, da identidade social assumida por ele. Isso significa dizer que esse sujeito atribui aos grupos ou categorias a que pertence significado emocional e de valor. Essa atribuição de significado emocional e valorativo aos grupos ou categorias sociais de pertença do sujeito tem suas raízes nos processos socializadores e no contexto social vividos pelo sujeito. Por conseguinte, a identidade social é formada por componentes cognitivos, valorativos (e avaliativos) e afetivos. Importa dizer que o sentimento de pertença a um grupo ou categoria social depende de um conjunto de condições facilitadoras da percepção de aspectos comuns, que diferenciam um grupo ou categoria de outro grupo ou categoria. Assim, na identidade social, valoração e emoção encontram-se associadas ao sentimento de pertença. Por sentimento de pertença, compreendemos o resultado da relação existente entre o nível de identificação do sujeito com certo grupo ou categoria e o nível de comprometimento com tal grupo ou categoria, produzido por esta identificação do sujeito com este grupo ou categoria. Portanto, em virtude dos componentes antes citados, poder-se-ia afirmar que o sujeito, ao desenvolver sua identidade social, adquire a consciência de grupo, a consciência de que seu grupo de pertença possui características e estereótipos sociais, é avaliado socialmente tanto de modo positivo quanto negativo, despertando certos tipos de afetos.

Para Tajfel, tanto o sentimento de pertença vivido pelo sujeito quanto a atribuição de significado emocional e de valor, feita pelo sujeito sobre seus grupos ou categorias de

pertença, contribuem efetivamente para a elaboração da visão que o sujeito tem de si e do mundo em que vive. Podemos dizer que a pertença de alguém a um grupo social é determinada, por um lado, de forma objetiva, visto que cada sujeito pertence,, desde seu nascimento, a diferentes categorias sociais, independentemente de sua escolha. Por outro lado, a pertença também contém uma variável subjetiva. Esta variável supõe a consciência de que se pertence a um grupo, de que o sujeito sente e atua enquanto grupo, referencia-se no grupo com vistas a construir essa identidade social. Observe-se que a dimensão subjetiva da pertença é determinante, no processo de constituição de um grupo, pois pertencer a um grupo, atuar em e como grupo gera no sujeito certo vínculo psicológico, ancorado na cognição, na valoração e no campo emocional do que significa, para ele, pertencer (Tajfel, 1983).

Como se pode observar, o indivíduo considera a si mesmo, partindo de seu(s) grupos de pertença (grupos de referência positiva) e por oposição ao grupo dos outros, aos grupos com os quais não se identifica, não se vincula.(grupos de referência negativa) Com isto, o individuo categoriza e compara, estabelece relações entre o *eu*, o *nós* e o *outro*, pois a categorização social implica a comparação de seu grupo com outros grupos aos quais não pertence, valorando, assim, o próprio grupo mediante o contraste decorrente da comparação entre eles. Ao estabelecer estas comparações, o individuo também passa a se perceber como diferente, como distinguível, e, integrando comparação e categorização, percebendo a si próprio e o grupo de modo positivo, diferente e positivo. Neste sentido, os processos identificatórios com o grupo levam o sujeito a perceber que ser diferente é positivo e, portanto, que situações como ser negro ou gay não são más, como muitas vezes os grupos opositores dizem. Ser negro passa a ser belo e ser gay passa a ser bom, a ser motivo de orgulho. Sentir-se membro de um grupo induz o sujeito a tender ressaltar aspectos que o diferenciam enquanto indivíduo e indivíduo pertencente àquele grupo, positivando a imagem de si mesmo e/ou a auto-estima como membro do grupo. Nesse sentido, a tendência geral é a de se favorecer o próprio grupo e a desfavorecer, e até mesmo a discriminar outros grupos, na dinâmica inter-grupal.

Uma outra questão importante, abordada neste enfoque, trata do fato de que certos grupos ou categorias sociais são previamente atribuídos ao sujeito. Esta prévia atribuição o posiciona, de antemão, em certos grupos e/ou categorias sociais.. Por isso, grupos ou categorias sociais como religião, raça, família etc. poderão variar, positiva ou negativamente, na atribuição de significado emocional e de valor, a eles feita pelo sujeito. Tais variações são decisivas para a compreensão dos movimentos de filiação e deserção do sujeito a certos grupos ou categoria sociais a que pertence. A variante positiva equivaleria a uma forma de afirmar uma imagem tão favorável quanto possível. Assim, grupos minoritários ou sobre os

quais recaem estereótipos sociais podem acabar encerrando-se em si mesmos *"(...) criando uma mini-cultura no seio da qual tem um lugar digno e não é depreciado... ou bem pode passar a ação, criando um movimento social."* (Javaloy, 2001:102).

Ao filiar-se a um movimento social o membro de uma minoria obtém a oportunidade de recuperar sua própria identidade positiva seja mediante a re-interpretação e revalorização das características do grupo que possibilitam a emergência de uma conotação favorável, seja revitalizando e exigindo o reconhecimento dos símbolos próprios de sua identidade social. Exemplos dessa primeira estratégia podem ser encontrados nos já citados movimentos negro e gay dos Estados Unidos das América, os quais adotaram como motes do movimento as expressões *'negro é bonito'* e *'gay é bom'*.

Essas questões nos remetem ao fato de que a identidade social é irrenunciável, pois renunciá-la é renunciar ao caráter social do *eu*, do sujeito. Para Frederico Javaloy (2001) *"Renunciar a própria identidade social equivaleria a aceitar a invisibilidade social e inclusiva a realizar um suicídio social, a deixar de existir socialmente. Não sendo renunciável, o que ocorre é uma constante busca da identidade social."* (p.292). Essa assertiva no faz entender porque nesta busca pela identidade muitas minorias vivem muito mais sob a orientação da identidade social do que da pessoal. Na verdade, a saliência da identidade social acaba por ser estratégica para esses grupos que se contrapõem a uniformidade obrigatória da maioria, que resistem a serem uniformizados e assimilados pela cultura majoritária que estabelece as regras, normas e padrões de conduta nas quais estes grupos são desvios a serem corrigidos, eliminados.

Nessa luta para não serem assimilados e manterem seus traços e características particulares, abdicar da identidade pessoal passa a ser uma possibilidade real e que se verifica muitas vezes em movimentos revolucionários, em movimentos radicais ou em movimentos religiosos nos quais, em prol de um objetivo coletivo, os indivíduos estão dispostos à renunciar a sua identidade pessoal. A causa torna-se o sentido de suas vidas. Nesse sentido, Ceinos (1990) nos recorda que na luta pela manutenção de suas características distintivas o sentido da vida torna-se o mais importante bem a ser defendido. Assim, *"O sentido de suas vidas é precisamente (...) o maior valor a que se aferram as pessoas; o maior bem pelo qual muitas das minorias que ainda sobrevivem em nosso planeta estão dispostas a jogar tudo. O único, na realidade, que o homem pode julgar como autenticamente seu"* (Ceinos, 1990:13-14). Verifica-se, assim, a *ativação* da identidade social e a sua predominância frente à identidade pessoal, sua saliência, seu protagonismo na vida do indivíduo, toda vez que este se encontre em situações nas quais lhe é lembrado de modo direto sua pertença a um dado grupo; frente a elementos de grupos a que não pertence; quando se é membro de grupos minoritários

ou mesmo majoritários[116] que se encontram subordinados ou em situação de conflito ou rivalidade, sendo este ultimo um dos fatores que mais contribuem para a ativação, a saliência da identidade social.

Ao que se refere à deserção de um grupo ou categoria social, podemos dizer que ela pode ser resultante da comparação entre os grupos ou categorias sociais de pertença do sujeito e outros grupos ou categorias sociais. Se de um lado a comparação pode atuar na afirmação do vínculo, ela também pode corroborar a ruptura com o mesmo. Aqueles grupos e categorias sociais que não obtiverem um significado emocional e de valor positivo ou que não forem capazes de mantê-los positivos sofrerão um processo de esvaziamento ou psicológico ou objetivo, ou ainda a ambos os processos. Para que um sujeito filie-se ou se mantenha filiado é mister que o grupo ou categoria social seja capaz de preservar adequadamente a sua identidade social, motivo da filiação do sujeito a ele. Filiação e deserção estão diretamente relacionadas à direção que tomará o significado emocional e de valor atribuídos pelo sujeito ao grupo e categoria em questão durante o processo de comparação.

Para que os membros de um grupo ou categoria social tenham sua identidade social preservada em dadas situações sociais, é fundamental que o grupo ou categoria social mantenha-se distinto dos outros grupos ou categorias sociais. Essa distinguibilidade necessita ser positiva para que não ocorra a deserção. Do contrário, será necessário que o grupo ou categoria recorra a atividades sociais (ações coletivas) relevantes. Isso nos leva a pensar que a força de identificação, o grau de identificação de um pessoa com seu(s) grupo(s) de pertença, é o que determina a manutenção da filiação ou a ruptura com o mesmo por parte do sujeito. A força de identificação de um indivíduo com um grupo varia de acordo com sua percepção do contexto intergrupal, o qual também varia de acordo com a existência de uma maior ou menor saliência de algum grupo que se rivalize aos grupos a que o indivíduo pertence. Ela também depende do nível com que o indivíduo se sente atraído pelo grupo, o grau de compartilhamento deste com a visão de futuro dos demais membros do grupo e ao peso que tanto a identidade pessoal quanto a social tem na vida do indivíduo. Quanto maior o peso da identidade social, menor será o peso da identidade pessoal, maior a despersonalização e maior o grau de compromisso grupal do indivíduo.

Tajfel constata que as características do grupo social de pertença do sujeito são os fundamentos da categorização social. Características como cor da pele, cultura, nível econômico, poder, status, etc. são significadas emocionalmente e valoradas frente à comparação dos grupos de pertença do sujeito com os grupos dos outros. A partir dessa

[116] As mulheres são um bom exemplo de grupo não minoritário, mas que enfrenta a subordinação ao patriarcado. Outro exemplo significativo pode ser o dos xiitas subordinados aos sunitas durante o governo de Saddam Hussein no Iraque.

análise compreende-se que a construção da identidade social é um processo cognitivo que instiga a integração e a ação coletivas. Nesse sentido, é este processo um dos que determina a emergência de processos sociais. Podemos dizer que quando há o compartilhamento de uma mesma identidade social por diversos sujeitos que pautam suas ações por meio dela, temos então a formação de um grupo psicológico concreto. Quando um grupo percebe que tem características comuns e que possui um fim em comum; que tais características e tal fim são aquilo que o faz ser um grupo, que isto o coloca em contraposição aos demais grupos existentes etc., é que realmente temos um grupo objetivo. Segundo Tajfel

> *"(...) a identidade social dum indivíduo concebida como conhecimento que ele tem de que pertence a determinados grupos sociais, juntamente com o significado emocional e de valor que ele atribui a essa pertença só podem ser definidos através dos efeitos das categorizações sociais que dividem o meio social do indivíduo no seu próprio grupo e em outros"* (Tajfel, 1983: 294)

Mas como já apontamos acima, há momentos em que o grupo ou categoria social necessita lançar mão de ações coletivas para garantir a integridade da identidade social de seus membros e evitar que a deserção aconteça. Esta é uma questão importante para Tajfel que, ao estudar as *minorias oprimidas*, suas lutas coletivas, se questionava sobre qual a reação dos indivíduos pertencentes a um grupo frente a situações em que seu grupo seja ignorado e avaliado negativamente. Esta questão se faz relevante porque todos s indivíduos e grupos buscam serem distinguíveis de modo positivo. Uma alternativa pensada por Tajfel é a troca de grupo. Outra é a organização destes indivíduos em um movimento social com o fim de superar esta situação negfativa, de superar suas *privações relativas*.

Para Tajfel, este aspecto da identidade social encontra-se muito próximo do conceito de privação relativa proposto por Gürr e das ações coletivas dele decorrentes. Por essa razão, esse conceito é uma importante chave de compreensão tanto das ações coletivas quanto das ações individuais. Privação relativa para Gürr é

> *"(...) a percepção pelo ator da discrepância entre as suas expectativas de valor e as suas capacidades de valor. Expectativas de valor são os bens e as condições de vida a que as pessoas se consideram legitimamente habilitadas. Capacidades de valor são os bens e as condições de vida que elas pensam poder obter e manter (...) A ênfase (...) está na percepção da privação, as pessoas podem ser subjetivamente privadas ao nível das suas expectativas, mesmo que um observador não as considere em estado de necessidade. De igual modo, a expectativa do que o observador considera uma pobreza absoluta, ou "privação absoluta" não é necessariamente considerado incorreto nem irremediável por aqueles que a vivem".* (Gurr, 1954: 24 citado por Tajfel, 1983:298)

Tajfel afirma que do ponto de vista psicológico a privação relativa é o mesmo que uma *"expectativa falhada"* e opera como uma variável dependente do comportamento social. Sua

ação pode ser identificada em dois níveis do comportamento social. O primeiro nível é o pessoal e o segundo o interpessoal. A respeito do nível interpessoal, se faz relevante dizer que ele é a dimensão que *"(...) diz respeito às comparações com os outros; e é evidente também que também ela pode abarcar uma dimensão temporal; de fato é muito provável que o faça quase sem exceção"*. (Tajfel, 1983: 297). Sua relevância está no fato de ela estar mais diretamente relacionada com os processos de comportamento intergrupo.

Para que existam realmente para o sujeito, para o grupo ou categoria social privações reativas, é necessário que essas sejam percebidas por esse sujeito, por esse grupo ou categoria social via comparação interpessoal ou intergrupal. Como já parece estar claro, é o processo comparativo o instrumento denunciatório da existência de privações relativas. As privações relativas vividas por um grupo ou categoria social podem chegar a originar ações e movimentos por mudanças sociais que lhes respondam às necessidades. Contudo, caso as privações expostas pelo processo de comparação forem consideradas ilegítimas pelo grupo ou categoria social, estabelecer-se-á no interior do sujeito, do grupo ou categoria social um conflito ocasionado pela tomada de consciência gerada pelo atrito entre ideal e real produzindo uma sensação de 'empobrecimento' do sujeito, grupo ou categoria social. Tal situação traz a tona a dialética da contradição vivida pelo ser humano e seus grupamentos e categorias sociais. A contradição gerada pelo processo comparativo só poderá ser superado caso o sujeito, grupo ou categoria social tiverem e puderem manter uma imagem positiva de si mesmos.

Por não poder manter a imagem positiva a seu próprio respeito é que muitos daqueles que pensamos serem mais frágeis, estarem nessa *'condição de empobrecidos'* não reagem às contradições internar e externa vividas por eles, buscando na mobilização coletiva, nas ações coletivas ou nos movimentos sociais uma forma de superarem suas privações. Com isso podemos dizer que há um hiato entre a teoria e a realidade: nem sempre aquele sujeito, grupo ou categoria social que teoricamente está mais propício às ações coletivas ou movimentos sociais acaba por vincular-se a eles.

Então é nesse contexto que a identidade social proposta por Tajfel pode ser compreendida como sendo *"(...) um mecanismo causal interveniente em situações de mudança social "objetiva" observada, antecipada, temida, desejada ou preparada pelos indivíduos envolvidos"*. (Tajfel, 1983: 314) Tajfel vê três tipos situacionais distintos e relevantes relativos às mudanças sociais. A primeira diz respeito à *situação marginal*. O grupo tem dificuldades em definir o seu lugar social em função das contradições vividas pelos sujeitos em questão. A segunda refere-se ao fato de que grupos socialmente e consensualmente aceitos como superiores a determinados níveis sentem sua posição

privilegiada ameaçada. Por fim, a terceira situação está relacionada com fato de que os grupos socialmente e consensualmente aceitos como inferiores a determinados níveis vivem situações ou em que os membros do grupo se apercebem da ilegitimidade da condição inferior a que são e estão relegados; ou dão-se conta de que é possível reverter a condição inferior a que são e estão relegados caso implementem ações que lhes propiciem alternativas a seu atual lugar social. Mas o mais comum é que porque os membros do grupo se apercebem da ilegitimidade da condição inferior a que são e estão relegados e dão-se conta de que é possível reverter a condição inferior a que são e estão relegados caso implementem ações que lhes propiciem alternativas a seu atual lugar social e vice-versa.

Observa-se assim, que a construção de estratégias de luta, de ações coletivas e de movimentos sociais são precedidas de processos psicossociais que como que determinam à viabilidade, a qualidade e força das ações coletivas e movimentos sociais adotados por um sujeito, grupo ou categoria social. A construção da identidade grupal se dá a partir de elementos identificatórios reconhecidos pelos sujeitos que comporão o grupamento. Tais elementos terão sua maior ou menor relevância no cenário grupal dependendo de qual seja a sua capacidade aglutinatória. É a percepção desses elementos que possibilitam a construção da identidade grupal, pois para Tajfel a *essência* do grupo se dá mediante a identificação de seus membros com ele, o que equivale à aceita-lo como grupo de referência tanto no que se refere à crenças e a ideológico quanto a prescrição de normas (Turner, 1982).

O mecanismo que possibilita a efetivação dos momentos que assinalamos anteriormente é o da categorização social. Através da categorização social efetua-se a checagem de características compartilhadas pelos membros de um grupo. Esse compartilhar de características acontece num movimento de mão dupla. Em uma das mãos está o modo como o sujeito percebe e categoriza aos outros. Temos aqui um movimento que se dá de fora para dentro. O movimento que ocorre na outra mão é o movimento da auto-atribuição. Quando o grupo estiver construído, deverá manter positivamente sua distinguibilidade segundo a valoração que recebe de seus membros e contrapondo-se a valoração atribuída pelo grupo dos outros.

Nesse contexto, podemos concluir que é a partir da significação e percepção da imagem de si que um sujeito, grupo ou categoria social possui, e da forma como essa imagem se relaciona com a imagem do outro, do grupo dos outros ou de outras categorias, que se desenrola o jogo que acontece entre os movimentos de deserção e adesão e protesto.

Por fim, entendemos que seja importante comentar que, segundo apontam as conclusões do trabalho de Reicher (1984) chamado *"A Rebelião de St. Paul"* e no qual utilizou o conceito de identidade social de Tajfel, nas ações coletivas o sujeito age como um

sujeito histórico e não a partir de concepções pessoais. Com isso podemos conclui-se que o sujeito internaliza as concepções ideológicas acerca do mundo social. As ações coletivas são a expressão de uma compreensão ideológica do mundo em que esse sujeito se encontra inserido. Tanto o comportamento coletivo pode moldar a identidade social quanto esta pode moldar o comportamento coletivo. Por isso o comportamento coletivo tem um lugar importante durante o processo de elaboração de ideologias sociais.

Em seu trabalho o autor abre a possibilidade de se pensar na emergência de uma teoria do comportamento coletivo baseada em sua significação grupal. Todavia, Reicher (1987:249) considera que as multidões sejam uma forma de grupo social que carece de estrutura, de normas preestabelecidas para a ação e meios institucionalizados de deliberação, tornando necessária a construção de uma identidade situacional que lhe permita empreender qualquer comportamento coletivo. Tal identidade situacional funciona como um guia para a ação e advém do grupo social a que pertencem os participantes, não sendo ela desprovida de sentidos, vazia. Assim, pode-se dizer que ela resulta da determinação do significado que uma categoria ou determinado grupo social com uma continuidade histórica e ideológica atribui a uma situação concreta. Mesmo que a multidão a princípio possa estar dividida, esta situação se altera quando esta identifica seus adversários e implementa uma ação conjunta contra este, Este tipo de ação favorece a construção de uma identidade social comum entre os participantes.

Diferentemente da proposição de Le Bon (1895), não se pode pensar em meio às multidões cada sujeito perca sua identidade pessoal. Na verdade o que ocorre é que em meio à multidão cada sujeito atua de acordo com uma identidade social comum que se sobressai, reorientando a identidade pessoal. A identidade social se sobressai a identidade pessoal, a consciência do eu, de si. As pessoas tende mais a se perceber enquanto um nós, um grupo e menos enquanto indivíduos autônomos, isolados. Em suas investigações Reicher (1984a; 1984b) constatou que a imersão de um sujeito em um grupo não estruturado associado a sua condição de elemento anônimo aumentam o peso da identidade social na ordenação de suas ações. Assim, com a saliência da identidade social os sujeitos se comportam de acordo com as normas derivadas desta identidade social e não de acordo com as normas emanadas da identidade pessoal.

A explicação do comportamento coletivo mediante o uso da teoria da identidade social é defendida pelo fato de encontrar-se estruturado de maneira a não incidir em psicologismos ou sociologismos. Esta perspectiva teórica traz consigo aspectos sociais e aspectos cognitivos de caráter individual, contribuindo para o desenvolvimento de uma perspectiva psicossocial acerca do comportamento coletivo. Segundo aponta Javaloy (2001:298-99), o enfoque teórico

da identidade social é de crucial importância para o estudo do comportamento coletivo, e em especial dos movimentos sociais, porque corrige o enfoque individual dos fenômenos coletivos; inscreve os fenômenos coletivos no estudo da conduta grupal e porque resulta particularmente idôneo para explicar os processos psicossociais de tipo coletivo. Portanto, como escreveu John C. Turner, a teoria da identidade social se propõe *"(...) a superar a separação entre indivíduo e sociedade e descobrir algum modo de relacionar os processos psicológicos com os determinantes históricos, culturais, políticos e econômicos de conduta"* (Turner, 1987:326).

A identidade social aplicada ao campo dos movimentos sociais também destaca a importância de se atentar para os modos com que o grupo relaciona esta com ideologia e compromisso. Essa relação se faz importante porque na medida em que os sujeitos estabelecem vínculos identificatórios com o grupo a que se filiam estão normalmente corroborando as formas de pensar e atuar deste grupo, as quais serão deles requeridas durante o processo de participação.

Com isso, se entende que aquele sujeito filiado ao grupo aceita suas regras e normas, ao mesmo tempo em que estabelece um compromisso de atuar em favor do grupo ou movimento a que se filiou. E é exatamente por isso que, como já apontamos no capítulo anterior, as atuais teorias de movimentos sociais admitem o caráter grupal dos movimentos e consideram a identidade social ou a coletiva como um elemento central do movimento social, pois qualquer grupo auto-identificado se propõe como demanda a construção de uma identidade social ou coletiva. A identidade Social se fortalece a medida que as ações coletivas são redefinidas, no curso das transformações pelas quais o grupo e a ação passam.

Todavia, os trabalhos de Tajfel (1982; 1983) foram importantes contribuições para a compreensão da questão coletiva. Em sua teoria de identidade social encontramos as relações sociais constituídas a partir do reconhecimento das privações de cada sujeito e posterior reconhecimento destas no outro, o que resulta no estabelecimento de uma identidade social calcada em um sentimento de reciprocidade. Privação, reconhecimento do outro e reciprocidade são como que condições determinantes para a mobilização e manutenção de grupos sociais. Contudo, parece-nos que isso não nos permite entender satisfatoriamente a construção de ações coletivas de caráter político, pois ela não traz, a nosso ver, um componente político ou politizador que nos permita compreender, estudar, os processos políticos existentes nos grupos sociais e nas relações intergrupos sem estarmos dependentes, por exemplo, do sentimento de privação. Assim diferentemente de outros atores, pensamos a obra de Tajfel como sendo pautada muito mais em pressuposto psicológicos do que psicossociológicos.

3. A Teoria da Identidade Coletiva

Quando dizemos *Teoria de Identidade Coletiva* não estamos pensando em um bloco monolítico, como que em uma escola única, hegemônica. Sob esse título queremos apenas reunir alguns posicionamentos teóricos que possam contribuir para se pensar o que seja Identidade Coletiva. Seguindo essa linha de leitura queremos apontar as discussões feitas por Prado (2000; 2001) acerca das teorias de ação coletiva e os trabalhos de Alberto Melucci (1989; 1995), Enrique Laraña (1999; 2001) e Bert Klandermans (2002), autores que propõem uma teoria propriamente dita sobre o que seja a *Identidade Coletiva*.

Como já apontamos no capítulo anterior, para autores como Melucci (1989) não é concebível a existência de ações coletivas sem que antes se haja estabelecido minimamente uma identidade coletiva, pois para este autor esta é uma condição inseparável da ação coletiva. A identidade coletiva é a chave para a compreensão da dinâmica das ações coletivas e dos movimentos sociais. Este conceito pretende explicar questões como *'como num grande grupo não homogêneo surgem ações coletivas únicas?'*.

Para alguns autores, a identidade coletiva funciona como um nexo, como um agente agregador que permite ao movimento manter sua continuidade no tempo e define suas fronteiras; que lhe permite ser maior do que as ações concretas desenvolvidas por ele. Tais fronteiras são deslindadas tanto para quem participa quando para aqueles que se opõem ao movimento. Também a construção de identidades coletivas permite aos grupos desenvolverem crenças e valores comuns, sendo ela a base da solidariedade grupal. Assim, nos parece que um dos aspectos mais relevantes da identidade coletiva seja o que se refere à auto-definição do grupo. A identidade coletiva também diz respeito à imagem que o grupo tem de si mesmo, imagem esta que deriva dos interesses comuns e da solidariedade entre os participantes do grupo (Taylor, 1989).

A capacidade que um grupo tem de reconhecer-se e definir-se a si mesmo, a suas características compartilhadas e reconhecidas pelos participantes do grupo como próprias deste, é um dos aspectos mais destacados na literatura porque esta capacidade diz respeito a construção de um *nós*, de uma *identidade-nós* como apontou Elias que emerge da auto-compreensão dos participantes do grupo. Esta perspectiva da identidade coletiva é defendida por Hunt que a entende *como "(...) as qualidades e características atribuídas a um grupo pelos membros do grupo"* (Hunt, 1991:1).

Manuel Castells (2000) destaca que estas características comuns que o grupo reconhece como própria emanam do *acervo cultural* disponível aos membros do grupo, do contexto cultural no qual eles vivem e que possibilitam a cada sujeito e a cada grupo

Formatado: maintexte1

outorgarem sentido a coletividade. Ao construir e atribuir sentido mediante o próprio processo de construção da identidade coletiva, também se está possibilitando ao grupo, a coletividade, um objetivo orientador das ações significativas para o grupo. Portanto, a identidade tem por matéria-prima o acervo possibilitado pela *"(...) história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso"* (Castells, 2000:23). Certamente esta matéria-prima passa por inúmeros processos de interpretação e re-interpretação, de significação e re-significação por parte de indivíduos e grupos e de acordo com seus projetos culturais, com seus interesses, pois atualmente os atores sociais tendem a definirem-se a si mesmos de uma forma auto-reflexiva e sociamente construída, processual[117].

Para Castells, a identidade (coletiva) é *"(...) a fonte de significado experiência de um povo. (...) No que diz respeito a atores sociais, entendo por identidade o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) que(ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado."* (Castells, 2000:22). Estes atributos assumidos pelos sujeitos são internalizados pelos indivíduos da maneira que a cultura na qual se encontram inseridos os elaborou e podem ir do gênero e da orientação sexual à nacionalidade e religião, passando pela etnia e pela raça. O autor entende que a identidade coletiva pode ser identidade coletiva de gênero, étnica, etc., e pode incluir aspectos como crenças e valores, tradições, memória coletiva e projetos políticos. Isso se justificaria porque *"Para um indivíduo ou ainda um ator coletivo, pode haver identidades múltiplas."* (Castells, 2000:22). Esta pluralidade de identidades que um indivíduo ou grupo constroem pode gerar contradições, ser motivos de tensão para o indivíduo ou grupo, atingindo sua ação e sua autodefinição.

A possibilidade de os sujeitos construírem múltiplas identidades, faz com que não se possa pensar um movimento social como uma entidade estática, pois ele, através de seus membros, pode transformar-se permanentemente. A mudança que um movimento social pode experimentar pode ser decorrente da transgressão das restrições intrínsecas à forma de ação autolimitada. Mediante a transgressão, este pode desenvolver suas potencialidades, adotar estratégias mais ofensivas, para alcançar um vínculo coerente entre meios e fins. Vale dizer que um movimento social visto desde este enfoque, em vez de restringir sua atuação à sociedade civil, passa a atuar *dentro* e *a partir* de sua esfera social de origem, o que o torna um *movimento social politicamente orientado*, que, embora não se defina integralmente pela

[117] Segundo apontam vJohnston, Laraña e Gusfield (2001) esta forma de os atores e atrizes sociais referirem-se a si mesmos aponta para o fato de que *"(...) as análises contemporâneas da identidade coletiva refletem uma forte influencia do interacionismo simbólico. Esta tradição destaca a interação entre os participantes em um movimento como principal objeto da investigação sobre os processos de identidade."* (p. 19).

Formatado: maintexte1

ação política (Touraine, 1977:367), defende a orientação para a mudança, *"(...) convertendo uma mobilização social em poder político"* (Offe, 1991:883).

Manuel castells aventa a hipótese de que possam ser fatores determinantes do conteúdo simbólico e do significado da identidade coletiva para quem a ela se vincule ou dela se afaste, saber *"(...) quem constrói a identidade coletiva, e para quê esta identidade é construída"* (Castells, 2000:23). Nessa linha, o autor propõe que a identidade coletiva se constrói, se origina, em um contexto social marcado por relações de poder, sendo três as suas possibilidades de origem e construção, os quais conduziriam a diferentes resultados sociais, a distintos tipos de sociedade e sociabilidade.

A primeira é chamada por Castells de *identidade legitimadora*. Esta face da identidade coletiva se originaria das instituições dominantes da sociedade que a introduziriam com o intuito de expandir e racionalizar seu controle e domínio dos atores sociais. Opondo-se ao entendimento de Gramsci acerca do termo *Sociedade civil*[118], Castells, seguindo a linha de autores como Marcuse, Horkaimer, Foucault, Sennett, propõe que *"A identidade legitimadora dá origem a uma sociedade civil (...) que, embora às vezes de modo conflitante, reproduzem a identidade que racionaliza as fontes de dominação estrutural."* (Castells, 2000:24). Assim, a sociedade civil ao invés contribuir, propiciar a mudança social democrática, atuaria, devido a dominação internnalizada, como legitimadora *"(...)de uma identidade imposta, padronizadora, e não diferenciadora"* (Castells, 2000:25).

A segunda possibilidade de se construir a identidade coletiva seria através de uma *identidade de resistência*. Esta surge em oposição aos interesses de dominação e controle das instituições dominantes da sociedade. Ela aglutina todos(as) aqueles(as) que não se enquadram nos moldes dominantes, nos padrões culturais do grupo hegemônico e que não querem ver-se assimilados, uniformizados por estes.

A identidade de resistência resulta da tentativa de reação daqueles que são estigmatizados ou encontram-se em uma posição desvalorizada, negativamente desigual, e que possuem *"(...) princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo oposto a estes últimos"* (Castells, 200024). Na tentativa de resistir e sobreviver, estes grupos estigmatizados e/ou em desvantagem social podem vir a formar comunidades de resistência ou mesmo guetos. A identidade de resistência dá origem a inúmeros movimentos

[118] Segundo relata Castells, António Gramsci é o mentor intelectual do conceito de sociedade civil, para quem esta *"(...) é constituida de uma série de "aparatos", tais como: a(s) Igreja(s), sindicatos partidos, cooperativas, entidades cívicas etc. que, se por um lado prolongam a dinâmica do Estado, por outro estão profundamente arraigados entre as pessoas. É precisamente esse duplo caráter da sociedade civil que a torna um terreno privilegiado de transformações políticas, possibilitando o arrebatamento do Estado sem lançar mão de um ataque violento. A conquista do Estado pelas forças da mudança (...) presentes na sociedade civil é possibilitada justamente pela continuidade da relação entre as instituições da sociedade civil e os aparatos de poder do Estado, organizados em torno de uma identidade semelhante"* (Castells, 2000:25).

sociais, ações coletivas, a inúmeras maneiras de se resistir coletivamente a situações de opressão que, sem o apoio coletivo, seria difícil.

Nesta perspectiva, a identidade de resistência assume a conotação de identidade defensiva, mediante a qual como que os excluídos passariam a excluir a quem os exclui. Assim, a identidade de resistência significaria *"(...) a construção de uma identidade defensiva nos termos das instituições/ideologias dominantes, revertendo o julgamento de valores e, ao mesmo tempo, reforçando os limites da resistência."* (Castells, 2000:25).

Por fim, a terceira face da identidade coletiva é chamada por Manuel Castells de *identidade de Projeto*. Esta identidade diz respeito à tentativa dos atores sociais redefinirem seu lugar na sociedade e a própria sociedade a partir do acervo cultural de que dispõem. Segundo o próprio Castells, a identidade de projeto se faz presente *"(...) quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social"* (Castells, 2000:24). Entretanto, o autor entende que esta face da identidade coletiva não é de fácil concretização em uma sociedade de redes, pois esta necessitaria de condições objetivas que possibilitassem o planejamento reflexivo do futuro, condições estas que somente disporiam as elites, pois estas ocupam *"(...) o espaço atemporal de fluxos de redes globais e seus locais subsidiários"* (Castells, 2000:27). Isso ocorreria porque na sociedade de redes ocorre *"(...) a disjunção sistêmica entre local e global para a maioria dos indivíduos e grupos sociais."* (Castells, 2000:27).

Por este motivo, a identidade projeto, que fora constituída a partir da sociedade civil na modernidade, encontraria seu caminho de concretização no período da *'modernidade-tardia'* na identidade de resistência, de defesa, construídas em torna a *comunidades*, que lhes permite, no contexto da sociedade de redes, buscar e produzir novos significados, reconstruir as formas identitárias. Esta reconstrução e busca de sentidos acontece porque com a emergência da sociedade de rede contribuiu para a desarticulação e o encolhimento da sociedade civil.

A lógica da criação de poder na rede global e a lógica de associação e representação em sociedades e culturas específicas que alimentava e organizava a sociedade civil graças à continuidade que existia entre elas, agora dá lugar a descontinuidade, tende à fragmentação. Se antes a sociedade civil contribuía para que indivíduos se tornassem sujeitos, atores sociais coletivos capazes de compreender a sua própria experiência e a experiência do grupo, agora não mais. Agora, para Castells, *"(...) sujeitos se e quando constituídos, não são mais formados com base em sociedades civis que estão em processo de desintegração, mas como um prolongamento da resistência comunal."* (Castells, 2000:28). Nesse contexto, a identidade

projeto e a busca e a construção de sentido se realiza nas identidades defensivas construídas por *comunidades* formadas por gays, negros, mulheres, minorias nacionais e religiosas etc.. Assim, verifica-se uma mudança nos fundamentos do que Castells chama de políticas de identidade. Já não é mais a sociedade civil que estabelece as bases para a construção de políticas identitárias que tenderiam a ser legitimadas por ela. Agora estas políticas de identidade são orientadas pelas comunidades, os grupos sociais que revertem situações de marginalidade e exclusão social ao reconstruírem identidades e atribuírem novos sentidos.

Segundo Melucci (1996), distinguir entre formas de exclusão significa tomar consciência das diferenças, de maneira a reconhecer o jogo de forças que organizam o campo simbólico, promovendo, assim, uma ruptura com a visão homogênea da cultura dominante. As situações de desigualdade, disparidade, as desvantagens e as perdas vividas pelo grupo acontecem dentro de campos ou de sistemas de relações que proporcionam constrangimentos e oportunidades. Constrangimentos e oportunidades são reconhecidos e definidos como tais pelos membros do movimento (Melucci, 1996:73).Vale ressaltar que, segundo o autor, a identidade configura-se mais como campo do que como essência, sendo ela *"(...) sistema e processo, porque o campo é definido por um conjunto de relações e ao mesmo tempo possui a capacidade de intervir sobre si mesmo e reestruturar-se."* (Melucci, 2004: 65).

A experiência adquirida pelos movimentos ao construir simbolicamente o que sejam oportunidades a eles disponíveis, lhes permite progressivamente politizar s diferenças que a cultura dominante destaca como fim de garantir a lógica da desigualdade como aponta Pierucci (1999). Politizar as diferenças significa contestar as visões uniformizadoras e assimilacionistas, padronizadas, que a cultura majoritária procura impor, visto que o diferente é entendido como sendo déficits das regras formais que regulam as relações sociais. Visivelmente cultura dominante e movimentos sociais produzem antagonismos. Estes antagonismos, estes embates de forças exigem dos movimentos sociais estratégias que os tornem eficazes politicamente. Para tanto, os debates que se desenvolvem no interior dos movimentos sociais devem processar e explicitar os interesses conflitantes, antagônicos, que é motivo de embate dos atores, que fazem dos atores do conflito atores antagônicos.

Castells (2000) ainda chama a atenção para a diferença entre identidade e papéis sociais. Castells entende que os papéis sociais são determinados *"(...) por normas estruturadas pelas instituições e organizações da sociedade"*, sendo que *"A importância relativa desses papéis no ato de influenciar o comportamento das pessoas depende de negociações e acordos entre indivíduos e essas instituições e organizações."* (Castells, 2000:23). Assim, identidade se difere de papéis por que enquanto papéis são entendidos como ser pai, mãe, estudante, trabalhador, militante etc., identidades *"(...) constituem fontes de*

significado para os próprios atores, por eles originadas, e construídas por meio de um processo de individuação." (Castells, 2000:23). De modo mais claro, o autor chama a atenção para o fato de que em ambos os conceitos, a autodefinição pode estar presente. Todavia, isto não ocorre da mesma maneira e nem produz os mesmos desdobramentos, sendo um equivoco entendê-los como sinônimos. Para o autor,

> *"(...) algumas autodefinições podem também coincidir com papéis sociais, por exemplo, no momento em que ser pai é a mais importante autodefinição do ponto de vista do ator. Contudo, identidades são fontes mais importantes de significado do que papéis, por causa do processo de autoconstrução e individuação que envolvem. Em termos mais genéricos pode-se dizer que identidades organizam significados, enquanto papéis organizam funções."* (Castells, 2000:23).

Este entendimento de identidade como organizadora de sentidos, de significados conduz ao autor a pensar que no processo de organização simbólica geram-se múltiplas identidades, sendo que estas se encontrariam estruturadas em torno a uma identidade primária auto-sustentável. Para ele, estas múltiplas identidades com características de resistência e defesa possibilitam se pensar em uma teoria social transformadora, pois *"A análise dos processos, condições e resultados da transformação da resistência comunal em sujeitos transformacionais é o terreno ideal para o desenvolvimento de uma teoria de transformação social na era da informação"* (Castells, 2000:28).

Seguindo esta linha indicada por Castells encontramos os trabalhos de Alberto Melucci (1995; 1996; 1999; 2004). Para este autor, as sociedades assumem um caráter informacional estratégico, interferindo diretamente no processo de produção das identidades coletivas, visto que os espaços de poder já não se encontram mais centralizados. Nesse sentido, Marco Aurélio Maximo Prado (2001), baseando-se em Melucci, afirma que

> *"(...) existem nas sociedades da informação, lugares de poder difusos que podem se entendidos como a 'capacidade de dar formas' aos códigos comunicativos no sistema social. O real é tido, portanto, como um jogo complexo e intenso de disputas por formas de significação. Isto se torna relevante, pois nos permite pensar que as ações coletivas não emergem somente pela exclusão do mundo político institucional ou mesmo do mercado, mas também por intencionar a criação de uma realidade múltipla, ou a constituição de novos elementos culturais, que podem exigir novos movimentos de institucionalização. Nesse sentido, duas questões se fazem fundamentais: a identidade coletiva como um processo de criação de significados coletivos, de 'dar forma' à ação social (Melucci, 1996), e de referências e pertencimentos que favorecem a participação dos sujeitos em ações coletivas; e o político como um espaço não institucional definido a partir das disputas por significar o real bem como as identidades, elas mesmas."* (p.167)

Como aponta Prado, Alberto Melucci (1995), ao dedicar-se ao estudo das ações coletivas e da identidade coletiva, introduz o dado político como um dado relevante e determinante no processo de produção identitária. Ao perseguir o ideal da autonomia e buscar

Formatado: maintexte1

ampliar as oportunidades de escolha de cada sujeito, a identidade coletiva encontra-se imbricada com as identidades individuais e com o político.

Para Melucci, como para Castells, a identidade coletiva é a *'capacidade de dar forma'*[119] aos significados, de significar a realidade, na simbolização que os sujeitos são capazes de fazer da realidade. Portanto, o que existe é um processo de *identização* na construção de um *Nós*, de uma identidade coletiva, mas que vai além do que apontam os autores até aqui apresentados. Assim, *identização* é o processo de construção de um eu múltiplo (Melucci, 2004:65). Na medida em que os sujeitos que constituem esse discurso grupal, coletivo, esse *'Nós'*, reconhecem o outro, o *'Eles', os* quais também possuem o seu próprio discurso *Nós*, esses sujeitos tornam-se capazes de negociar as diferenças percebidas no instante do mútuo reconhecimento.

Essa capacidade de negociar com o outro faz com que o conflito se torne positivo e emancipador. Como o reconhecimento do outro, do *'Eles',* a emancipação se torna como que permanente nesse processo de construção da identidade coletiva. É importante saliente que a emancipação não é um fim no processo de construção da identidade coletiva, mas um dos componentes que o tornam dinâmico. Assim, para Melucci a identidade coletiva é um constante processo de construção de significados, de constituição do discurso *Nós*. Tal processo se estabelece mediante as relações que os sujeitos detentores desse discurso *'Nós'* estabelecem com a realidade externa a eles próprios e pela qual são capazes de se diferenciar. A essa realidade externa Tajfel chama *'grupo–do-outro'*. No enfoque de Melucci podemos denominá-lo *'Eles'*.

A Identidade Coletiva inscreve-se, portanto, na construção de grupos que se aglutinam e se mantém por razões eminentemente políticas, fato que faz com que na identidade coletiva o papel da política seja primário, fundante. Parece-nos que no instante em que os sujeitos encontram aspectos identitários que os fazem ingressar num universo que não está dimensionado apenas do ponto de vista social, econômico, cultural e psicológico, mas que é observado e vivido a partir de uma ótica política, ingressamos propriamente no espaço da identidade coletiva.

Em função desta dimensão política, Melucci pressupõe como necessária a inserção do sujeito em movimentos sociais, em ações coletivas. No processo de construção da identidade coletiva predomina a lente política ou uma lente politizada sobre as demais lentes sociais com as quais o sujeito olha o mundo da vida. Portanto, como apontam Johnston, Laraña e Gusfield (2001), *"(...) os elementos normativos e axiológicos das relações sociais estão intimamente*

[119] Para contextualizar a visão de Melucci sobre a sociedade como *sociedade da informação*, sugerimos a leitura do artigo *Individualização e Globalização: Novas Fronteiras para a Ação Coletiva e Identidade Pessoal.* Publicado no Hitotsubshi Journal of Social Studies 27 special Issue.

vinculados com a forma que cada um pensa a si mesmo, e que estes elementos guiam e canalizam o comportamento dentro e fora do grupo." (p. 19). Esse fenômeno faz com que Melucci entenda como um desdobramento obrigatório do processo de *identização* a mobilização política do sujeito, a qual o conduz ou às atividades sindicais, ou partidárias, ou ainda aos movimentos sociais, podendo ser elas ações coletivas consensuais ou não.

Como se pode observar, Melucci não reduz sua análise a autodefinição compartilhada por indivíduos que lhes permite orientar suas ações. Para este autor, há um outro elemento importante: o campo de possibilidades e limites da ação. Este aspecto da identidade coletiva é importante porque permite relacionar a autodefinição e o sentido, já destacados por outros autores, com as ações coletivas e com o que o grupo eficaz politicamente, factível, de acordo com os objetivos e instrumentos disponíveis ao grupo para alcançar suas metas. Segundo escreve o próprio autor, identidade coletiva é, então, *"(...) uma definição interativa e compartilhada produzida por vários indivíduos em interação que estão interessados pela orientação de sua ação assim como pelo campo de oportunidades e limites no qual sua ação tem lugar"* (Melucci, 1989:34).

Este processo de *identização* oscila entre a regulação e a emancipação, pois a identidade coletiva é um processo permanente que regula as relações entre os sujeitos. Neste ponto, a perspectiva de Melucci aproxima-se da que Castells defende, visto que a identidade coletiva acaba por regular as redes sociais, a solidariedade, construída entre os sujeitos, entre eles e a realidade social na qual se encontram inseridos. Por outro lado, a capacidade emancipadora da identidade coletiva advém dos conflitos e antagonismos, os quais são vistos de modo positivo, como um importante componente atuando no processo de construção identitária, para o equilíbrio social.

Para os grupos e comunidades que compartilham uma situação de desvantagem, desigualdade social, opressão ou discriminação sistemática, os princípios universalistas, como a defesa da liberdade, da igualdade, dos direitos do homem, da justiça, da solidariedade, entre outros, estabelecem um nexo direto entre o ator social e o programa político do movimento. Assim, os apelos à cidadania e às referências latentes às obrigações morais e políticas criadas pela sociedade civil são, muitas vezes, importantes motivações para a formação de movimentos sociais, bem como para a regulação de conflitos. Portanto, rever questionar e reafirmar a identidade tornam-se exigências correntes imputadas aos grupos ou desencadeadas internamente a eles. Verifica-se um laço entre o que se faz em decorrência da participação no movimento e o que se é em termos identitários (Reichter, 1987).

A identidade coletiva compõe-se de três dimensões distintas, porém entrelaçadas, as quais configuram um mesmo processo. A primeira trata dos aspectos cognitivos da

identidade, da formação de definições compartilhadas, de marcos cognitivos, da compreensão por parte dos sujeitos dos objetivos e meios de ação, bem como do contexto nos quais estes emergem e se constituem. A identidade coletiva implica num certo nível de percepção consciente por parte dos membros de um grupo, algum grau de reflexão e de articulação da pertença a um grupo social com uma história própria e um objetivo coletivo. Se modo simultâneo, no âmbito cognitivo a identidade coletiva é real e idealizada. Ela é real porque se encontra baseada nas experiências pessoais, nas memórias particulares e coletivas que mantém inúmeros tipos de conhecimentos das realidades experienciada. Ela é idealizada porque busca as noções ideais para o comportamento humano no desempenho de seus papéis sociais.

A segunda dimensão trata dos aspectos referentes à interação dos sujeitos. Para o autor, os processos decisórios, a definição dos marcos cognitivos da ação, decorrem do processo da interação social, são construídos mediante a interação negociada por parte dos atores.

A terceira dimensão trata dos aspectos emocionais, os quais são trazidos pelos sujeitos e lhes permitem reconhecer-se em meio ao coletivo. Este aspecto da construção da identidade coletiva envolve os sentimentos positivos ou negativos em relação às características que os membros do grupo compartilham e lhes permitem diferenciarem-se de outros grupos (Melucci, 1996:70-71).

Ao oferece-nos instrumentos conceituais para lidarmos com a dimensão cognitiva presente na construção de narrativas dos movimentos sociais no que se refere à definição de fins, meios e campo de ação, o enfoque de Melucci sobre a formação da identidade coletiva evita tanto o realismo e o determinismo das abordagens clássicas da ação coletiva quanto o voluntarismo e o espontaneísmo de alguns enfoques atuais. As considerações anteriores nos levam a entender que a identidade coletiva não é nem a simples a convergência de sujeitos em torno a uma definição apriorística nem o compartilhamento desta definição.

A identidade coletiva é a capacidade de produzir uma definição conjunta acerca do nós, emergindo, assim, da ação conjunta dos sujeitos. Ela se apresenta em alguma medida como *"(...) uma espécie de 'objeto em movimento', com definições cambiantes que predominam nos distintos períodos de sua evolução"* (Johnston, Laraña & Gusfield, 2001: 17). Como aponta Snow e Olivier, a identidade coletiva *"(...) está baseada no campo da ação e ao mesmo tempo contribui para construí-lo, e que as identidades e os campos de ação estão mudando constantemente"* (Snow & Olivier, 1995:589). Por essa razão, não se pode conceber a identidade como um algo fixo, como a unidade monolítica do sujeito. A identidade é fruto de um sistema de relações e de representações com diferentes graus de complexidades,

relações e representações estas que possibilitam ao sujeito muitas identidades. Cada uma destas identidades emerge de acordo o sistema de relações às quais o sujeito faz referência e através do que ele é reconhecido. A esse respeito, Alberto Melucci afirma que *"(...) a identidade coletiva é uma definição compartilhada e interativa, produzida por vários indivíduos (ou por grupos em um nível mais complexo) que está relacionado com as orientações da ação e com o campo de oportunidades e construções na que esta tem lugar"*.

Por isso, parece-nos adequado pensar que conflitos de identidade decorrem da transgressão do sistema de regras compartilhadas, independentemente de fazer referência a recursos materiais ou simbólicos. Atores sociais entram em conflito para afirmar a identidade que seus adversários lhe negam, lutam para retomarem algo que reconhecem como próprio, como seu (Melucci, 1996:74). Como apontam Johnston, Laraña e Gusfield (2001)

> *"Compartilhar uma identidade coletiva não só implica em participar de sua criação, senão também as vezes a necessidade de «obedecer» suas prescrições normativas. Este aspecto da identidade coletiva encaixa com os requisitos que caracterizam os fatos sociais na teoria de Durkheim (1978) e, desde esta perspectiva, participar de uma consciência coletiva também significa fazer (e não fazer) determinadas coisas."* (p. 18).

Na sociedade, os indivíduos aproximam-se uns dos outros segundo parâmetros sócio-históricos de expectativas recíprocas e afastam-se mutuamente quando estas não são atendidas, alcançadas. Este é o motivo pelo qual Alain Touraine entendia que *"(...) a análise fundamenta-se inteiramente nas relações sociais, não nos atores* [de modo tal que] *a identidade do ator não pode ser definida independentemente do verdadeiro conflito com o adversário e do reconhecimento dos termos da luta"* (Touraine, 1988:49). Em alguma medida se pode dizer que a identidade de um movimento social se forma no interior dos conflitos de uma determinada sociedade.

Johnston, Laraña e Gusfield (2001) afirmam que a identidade coletiva é um conceito que emerge de um acordo, quase sempre implícito, entre os membros de um grupo. Este acordo resulta da interação, de processos de conflito, negociação, ajuste e integra a definição das situações compartilhadas pelos membros do grupo. Para eles, a identidade coletiva *"(...) se refere à definição de pertença a um grupo, os limites e atividades que este desenvolve (...), e é resultado de um processo de negociação e laborioso ajuste entre distintos elementos relacionados com os fins e meios da ação coletiva e sua relação com o entorno"* (p. 17). Estas dinâmicas, estes processos, vividos pelos membros de um grupo, possibilita-lhes construir um *'nós'* que mobiliza e movimenta aos movimentos sociais. Entretanto, não se pode deixar de pensar *"A identidade coletiva é mais o resultado de uma ação consciente e da auto-reflexão individual que de uma série de características estruturais da sociedade"*

(1992:10). A tendência desta ação consciente é a de coincidir com processos conscientes de organização.

Devido à identidade fundamentar-se em relações sociais, na interação social e do reconhecimento recíproco entre o eu e o outro, entre o nós e os outros, ela se desenvolve em meio a uma tensão que se dá entre a definição de nós próprios e a que o outro nos atribui. Assim, a construção da identidade se dá em meio a um quadrilátero, cujos pólos são a igualdade e a diferença, que se articulam em um sistema de vetores que se tencionam mutuamente *"(...) à constante procura de equilíbrio entre a identificação que operamos e aquela realizada pelos outros, entre a diferença como afirmamos e como ela é reconhecida pelos outros."* (Melucci, 2004:50).

De acordo com Melucci (2004), a identidade se constrói através da troca, no princípio de que cada sujeito reconhece nele mesmo aquilo que reconhece no outro. Todavia, o autor atenta para o fato de que *"(...) existem situações nas quais isso não é possível, porque as diferenças individuais, a diversidade de posição social e a velocidade das mudanças que nos investem aumentam a distância existente nós e os outros. A reciprocidade torna-se impossível, aflora a competição por recursos escassos e entramos em uma situação de conflito."* (Melucci, 2004:48-49).

Situações de conflito, em alguma medida, decorrem do fato de que muitas vezes nos processos de construção das identidades pessoais e coletivas não se faz fácil, simples, admitir a reciprocidade, admitir ao outro aquilo que se deseja para si e/ou para o grupo a que se está vinculado. Assim, a identidade comporta divergências entre os processos de auto-identificação pessoal e coletiva e a identificação fornecida pelo(s) outro(s); conflitos que se dão pela ruptura da reciprocidade da interação em função de disputas por algo comum aos atores opositores, antagonistas, e que não se quer compartilhar e/ou reconhecer ao outro.

Para Melucci, o conflito *"(...) é sempre a possibilidade de nos reconhecermos e sermos reconhecidos como sujeitos da ação. Entramos em um conflito para afirmar nossa identidade negada por nosso opositor, para nos reapropriar daquilo que nos pertence, porque estamos aptos a reconhecê-lo como nosso."* (Melucci, 2004:49). Melucci, assim como Tajfel e Turner, entende que ao entrar em um conflito, o sujeito tem sua identidade reforçada não apenas pelos interesses compartilhados com os demais membros do grupo, mas também mediante manifestações de solidariedade que recebe de seus pares, o que lhes permite lutar por recuperar o que reconhecem como seu.

Tais manifestações fazem com que o indivíduo sinta-se parte do grupo, garantindo a manutenção de suas identidades pessoal e coletiva, permitindo a cada sujeito suportar os rompimentos que as situações de conflito provocam nas relações sociais. Para Melucci, *"A*

participação em ações de mobilização coletiva e em movimentos sociais, o engajamento em atividades de inovação cultural e ações voluntárias de cunho altruísta assentam seus alicerces sobre essa necessidade de identidade e contribuem para respondê-la" (Melucci, 2004:49). A importância da identidade como base dos movimentos sociais se justifica pelo fato de que sem ela não podemos supor que eles possuam as definições sobre seus interesses e vontades. A identidade de um movimento é a base para a compreensão e a negociação com os outros atores sociais, visto que a definição identitária se configura e se especifica a partir da relação com os demais atores sociais.

Conforme Habermas, o processo comunicativo interno ao movimento pressupõe níveis analíticos distintos, segundo a densidade, a complexidade organizacional e o alcance da comunicação e atua no processo de formação e construção da identidade coletiva (Habermas, 1997:92). Assim, a prática comunicativa entre os membros do movimento faz-se presente desde ambientes cotidianos nos quais as pessoas se encontram de modo ocasional ou sistemático e discutem problemas e formam opiniões nem sempre complexas, até ambientes formais da vida de um movimento.

Desta feita, discursos podem ser entendidos como situações argumentativas idealizadas, no sentido de que são tipicamente contra-factuais e satisfeitas somente de forma parcial. Isso significa que a discursividade é apenas parte da construção identitária e não pode ser restrita a ela sob pena de fazer da identidade algo essencialista, metafísico, dissociado da concretude da vida. Por isso durante a constante socialização secundária vivida pelo sujeito surgem outros significativos que podem ser outros indivíduos, grupos, organizações, instituições etc.

Para Habermas (1990) uma instância extremamente importante é a identidade coletiva porque ela dá sentido de continuidade para os indivíduos. Essa capacidade da identidade coletiva ocorre porque os sujeitos adotam papeis, normas e valores válidos para a totalidade do grupo. Essa dinâmica possibilita à identidade coletiva seu dinamismo e reafirma suas faces objetiva e subjetiva, sendo que, em uma relação positiva entre elas o sucesso da socialização secundária, da ressignificação constante da identidade é possível. Todavia, quando os grupos de outros significativos representam rupturas, inconsistências ou diferenças profundas, pode haver impossibilidade de se efetivar a socialização secundária e se agrava a multiplicidade identitária.

4. A Perspectiva Culturalista da Identidade

Certamente muitos são os autores que poderiam ingressar neste tópico. Entretanto aqui estamos nos atendo ao que se costuma chamar de *Idendidade Cultural*. Nesta perspectiva, pretendemos observar as contribuições de Kathryn Woodward, Tomaz Tadeu da Silva e Stuart Hall. Esta perspectiva é marcadamente construcionista e entende por identidades culturais aqueles aspectos de nossas identidades que surgem de nosso pertencimento a culturas étnicas, raciais, lingüísticas, religiosas e nacionais. Entretanto, este enfoque tem muitas semelhanças com o enfoque da identidade coletiva, o que em muitos aspectos nos levariam a pensá-lo como uma variante do mesmo.

Assim, entende-se por identidade cultural como uma forma de identidade coletiva que característica um grupo social que partilha as mesmas atitudes, crenças e valores. A identidade cultural está apoiada num passado com um ideal coletivo projetado, fixando-se como uma construção social estabelecida e fazendo com que os indivíduos se sentam mais próximos e semelhantes. Observa-se no atual momento histórico e social a efetivação de um processo de revalorização das particularidades e dos localismos culturais. Em todas as partes do globo incorporam-se costumes e valores de outras culturas aos hábitos do cotidiano, atribuindo-se também importante valor aos localismos e a busca das particularidades e do senso de diferença.

Para Stuart Hall, as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio. Nesse contexto, emergem novas identidades ao mesmo tempo em que o indivíduo moderno vai se fragmentando, deixando de ser um sujeito unificado como era visto até aqui, e gerando uma *crise de identidade*. Esta é vista como parte de um processo mais amplo de mudança que além de deslocar as estruturas e os processos centrais das sociedades modernas, abala grupos de referência como família e igreja que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social. Portanto, para Hall pode-se afirmar que as identidades modernas estão sendo *descentradas*, deslocadas ou mesmo fragmentadas. Segundo escreve Hall,

> *"Para aqueles/as teóricos/as que acreditam que as identidades modernas estão entrando em colapso, o argumento se desenvolve da seguinte forma. Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a idéia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Esta perda de um "sentido de si" estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito. Esse duplo deslocamento - descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos - constitui uma "crise de identidade" para o indivíduo."* (Hall, 1999:10).

Essas considerações deste autor nos levam a pensar que as identidades se articulam a partir do pertencimento a grupos, quadros, que subordinam as demais possibilidades de construção de subjetividades.

As considerações sobre esta questão que Kathryn Woodward (2000) levanta, nos dão indícios disto. Para esta autora, as identidades são forjadas por meio de uma marcação da diferença, a qual se estabelece ou através de sistemas simbólicos de representação ou através das inúmeras formas de exclusão. Assim, as identidades dependem das diferenças que são, em grande parte, estabelecidas por sistemas classificatórios, visto que *"(...) as formas pelas quais a cultura estabelece fronteiras e distingue a diferença são cruciais para compreender as identidades. A diferença é aquilo que separa uma identidade de outra, estabelecendo distinções, freqüentemente na forma de oposições"* (p.41).

Nesse sentido, observa-se que os sujeitos ao construírem suas identidades buscam manter, de alguma maneira, a ordem social. Nessa tentativa, estes acabam por desenvolver certo grau de consenso acerca de como classificar as coisas. Segundo Woodward essa é a base da cultura, pois é fundamentalmente na forma de rituais, símbolos e classificações que se dá a produção de significados, que se constroem as relações sociais.

Nesta linha, a autora propõe que a ordem social é mantida por meio de um sistema binário que organiza a vida social. Assim, as oposições estabelecidas por parte de endogrupos (*insiders*) e exogrupos (*outsiders*), sendo que esta última assume o papel de categorias pelas quais indivíduos transgridem a ordem. Ao tonar aos que não se submetem ao estabelecido como exogrupos, *outsiders*, abre-se espaço para se marcar a diferença desde um viés negativo. Desta forma, estes sujeitos e grupos relegados ao status de *outsiders* são passíveis de controle social segundo o desejo de quem dita a normalidade. Aqui vale recordar o que diz Tomaz Tadeu da Silva:

> *"Normalizar significa eleger – arbitrariamente – uma identidade específica como parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas. Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa."* (Silva, 2000:83).

Esse é o caso dos membros da chamada *comunidade LGBT* que, mediante esta lógica de divisões binárias, é incluída na lógica *diferencialista* estabelecida pela sociedade heterossexual da mesma forma que *"A produção da identidade do "forasteiro" tem como referência a identidade do "habitante local". Como foi sugerido (...) uma identidade é sempre produzida em relação a uma outra"* (Woodward, 2000:46). Aqui fica claro que a

identidade *normal* tem um caráter *natural*, o que a faz única e desejável; a faz *A identidade* ao invés de uma identidade entre múltiplas. No caso em questão, a identidade costruida pelos *LGBT's* é subversiva, é outra, é uma e não *A identidade*.

Por não ser considerada normal, natural, ela visibiliza esse paradoxo: marca-se as múltiplas identidades que se opõem a identidade do grupo dominante. Assim, sexualiza-se, politiza-se a identidade discordante da normalidade, pois o que é normal não tem que ser sexualizado, politizado exatamente pelo seu status de normalidade, de naturalidade. Portanto, *"É a sexualidade homossexual que é 'sexualizada', não a heterossexual. A força homogeneizadora da identidade normal é diretamente proporcional à sua invisibilidade"* (Silva, 2000:83). Com base neste paradoxo, podemos dizer que não há a menor possibilidade de se manter a idéia de identidade única, o que torna qualquer insistência nela a identidade artificial. Nesse sentido, estamos de acordo com silva que afirma:

> *A evidente artificialidade da identidade das pessoas travestidas e das que se apresentam como drag-queens, por exemplo, denuncia a – menos evidente – artificialidade de todas as identidades"* (p. 89).

Essa situação põe em evidencia o foto de que a identidade se produz em relação a algo que *não é*, se produz por oposição. A identidade pode ser construída com base na diferença tanto para o bem quanto para o mal. Com isso queremos dizer que a diferença pode ser construída tanto negativamente quanto positivamente. Como já apontamos aqui inúmeras vezes, a construção da diferença pode ocorrer através da exclusão ou da marginalização daqueles que são definidos como *outros*, sua face negativa, como também, em sua face positiva, *"(...) pode ser celebrada como fonte de diversidade, heterogeneidade e hibridismo, sendo vista como enriquecedora: é o caso dos movimentos sociais que buscam resgatar as identidades sexuais dos constrangimentos da norma e celebrar a diferença (afirmando, por exemplo, que "sou feliz porque sou gay")."* (Woodward, 2000:50). A produção da identidade se dá mediante a marcação da diferença, sendo ela dependente da diferença. Assim, como afirma Silva (2000), *"O "cruzamento de fronteiras" e o cultivo propositado de identidades (...) é uma poderosa estratégia política de questionamento das operações de fixação da identidade."* (p. 89).

Para Tomaz Tadeu da Silva (2000), a identidade e a diferença também mantêm uma relação de dependência, pois quando dizemos *'sou algo'* estamos fazendo referência a uma identidade que parece esgotar-se em si mesma. Entretanto só precisamos afirmar esse algo porque existem aqueles que não o são. Assim, a afirmação de uma sexualidade, de uma etnia, etc., seria desnecessária se apenas existissem pessoas com identidades homogêneas, únicas.

Por essa razão, Woodward (2000) afirma que *"As identidades são produzidas em momentos particulares no tempo"* (p. 38), são contingentes.

Seu status contingente, segundo a autora se deve ao fato de ela é gerada *"(...) como produto de uma interação de diferentes componentes, de discursos políticos e culturais e de histórias particulares."* (p. 38). Essa condição contingente da identidade se opõe à idéia de uma identidade unificada como a que se elaborou na modernidade. Na verdade, essa impossibilidade de se construir uma identidade unificada torne-se um problema para os movimentos sociais que buscam consolidar-se algumas vezes através dessa idéia de identidade única que não mais consegue se sustentar. Segundo a autora:

> *"A identidade contingente coloca problemas para os movimentos sociais em termos de projetos políticos, especialmente ao afirmar ao afirmar a solidariedade daqueles que pertencem àquele movimento específico. Para nos contrapor as negações sociais dominantes de uma determinada identidade, podemos desejar recuar, por exemplo, às aparentes certezas do passado, a fim de afirmar a força de uma identidade coerente e unificada. Como vimos (...) é tentador – em um mundo cada vez mais fragmentado e em resposta ao colapso de um conjunto determinado de certezas – afirmar novas verdades fundamentais e apelar a raízes anteriormente negadas."* (Woodward, 2000:38).

É nesse sentido que Silva (2000:84) entende que o processo de produção da identidade oscila entre o movimento de fixar e o de subverter. Ao buscar a identidade unificada, busca-se fixar, estabilizar a identidade, enquanto que ao descobrir a fragmentação do mundo da vida e a conseqüente impossibilidade de se obter uma identidade única, o sujeito pende a subverter, a desestabilizar a identidade, adotando múltiplas identidades. Todavia a propensão mais forte é a de se fixar a identidade, mesmo que a face mais interessante seja a que é marcada pelos movimentos que conspiram para subverter a identidade. Segundo Silva,

> *"A possibilidade de "cruzar fronteiras" e de "estar na fronteira", de ter uma identidade ambígua, indefinida, é uma demonstração do caráter "artificialmente" imposto das identidades fixas. O "cruzamento de fronteiras" e o cultivo propositado de identidade ambígua é, entretanto, ao mesmo tempo uma poderosa estratégia política de questionamento das operações de fixação da identidade."* (Silva, 2000:86)

Definir identidade e diferença é um processo de disputa entre grupos sociais distintos, assimetricamente situados na cena social e em relação à acessibilidade do poder, de bens e recursos simbólicos e materiais de que a sociedade dispõe. Portanto, *"A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais."* (Silva, 2000:81), pois está vinculada a atribuição de sentido ao mundo da vida e a as diversas lutas que decorrem dessas atribuições.

Kathryn Woodward ainda toca em uma questão que consideramos importante. Da mesma maneira que não nos parece adequado confundir as noções de self e de identidade

como apontado por Sass (1992), também não nos parece adequado confundir identidade e subjetividade. A esse respeito, Woodward nos recorda que não poucas vezes esses termos se encontram sobrepostos, porém para ela

> *"Subjetividade" sugere a compreensão que temos sobre o nosso eu. (...) A subjetividade envolve nossos sentimentos e pensamentos mais pessoais. Entretanto, nós vivemos nossa subjetividade em um contexto social no qual a linguagem e a cultura dão significado à experiência que temos de nós mesmos e no qual nós adotamos uma identidade. (...) As posições que assumimos e com as quais nos identificamos constituem nossas identidades."* (Woodward, 2000:55).

Não há como aqui aprofundarmos essa questão, mas vale a pena toca-lo, pois muitas vezes se tem utilizado o termo subjetividade sem que se ofereça minimamente uma adequada conceituação do mesmo. Ainda que isso seja importante, não o faremos por não ser objeto desta tese. Aqui simplesmente queremos marcar que subjetividade não é sinônimo de identidade. A subjetividade relaciona-se a um conjunto de questões que implicam pensamentos, sentimentos e emoções, sejam elas conscientes ou não, que nos possibilitam construirmos as concepções a nosso próprio respeito, sendo a subjetividade tanto racional quanto irracional.

Esta dupla possibilidade de expressão da subjetividade é que torna possível a existência de contradições experimentadas na vida cotidiana. Como recorda a autora,

> *"O conceito de subjetividade permite uma exploração dos sentimentos que estão envolvidos no processo de produção da identidade e do investimento pessoal que fazemos em posições específicas de identidade. Ele nos permite explicar as razões pelas quais nós nos apegamos a identidades particulares."*(Woodward, 2000:55-56).

Assim, parece-nos que a identidade seja produzida mediante o caldo existente no interior de cada sujeito e com o qual cada um interage analisando, produzindo significados, ressignificando outros já existentes. Esse caldo interior alimentado cotidianamente pelo próprio cotidiano é o que entendemos aqui por subjetividade. Portanto, tanto a subjetividade quanto a identidade estão mercadas pela diferença e nela se pautam constantemente.

O poder de definir a identidade e marcar a diferença, ressalta Silva (2000), está em conexão com as mais amplas relações de poder, implica sempre em uma dialética cuja a operação baseia-se em exclusão e inclusão. Isso equivale a dizer que a relação entre identidade e diferença trata *"(...) de quem está incluído e quem está excluído. Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora"* (Silva, 2000:82). Para o autor, onde existe diferenciação, ou seja, o processo

pelo qual a identidade e a diferença são produzidas, há também o poder e uma série de processos se encarregam de traduzir essa diferenciação.

Ao se demarcar fronteiras entre nós e eles, ao se classificar o que ou quem é bom ou mau; desenvolvido ou primitivo; normal ou anormal, se está supondo e construindo relações de poder se está construindo oposições nas quais não há igualdade, pois uma das partes é beneficiada de antemão: a parte a quem se considera positiva, melhor dentro do critério da maioria dominante. Questionar a identidade e a diferença significa problematizar essas oposições, esses binarismos. Segundo afirma esse autor, "*Fixar uma determinada identidade como a norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e diferenças. A normalização é um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença"* (Silva, 2000:83).

Essa condição faz com que a identidade e a diferença não possa ser vista de modo ingênuo, como um simples sistema de oposição onde não encontram-se em jogo importantes disputas por visibilidade, por hegemonia e, por conseguinte, por espaços de poder. Dessa maneira, a identidade e a diferença têm de ser compreendidas como conceitos e realidades que adquirem sentido dentro de contextos, de sistema de significações e não como algo natural, que traz em si mesmo seu próprio sentido. Assim identidade e diferença são produtos da cultura, e dos sistemas simbólicos que compõem essa cultura. Também neste enfoque a identidade não pode ser compreendida estática. Aqui a identidade também é vista como algo em constante transformação, aberta a mudança, dinâmica, como um produto da relação social que os sujeitos estabelecem entre si. Segundo Silva, a identidade deveria ser entendida

> *"(...) um processo de produção simbólica e discursiva* [que] *(...) não tem não tem nenhum referente natural ou fixo, não é um absoluto que exista anteriormente à linguagem e fora dela. Ela só tem sentido em relação com uma cadeia de significação formada por outras identidades (...) que, por sua vez, tampouco são fixas, naturais ou predeterminadas. Em suma, a identidade e a diferença são tão indeterminadas e instáveis quanto a linguagem da qual dependem. "* (Silva, 2000:80).

Entretanto, ao se remeter a identidade e a diferença aos processos discursivos não se pode permitir que sejam reduzidas a meras descrições da representação. Ao tratarmos da identidade cultural e da diferença, não podemos reduzi-las apenas a uma visão simplista que circunscreve a questão à mera tolerância e respeito à diversidade social e cultural, pois *"A diversidade cultural não é, nunca, um ponto de origem: ela é, em vez disso, o ponto final de um processo conduzido por operações de diferenciação."* (Silva, 2000:100). Caso não seja assim, isto se constituiria em um impeditivo para se compreender as questões referentes a identidade como questões produzidas socialmente, como questões resultantes da disputa de poder e da disputa política entre sujeitos, entre grupos sociais antagonistas.

A identidade e a diferença são recriadas a cada instante, a cada momento, não estando elas submetidas a uma cultura cristalizada, pois não se constituem enquanto elementos passivos da cultura. Ainda em que muitos movimentos sociais a idéia da tolerância seja predominante como algo bom e positivo, estamos de acordo com Silva quando ele alerta para o fato de que quando esta tendência se estabelece, *"Em geral, o resultado é a produção de dicotomias, como a do dominante tolerante e do dominado tolerado ou a de identidade hegemônica mas benevolente e da identidade subalterna mas tolerada."* (Silva, 2000:98).

5. Identidades Lesbigay e Teoria Queer: uma breve discussão epistemológica

A afirmação e construção de uma *identidade gay* supunham, nos anos 70 do século XX, demarcar fronteiras e implicava em uma disputa quanto às formas de representá-la. Desde que a questão da homossexualidade emergiu de maneira mais estável no âmbito público, graças à ação de militantes e setores esclarecidos da sociedade que emcamparam a luta por direitos humanos, as imagens homofóbicas e personagens estereotipados exibidos na mídia e nos filmes passaram a ser contrapostas por outras não homofóbicas no intuito de que fossem construídas representações positivas de homossexuais. Deste modo, dá-se início a uma política de identidade que assumia um caráter unificador e assimilacionista, buscando a aceitação e a integração de homossexuais na sociedade.

Mas a questão era que a estratégia para a construção de uma *identidade gay* adotada pelo movimento reproduzia o esquema de gênero no qual as mulheres eram excluídas e o privilegio masculino mantido. A isso reagiram as lésbicas feministas, com o fim de evitar que suas reivindicações e experiências continuassem perdidas em um plano secundário face às reivindicações e experiências vividas por *gay*s e que se revelava a base de qualquer discurso identitário. Nesse esquema outras formas identitárias não tinham espaço e por esse motivo para lésbicas, bissexuais e transgêneros essa política de identidade era excludente, machista e as e os mantinha em sua condição marginal.

Mais do que diferentes prioridades políticas defendidas pelos vários subgrupos da chamada *comunidade gay*, o que estava sendo posto em xeque, nesses debates, era a concepção da identidade homossexual subordinada à experiência exclusivamente masculina e gay presente na base de tal política identitária e que não garantia o espaço a diversidade e as diferenças tão marcantes na comunidade. Ainda hoje essa questão encontra-se presentte de

modo acentuado no interior da comunidade, visto que bissexuais e trangeros não são compreendidos e até mesmo aceitos por uma ampla parcela dos segmentos LG.

Em comum, lésbicas e gays tinham a defesa do aspecto público que deveria orientar essa identidade. Mas isso não implicava na imediata transformação das estruturas psicológicas e sócio-político-culturais, visto que o processo de reconhecer-se nessa identidade constituía uma questão pessoal e política. O certo é que para reconhecer-se nela exige-se do sujeito um assumir público de sua homossexualidade que lhe impõe uma dimensão que ultrapassa as fronteiras de sua intimidade. Assim, para que se possa pensar em identidades gay, lésbica, trans ou mesmo bi, é necessária a publicização de questões que até o momento estavam resguardadas na segurança da vida intima do sujeito. Em outras palavras, verifica-se que o dilema entre assumir-se ou não homossexual, permanecer ou não no *armário*, no *closet*, passa a ser considerado um divisor fundamental e um elemento indispensável para a constituição de uma identidade e de uma *comunidade* lesbigay.

No processo de construção da identidade, a comunidade funciona como o lugar da acolhida e do suporte, como uma espécie de família, de lar. Desta feita, para que se pudesse equacionar tal dilema, o sujeito teria necessaramente que assumir-se, revelar-se tornando pública sua condição e abrindo mão da invisibilidade que uma vida dupla lhe pudesse facilitar. Com o dilema posto, verifica-se um esforço de parte da militância para constituir e representar uma categoria social dominada, quer dizer, constituída em termos negativos, e reverter este quadro mediante o estabelecimento daquilo que se convencionou chamar de *comunidade gay*. Deve-se levar em conta que seu estabelecimento envolve e depende do rompimento com as categorias de percepção que fundamentam sua inferioridade (Bourdieu, 1981). E como aponta Anjos (2002) *"Esse rompimento permitiria que experiências vividas de forma tácita ou dissimulada ganhassem visibilidade a partir de sua enunciação pública e que se constituam em signos de pertencimento a um grupo social, quer dizer, uma identidade."* (p. 224).

Contudo, uma conseqüência desse discurso político e teórico que produz a representação afirmativa da homossexualidade é o surgime de um efeito regulador e disciplinador. Ao afirmar uma dada posição-de-sujeito, supõe, necessariamente, o estabelecimento de seus contornos, seus limites, suas possibilidades e restrições, limitando efetivamente a multiplicidade de se ser/estar gay e lésbica. Fato é que isto ocorre porque fica estabelecida uma forma normativa de ser e estar gay e que exige um caráter público do sujeito. Ainda que nesse dito discurso político a escolha do objeto amoroso seja o que define a identidade sexual e possibilite uma *identidade gay* ou *lésbica* assentada na preferência em manter relações sexuais e afetivas com alguém do mesmo sexo, sem o caráter publico esta

indentidade parece estar comprometida. Tal comprometimento se daria porque o anonimato não contribuiria ao processo de ruptura e transformação da sociedade heterodominante. Todavia, romper com as classificações estigmatizantes que regulam a vida do sujeito e exige deste um esforço de re-enquadramento pessoal e político que lhe possiblitaria tornar tal identidade reivindicada numa identidade aceita socialmente, não resulta em tarefa simples.

Note-se que esse re-enquadramento passaria pela redefinição do que é homossexualidade para o sujeito. Ele passa não só por um rompimento e superação das categorias que fundamentam e garantem a condição de submissão do sujeito homossexual e a inadimissibilidade da homossexualidade devido às normas sociais, mas também pela generalização da experiência homossexual (Boltanski *et alii*, 1984:38).

Vale ressaltar aqui que essa generalização possibilita a construção de relações de equivalência e reciprocidade entre homossexuais e outros grupos já constituídos e que também são discriminados, dominados e excluídos. A partir do estabelecimento de relaçções de equivalência e reciprocidade entre estes distintos grupos e homossexuais se fortalece a idéia e o sentimento de cidadania e se suspende certas especificidades dos homossexuais. Isto se faz plauzível a partir do contexto psico-sócio-político no qual se inscreve cada sujieito e grupo social e as características, recursos e oportunidades sociais e políticas de que dispõem cada sujeito integrante dessa coletividade homossexual organizada.

Nesse sentido, recordamos que Michel Pollak (1987, 1990) afirma que o fato de ser homossexual impele o sujeito a uma *gestão* da identidade social que lhe permita um encontrar o equilíbrio entre o seu entorno e as práticas dos demais indivíduos. Isso implica no estabelecimento de universos separados de trocas sociais nos quais se joga com aquelas trocas que são aceitas e aquelas que não o são, bem como com aquilo que é possível falar de si próprio e o que é necessário calar. Encontrar este equilíbrio que apesar da publicização de parte da esfera da intimidade, garanta ao sujeito a própria intimidade é um dos desafios.

Em outros estudos, Pollak (1986a, 1986b) destaca a questão das possibilidades e dificuldades de comunicar experiências que fogem à moral e ao senso comum e à gestão do que se fala, segundo o público, o que equivaleria à gestão da memória e da identidade social conforme o contexto no qual o sujeito se encontre. Tais estudos sugerem a investigação tanto das condições sociais que possibilitam o falar publicamente sobre uma identidade interditada, como é o caso da identidade lésbica ou gay, como também as formas pelas quais se procura tornar estas identidades aceitáveis e, por conseguinte, públicizáveis.

Mas o certo é que a discussão sobre identidades começa a produzir fissuras, fissuras essas que levarão parte do movimento homossexual e a muitos intelectuais a estabelecerem novos padrões de debate que vinham por desafiar as fronteiras tradicionais existentes entre

gênero e sexo, pondo em xeque as dicotomias, os binarismos masculino x feminino, homem x mulher, heterossexual x homossexual, ainda que o fizessem numa perspectiva identitária. Aqueles que pensavam ser isto insuficiente para tratar a questão e não se contentaram em atravessar aquelas fronteiras, decidem por viver a ambigüidade da própria fronteira.

Assim, a agenda teórica move-se desde a análise das desigualdades e das relações de poder entre categorias sociais relativamente dadas ou fixas como homens e mulheres, homossexuais e heterossexuais, para o questionamento das próprias categorias, de sua fixidez, separação ou limites. E tudo isso com o intuito de ver o jogo do poder ao redor delas como menos binário e menos unidirecional. Essa situação decorreria, para alguns, de uma crise no que seria a política de identidade homossexual que se estava orientando o movimento homossexual até então e se mostrava insuficiente para responder o universo de questões que povoava a questão homossexual. Gradativamente, essas disputas teóricas no interior do movimento e que se desdobram em estratégias de ação e mobilização política do mesmo, propiciaram o surgimento de proposições e formulações teóricas pós-identitáriasa que se tem chamado consensualmente de uma política e de uma Teoria *Queer.*

O termo *Queer* inicialmente era usado para referir-se de forma pejorativa, insultante, a homens e mulheres homossexuais, podendo ter múltiplas acepções, dependendo do contexto em que é utilizado. Essa variedade de sentidos vai desde estranho, ridículo, excêntrico ou raro até extraordinário. Judith Butler (1999) entende que queer é um insulto que tem a força de uma invocação sempre repetida que ecoa e reitera posições homofóbicas que adquire força e confere a homens e mulheres homosexuais um lugar discriminado e abjeto.

Paradoxalmente, uma expressão tão pesada, e quem sabe exatamente por isso, por seu peso junto ao imaginário social, ou mesmo para denotar o peso do coletivo LGBT, acaba sendo assumida e ressignificada por setores dos movimentos homossexuais. Neste processo de ressignificação, a palavra *queer* passa a representar oposição, contestação da *normalização*, sendo que tal posicionamento não se restringe apenas a normatividade heterossexista compulsória e obrigatória que organiza a sociedade. Na verdade, *queer* é indicativo de oposição a toda e qualquer forma de normalização, inclusive aquela que se origina de políticas identitárias que acabam ditando as formas e possibilidades aceitáveis de se ser e estar homossexual, advindas do próprio movimento homossexual. Como aponta Louro *"Queer representa claramente a diferença que não quer ser assimilada ou tolerada e, portanto, sua forma de ação é muito mais transgressiva e perturbadora"* (2001:546).

Essa colocação nos remete as proposições de Jacques Derrida, segundo o qual a lógica ocidental opera, tradicionalmente, através de componentes binários e elege e fixa como fundante uma idéia, uma entidade ou um sujeito, determinando sendo tudo o que não for igual

a essa idéia, entidade ou sujeito o que se denomina *'outro'*, estando a este reservad um lugar de oposto subordinado. Ao desconstruir essa lógica como propõe Derrida, se abala os fundamentos dessa sociedade mononormativa e bninária, se reverte à lógica de dominação-exploração, se abre espaço para a emergência de novas e múltiplas formas de subjetiviodade capazes de emitir suas próprias formas de sexualidade e discursividade.

A partir desse movimento ocorrido no interior do movimento homossexual, se gerou o que se pode chamar de *política queer*. Tal linha política surge por volta dos anos 90 e vincula-se à produção textual e teórica, como aponta Seidman, de um agrupamento diversificado de autores que não se furtam ao debate e nem ao enfrentamento quando possuem pontos nos quais divergem, ou a aproximar-se, visto que *"(...) compartilham alguns compromissos amplos"*. (Seidman, 1995:125).

Seidman ainda aponta para o fato de que os autores e autoras *Queer* apóiam-se fortemente na teoria pós-estruturalista francesa e na desconstrução

> *"(...) como um método de crítica literária e social; põem em ação, de forma decisiva, categorias e perspectivas psicanalíticas; são favoráveis a uma estratégia descentradora ou desconstrutiva que escapa das proposições sociais e políticas programáticas positivas; imaginam o social como um texto a ser interpretado e criticado com o propósito de contestar os conhecimentos e as hierarquias sociais dominantes."* (Siedman, 1995:125).

Acrescente-se a essas correntes de pensamento as importantes contribuições de Michel Foucault acerca da sexualidade humana e que são indispensáveis para se compreender o pensamento *Queer*. Os esforços deste autor são fundamentais para se pensar em termos *queer*. Para Foucault, a vida cotidiana fora aprisionada em uma discursividade múltipla em torno à sexualidade. E os porta-vozes destes discursos normativamente corretos e obrigatórios foram e são a Igreja, a psiquiatria, a sexologia e o direito entre outros. Todavia, essa discursividade pretensamente obrigatória mais rescentemente tem enfrentado a formação de uma verdadeira *virada de mesa*, para não dizer um *revés discursivo* produzido a partir da ação do sujeito a quem esse discurso destinava-se. De acordo com Foucault (1993), nós

> *"(...) assistimos a uma explosão visível das sexualidades heréticas, mas sobretudo – e é esse o ponto importante – a um dispositivo bem diferente da lei: mesmo que se apóie localmente em procedimentos de interdição, ele assegura, através de uma rede de mecanismos entrecruzados, a proliferação de prazeres específicos e a multiplicação de sexualidades disparatadas."* (p. 48).

Se até a emergência deste momento a homossexualidade e os sujeitos homossexuais ocupavam o âmbito da perversidade, eram sujeitos de conduta desviuante e comprometida patologicamente, agora, como apointa Foucault, é ultrapassada a visão binária e dicotomizada

da realidae e da sexualidade que se materializava naqueles velhos conteúdos discursivos. Fato é que essa virada de mesa expõe uma nova dinâmica social da realidade e da sexualidade sustentada na pluralidade discursiva e na diversidade de manifestações da sexualidade humana que assume o lugar deixado pela sociedade do discurso único e obrigatório.

Pensadores e pensadoras *queer,* como a filósofa estadunidense Judith Butler, estão particularmente empenhados (as) em discutir e desconstruir oposições binária como a *heterossexual x homossexual*, pois entendem que essa oposição que orienta os discursos homofóbicos também norteia a muitos dos discursos proclives à homossexualidade. Essa preocupação se justifica porque o viés da heterossexualidade encontra-se nas diferentes possibilidades de se construir os diversos discursos sobre a homossexualidade, pois ela continua servindo de referencia para essas práticas discursivas. Assim, a heterossexualidade funciona como uma espécie de lente obrigatória que norteia, inclusive, a visão e a vida daqueles e daquelas que desejam romper com essa forma de se ver e viver no mundo.

Ao defender a integração de homossexuais na sociedade se está reivindicando que homossexuais vivam livremente, mas sem que se construa seu próprio padrão de vida e sim mediante a assimilação daquilo que já está posto por heterossexuais. Também ao reivindicar uma comunidade distinta da heterossexual se busca como matriz para a idéia de comunidade à matriz heterossexual, o que, outra vez, conduz a reprodução do padrão heterossexual, sendo a comunidade uma espécie de exceção à norma heterossexista vigewnte no espaço do gueto. Assim, seja para considerar a sexualidade como originariamente *natural* ou para considerá-la como *socialmente construída*, esses discursos não dão comta nem de romper definitivamente ou ao menos de deixar de tê-la como a norma referência. Portanto, a lógica binária, constituída pelos polos *heterossexual* e *homossexual,* permanece como fonte da constituição do sujeito, de sua subjetividade e das relações psicossociais e psicopolíticas constriudas por ele. Isso indica de modo claro que para que se possa romper com o regime vigente, numa perspectiva *queer,* é necessária uma nova epistemolgia onde o binarismo e a hierarquia, a classificação, a dominação, exclusão etc. conseqüentes dessa lógica perversa não tenha espaço algum.

Uma abordagem desconstrutiva permitiria compreender a heterossexualidade e a homossexualidade como aspectos da sexualidade humana que são interdependentes sem que nenhum deles seja mais ou menos relevante em relação ao outro. A bem da verdade, eles são mutuamente necessários e integram um mesmo quadro de referências. Portanto,

> "*A teoria queer constitui-se menos numa questão de explicar a repressão ou a expressão de uma minoria homossexual do que numa análise da figura hetero/homossexual como um regime de poder/saber que molda a ordenação dos desejos, dos comportamentos e das*

instituições sociais, das relações sociais – numa palavra, a constituição do self e da sociedade" (Seidman, 1995: 128).

Teóricos e teórucas *Queer* rechaçam as perspectivas identitárias, bem como as políticas de identidade, e constróem uma nova a que denominam *pós-identitária* por entender que tal perspectiva não dá conta de insurgir-se a ordem estabelecida e acba por ajudar a consolidá-la. Segundo Louro:

> *"A afirmação da identidade implica sempre a demarcação e a negação do seu oposto, que é constituído como sua diferença. Esse 'outro' permanece, contudo, indispensável. A identidade negada é constitutiva do sujeito, fornece-lhe o limite e a coerência e, ao mesmo tempo, assombra-o com a instabilidade. Numa ótica desconstrutiva, seria demonstrada a mútua implicação/constituição dos opostos e se passaria a questionar os processos pelos quais uma forma de sexualidade (a heterossexualidade) acabou por se tornar a norma, ou, mais do que isso, passou a ser concebida como 'natural'".* (Louro, 2001:549)

Assim fica-nos claro que a política e a Teoria *Queer* não buscam alterar a vida de homens e mulheres homossexuais. O que querem é realizar a necessária crítica ao uso da oposição heterossexual/homossexual como categoria central, organizadora de práticas sociais, do conhecimento e das relações sociais. A Teoria *Queer* é, portanto, uma perspectiva epistemológica voltada à cultura, às estruturas lingüísticas ou discursivas, assim como aos contextos institucionais nos quais cultura, linguagem e discurso são construídos. Nesse sentido, Tomaz Tadeu da Silva indica que

> *"A teoria queer quer nos fazer pensar queer (homossexual, mas também "diferente") e não straight (heterossexual, mas também "quadrado"): ela nos obriga a considerar o impensável, o que é proibido pensar, em vez de simplesmente considerar o pensável, o que é permitido pensar. (...) O queer se torna, assim, uma atitude epistemológica que não se restringe à identidade e ao conhecimento sexuais, mas que se estende para o conhecimento e a identidade de modo geral. Pensar queer significa questionar, problematizar, contestar, todas as formas bem-comportadas de conhecimento e de identidade. A epistemologia queer é, neste sentido, perversa, subversiva, impertinente, irreverente, profana, desrespeitosa."* (Silva, 2000:107)

Este autor aponta para a identidade como uma questão que existe, que está posta, na sociedade e não como um elemento absoluto, sendo necessária a construção da crítica a esse conceito. Entretanto, os críticos das perspectivas identitárias não estão atentos para os elementos reivindicativos e mancipatórios que acompanham o discurso identitário e para o fato de que a identidade entendida enquanto processo é algo em permanente mudança e transformação e não uma estrutura rígida e inflexível. O discurso sobre a identidade vindo dos movimentos sociais identitários e os discursos teóricos sobre identidade, nos interessam porque sãoos processos de compreensibilidade construidos pelos próprios atores sociais e/ou a partir deles. E nesse sentido, a Teoria Queer também é um elementos que resulta do desdobramento da ação dos atores sociais em questão. Para Miguel Vale de Almeida,

importante antropólogo portugues e miltante LGBT, não se deveria fazer escolhas entre a Teoria Queer e as Teorias Identitárias, pois elas próprias se constituiriam atores sociais em funçao da ação de as produz. No quadro das possibilidades compreensivas da realidade social, não é possívelpensar que estas não produzam dimensões e sejam produzidas politicamente. Ambas as teorias proporcionam tomadas de posição e desdobramentos na cena em que os atores sciais exercem seus papéis. Para ele,

> *"(...) eu não escolho a Teoria Queer a favor ou contra, mas vejo-a como uma teoria atual, não é? Hoje em dia toda teoria social é política, não existe como mera reflexão sobre a realidade. E a Teoria Queer é uma teoria ativa. Os autores e autoras estão a agir sobre o mundo, estão a tomar posições sobre as questões e eu quando analiso as questões identitárias, analiso destes vários prismas, e devo dizer que não tenho uma posição definitiva, a favor ou contra identidade mais ou menos reificadas. Acho que depende imenso do contexto, depende imenso estratégia, depende imenso do grau de opressão das pessoas no contexto particular. (...) Indentidades são processos e não necessáriamentes coisas essencialistas e eu vou muito mais pelo lado do construtivismo social, na análise da prática, da forma como as pessoas simbolizam a sua ação, e criam identificações para agirem, mas que identidade, chamemos de identificações. Interessa-me mais o processo e o processo pode incluir uma visão critica sobre a própria a própria identidade...".*

A questãoque se impõe é que se por um lado a Teoria *Queer* é muito boa para nós termos uma visão crítica do mundo e das ciladas que a noção reificada e cristalizada das identidades podem gerar egeram, na medida em que são entendidas de maneira fixa e imutável (o que, claro está, não é nossa posição), por outro, a Teoria *Queer* mostrasse frágil do ponto de vista da compreensão de movimentos sociais porque em sua crítica ela se vê forçada a abrir mão do potencial emancipatório dos movimentos baseados na identidade. Compreendemos que movimentos como os movimentos LGBT e Feminista apresentam elementos tanto identitários quanto elementos Queer, visto que concorrem e coesistem psições performáticas e referenciamentos a partir das noçoes de *eu*, *nós* e *eles*. Estas noções produzem um sujeito particular e sujeitos coletivos que estão em permanente transformação segundo os movimentos que os atores e atrizes fazem em cada cena particular. Esse dinamismo não permite pesar a identidade de maneira essencialista como algo dado, mas que está sujeito a mudança segundo o contexto social, histórico e político no qual ela é produzida. Nesse sentido, estamos de acordo com o entendimento expresso por Miguel drurante a entrevista:

> *"Eu acho que o movimento LGBT é um bom exemplo disso, porque... Em geral Eu acho que o movimento LGBT, tem as duas coisas ao mesmo tempo, idéias identitárias e idéias queer, que elas são... elas interagem dinamicamente e as pessoas tem que ter cuidado apenas em usá-las níveis diferentes"*

Entendemos que os aspectos *queer* existentes nos movimentos LGBT são aqueles que se referem à *performatividade*. Notadamente no universo LGBT, mas não só, joga-se com a

performance identitária ou anti-identitária, binca-se seriamente com a mistura, a bricolagem da realidade, com performatividade alternativa expressa no *dragqueenismo* e no *dragkingismo* etc.. esses elementos são muito saldáveis porque permitem jogar com a própria condição e com o cojunto de determinantes sociais existentes em cada contexto social em que os múltiplos movimentos LGBTs se constroem. Essa performatividade é importante porque mostra que constantemente brincamos com a impossibilidade de identidades cristalizadas, fixas. Como aponta Miguel, esse seria o nível pequeno da dimensão queer dos movimentos LGBT: *"(...) é um nível pequeno, é o nível da performance, da festa, da marcha, do ato cultural etc."*.

Por outro lado a Teoria Queer apresenta uma dimensão mais utópica, na qual expressa o desejo de que a identidade em sua estaticidade não seja a estruturadora das sexualidades oficiais, sendo inclusive um desejo significativamente importante que essas sexualidades oficiais desapareçam e dêem lugar a liberdade sem etiquetas. Deseja-se que as pessoas possam ser constituídas de uma forma desligada das categorias de gêneros e das categorias de orientação sexual. Mas essas utopias são mais elementos a serem perseguidos do que reais orientadores da dinâmica política. Assim, parece-nos bastante oportuno trazer aqui a analise de Miguel a esse respeito:

> *"(...) eu acho que, que [a Teoria Queer] é muito mais uma visão crítica com C grande do que as categorias que nós usamos para nos definirmos, e que julgamos usar para nos libertar, são também aquelas que nos limitam, né?! Só que isto é um pouco, como dizemos em Portugal "pescaria pescada na boca" (?) É um pouco circular e não circular e não serve pra política, ok?! A política precisa de essencialismo estratégico como diz Paul Boreham. Essencialismo estrtágico é criação de identidades comunitárias que sabem o seu próprio limite, ou seja, que conhecem seu próprio limite, que sabem que aquilo é estratégico, né?! Serve para conseguir algo porque esses são os termos do conhecimento de uma determinada sociedade e nesse sentido eu acho que, agora acho que há sempre uma contradição, acho que há sempre uma contradição, acho que há sempre uma tesão. E acho que acho que essa tensão é dinâmica"*.

No entanto, não é este o espaço para fazer um balanço mais detalhado da situação atual e das relações entre Teorias de Identidade e Queer. Aqui apenas quisemos apontar para uma questão relevante e apontar para alguns aspectos que julgamos importantes. Portanto, para nós parece que a Teoria Queer é uma tentativa de questionar sistemas de regulação sexual, significados e política sexuais que continuam como terrenos de grande conflito e tensão social. Entretanto isso também pode ser feito através de uma noção identitária que rompa com essa necessidade da *etiqueta congelante*, que imobiliza. Nessa perspectiva entendemos as propostas de autores como Melucci, Klandrmans e Castells tratadas aqui nesse capítulo. Em certa medida falar de multiplicidade identitária pode ser o indicativo para um caminho de aproximação entre essas teorias, invertendo o fluxo de rompimento iniciado por

uma parte majoritária dos teóricos queer. Quem sabe se possa ver na performatividade uma *performatividade identitária*, mas essa idéia carece de uma análise mais cuidadosa que pretendemos fazer em um outro momento.

Falarmos de identidades ou de queer é falarmos de atores sociais que se contrapõem a partir de movimentos sociais, aos sistemas de regulação tradicionais, de cunho patriarcal, mesmo quando esses coesistem ou se mesclam com outros mais modernos e mais transigentes. Essa relação certamente será marcada por tensões e uma coexistencia conflituosa que acaba também por ser pressionada e modificada pelos diversos atores e movimentos sociais. Assim, tanto a desconstrução desejada pelos queer quanto a mudança decorrente pela emancipação do sujeito perseguida pelos movimentos sociais identitários têm um importante papel na formulação de representações e de políticas de sexualidade como se pode observar nas atividades dos movimentos feministas e dos movimentos *LGBT*. Neles se pode observar claramente a influência do mercado e a mídia, as ações das igrejas e dos grupos tradicionalistas que pressionam pela manutenção e estes pela descontrução e pela mudança social que não quer ser uma nova hegemoia ditatorial que fixa um novo modo obrigatório de se estar no mundo. Ambos os posicionamentos lutam contra uma ordem hegemônica e excludente, mas também disputam internamente a hegemonia política no que se refere a condução dos movimentos LGBT. E nessa disputa não é possível dizer com certeza quais grupos terão mais sucesso em levar sua agenda para frente, num futuro imediato. Aparentemente na Espanha os grupos identitários tiveram uma conjuntura social e política que lhes propiciou uma agenda vitoriosa. Todavia, esses ainda não são os casos do Brasil e de Portugal.

Como já demostramos no decorrer dessa tese, na *comunidade LGBT*, os posicionamentos políticos, sociais, a compreensão sobre a sexualidade e os lugares praxiológicos dos quais se lê e vive a realidade são diversos e muitas vezes encontram-se em constante disputa. No caso estaduidense parece que se destacam as divisões históricas entre os *mainstreamers* e os que se autodenominam *queers.* Desse modo se divide o mundo LGBT basicamente entre os que lutam para serem considerados pessoas 'normais' que podem ser integrados à sociedade, e os que se vêem como pessoas que desafiam os termos da normatividade social. Mas repetimos, quebrar, romper, com a ordeminstituida pode ser feito desde ambas as perspectivas. Ser considerado normal não implica uma leitura desde a identidade como afirmam, equivocadamente, alguns e algumas teóricos/as *queers*.

A manutençao dessa divergência no interior do universo LGBT refere-se ao modo com que se dá a construção das identidades sexuais no nosso momento histórico. Todavia, essa relação tensa que se estabelece também se apresenta quando se trata da questão de

identidades de gênero, visto que a própria categoria gênero é um terreno de disputa conceitual e política. No processo de constituição das Identidades, como já apontou Guasch (2000), a noção de (uma identidade) homossexual só se pode pensar em contraposição à noção de (uma identidade) heterossexual, valendo o mesmo para a idéia de bissexualidade, visto que esa englobaria a primeira e a segunda. Certo é que essas noções que a Teoria Queer quer ver desconstruidas surgem marcadas pelas relações de poder que identificamos como opressivas e perversas.

Segundo essa lógica, só se poderia pensar em uma identidade homossexual ou em identidades gay, lésbica, transexual e bissexual a partir do modelo, e em oposição a ele, heterossexual. Essas identidades coostumam ser interpretadas como elementos produzidos por uma prática discursiva de identificação e controle social que não emancipa, mas controla, pois não tratasse de um novo modelo, mas de desdobramentos daquilo que o modelo hegemônico permite. Não é algo diferente, é o possível e está dentro e não fora do sistema dominante.

Como apontou Miguel, esa é a motivação pela qual a utopia queer é livrar-se de todos esses referencias, é livrar-se dessas identidades, através de uma ação política que desconstróio sistema dominante e os termos forjados no contexto das reções de dominação-exploração. A justificativa levantada por eles é que desconstruindo tais categorias que, na verdade, serviriam a lógica patriarcal e heterossista reinante, se estaria desconstruindo a realidade opressiva aque se está subordinado e construído uma nova ordem social. Como já apontou Sergio Vitorino, para algumas pessoas, a liberdade de não precisar de uma *etiqueta*, de *"(...) não necessitar militar pelo direito a exercer sua sexualidade"*, a grande meta de sua própria militância, o grande objeto a ser almejado e preseguido.

Contudo, não se trata apenas de desconstruir uma discursividade, pois a realidade não é entendida como mera pratica discursiva. Reconhecemos a dimensão praxiológica da realidade sem que com isso deixemos de lado, de reconhecer também o importante papel do discurso na construção dessa mesma realidade e no jogo do poder. Um discurso hegemônico é o instrumento de nomeação de publicização que suprime a palavra e a liberdade aos que se colocam de forma dissidente. Esse discurso hegemônico contrói a lógica da subjetividade aceita, normal, constrói em grande mediada ao próprio sujeito. Mas, na nossa perspectiva há que se entender que identidade é processo e processo político. Falar da identidade qualificada como gay, lésbica, trans, bi ou homossexual é essencialimo a serviço da ordem estabelecida quando não se interpreta o fenômeno identitário como um processo político em permanente transformação, metamorfose. Falar em identidade LGBT é reivindicar o caráter emancipatório, como lembrava Miguel, da noção de identidade, é reivindicar o direito a diferença, é desafiar a *heteronormatividade obrigatória* que dá contornos e conteúdo ao

poder. Assumir uma identidade é muitas vezes um ato de afirmação política, de rebeldia, é demarcar um espaço ao mesmo tempo que se criam laços de solidariedade com outros e outras que a compartilham. Nesse sentido, recordamos a posição de Beatriz Gimeno para quem o fato de identificar-se como lésbica é uma opção política, uma oportunidade de se contrapor ao sitema e a ordem injusta vigente. Segudo ela,

> *"Pues… son cosas que dicen de mí, son muy importantes para mi vida: yo soy… mujer, soy judía y soy lesbiana… Estoy en el peor en lagica del prejuício… soy roja, judía y lesbiana y mujer, me falta ser negra! (…) Sigo diciendo que somos gente normal, somos gente normal y corriente y eso es lo que tendría que… para mi eso es lo importante, son gente normal y corriente. Por que a final tu piensas políticamente de una manera, en tu trabajo actúas de una manera, a mi en mi trabajo nada cambia por ser lesbiana o no ser lesbiana… yo hago mi trabajo lo mejor que sé y lo mejor que puedo y punto… y punto y… en mi forma de ver la política me influye ser lesbiana lo que se refiere por supuesto a los derechos gay. Serlo és un acto político… (…) tienes que luchar, tienes que luchar por tus derechos, pero sino… se pasarían ampliamente el tema… a mi me gusta vivir tranquila como casi todo el mundo y vivir con mi pareja y ya esta… Mas la sociedad me recurda siempre que soy lesbiana y yo tengo que luchar para que no se me olviden, no se me lleven al paro… y eso por que la sociedad no se ha olvidade de que lo soy lesbiana… Entonce yo lo digo lo soy y serlo és politica y yo hice una opción política. Ya fui casada con hombre y eso… Podria ser bisexual pero yo opté políticamente por el lesnianoismo, por ser lesbiana. (…) Porque lo primero que tienen que hacer es dar el paso y decir al mundo: que yo soy lesbiana y eso? Ni con ley ni sin ley, la ley no es una varita mágica que de repente… y ni siquiera la ley puede… soluciona a los problemas legales… Pero la ley no hace que la vecina del quinto sea peor o mejor. Si la vecina del quinto se piensa que los maricones… es una guarra… va seguir pensándolo…. Con ley o sin ley… (…) Yo tolero a mi sobrina que es pequeña, porque… que me rompe el libro, se lo tolero! Pero lo siento, a mi no me tienen que consentir ser lesbiana!… No, muchas gracias!… No, no, no! Eso es un concepto muy básico y sé que esta mucho con… con la gente, cuando hablamos de tolerancia, parece que hablamos de entendimiento, y de… y no, no realmente… para mi no tiene ese sentido… No se tiene que tolerarnos porque somos eso o el otro… Respeto, eso es lo que quiero, lo que queremos. Pero ahora mi sexualidade por una parte és una opción politica.*

Assim, parece-nos que, como mostra as falas de Beatriz, identidade não é fixidez para quem luta. Pode sê-lo para quem controla. Marcar sua identidade desde um lugar político, desde um reconhecer-se enquanto um sujeito político é por-se o desafio de ir para além de uma *democracia da tolerância* que se fecha ao respeito, que se fecha ao debate à diversidade. Constriur identidades parece ser também um ato performático, mas antes de tudo é um ato de resistência e denúncia, um ato político que aponta para a desconstrução de todas as formas de opressão social institucionalizadas e muitas vezes internalizadas por cada um e cada grupo.

Ceratamente esse é um debate amplo e denso, mas que nessa tese apenas gostaríamos apontar, pois ele também atravessa a consciência política coletiva e pessoal como já se pode antever na fala de Beatriz. Essas questões referentes à identidadeserão tratadas novamente nos capítulos XII e XIII quando discutiremos a Consciência Política Coletiva desde a teoria e a desde os dados coletados em Lisboa, Madri e São Paulo.

PARTE III

Vidas no Arco-Iris:
A cosntrução da Consciência Política Coletiva

Capítulo XI

Alguns Elementos para a Construção de uma Consciência Política Coletiva

"Nesses anos todos que eu passei a militar o que mudou foi minha consciência.
Eu mudei porque não penso só em mim. Me preocupo com o grupo.
Acho que minha consciência hoje é mais coletiva, é mais política...
não sei acho que é uma consciência política coletiva
porque quero um mundo melhor pra todos
e não só pra mim como era antes de militar"
(Davi)

Após fazermos esse resgate da história da Parada paulistana e termos discutido muitas das questões que atravessam esse fenômeno coletivo, pretendemos agora, buscar os elementos que nos permitam pensar a viabilidade teórica de uma consciência política coletiva como aparece em algumas de nossas entrevistas. Para tanto, recordamos que nesta tese até este capítulo havíamos tratado apenas da consciência política no âmbito individual como propõe Sandoval. Para este autor, a consciência política é do indivíduo e não do grupo ou coletivo, pois as ações coletivas dependem da adesão de um sujeito particular, e não de sujeitos coletivos. Mas o que nos chama atenção é como de modo recorrente nossos entrevistados falam em uma consciência coletiva, em uma consciência política coletiva, em consciência de grupo, consciência gay ou mesmo em consciência política, mas vinculada a idéia de grupalidade. Isso nos leva a pensar até que ponto não seria possível falar que um sujeito coletivo também é consciente e essa tal consciência seria exatamente essa consciência coletiva. Mas como não se trataria especificamente de um movimento interior do sujeito, a questão seria qual o substrato de uma consciência coletiva? Ao nos propormos essa pergunta ocorreu-nos um trecho de Edgard Morin que diz o seguinte:

> *"A cultura, que caracteriza as sociedades humanas, é organizada / organizadora via o veículo cognitivo da linguagem, a partir do capital cognitivo coletivo dos conhecimentos adquiridos, das competências aprendidas, das experiências vividas, da memória histórica, das crenças míticas de uma sociedade. Assim se manifestam 'representações coletivas', 'consciência coletiva', 'imaginário coletivo'"* (Morin, 1998: 23).

Esse trecho nos faz pensar que um dos elementos que possibilitaria pensarmos a consciência coletiva seria exatamente a cultura que organiza e é organizada a partir das múltiplas experiências de sujeitos coletivos. Poderíamos dizer, quem sabe, que esta consciência coletiva em certa medida é um elemento necessário para o processo de singularização do sujeito visto que este se produz e é produzido em meio a interação.

Entretanto, não no parece adequado falar em consciência Coletiva sem, ainda que de maneira breve, retomar aqui as contribuições do Sociólogo Emilie Durkheim acerca da consciência Coletiva.

1. A Consciência Coletiva em Emilie Durkheim

Durkheim (1999) tratou da consciência coletiva em *A divisão do trabalho social* (1893) e na *Regras do Método Sociológico* (1894). Entretanto, ele abordou mais detidamente o tema em um trabalho publicado na *Revista de Metafísica e de Moral* em 1898, na qual se deteve mais nesse assunto. Nesse trabalho, e diferenciando a Sociologia da Psicologia, ele investiga as analogias entre as leis sociológicas e as leis psicológicas. O autor entende que tanto a *vida coletiva*, objeto da sociologia, quanto a *vida mental*, objeto da Psicologia, são feitas de representações individuais que podem ser comparadas com representações sociais. As representações sociais independem do indivíduo e fazem parte da consciência coletiva. Essa consciência transcende a consciência individual, pela sua superioridade e pela pressão que exerce sobre ela.

Em sua obra, *Da divisão do trabalho social*, o autor trata o tema da solidariedade, sendo que ela pode ser *mecânica* e *orgânica*. Para entender essa questão, o autor, entende que dentro de nossa consciência há duas formas distintas de consciência. A primeira forma refere-se a uma consciência que é *coletiva*, comum a todo o grupo, pois é o *"(...) conjunto das crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade, formando um sistema determinado com vida própria."* (Durkheim, 1999:342). Esta consciência coletiva é, para Durkheim, a sociedade vivendo e agindo sobre nós, ação esta que pressupõe-se individualidade nula. A consciência coletiva não é uma entidade metafísica fruto de fenômenos sobrenaturais, mas decorre do concurso de vários indivíduos que contribuem, cada um, com uma pequena parcela para o todo. A segunda forma de consciência é a individual e que revelaria aquilo que realmente somos. Segundo Durkheim

> *"(...) em cada uma de nossas consciências há duas consciências: uma, que é conhecida por todo o nosso grupo e que, por isso, não se confunde com a nossa, mas sim com a sociedade que vive e atua em nós; a outra, que reflete somente o que temos de pessoal e de distinto, e que faz de nós um indivíduo. Há aqui duas forças contrárias, uma centrípeta e outra centrífuga, que não podem crescer ao mesmo tempo".* (Durkheim, 1999:347)

A solidariedade mecânica é chamada de *corpus brutus*. Em função desta solidariedade o indivíduo encontra-se diretamente ligado à sociedade, sem quaisquer mediadores. Nessa

situação, apresenta-se a solidariedade mecânica como sendo um conjunto organizado de crenças e sentimentos comuns a quase todos os componentes do grupo, sendo ela geradora dessa consciência coletiva. A sociedade tem coerência porque os indivíduos ainda não se diferenciam e, ter uma consciência coletiva implica na não diferenciação dos indivíduos.

Para Durkheim, as sociedades primitivas arcaicas são caracterizadas pela prevalência da solidariedade mecânica. Isso se justificaria porque cada indivíduo é o que os outros são, não havendo diferenciação entre eles e nem divisão de trabalho. A diferenciação entre os indivíduos e a divisão do trabalho seria decorrência da emergência da consciência individual advinda do próprio desenvolvimento histórico. Assim, nessas sociedades marcadas pela solidariedade mecânica e pela consciência coletiva somente haveria a divisão sexual do trabalho, não existindo ainda a propriedade privada nem a diferenciação entre as pessoas, o que levaria ao autor a pensar que a forma de consciência social existente nessas sociedades se exprimiria através do direito repressivo.

Diferentemente da solidariedade mecânica, na solidariedade orgânica, também chamada de organismo animal, a coletividade resulta de uma diferenciação. Nessa coletividade os indivíduos não se assemelham, são diferentes e, portanto, produzem uma consciência individual. Essa diferenciação seria resultante do desenvolvimento histórico.

Assim, sociedades nas quais ocorreu a divisão econômica do trabalho são caracterizadas pela solidariedade orgânica. Isso se justificaria porque para Durkheim uma estrutura segmentária, pressupõe uma diferenciação social que possibilita o crescimento da individualidade. Nessa sociedade, o indivíduo é algo de que a sociedade dispõe e a consciência social se exprime pelo direito reparador, que possibilita a relação contratual entre as pessoas. Também a moral das corporações de oficio dão o tom dessa consciência social. Desta feita, nessas sociedades onde a consciência individual tem uma lugar relevante haveria maior deterioração scial.

Se, de um lado, em sociedades primitivas a solidariedade mecânica impera e a consciência coletiva é prevalente, de outro, nas sociedades modernas predomina a consciência individual e a solidariedade orgânica, o que coloca uma e outra em lugares diametralmente opostos. Na primeira, a marca é a restrição social e a não-diferenciação dos indivíduos e na segunda a marca é a liberdade e a diferenciação destes. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que nas sociedades modernas o fenômeno da diferenciação dos indivíduos gera a liberdade individual e diminui as restrições, o que não se poderia pensar em sociedades primitivas. Com o declínio da consciência coletiva e a emergência da consciência individual na sociedade moderna o indivíduo adquire certo grau de autonomia, pode julgar e agir com maior liberdade.

Formatado: maintexte1

Para o autor, a emergência de uma consciência individual põe em risco a coesão social, pois o indivíduo estaria mais preocupado consigo do que com a coletividade. Isso desagregaria e desarmonizaria a sociedade. É nesse sentido que Durkheim entende que a indignação com o crime, por exemplo, depende diretamente do grau com que a consciência coletiva se faz presente na sociedade: maior presença, mais indignação, menor presença, maior tolerância. Em outras palavras, indivíduos seriam contra a violação do imperativo social apenas enquanto prevalecer a consciência coletiva. Quando esta é particularizada violar imperativos sociais não são mais um motivo de indignação, o que implica no enfraquecimento das reações coletivas contra a violação das proibições e numa maior interpretação individual desses mesmos imperativos sociais.

Portanto, para Durkheim é imperativo entender que, se a solidariedade mecânica precedeu a solidariedade orgânica, o indivíduo nasce da sociedade e não a sociedade nasce dos indivíduos e não se podem explicar os fenômenos da diferenciação social e da solidariedade orgânica a partir dos indivíduos, mas da coletividade. Por causa disso que na sociedade o todo não é idêntico à soma de suas partes, mas sim distinto dessas. O grupo pensa, sente e age de modo muito distinto do que fariam seus membros isolados.

Para ele, a divisão do trabalho não pode ser entendida pelo interesse dos indivíduos em compartilhar as ocupações a fim de aumentar a coletividade, pois a coletividade é anterior ao indivíduo e não o contrário. Caso ele admitisse que os homens dividiram o trabalho e se atribuíram ocupações específicas com vistas a aumentar o rendimento coletivo, ele teria de admitir a diferenciação dos indivíduos, assim como a anterioridade dessa diferenciação em relação ao coletivo. Em outras palavras, Durkheim necessitaria admitir que os indivíduos são diferentes entre si e que essa diferença vem antes da diferenciação social. Para ele, a consciência da individualidade não pode existir antes da solidariedade orgânica e da divisão do trabalho, pois ela é fruto de ambas.

2. A Consciência Coletiva no pensamento de Ignácio Martin-Baró

Martín-Baró[120] desenvolveu seu trabalho em especial com os trabalhadores do campo e no meio acadêmico, deixando inúmeros escritos sobre Psicologia Social e Psicologia Política.

[120] Ignácio Martín-Baró, jesuíta, filósofo e psicólogo social espanhol que atuou em El Salvador desde 1967 junto à Universidade Centro-americana José Simeón Canas – UCA – e dedicou sua vida à luta pela libertação em El Salvador, até ser brutalmente assassinado pelo esquadrão da morte da repressão salvadorenha no dia 16 de novembro de 1989.

Em seu trabalho, esse autor destaca o papel da consciência na mudança social. Para ele, a consciência não se constrói simplesmente no âmbito privado do saber e sentir subjetivo dos indivíduos, mas, *"(...) sobretudo, aquele âmbito onde cada pessoa encontra o impacto refletido de seu ser e de seu fazer na sociedade, onde assume e elabora um saber sobre si mesmo e sobre a realidade que lhe permite ser alguém, ter uma identidade pessoal e social"* (Martín-Baró, 1996:14). Nesse sentido, a consciência resulta da atividade do ser humano, de sua interação no mundo, sendo ela a condição para a determinação das identidades. Para Martín-Baró,

> *"A consciência é o saber, ou o não saber sobre si mesmo, sobre o próprio mundo e sobre os demais, um saber práxico mais que mental, já que se inscreve na adequação às realidades objetivas de todo comportamento, e só condicionada parcialmente se torna saber reflexivo"* (Martín-Baró, 1996:14).

A consciência não está reduzida a realidade interior, psíquica do indivíduo, pois para esse autor ela é uma realidade psicossocial que guarda relação com a *consciência coletiva* de que falava Durkheim. Nesse sentido, ele afirma que

> *"A consciência inclui, antes de tudo, a imagem que as pessoas têm de si mesmas, imagem que é o produto da história de cada um, e que obviamente, não é um assunto privado; mas inclui, também, as representações sociais e, portanto, todo aquele saber social e cotidiano que chamamos "senso comum", que é o âmbito privilegiado da ideologia"* (Martín-Baró, 1996:14).

Parece-nos que no pensamento de Martín-Baró (1980; 1984ab) a questão da consciência assume um caráter psicopolítico na medida em que para ele a Psicologia deveria ter por objetivo específico *"(...) os processos da consciência humana"* (Martín-Baró, 1996:14). Em outras palavras, para ele, quando se trabalha com a consciência, se trabalha com o saber das pessoas sobre si mesmas, tanto no plano individual quanto no âmbito de uma coletividade, sendo que esse saber deve encontrar-se inserido na práxis cotidiana. Trabalhar com a consciência é, para Martín-Baró, algo que não deve ser posto de forma implícita, inconsciente, e ideologicamente naturalizada, pois isso implica na adequação às realidades objetivas. É no processo de construção da consciência que se humaniza ou não as pessoas, que se *"(...) permite ou impede os grupos e povos de manter o controle de sua própria existência"* (Martín-Baró, 1996:14). Como Paulo Freire (1970, 1971, 1973), ele entende a conscientização como o processo de transformação pessoal e social que experimentam aqueles que são oprimidos, é aprender a ler a realidade na qual esses homens e essas mulheres estão inseridos e a escrever suas próprias histórias, é aprender a dizer a palavra da própria existência. E fazê-

lo implica em uma dinâmica não apenas pessoal, mas sobretudo coletiva, comunitária. Por esse motivo, Martín-Baró escreve:

> *"(...) para pronunciar esta palavra pessoal e comunitária, é necessário que as pessoas assumam seu destino, que tomem as rédeas de sua vida, o que lhes exige superar sua falsa consciência e atingir um saber crítico sobre si mesmas, sobre seu mundo e sobre sua inserção nesse mundo"* (Martín-Baró, 1996:15).

Referindo-se a esse processo de conscientização, o autor destaca três aspectos. No primeiro, o ser humano transforma-se ao modificar sua realidade, estabelece-se entre o ser humano e a realidade um processo dialético, ativo. Nele há um elemento por demais importante: o diálogo. Conscientização é algo que não se pode construir através da imposição, mas somente por meio do diálogo. Um segundo aspecto destacado, é a importância da decodificação do mundo que pode produzir a emancipação do ser humano. Ao decodificar o mundo em que está inserida, a pessoa capta os mecanismos que a oprimem e desumanizam. Perceber e entender esses ardis é fundamental para que o ser humano liberte-se de uma consciência que mitifica o real, que naturaliza a realidade. Ao fazê-lo, esse homem e essa mulher desconstroem a falsa consciência gerada pela alienação social e constroem uma consciência crítica, que lhes possibilita um horizonte para novas formas de ação. Assim, *"Esta consciência crítica ante a realidade circundante e ante os outros traz assim a possibilidade de uma nova práxis que, por sua vez, possibilita novas formas de consciência"* (Martín-Baró, 1996:16).

Por fim, o terceiro aspecto desse processo de conscientização apontado por Martín-Baró, se refere ao saber que a pessoa adquire sobre sua própria realidade circundante. Tal saber, a leva a um outro olhar acerca de si mesma e sobre sua identidade social. Nesse processo, a pessoa começa a se descobrir enquanto ser capaz de agir, de uma ação transformadora das coisas e das pessoas, a descobrir-se em seu papel ativo nas relações com os demais. Por esse motivo, Martín-Baró entendia que o processo de conscientização era um processo no qual passado, presente e futuro são elementos que contribuem para a construção de um novo lugar e de pessoas novas. Para ele,

> *"Tudo isso lhe permite não só descobrir as raízes do que é, mas também o horizonte do que pode chegar a ser. Assim, a recuperação de sua memória histórica oferece a base para uma determinação mais autônoma do seu futuro"*. (Martín-Baró, 1996:16).

Note-se que para ele não é possível pensar uma consciência emancipada sem que a memória história seja recuperada. Entretanto, recuperar*"(...) la memória no es la recuperación de información almacenada sino la creacion de uma afirmación sobre estados*

de cosas pasadas, por medio de um marco compartido de comprensión cultural" (Radley, 1992:63). Recuperar essa memória histórica é um elemento político importante que nos permite pensar essa memória como uma memória política que se constrói no processo de conscientização, de construção de uma consciência política.

Neste cenário, a memória histórica assume feições de memória coletiva e desempenha no processo de construção da consciência política o papel de elemento propiciador da conscientização. É mediante a construção e recuperação coletiva dessa memória política que o processo de conscientização proporciona, que se viabiliza a criação de um novo projeto social e político de sociedade. Sem o elemento político do resgate da memória histórica se torna inviável a construção desse novo projeto, pois não é possível uma real conscientização política sem que se conheça o passado. Assim, passado e presente encontram-se dialeticamente no processo de conscientização e produzem o novo projeto e se fazem presentes no futuro.

Como pode se observar, para esse autor a consciência é processual, é algo que resulta de um processo mais complexo que vai para além da simples mudança de opinião sobre a realidade. O processo de conscientização dependeria de mudanças na subjetividade individual e coletiva, pois ela supõe a mudança das pessoas no processo de construção de si e dos espaços sociais, do meio ambiente em que está inserido. Para Martín-Baró, *"Não há saber verdadeiro que não seja essencialmente vinculado com um saber transformador sobre a realidade, mas não há saber transformador da realidade que não envolva uma mudança de relações entre os seres humanos"* (Martín-Baró, 1996:17).

A conscientização do indivíduo implica na desalienação das pessoas e grupos, sendo que se faz mister que haja indivíduos, como os psicólogos, que

> *"(...) as ajude a chegar a um saber crítico sobre si próprias e sobre sua realidade. Como conseqüência do viés da psicologia, assume-se como óbvio o trabalho de desalienação da consciência individual, no sentido de eliminar ou controlar aqueles mecanismos que bloqueiam a consciência da identidade pessoal e levam a pessoa a comportar-se como um alienado, como um "louco", ao mesmo tempo em que se deixa de lado o trabalho de desalienação da consciência social, no sentido de suprimir ou mudar aqueles mecanismos que bloqueiam a consciência da identidade social e levam a pessoa a comportar-se como um dominador ou um dominado, como um explorador opressivo ou um marginalizado oprimido"* (Martín-Baró, 1996:17).

Há nos escritos de Martín-Baró a preocupação constante em garantir caminhos para que a dominação-exploração seja superada pelos habitantes das Américas em particular. A conscientização das pessoas e povos era o caminho proposto por ele para superar as injustiças a que pessoas e grupos estavam submetidos. Para ele, *"A conscientização responde à situação de injustiça, promovendo uma consciência crítica sobre as raízes, objetivas e subjetivas, da*

alienação social" (Martín-Baró, 1996:18). Por consciência crítica o autor entende uma consciência que seja capaz de mobilizar o indivíduo e o grupo a ação, levá-lo a lutar pela mudança e a resistir à opressão. Conhecer a realidade e não agir não equivaleria a ser consciente de maneira crítica. Assim,

> *"Uma simples consciência sobre a realidade não supõe, por si só, a mudança dessa realidade, mas dificilmente se avançará com as mudanças necessárias enquanto um véu de justificativas, racionalizações e mitos encobrir os determinismos últimos da situação dos povos centro-americanos"* (Martín-Baró, 1996:19).

Deste modo, fica clara a necessidade que, para que realmente haja um processo de conscientização eficaz, os indivíduos e grupos abandonem a mecânica reprodutora das relações de dominação-exploração-submissão. *"Em última instância, o processo dialético que permite ao indivíduo encontrar-se e assumir-se como pessoa supõe uma mudança radical das relações sociais, em que não existam opressores nem oprimidos"* (Martín-Baró, 1996:18). Nesse sentido, esse autor entende que a conscientização só pode ser realizada por meio do diálogo, o que também estamos de acordo como já indicamos em outra ocasião (Silva, 2002).

Tratar do tema da tomada de consciência implica, para Martín-Baró, discutir o problema da identidade tanto pessoal como social, grupal e nacional, pois, *"A conscientização leva as pessoas a recuperar a memória histórica, a assumir o mais autêntico do seu passado, a depurar o mais genuíno do seu presente e a projetar tudo isso em um projeto pessoal e nacional"* (Martín-Baró, 1996:18). Não se pode construir esse processo de conscientização de forma satisfatória caso não seja buscado o desenvolvimento ou a realização das pessoas. Concomitantemente a isso, não se poderá alcançar a consciência critica, tanto no plano individual quanto coletivo, se *"(...) não se projetar o indivíduo em seu contexto social e nacional e, por conseguinte, se ao mesmo tempo não se coloca o problema da sua autenticidade como membro de um grupo, parte de uma cultura, cidadão de um país"* (Martín-Baró, 1996:18).

A compreensão sobre o que seja e como se produz a consciência para Martín-Baró nos remete ao modelo de consciência política de Sandoval e ao entendimento gramsciano de consciência política coletiva, pois estas surgem da e na interação entre cultura e cognição. Nesta interação das opiniões individuais acerca do universo cultural, político e social e a compreensão dos sistemas ideológicos materializados nas instituições, na mídia, símbolos e códigos culturais é que se produzem as diversas configurações da consciência política. Verifica-se o confronto entre as visões individuais e entre estas e o processo de dominação-exploração-subordinação imposto pela elite. No enfrentamento se desestruturam consenso e se estabelecem dissensos de modo que, qualquer mudança na consciência implica em luta

simbólica, luta por estabelecimento de hegemonias, de visões de mundo que envolvem significados e interpretações dos fatos e, portanto, em evidenciar conflitos e antagonismos, dissensos. (Gamson, 1992; Rancière, 1996, Silva & Barboza, 2005). Entendemos que dessa luta pode emergir um novo sujeito, portador de uma nova consciência, desalienada. Para Martín-Baró, qualquer mudança na consciência supõem um processo de desideologização, desalienação e de produção de uma nova conscientização.

Parece-nos, então, que os trabalhos de Martín-Baró em muito se aproximam daqueles desenvolvidos por Antonio Gramsci e por Salvador Sandoval. Em muitos instantes seus pensares parecem compartilhar lugares epistemológicos e mesmo ontologias. Por essa razão passamos a olhar nos itens seguintes a produção destes autores.

3. A Questão da Consciência em Karl Marx, António Gramsci e Agnes Heller

No pensamento marxiano, pensar a consciência coletiva é pensar em consciência de classe. Em *A ideologia alemã* se encontram os primeiros fundamentos para a apreensão marxiana da consciência de classe. Esta é entendida por Marx como um processo histórico e dialético, constituído por homens concretos inseridos em determinado modo de produção e relações sociais correspondentes. É nesse sentido que Marx entende que *"(...) os homens são os produtores de suas representações, de suas idéias etc., mas os homens reais e ativos, tais como se acham condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas"* (Marx e Engels, 1991:36- 37). Desta forma, não se pode e nem se deve pensar a consciência de classe desarticulada, dissociada da atividade material e coletiva de homens e mulheres exatamente porque ela está diretamente vinculada a esta atividade material e coletiva. Consequentemente é inviável concebê-la em cada ser humano isolado do conjunto das relações sociais, pois, para Marx, a consciência emerge do processo social na medida em que a ação humana é teleológica.

Na perspectiva marxiana, não se concebe a consciência como algo a priori, inato, como uma substância inerente à essência humana. No pensamento marxiano a consciência produzida socialmente, é um produto social que decorre da ação humana transformadora. Pode-se dizer que a consciência é, concomitantemente, consciência do meio sensível imediato; consciência de uma relação limitada estabelecida com outras pessoas e outras coisas situadas para o indivíduo que toma consciência, relações estas marcadas pela alteridade. Além disso, a consciência é também consciência da natureza que inicialmente se depara com o homem como uma força francamente estranha. Frente a esta força percebida como toda poderosa e inatacável, o ser humano se comporta de uma forma puramente animal, se sente

atemorizado como se sentem os animais. Essa situação faz com que a consciência seja, portanto, consciência da natureza puramente animal (Marx e Engels, 1991:36). A esse respeito diz Karl Marx:

> *"(...) na produção social da própria existência os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; estas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência"* (Marx, 1978: 129-130).

Como se pode perceber no trecho, a consciência é determinada socialmente. Entretanto, ela também se constitui como uma força atuante sobre a realidade, pois ele é capaz de transformar a esta. Nesse sentido, Marx destaca a atividade do sujeito.

Pode-se pensar que, para Marx, a consciência de classe é a base da consciência política. Todavia, de acordo com Lênin, quando abandonada a si mesma, a consciência de classe se encerra na *"luta econômica"*. Nesse caso, ela limita-se a atividade puramente sindical e não atinge a consciência do político, sendo preciso despertá-la previamente, educá-la e arrastá-la à luta para além as relações operários-patrões. Essa é a tarefa que Lênin atribuía a uma elite de revolucionários profissionais que considerava ser a vanguarda consciente do proletariado. É nessa perspectiva que militantes vinculados à partidos de esquerda como o PSTU e o PSOL no Brasil, ou o Bloco de Esquerda em Portugal, entendem o papel da militância LGBT na condução da massa na Parada. Para eles essa condição vanguardista se perde quando a militância permite a *carnavalização* da Parada. *Carnavalizar* é deixar de ir para além das relações de dominação e, portanto, não servir de instrumento de esclarecimento da massa, significa não educar e arrastar a consciência para além das relações cotidianamente reproduzidas e fechadas em si mesmas.

Esse fechamento em si mesmo pode ser entendido como uma espécie de corporativismo que se fixa em interesses imediatistas e particularistas e impede a formação de uma consciência que promova a emancipação do sujeito e do grupo, além de contribuir para a fragmentação da mobilização ou mesmo para a desmobilização. Nesse sentido, tanto a homofobia internalizada por gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros quanto a heterofobia expressa em *gayismos,* que fazem com que certos grupos de gays se sintam superiores tanto a heterossexuais quanto aos demais segmentos da comunidade LGBT, podem ser entendidas como formas corporativas imediatistas e particularistas que impedem a superação de uma falsa consciência.

Um exemplo disso pode ser visto na *"Dyke March"*. Este evento que ocorre desde 1992 nos EUA originou-se da percepção da discriminação que as lésbicas sentiam ante a postura hierarquizante e subordinadora que os gays teriam frente a elas. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que uma real conseqüência da consciência falsa seria a geração de exclusão, de uma dialética da exclusão/inclusão social. No caso dos movimentos GLBT a existência de *gayismos* no interior movimento pode-se dizer que são elementos fragmentadores, quando não desmobilizadores, que geram a concorrencialidade perversa própria da exclusão e que em nada contribuem à produção de uma consciência crítica e emancipada nem de indivíduos e nem de grupos.

Assim, somente com a superação destes elementos cotidianos que alienam é que se poderia desenvolver um real processo de formação de uma consciência – a consciência de classe – que se manifesta na prática política. Vale dizer que, em nossas análises *classe* aparece, muitas vezes, como sinônimo de categorias profissionais e não como conceito marxiano. Nessa mesma lógica, muitos entrevistados falam de LGBT como *classe social*, da mesma forma que professores, cientista, etc o fazem.

Entre as contribuições que o pensamento marxista traz para pensarmos uma psicologia política destacamos aqui as de António Gramsci. Para ele, a superação de práticas corporativas é condição *sine qua non* para a formação de uma consciência de classe e mais especificamente de uma *consciência política coletiva*. Para tanto, esse autor destaca o papel da *auto-consciência*, da *homogeneização* e a *organização* na produção dessa consciência política coletiva. Para que ela se forme é necessário que haja apreensão destes elementos. Entretanto, o grau dessa apreensão alcançado pelos vários grupos sociais se dá na análise da correlação de forças especificamente políticas. Nessa análise, os elementos subjetivos desempenham um papel determinante, sendo, portanto, determinantes na formação dessa consciência política coletiva. É através de estratégias educacionais que a vanguarda possibilitaria a formação de uma *consciência crítica* no processo de *organização sócio-política* das classes populares. Nesse sentido, parece-nos que o método Paulo Freire está pautado nessa compreensão, pois busca a emancipação do sujeito por meio do desenvolvimento dessa consciência crítica ou quem sabe dessa consciência política coletiva como fala Gramsci.

Segundo Carnoy, para Gramsci, o controle da consciência se desvela e se identifica com o controle das forças de produção como área de luta política, o que nos leva a entender que a luta principal é travada entre a classe dominante e a subordinada e têm por palco a consciência. A esse respeito, parece-nos bastante ilustrativo o comentário de Martin Carnoy (1986):

> *"A burguesia utiliza todos estes elementos e sua expansão ilusória para incorporar a classe operária como classe operária, sem consciência de sua posição de classe no desenvolvimento global da burguesia. Ao tomar parte do poder e do controle burgueses, os trabalhadores permanecem como uma classe explorada, contribuindo essencialmente para o enriquecimento de uma minoria (que permanece como minoria) às custas dos trabalhadores"* (p.101).

Como a luta entre a classe dominante e a subordinada se dá no âmbito da consciência, uma questão que se põe para Gramsci é como superar a hegemonia da burguesia. Para tanto, o autor distingue três momentos ou planos de relação de forças nas análises histórico-políticas que possibilitam a produção de uma consciência política coletiva . O primeiro plano refere-se à relação de forças ligada à estrutura objetiva, independentemente da vontade de cada indivíduo. No pensamento gramsciano, o empobrecimento cada vez maior das pessoas contribui apenas parcialmente para a formação da consciência. Segundo Gramsci, o elemento importante para o início da formação de uma consciência política é *"(...) a desintegração da capacidade do Estado de estender e manter a hegemonia burguesa"* (Carnoy, 1986:107). O segundo plano diz respeito à relação das forças políticas, na qual é apreendida a formação da consciência e organização dos grupos sociais. Para Gramsci, esse segundo momento pode ser analisado e diferenciado em vários graus que correspondem aos diversos momentos da consciência política coletiva, de acordo com as diferentes formas de manifestação na história. Por fim, o terceiro plano contempla a relação das forças militares, onde se distinguem dois graus: o militar, num sentido estrito ou técnico-militar e o político-militar. Essas forças militares materializam-se na idéia da guerra de posições, que consiste na disputa institucional por espaço de atuação que se estabelece entre as classes sociais.

A guerra de posições possui ao menos quatro elementos. O primeiro elemento implica em que cada país, em particular, desenvolva um plano de ataque, levando em consideração o contexto político de sua sociedade. O segundo elemento refere-se à necessidade de se sitiar o aparelho do Estado de modo contra-hegemônico, através da organização de massa da classe trabalhadora e do desenvolvimento das instituições e da cultura da classe operária. O terceiro elemento diz respeito da transformação da guerra de posições para uma luta pela consciência da classe operária, em que se reconhecem os vários níveis da consciência política coletiva. Para Gramsci a consciência política coletiva possuiria níveis referentes à identificação profissional, a consciência da solidariedade de interesses entre todos os membros de uma classe social e a tomada de consciência por parte do individuo de que seus interesses corporativos transcendem aos limites corporativos de uma classe econômica e abrigam a todos os grupos subordinados. Em relação a esse último nível, o indivíduo se torna consciente

de que todos os grupos subordinados podem se unir para formar uma contra-ideologia que os libertará dessa subordinação. Finalmente, um último nível dessa consciência política coletiva diz respeito à presença de um partido político como instrumento de elevação de consciência e de educação a mover a classe trabalhadora, educação esta a ser promovida pelos *intelectuais orgânicos*. Estes intelectuais orgânicos pode ser qualquer pessoa que tenha alguma capacidade técnica específica, cabendo-lhes estimular e mobilizar os trabalhadores para a consecução das respectivas possibilidades intelectuais, dentro do partido político.

Vale lembrar que, para Gramsci, a classe dominante não depende apenas do poder coercitivo do Estado para manter seu domínio. Ela também pode exercê-lo pela hegemonia expressa na sociedade civil e no Estado.

Importa destacar aqui que o processo de formação da consciência na perspectiva gramsciana se desenvolve no segundo momento, o qual é entendido por ele como mediação do desenvolvimento histórico em sua oscilação contínua entre o primeiro e o terceiro momentos.

Para Gramsci, o primeiro grau da consciência política coletiva, que ele denomina de econômico-corporativo é o mais elementar. Nele existe uma unidade entre um determinado grupo profissional, mas não ainda uma unidade do grupo social mais amplo. O segundo grau dessa consciência política coletiva corresponde ao momento em que se adquire a consciência da solidariedade de interesse entre os membros do grupo social. Entretanto, essa solidariedade só é percebida no plano econômico, não é expandida para outras dimensões da vida humana, pois este momento é marcadamente egoísta passional. Nesse momento, essa consciência política coletiva faz presente na compreensão da realidade o papel do Estado. Não obstante, essa é uma questão que se põe de maneira limitada. O Estado é visto como o elemento garantidor da igualdade política entre os grupos dominantes, através da participação da legislação e da administração numa perspectiva de reformá-las ou aperfeiçoá-las dentro da ordem vigente. O terceiro grau da formação dessa consciência política coletiva é o momento propriamente político, ao momento ético-político. Isso significa que se passou do objetivo ao subjetivo e da necessidade à liberdade (Gramsci, 1978:53). É o momento em que o proletariado deixa de ser *classe em si* e se torna *classe para si*, capaz elaborar um projeto político que não é particular, mas que se dirige a toda a sociedade. Ele evidencia a passagem da estrutura para a esfera das superestruturas complexas. Aqui se tem a consciência de que os próprios interesses corporativos superam o círculo corporativo do grupo meramente econômico e podem se tornar os interesses de outros grupos subordinados.

A aquisição dessa capacidade, desse grau de consciência política coletiva, supõe, para Gramsci, um trabalho sistemático de caráter educativo-organizativo com vistas a elevar

intelectualmente grupos subalternos cada vez mais amplos e suscitar o surgimento de intelectuais orgânicos provenientes das massas, os quais permaneceriam a elas vinculados. Essa tarefa de transformação da força econômica em direção ético-política é mediada pela vontade coletiva e política, *"(...) pela vontade como consciência operosa da necessidade histórica, como protagonista de um real e efetivo drama histórico"* (Gramsci, 1977: 1559).

No contexto gramsciano, a consciência política coletiva traduz-se na fonte de poder do e para o proletariado. Não ter desenvolvido esta consciência não apenas garante a manutenção das relações perversas de poder, mas também as legitima; legitima a principal razão pela qual a burguesia permanece em posição dominante. Como se pode observar, o pensador italiano compreende que a luta pela emancipação política do proletariado não se esgota no terreno econômico. As condições de subalternidade intelectual às quais sempre estiveram submetidas as classes trabalhadoras são elemento fundamental para a emancipação deste, sendo necessária a elaboração de um novo projeto cultural que propicie o desenvolvimento de uma vivência democrática independente do domínio ideológico da classe burguesa. Por esse motivo, Gramsci entende que política e educação encontram-se intimamente ligadas, sendo a política educativa responsável por substituir os intelectuais tradicionais por intelectuais orgânicos. Além disso, também caberia a política educativa assegurar que, como aponta Walter Andamson, este

> *"(...) processo de maturação prossiga suavemente. Ele depende da activa auto-dedicação de uma classe à sua própria auto-educação. Para o proletariado, tal significa o domínio das técnicas segundo as quais "trabalhadores não qualificados tornaram-se qualificados", e de uma forma mais abrangente, a auto-transformação que permita "cada cidadão governar" ou pelo menos, coloca-o "numa condição geral de alcançar esta competência"* (Adamson, 1980: 144).

Desta forma, claro está que um novo projeto de sociedade não pode ser construído sem que a esfera da cultura seja reconhecida enquanto espaço de formação e desenvolvimento de uma consciência crítica do ser social, de uma consciência política coletiva, que torna o indivíduo capaz de intervir na realidade.

Resgatar a esfera cultural é *empoderar* ao trabalhador frente às ações do Estado e se contrapõe aos dogmas da sociedade burguesa e ao avanço do poder do Estado. Este, sob o manto da democracia, coloca de forma abstrata a questão dos direitos políticos, civis e sociais do cidadão, o que não é aceitável para Gramsci. Esse autor entende que o social e o político desde a perspectiva da totalidade e estabelecem uma relação dialética com os conceitos como Estado, sociedade civil, hegemonia, cultura, ideologia, história, economia, senso comum, classes sociais, cidadania, democracia e revolução.

A abordagem que Gramsci faz da esfera cultural está ligada à política educativa, a qual, por sua vez, está inteiramente inculcada na sua abordagem ao desenvolvimento da *Filosofia da Práxis*, pois esta busca superar a *filosofia primitiva* do senso comum. Ao fazê-lo, a Filosofia da Práxis conduziria as massas a uma consciência política coletiva que se traduziria em uma mais elevada concepção de vida resultante do processo de esclarecimento vivido e construído por indivíduos auto-conscientes. Pode-se dizer que, para Gramsci, a política educativa relaciona-se com a noção de desenvolvimento da consciência e com a conseqüente superação do senso comum. Walter Adamson recorda que para Gramsci

> *"(...) a consciência podia apenas se desenvolver num contexto onde a auto-construção do mundo através do trabalho estava organicamente combinada com a agitação e auto-governação política contra o estado existente. Nos Cadernos estas percepções tornaram-se partes de uma mais ampla teoria da política educativa fundamentada por uma dialética pragmática e que incorpora ambas as perspectivas individual e coletiva"* (Adamson, 1980:139-141).

No contexto dos movimentos sociais e da ação política coletiva a que nos dedicamos estudar nessa tese, a questão de qual o tipo de conhecimento que deve ser ensinado não é de fácil resposta e certamente dependerá da cultura política em que tal movimento se desenvolve. Muitas das divergências que se estabelecem tanto no interior de um movimento quanto entre movimentos que aparentemente deveriam ser solidários, manter uma relação equânime e de reciprocidade, se devem a diferenças na cultura política de cada um e nas políticas educacionais que os orientam. Nesse processo, ocorre a transmissão de cultura e conhecimento de geração em geração mediante a política educacional e é relevante se ter claro quais os tipos de capacidades políticas que entram em jogo nesse processo. Observa-se, muitas vezes, que se impõe o problema da natureza da relação entre o conhecimento e capital cultural e se ele foi contaminado pela arbitrariedade do capital cultural. Parece-nos importante, no âmbito da formação da consciência política coletiva de movimentos sociais, entendermos como o capital cultural é apropriado por eles. Nesse sentido, supõe-se o estabelecimento de uma *consciência política praxiológica* e o controle do sistema educativo pelos movimentos populares, isto é, a capacidade para uma apropriação ativa do conhecimento passivo.

De modo geral, entendemos que a aquisição de uma consciência política coletiva por parte do indivíduo e do grupo na perspectiva gramsciana está comprometida com a construção efetiva do bem comum, sendo imprescindível um processo de humanização das pessoas que se realize a partir de uma conscientização política. Assim, em Gramsci é a partir da práxis humana que se desenvolve a consciência política e se garante o bem comum, o qual funciona como elemento aglutinador da sociedade e se materializará a partir da ação praxiológica das

Formatado: maintexte1

pessoas envolvidas no processo. Portanto, esse pensador italiano aponta para o processo de conscientização política como o melhor caminho para assegurar a existência de uma sociedade justa, livre, igualitária e soberana, capaz de resistir às tentativas ditatoriais de grupos conservadores. Nesse sentido, a consciência política não só é meio de prevenção e superação da injustiça, mas é também o instrumento político que assegura a soberania popular. Sem a conscientização política não há soberania e nem se pode construir um projeto político sociamente justo.

Parece-nos que também Agnes Heller (1998, 2001, 2002) aponta para esse caminho quando nos fala de uma consciência histórica que pressupõe o indivíduo existindo em grupo, tomando-se em referência aos demais, de modo que a percepção e a significação do tempo só pode ser coletiva. Para Heller, a coletividade é que possibilita o surgimento da idéia de passagem do tempo e de finitude do indivíduo diante da continuidade do grupo, pois é em comunidade que homens e mulheres estabelecem a liga que os define como um grupo. Tal liga necessita ser cultivada de modo a permitir uma coesão suficiente para que os conflitos não desemboquem num enfraquecimento do grupo e coloque a sua sobrevivência em risco. Na tentativa de evitar o enfrentamento e garantir a coesão grupal muitas vezes indivíduos deixam-se acomodar na rotina do cotidiano. Para Heller[121] (1998),

> *"(...) é o fato que na vida cotidiana o sujeito humano considera seu ambiente como algo «dado», como algo «já feito»; que se apropria espontaneamente do sistema de hábitos e técnicas característicos do mesmo; que seu comportamento é pragmático, ou o que é igual, que para ele o fundamental é o que garante o êxito de uma determinada atividade; que seus conceitos são extremadamente gerais – lugares comuns, na realidade –, e que seu conhecimento não passa de ser, medido com critérios filosóficos, uma mera soma de opiniões"* (Heller, 1998:8-9).

Para a autora o cotidiano é um espaço de alienação a ser superado, a ser revolucionado. Se para Marx a revolução não se reduz à tomada de poder pela classe trabalhadora, pois de nada adiantaria tomá-lo se não se houvesse construído uma efetiva consciência de classe. Nesse sentido Heller recorda, ao comentar Marx, que

> *"A seus olhos, este aspecto da questão - o que ele mesmo chamava de abolição negativa da propriedade privada – não era senão a condição de outro processo; ao que caracterizava como a abolição positiva da propriedade privada, é dizer, como a abolição da alienação. Que implica a reestruturação da vida cotidiana"* (Heller, 1998:8).

A questão da reestruturação como forma de superação da alienação e a conseqüente aquisição da consciência não significam a eliminação do cotidiano, visto que sem ele a vida e a sociedade não seriam possíveis. Tratasse aqui de romper com as estruturas cristalizadas pela

[121] Tradução nossa. Original em castelhano.

rotina e que atuam no processo de alienação do indivíduo. Entretanto é importante lembrarmos duas questões levantas por Heller(1998:9): *"(...) a vida cotidiana vem necessariamente alienada?"* e *"(...) resulta possível uma estruturação radical da vida cotidiana que não imponha uma perda da continuidade de sua estrutura básica"*?

Essas questões são relevante porque, como aponta Heller, uma versão, ou um significado construído sobre a existência do grupo no tempo é o elemento principal da ligação que se estabelece entre os indivíduos. Assim, construir essa consciência histórica é ter as dimensões do passado – de onde viemos –, do presente – o que somos – e do futuro – para onde vamos – articuladas dialeticamente, de modo a promover o reconhecimento de si próprio e do grupo. No entanto, isso não equivale a dizer que mediante essa atividade praxiológica o homem alcançaria níveis de emancipação tal que romperia radicalmente com a alienação advinda da vida cotidiana. Fazê-lo implicaria em fazer da vida uma permanente questão, o que não é possível. A esse respeito nos recorda Heller:

> *"Os homens não serão fisicamente capazes – não o serão nunca – de viver problematizando e pondo sempre em questão tudo o que existe, o dado em sua totalidade; como tampouco poderão fazê-lo sem tomar decisões, no âmbito de sua vida cotidiana, por recurso a categorias generalizadas, a analogias e impulsos."* (Heller, 1998:11).

É na vida cotidiana que se constroem tanto a alienação quanto a emancipação da vida cotidiana, o que nos parece lógico e valido dizer que não há liberdade e nem consciência fora do cotidiano, como também não há vida sem reprodução, pois

> *"A vida cotidiana é o conjunto das atividades que caracterizam as reproduções particulares criadoras da possibilidade global e permanente da reprodução social. Não há sociedade que possa sem reprodução particular. E não há homem particular que possa existir sem sua própria auto-reprodução. Em toda a sociedade há, pois, uma vida cotidiana: sem ela não há sociedade. O que nos obriga, ao mesmo tempo, sublinhar conclusivamente que todo homem – qualquer que seja o lugar que ocupe na divisão social do trabalho – tem uma vida cotidiana"* (Heller, 1998:9).

É no cotidiano, então, que se constrói a liga que permite aos indivíduos a viverem em sociedade, liga esta que alguns autores chamam de identidade e que se pode definir como o conjunto de idéias que tornam possível uma delimitação básica para o pensamento humano: *nós* e *eles* (Melucci, 2004), pertencente ou não pertencente ao grupo (Tajfel, 1983) etc. Mas estabelecer essa identidade não garante uma consciência crítica ou todos os grupos que ostentam uma forte identidade coletiva teria de ser necessariamente livres, ter necessariamente rompido com muitos elementos alienantes da vida cotidiana, o que não é verdade e nem possível, pois é um processo. Nesse sentido a consciência é relacional, visto que ela se constrói na relação do indivíduo com as diversas formas de atividade da vida diária.

Parece-nos, portanto, que Heller não entende que ao se produzir a identidade coletiva, se produza uma consciência histórica, mas o contrário. É ao se produzir a consciência, por meio da dialeticidade do tempo que o individuo se produz e é produzido, que se possibilita a construção dessa liga identitária entre *eu* e *nós*, ou, pertencer a um grupo, é fruto da decisão consciente desse indivíduo capaz de analisar a questões envolvidas na própria pertença ou não a dado grupo.

Seguindo esse raciocínio, Heller aponta algumas questões relativas à vida cotidiana que nos parecem contribuir em muito para a compreensão do que seja para ela a consciência histórica, que para nós é a consciência política. Apropriando-nos do que diz Heller sobre a dinâmica cotidiana, entendemos que a consciência se constrói nessa

> *"(...) relação do indivíduo com estas formas de atividade, assim como em sua capacidade ou incapacidade, em fim, para sintetizá-las em uma unidade. De fato, esta capacidade dependa da relação que o indivíduo tem mantém com o não cotidiano, é dizer, com as diversas objetivações orientadas no sentido da espécie"* (Heller, 1998:11).

Dessa maneira, a consciência história é, em certa medida, um importante elemento na construção da consciência política coletiva proposta por Gramsci visto que se pretende o bem comum, sendo a consciência histórica um dado essencial a qualquer grupo humano que pretende sua continuidade no mundo.

A esse respeito, podemos pensar que estes processos tornam os grupos de pertencimento mais extensos e mais complexos decorrente da crise de sua homogeneidade. Um exemplo disso pode ser encontrado no caso dos Estados–Nação. Estes, geralmente surgem a partir da incorporação consensual ou forçosa de grupos diferentes. Com isso, o trabalho dos dominantes visa a contínua formação de uma identidade histórica genérica que suplante a consciência histórica dos dominados. Utiliza-se da educação para generalizar tal identidade e sufocar a consciência histórica dos grupos minoritários e a identidade decorrente dessa consciência. Como já apontou Gramsci, a educação é o instrumento de subordinação da consciência pelo dominante, mas também de emancipação e libertação dos dominados. Quem sabe o caso de Catalães e Vascos seja um ilustrativo dessa consciência política coletiva que se firma com base na consciência histórica desses povos que lhes garante a construção e manutenção de suas identidades culturais. Certamente essa é uma especulação que fazemos e, portanto, merece ser estudada mais adequadamente, coisa que aqui não podemos fazer. De todo modo, entendemos que a articulação dos elementos das consciências histórica e política tornam-se arma no campo de batalha de definição dos rumos da coletividade. É na construção dessa consciência política ancorada em uma memória política que aqueles e aquelas que

tiveram o direito à cidadania negada assumem um lugar ao sol, saem da marginalidade e exercem uma cidadania ativa, rompendo com o fatalismo e a subordinação.

Desenvolver essa consciência histórica é fundamental para que o ser humano, sua consciência não se converta

> *"(...) por obra da alienação, em um meio que arrebata sua própria essencia genérica, na medida em que dita alienação reduz sua essencia a mero instrumento de sua existência. Este é justamente o indivíduo particular alienado. O objetivo do indivíduo particular é a autoconservação; o indivíduo se identifica assim de maneira espontânea com o sistema de hábitos e exigências que permitem sua autoconservação, que fazem de sua vida o mais «comodo» e sem conflitos possível"* (Heller, 1998:12).

Assim, ser consciente é superar a alienação que leva a acomodação, que impede ao indivíduo de ser consciente, de fazer-se objeto de conhecimento. Desta forma, ao falarmos em consciência política nos referimos, como Heller (1998), a

> *"(...) seres humanos capazes de considerar-se a si mesmos – a seu ser individual – (...) capazes, em suma, de assumir-se (...) em tanto eu objeto, sem identificar-se irremediavelmente com as necessidades de sua própria existência, nem converter suas forças essenciais em um meio para as necessidades de sua existência"* (p. 12).

Este é o desafio e a chave para a formação de uma consciência política *verdadeiramente* revolucionária: fazer-se enquanto indivíduo capaz de construir um cotidiano que não seja o fim da existência, no qual as necessidades de autoconservação não sejam determinantes sociais que transformam-se em determinismos sociais incontroláveis pelo indivíduo. E para tanto, se faz mister que esse indivíduo seja capaz de relacionar-se tanto com os elementos da vida cotidiana quanto com os elementos não cotidianos da vida, sabendo administrar as tensões e antagonismos que emergem dessas relações. Assim, entendemos na perspectiva de Heller que o indivíduo é aquele ser particular para quem

> *"(...) a própria vida converteu-se conscientemente em objeto. E isso precisamente por tratar-se de um ser capaz de assumir-se conscientemente como membro de uma espécie. Precisamente porque tem um relação consciente com sua própria especificidade, o indivíduo é capaz também, em base a dita relação, de «organizar»sua vida cotidiana, de acordo, naturalmente, com umas circunstâncias e umas possibilidades determinadas"* (Heller, 1998:12-13).

Nesta tese, pretendemos dar continuidade aos nossos estudos sobre movimentos sociais e participação política com base nas contribuições de Salvador Sandoval (1994, 2001, 2005) e de seu modelo de estudos da Consciência Política. Entretanto, sabendo que o autor entende a consciência como um fenômeno individual, pretendemos, nesta tese, pensar suas proposições articuladas com as contribuições de Gramsci, Heller e Martin-Baró, estendendo o

seu uso no campo do discurso coletivo. No item seguinte passamos a apresentar esse modelo conceitual e a estabelecer as necessárias aproximações para, em um segundo momento efetuarmos o exame da ação coletiva enquanto produtora de consciência política e à análise do discurso das lideranças.

4. O Modelo da Consciência Política e a Análise de Movimentos Sociais

Tendo em conta os limites presentes nas teorias existentes sobre a Identidade em suas múltiplas possibilidades no que se referem a sua aplicação no campo das ações coletivas (Mendiola, 2003), optamos nesse momento por adotar e buscar contribuir para o aprofundamento do *modelo analítico para o estudo da Consciência Política* proposto por Salvador Sandoval (1989; 1994; 1997; 2001). Nossa contribuição se dá a partir de nosso entendimento da relação existente entre ações coletivas e consciência política. Para nós, a ação coletiva deve ser entendida enquanto elemento produtor de consciência política como apontara Gramsci.

Com isso queremos enfatizar que a consciência política não se limita e nem se refere apenas a um conjunto de elementos que levam a um indivíduo a participar politicamente de ações coletivas, pois participar ou não participar não é o fim de um processo mas um momento deste. Desta forma, parece-nos que, se de um lado, há que se entender os elementos que levam à participação ou não, também há, por outro, que entender como a participação gera pertenças, desfaz pertenças, transforma as consciências individuais e as torna mais coletivas e homogêneas como é o caso do que se observa entre lideranças (Silva, 2002). Ao se estabelecer o enfrentamento coletivo – propiciado por associações de caráter sindical, por sindicatos e por movimentos sociais – dá-se uma condição necessária, mas não suficientes, para a produção da consciência política.

O enfrentamento entre antagonistas mostra a natureza política e educativa da luta, seja ela dada a partir de movimento sindical ou por movimentos sociais. Ao se produzir o enfrentamento cria-se a possibilidade de se visibilizar conflitos, e mesmo a irreconciliabilidade decorrente do (s) elemento (s) da e em disputa. Destaca-se, assim, o caráter político-pedagógico e pedagógico-político da luta e do enfrentamento e, por conseguinte sua face produtora de consciências. Isso se justificaria porque por meio da participação política o indivíduo se educa e é educado, portanto, adquire consciência política como aponta Gramsci. E, uma vez produzida, essa consciência forja um novo sujeito, um sujeito ativo, um cidadão cônscio de seu lugar no cenário. Certamente participar não significa

estar presente na forma massiva, perdido entre a massa. Mas, estar com a massa pode ser um elemento relevante na produção dessa consciência. comprometido com a coisa pública, com o bem comum. Comprometer-se com o bem comum é comprometer-se, em Gramsci, com aquele que está subordinado e precisa tornar-se autônomo para, verdadeiramente, se emancipar e se tornar capaz de assumir uma ação crítica.

Alguns momentos do processo de formação política do indivíduo já foram apontados por diversos trabalhos como os de Andrade (1998), Ansara (2000, 2005), Costa (2006), Palassi (2003), Silva (2002), Tarelho (1988), entre outros. Neles, se pode observar que há no processo de construção da consciência elementos educacionais que contribuem com a superação de uma consciência ingênua, fragmentária ou de senso comum (Sandoval, 1994), bem como para a emergência de uma consciência crítica no horizonte da consciência de classe da da tradição marxiana (Marx, Heller e Gramsci). Nesse sentido, claro está que algumas medidas educacionais, culturais, são tomadas por sindicatos e movimentos sociais com vistas a garantir uma educação libertadora, ao menos na perspectiva de sociedade que as lideranças, intelectuais orgânicos, têm construída. Para garantir a conscientização dos indivíduos, a prática educativa de esclarecimento político é uma medida constantemente adotada, pois ela é estratégica para que se possa garantir um novo mundo onde a subordinação foi superada. Assim, apropriar-se desse conhecimento político, praxiológico, se faz necessário, pois sem ele a busca de melhores condições de sobrevivência se torna insustentável, e uma visão crítica do mundo impossibilitada. Desse modo, pensar uma consciência política coletiva implica pensarmos as dinâmicas internas e externas vividas por cada indivíduo bem como elas interferem no processo grupal e este em cada um deles. Fazer essa análise nos conduz à formação política do sujeito e ao pertencimento de classe. Seguindo essa linha de análise, parece-nos que, por meio da organização de caráter coletivo, as pessoas adquirem não só consciência política, mas consciência de classe ou uma consciência política coletiva, pois a consciência de classe seria fruto do envolvimento nas ações coletivas.

Entretanto, queremos resgatar o pensamento de Salvador A. M. Sandoval sobre consciência, visto que até aqui trouxemos elementos derivados das apropriações que outras (os) autoras (es), nos quais nos incluímos, fazem de suas proposições. Sandoval constrói seu *Modelo de Estudos da Consciência Política* a partir de alguns autores que lhe influenciaram consideravelmente. No processo de elaboração deste *modelo de estudo*, autores como Charles Tilly (1978), Allan Touraine (1966) e William Gamson (1992) contribuíram para que Sandoval desenvolve-se um conjunto explicativo sobre os motivos que levam a um indivíduo a participar ou não.

Ao tratar da consciência política, Sandoval, a exemplo de William Gamson (1992a/b), sustenta sua proposta em fundamentos psicossociológicos. De Gamson, Sandoval procura entender como esse autor analisa a relação entre *eu* e *sociedade* articulando aspectos micro e macro-sociais para compreender os processos e dinâmicas de interação grupal envolvidos em ações coletivas. Para Gamson, a consciência política não é inata, mas construída mediante as relações entre sujeitos, em espaços de intersubjetividade, os quais propiciam os múltiplos processos de internalização de formas culturais de comportamento. Na medida em que as formas de existência vão se tornando mais complexas e se modificando, também se modificam as formas de interação e de comportamento e, por conseguinte, as complexidades da consciência política.

Na perspectiva de William Gamson (1992a/b) a consciência política é construída a partir das significações que cada sujeito faz em seu mundo cotidiano através da mediação de instituições como a família, a escola, a Igreja e os movimentos sociais, as quais compõem a complexa tecitura social. Agregue-se a isso a mídia e suas múltiplas facetas ideológicas que, junto com as instituições sociais, atuam como instrumentos de mediação e construção de significados e exercem um destacado papel no processo de formação da consciência política de cada sujeito e grupo social (Gamson, 1992a). Assim, a consciência política seria parte do processo de dominação daqueles que detém o poder. Qualquer mudança nela dependeria de uma *disputa simbólica* envolvendo os significados construídos, interpretações e re-interpretações destes, visto que a consciência política emerge de um espaço intersubjetivo no qual acontece a interação entre o universo cultural em que o sujeito está inserido e suas estruturas de cognição.

Sendo a consciência política construída e representada em sua dimensão cultural através de tradições que centram sua atenção em questões ideológicas e discursivas, ela acaba por tornar-se o mecanismo pelo qual tanto as ações coletivas quanto a cultura são entendidas como processos configurados a partir de significados sociais veiculados no sistema simbólico de cada sujeito e ou grupo social e expressos em seus discursos. Desta forma, Gamson aponta para o fato de que o comportamento consciente de cada sujeito se dá através de relações sociais que este sujeito constrói em seu cotidiano, no mundo exterior É no espaço do *não privado*, ou melhor dito, da *não intimidade,* que a vida social se apresenta como um processo dinâmico e onde cada sujeito é ativo, havendo uma interação entre o mundo cultural e o mundo subjetivo de cada um.

Portanto, para entender como cada sujeito constrói cotidianamente significados acerca de temas como a política e o político, a participação política e os processos mobilizatórios, Gamson (1992a), trata de observar e desvendar as nuances presentes na relação indivíduo X

Formatado: maintexte1

sistema cultural, utilizando como base para sua análise a teoria dos *frames*[122]. Certo é que tal construção não se dá mediante uma atitude de inação ou de passividade de cada sujeito, visto que eles e elas estão constantemente negociando significados com as estruturas que os e as cercam e consigo mesmo (a). Cada sujeito lança mão dos conhecimentos que construíram, de suas próprias experiências, bem como do senso comum e do saber popular produzindo constantes mudanças nos diversos significados que nascem desta teia social na qual estão imersos.

Importa lembrarmos aqui que, se de um lado, o universo cultural e o universo político organizam-se com bases em estruturas prévias pré-estabelecidas, de outro, encontramos aos sujeitos particulares e coletivos que atuam de forma ativa, sendo capazes de fazerem suas próprias leituras do universo simbólico que povoam a cultura e a política. Não apenas isso. Eles são capazes de reescreverem os processos ativos que estruturam o mundo da vida, a realidade, partindo de diferentes posições, as quais dependem do contexto sócio-histórico e psicológico de cada um desses atores e atrizes sociais. Contudo, essa capacidade não faz com que os sujeitos realmente estejam sempre comprometidos com a ruptura dessas bases pré-estabelecidas que orientam o cotidiano. Isso equivale a dizer que, segundo Gamson (1992a), ainda que os sujeitos não estejam necessariamente proclives à atividade política, à participação e mobilização Social, eles sabem, percebem o universo político que os rodeiam. Esta percepção que pode ser mais ou menos complexa dependendo de cada sujeito particular e coletivo, mas encontra-se presente neles, mesmo que de modo latente. Assim, uma consciência política mais complexa pode ser elaborada, ativada, mediante a apropriada estimulação desses sujeitos.

A proposta de consciência política que William Gamson nos oferece difere daquela proposta por Salvador Sandoval. Enquanto para o primeiro a consciência política deveria sustentar a ação coletiva, veremos que para o segundo ela também é entendida como a chave para percebermos tanto a mobilização como a desmobilização individual e coletiva. Gamson aponta para o fato de que os sujeitos se mobilizam e se engajam em várias formas de ação coletiva, as quais oferecem um ou mais *frames* de ação coletiva, sendo as *redes de trabalho e recrutamento para ações políticas*; a relação *custo* X *benefício* da participação e as *oportunidades políticas* implicadas na participação, elementos chaves para entender a consciência e a participação política de sujeitos, já que mudanças na estrutura política

[122] "*Frame*", em português se traduz como sendo estrutura, quadro, moldura, corpo e, talvez não seja a tradução mais fidedigna ao sentido do termo. Segundo Gohn (1997) trata-se de *"(...) quadros estruturais que dão suporte e sustentação às ações ao expressar os significados atribuídos àquelas ações coletivas por um movimento ou grupo social, e ao ser utilizado de forma estratégica para criar um conjunto de representações que expresse aqueles significados*." (p.87).

transformam as possibilidades de oportunidades políticas concernentes à ações coletivas de maneira positiva ou negativa.

Todavia, Sandoval constrói seu modelo a partir da análise do *esquema de Consciência Operária* proposto por Touraine (1966), articulando essa proposta com elementos da teoria de mobilização de processos políticos. Touraine propõe em seu esquema da *consciência operária*[123] três dimensões básicas, sendo elas *Identidade, Oposição e Totalidade*.

Segundo a visão de Sandoval (1994), o esquema de Touraine constituía-se na ocasião em que começara a gestar seu modelo, *"(...) na proposta mais coerente do ponto de vista teórico e a mais viável operacionalmente para o estudo empírico da consciência"* (Sandoval, 1994:66). Segundo o autor, a grande preocupação de Touraine na ocasião era *"(...) chegar a uma definição possível que não fosse nem divorciada da realidade da sociedade de classes (...) nem tampouco inferida apenas de ações coletiva"* (Sandoval, 1994:67). Sandoval reconhece também que a classificação elaborada pelo autor francês aprecia a ampla literatura sobre o tema ao englobar aspectos fundamentais da consciência nela indicados. No entanto, a crítica que Salvador Sandoval reserva ao esquema da consciência operária proposto por Touraine reside no fato de o autor ignorar no seu modelo

> *"(...) a percepção que o indivíduo tem de sua capacidade de intervenção para alcançar seus interesses, um fator estreitamente associado ao conceito de consciência no sentido voluntarista, e certamente implícito nas explicações causais da ação coletiva. (...) Essa dimensão (...) representa o componente de conduta da consciência, no sentido de focalizar o rapport dos indivíduos com formas de ação sancionadas pelo mesmo na defesa de seus interesses."* (Sandoval, 1994:67-68).

A essa dimensão chamada por Sandoval de *predisposição para intervenção* ou *Vontade de Agir Coletivamente* seria acrescida ao esquema de Alain Touraine em função de o propositor entender que o conceito de consciência estaria *"(...) intimamente relacionado ao engajamento do comportamento social em busca de auto-interesse e de interesse de classe"* (Sandoval, 1994:68), sendo que, para o autor,

> *"(...) consciência é um conceito psicossocial referente aos significados que os indivíduos atribuem às interações diárias e acontecimentos em suas vidas (...) A consciência não é um mero espelhamento do mundo material, mas antes a atribuição de significados pelo indivíduo ao seu ambiente social, que servem como guia de conduta e só podem ser compreendidos dentro do contexto em que é exercido aquele padrão de conduta."* (Sandoval, 1994:59).

[123] Para maiores detalhes do esquema tourainiano, consultar **La conscience Ouvrière.** Paris: Seuil, 1966.

Essa questão no leva a notar semelhanças entre as propostas de Sandoval e de Antonio Gramsci, pois a consciência política coletiva esta relacionada com a auto-consciência de cada sujeito e, portanto, se faz necessário investigar a realidade sociopolítica na sua complexidade e tentar compreender suas dinâmicas. Gramsci, de fato, fala freqüentemente de um novo tipo de filósofo, do "filósofo democrático". Este, consciente de que *"todo mestre é sempre aluno e todo aluno mestre"* instaura uma relação dialética entre ciência e vida, opera para modificar o ambiente do qual faz parte e percebe que o próprio ambiente, a realidade objetiva, *"funciona como mestre"*, enquanto o obriga a um contínuo aprendizado e a uma incessante superação do próprio saber. Este novo filosofo está orientado por interesses individuais e coletivos que orientam suas relações. Portanto, para Gramsci, é no campo das experiências concretas, na interlocução crítica com a cultura e no embate com os projetos políticos existentes no movimento real da história que se chega progressivamente à compreensão de si mesmo, à elaboração de uma própria concepção de mundo. Para Gramsci, o pensamento é parte integrante da realidade e existe uma ligação inseparável entre o agir e o conhecer.

Ao incrementar o modelo de Touraine acrescentando uma quarta dimensão ao processo de produção da consciência, Sandoval se aproxima dessa perspectiva gramsciana. Sandoval aponta para a importância da atividade do (a) ator/atriz social e para esse repertório de conhecimentos construídos cotidianamente por ele como um elemento que não se reduz a uma questão histórica linear, mas que é produtora dessa história. Assim, ele entende que:

> *"(...) a compreensão de como certas ações individuais ou coletivas ocorrem ou deixam de ocorrer não é apenas uma questão de circunstância histórica ou da percepção do indivíduo de sua realidade social, mas também do repertório disponível de ações possíveis e da legitimidade atribuída as mesmas por seus atores. É nessa terceira acepção que sentimos a necessidade de agregar a 'predisposição para a ação' às outra dimensões de consciência política. "* (Sandoval, 1994:68)

Tanto para Gramsci quanto para Sandoval a leitura dos fatos e a compreensão das coisas não são abstrações aleatórias e assépticas, pois perece-nos que ambos derivam de uma trama por assim dizer *psicsosociopolítica* na qual os indivíduos estão situados. A questão do interesse e da volição para a ação é uma questão que contém elementos gnosiológicos que são bem mais do que um conjunto de técnicas e operações mentais. Essa questão trata da experiência dos particulares imediatos, trata de uma visão global e de uma práxis na qual política, história e conhecimento não são pensados separadamente. Estes elementos são considerados como o lugar de formação de sujeitos críticos e ativos, fatores de autodeterminação e hegemonia.

Na proposta de Sandoval, a identidade não ocupa o lugar de mera categoria analítica; aqui a identidade é entendida como que sendo um componente, uma dimensão da consciência, da mesma forma com que Touraine propôs. Juntamente com o conjunto de crenças, com a cultura, com as experiências vividas, estão a identidade social e a identidade coletiva constituindo as dimensões da consciência política. Sandoval não entende como sendo identidades distintas as propostas de Tajfel e Melucci, mas como sendo a identidade coletiva uma especificação da identidade social ocorrida pela politização do sujeito e ambas um componente da Consciência Política.

Aqui podemos observar uma nova aproximação de Sandoval com Gramsci, pois este último traça sua gnosiologia a partir do ponto de vista dos *interesses das classes trabalhadoras*. Isto não significa que para Gramsci as classes trabalhadoras sejam depositárias privilegiadas de alguma verdade prévia e nem que pré-exista um sujeito unitário que opere coletivamente de forma homogênea e infalível. Esse tal sujeito unitário também é um elemento que não se sustenta na realidade concebida na ótica gramsciana. Gramsci deixa claro que para que todo grupo social que queira conquistar sua hegemonia, sobretudo no caso das classes populares, precisam passar por um processo constitutivo de sua identidade, de sua intelectualidade e por uma educação que exige a construção rigorosa de um saber mais avançado e socializado. Esse processo é o processo de construção da consciência política coletiva e se dá de modo praxiológico. Nesse sentido, nós entendemos o modelo de estudos da Consciência Política como sendo a capacidade crítica que o indivíduo deve adquirir mediantes suas experiências com o Estado e na construção da identidade coletiva com o grupo de pertença. E essa compreensão outra vez aproxima a estes autores.

Nós observamos na obra de Sandoval uma aproximação significativa com a obra de Antonio Gramsci no que se refere à consciência de si, já que toda consciência de si é social e por ser social pode vir-a-ser política, necessitaria tornar-se política para que esse sujeito se emancipasse e para que a sociedade pudesse construir um projeto socialmente justo. A construção da consciência política visto assim, é um processo contínuo, de permanente enfrentamento psicossociopolítico. Assim, em tese, toda a consciência de si tende à política. A aproximação que fazemos dessas duas concepções teóricas se justifica pelo fato de partirem de algumas premissas comuns: a reciprocidade existente entre sujeito e sociedade, a mediação desse processo pela identificação e apropriação da atitude do grupo de pertença e a possibilidade de se aprofundar progressivamente esta consciência política.

A consciência de si constrói-se na espera do político, se faz política durante o processo de construção. No processo de interiorização das estruturas sociais, das instituições, durante a

apropriação do conhecimento. A consciência política é, portanto, um processo necessário e altamente educativo, principalmente para as classes populares que precisam se apropriar dos instrumentos fundamentais do conhecimento, superar seu saber disperso e aproximativo, adquirir confiança em suas capacidades, tornando-se autônomos.

Pode-se dizer que é mister que o indivíduo se aproprie da capacidade de ler a realidade em suas múltiplas configurações, de fazer a leitura das estruturas, instituições e do outro com o qual ele tem contato interioriza. Essa leitura, e conseqüente releitura feita por ele/ela implica em uma relação de mão dupla entre o sujeito e a sociedade e estaria impregnada de posturas políticas advindas do processo de estruturação e individuação ou de construção de uma autoconsciência ou ainda consciência de si.

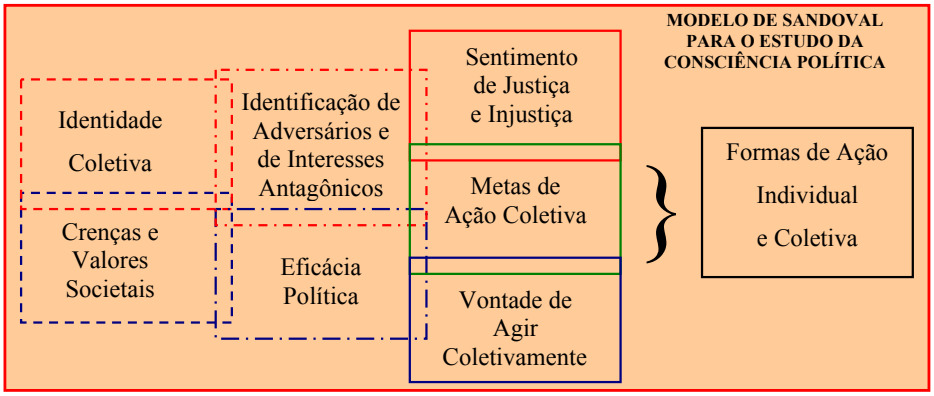
Sandoval procura discriminar, enfatizar, na consciência seu caráter político. Ainda que o processo de estruturação da consciência traga em si um caráter político, isso não implica na necessidade de que o sujeito seja um sujeito politizado. Assim, a consciência política refere-se à politização do sujeito, às ações politizadas do sujeito e, em ultima análise, ao desenvolvimento consciente do seu caráter político, no mesmo caminho apontado por Gramsci. Segundo o autor consciência Política é:

> *"(...) a composite of interelated social psychological dimensions of meanings and information that allow individuals to make decisions as to the best course of action within political contexts and specific situations."* (p. 185)

Sandoval compreende a consciência política como um *"(...) processo contínuo de elaboração de visões de mundo em seus sentidos normativos, pragmático-situacionais e cognitivo-informativos"* (Sandoval, 1999). Essas visões de mundo formam-se a partir de aspectos identitários, muitas vezes percebidos na perspectiva da *identidade social* proposta por Tajfel; pela cultura construída socialmente e expressa na sociedade, por um conjunto de crenças internalizadas pelo indivíduo e pela percepção politizada do contexto social em que se localiza o sujeito, o que se aproxima da concepção de identidade Coletiva na perspectiva de Melucci. Esses aspectos informam a consciência e apresentam-se no modelo proposto por Sandoval com sendo 7 dimensões psicossociológicas que se articulam. Essa sete dimensões são a Identidade Coletiva; as Expectativas e Convicções Societais; os Sentimentos de interesses Coletivos e a Identificação de Adversários; a Eficácia Política; os Sentimentos de Justiça e Injustiça; a Vontade de Agir Coletivamente e, por fim, as Metas e Propostas de Ação Coletiva. Nas palavras de Sandoval (2001) o modelo descreve as várias dimensões psicossociais que constituem a consciência política de um indivíduo:

> *"This model of political consciousness depicts the various social psychological dimensions that constitute an individual's political awareness of society and himself/herself as a member of that society and consequently represents him/her dispositions to action in accordance with that awareness"* (p. 185).

O esquema do modelo de estudos da consciência política de Sandoval (2001) apresenta-se, didaticamente, da seguinte forma:



Fonte: Sandoval, S. (2001) in. Revista Psicologia Politica llno 1; N° I (1), p. (tradução nossa)

Vale dizer que essa é uma apresentação didática e não implica em uma sucessão obrigatória destes elementos. Na verdade, este esquema mostra como o autor entende possibilidades de relação entre estes elementos sem que com isso esteja demarcando fronteiras, pois estas só existiriam no interior da consciência de cada indivíduo. Assim, Sandoval oferece um modelo conceitual da noção de consciência política entendida como *"(...) processo contínuo de elaboração de visões de mundo em seus sentidos normativos, pragmático-situacionais e cognitivo-informativos"* (Sandoval, 1999).

Se, por um lado, o autor entende que a consciência política é a consciência de um sujeito particular inserido em um realidade determinada, por outro, o autor aponta para a importância das escolhas feitas por esse indivíduo, sendo elas questões centrais na construção dessa consciência. Assim, serão múltiplas, diversas, as relações derivadas dessas escolhas, as quais determinam, por exemplo, os adversários e aliados com os quais se estabelecerá o confronto. Sandoval, como Gramsci, reconhece a importância que as diversas formas de conhecimento têm nesse processo, reconhece também que o conhecimento é fruto de um movimento coletivo, é processual e conflitivo, como a própria arte política. Para Sandoval *"(...) a consciência política não é uma mera escala aleatória de elementos, mas antes organizada em modalidades de percepção da realidade social as quais são passíveis de análise sistemática"* (Sandoval, 1994:61).

Um elemento importante no esquema desse autor, são *Crenças e Valores Societais,*

Formatado: maintexte1

pois elas estariam na base da construção das identidades nas quais os sujeitos se inserem. A partir do processo de internalização das instituições, das crenças, da cultura e dos valores construídos socialmente; mediante o diálogo interior vivido por cada sujeito e que é pautado pelo que é internalizado, é que se dá a individuação do sujeito. Baseado nesse diálogo que o sujeito faz consigo mesmo é que ele responde à dinâmica social da qual faz parte e constrói conhecimentos, simboliza o conhecido e experienciado. Assim, podemos afirmar que o universo simbólico construído socialmente pelo sujeito *"(...) tem suas raízes em suas experiências históricas de vida e da sociedade a que pertence (...)"* (Sandoval, 1994:61).

Agnes Heller (1972) discute em sua obra *Cotidiano e História* questões ligadas à rotina da vida. Ao nascermos imediatamente somos inscritos no *"mundo da vida"* (Habermas, 1986), nas atividades cotidianas. Como diz Heller (1972), e Sandoval retoma (1994), *"(...) os grandes eventos não-quotidianos da história emergem da vida quotidiana e eventualmente retornam para transformá-la. A vida rotineira é a vida do indivíduo integral, o que equivale a dizer que dela participa com todas as facetas de sua individualidade. Nela são empregados todos os seus sentidos, todas as suas capacidades intelectuais, suas habilidades para manipular o mundo objetivo, sentimentos, paixões, idéias e crenças"* (Heller, 1972: 71).

A vida cotidiana é segmentada e heterogênea. A segmentação do cotidiano manifesta-se na conduta e nos níveis de consciência desenvolvidos por cada sujeito. O mundo da vida cotidiana aparece naturalizado, como um mundo do imediato que é orientado pelo senso comum. O cotidiano é o lugar da continuidade ininterrupta, da estabilidade, onde a reflexão não se faz necessária, no qual a redefinição do simbólico não pode acontecer pelo fato de significar o rompimento desse contínuo. E é exatamente porque o cotidiano assim se configura que ele acaba por se tornar um espaço onde crenças e valores societais tendem à cristalização e a única possibilidade de consciência possível é a *consciência do Senso Comum* (Sandoval, 1994:70). Em relação a isso Sandoval observa que*: "A característica dominante da vida quotidiana é a sua espontaneidade. Isso equivale a dizer que a assimilação de padrões de comportamento, crenças sociais, pontos de vista políticos, modismos etc. é feita geralmente de maneira não-racional (não refletida)"* (Sandoval, 1994:65).

Espontaneidade é, no pensamento de Agnes Heller (1972,) uma tendência em todas as formas de atividade quotidianas. De fato a manutenção da vida diária se tornaria insustentável caso todas as ações do sujeito exigissem algum tipo de reflexão. Contudo, ações refletida colocam e xeque a rotina da vida diária. Podemos dizer então que o quotidiano impões ao sujeito formas de pensar imediatista, utilitarista e, porque não dizer, pragmaticista[124], o que

[124] Sandoval escreve que *"(...) o imediatismo do pensar e do comportamento quotidiano obscurece a diferença entre o 'possível' e o 'correto', tanto quanto no comportamento diário tende a reduzir o correto ao possível e,*

Formatado: maintexte1

"(...) favorece o desenvolvimento do pensamento superficial" (Sandoval, 1994:64).

O fato de o cotidiano estar marcado pelo pragmaticismo, pelo utilitarismo, pela visão de mundo naturalizada e pelo pensamento superficial, nos remete a pensá-lo como um espaço alienante. Nele o sujeito tende a viver conformado e alienado visto que o exercício da reflexão, o questionamento da rotina não faz parte deste modo de vida pelo simples motivo de que ao questionarmos o *continuum* da vida estamos causando nele uma ruptura, uma perturbação à ordem vigente. A esse respeito Sandoval afirma que

> *"(...) a rotina quotidiana é aquele aspecto da realidade social que que mais se presta à alienação, a qual se manifesta na co-existência silenciosa entre as tarefas envolventes do viver diário e da ordem social maior que o determina. Alienação é tipicamente expressada em suposições não-questionadas da inevitabilidade da rotina diária e o 'natural' das desigualdades e dominação nas relações de poder na sociedade, tal como se encontram estruturadas. A aceitação espontânea de normas sociais e em última instância da estruturação de classes, desigualdades sociais, e submissão política disfarçada de 'requisito' do viver rotineiro, podem Ter o efeito de tornar o indivíduo um conformista na medida em que carece da instrumentação intelectual para um raciocínio sistemático e crítico, e das práticas diárias do exercício democrático de direitos e obrigações de cidadania. Essa alienação, evidenciada no fragmento da consciência das pessoas, é melhor ilustrado na dificuldade que tem de conceitualizar a estrutura social, a estratificação social e o regime democrático."* (Sandoval, 1994:64-5)

A estabilidade da sociedade capitalista está fundada na segmentação e insulação da economia da comunidade política. Há uma aparente compartimentação do político e do industrial, sendo esse último privado do caráter político. Entretanto quando a ordem do sistema industrial é afetada, afetada também é a esfera política. Essa ordenação falaz e segmentada, naturalizada, da sociedade capitalista tem sua estabilidade garantida pelo dissenso e pelo estreitamento da visão social. O controle social exercido sobre o trabalhador em sociedades industriais procura focalizar os descontentamentos na concretude da rotina da vida quotidiana ou em aspectos da arena política eivados pelo populismo, evitando, assim, a *"(...) discussão da natureza e do exercício do poder político"*. (Sandoval, 1994:66).

Portanto ao discutirmos a dimensão das crenças e valores societais percebemos que essa dimensão encontra-se comumente ligada à espontaneidade da vida quotidiana. Quando essa ligação se estabelece, ela permite uma cristalização dessas crenças e dos valores

---

em decorrência, a encobrir as questões de direito de cidadania e moralidade política. Assim, a atitude quotidiana é tipicamente pragmática. Essa falha na racionalidade e a ênfase no pragmaticismo se refletem no caráter fragmentário do pensamento das pessoas combinando a mescla não-sistemática de material cognitivo e juízos superficiais de valores, convertendo a pressa bo 'desejável' a eficiência no 'natural', na medida em que as opções de comportamento delas lhe permite continuar no ritmo do dia-a-a-dia com um mínimo de perturbação."(1994:64) Ao utilizar o termo pragmaticista queremos guardar que aqui ela está utilizada segundo o senso comum e não na acepção da filosofia pragmática norte-americana da qual George Herbert Mead foi um dos sistemaizadores. Para clarificar melhor o que dizemos recomendamos a leitura do capitulo I da tese de doutorado de Odair Sass. (1992) intitulada *Crítica da Razão Solitária: a psicologia social de George Herbert Mead* no qual o autor trata sobre Pragmatismo e Pragmatismos.

societais; uma condição propícia à alienação e ao comodismo do sujeito em função da não-racionalidade das práticas diárias e da segmentação a que estas estão subordinadas. Essa conjuntura nos leva a reconheer que a sociedade capitalista tem a tendência de fragmentar a consciência do indivíduo a partir de interpretações segmentadas de visões de mundo impossibilitando a formação da consciência política. A única consciência política possível nesse quadro é, como já dissemos, a *'consciência de senso comum'*. Para que outras modalidades possam emergir é impreterível que ocorra o rompimento da rotina, a introdução da reflexibilidade na vida do sujeito. Concordamos com a afirmativa de Sandoval na qual o autor diz que *"(...) é precisamente esse tipo de interrupção da estabilidade da vida rotineira no trabalho, na vizinhança e nas instituições (...) que aciona a mudança da consciência individual."* (Sandoval, 1994:63).

A participação coletiva é um elemento central para a compreensão da organização de movimentos sociais e da ruptura de inúmeros aspectos das crenças e valores mantidos pela cotidianeidade. Resgatar a história da luta e das conquistas dos movimentos sociais é um elemento importante na compreensão e na produção da consciência política. Esse resgate histórico acaba por ressaltando a importância educativa na organização de movimentos sociais que em certa medida buscam a ruptura do cotidiano sustentado pelas crenças e valores societais e que tende à cristalização alienante.

Assim, a educação, como proposta por Gramsci, recebe nesse modelo papel de formadora de consciência política mediante a ação de intelectuais orgânicos, mas também a própria ação coletiva e a participação nela são fontes importantes de aprendizado, oportunidade de confrontação com o Poder Público, com as próprias crenças e valores societais que indivíduos e grupos introjetam.

Privilegiando o resgate da história de movimentos sociais, parece-nos que se viabiliza oum melhor entendimento do papel formador da ação coletiva. Ações coletivas são entendidas como um processo de reivindicação e de luta capaz de desencadear a consciência política e a reconstrução da ação transformadora do mundo da vida, a elaboração de um novo projeto social mais justo. Nesse sentido, movimentos sociais adquirem um caráter pedagógico ao romper com a harmonia do cotidiano e questionar as relações culturais, econômicas, psicológicas, políticas e sociais que nele se desenvolvem, contribuindo para que os indivíduos reavaliem sua prática Política.

Nesse sentido, a *Identidade Coletiva* é um outro dos componentes da consciência política que faz o elo entre passado e presente, permitindo um movimento de retorno à história que nos possibilita estabelecer comparações com outros lugares, tempos e espaços sociais. Pode-se verificar que muitas vezes ao se falar de consciência política há uma ênfase na formação política e na consciência de classe. Esses elementos podem ser encontrados na dimensão da identidade coletiva proposta por Sandoval. Assim, ela pode ser o elo com a idéia de classe em

Gramsci. Os trabalhos desses autores se aproximam a partir da evidência da forma *classista* com que se dá o exame da ação coletiva e o resgate da história de cada coletivo nela envolvido.

Estes autores consideram a participação coletiva como elemento central para a compreensão da organização de movimentos sociais, sendo que o resgate da história e a memória coletiva da luta e das conquistas do grupo envolvido é um espaço de aquisição de poder e de construção de novas hegemonias. É mediante a análise situacional do individuo e das questões presentes na potencial situação de conflito que podem levá-lo a participar, sendo que mediante a participação também se dá a construção da dimensão identitária da consciência política. Nesse sentido, como já apontou Michael Pollak,

> *"(...) quando a memória e a identidade estão suficientemente constituídas, suficientemente instituídas, suficientemente amarradas, os questionamentos vindos de grupos externos à organização, os problemas colocados pelos outros, não chegam a provocar a necessidade de se proceder à re-arrumações, nem no nível da identidade coletiva, nem no nível da identidade individual. Quando a memória e a identidade trabalham por si sós, isso corresponde àquilo que eu chamaria de conjunturas ou períodos calmos, em que diminui a preocupação com a memória e a identidade"* (Pollak, 1992:7).

Para Pollak, a construção da identidade depende de três elementos essenciais: 1) a unidade física (o sentimento de ter fronteiras físicas, no caso do copo da pessoa, ou fronteiras de pertencimento ao grupo, no caso de um coletivo); 2) a continuidade dentro do tempo, no sentido físico da palavra, mas também no sentido moral e psicológico; 3) o sentimento de coerência, de que os diferentes elementos que formam um indivíduo são efetivamente unificados. Esses três elementos permitem ao autor entender que

> *"(...) a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si"* (Pollak, 1992:5).

Para Sandoval (2001), a identidade coletiva emerge dos investimentos de ordem social, política, econômica, cultural e educacional que um grupo faz ao longo do tempo. Ela também diz respeito a todo o trabalho necessário para dar a cada membro do grupo o sentimento de unidade, de continuidade e de coerência. Portanto, a identidade coletiva é o sentimento de solidariedade que permite ao indivíduo desenvolver laços interpessoais que conduzem a um sentimento de coesão social. Essa coesão social permite ao indivíduo se identificar com uma ou mais categorias sociais, reconhecer-se como pertencente a ela (s) e ser reconhecido como pertencente a ela (s). O sentimento de pertença ao grupo que decorre da construção dessa identidade coletiva valoriza os laços que são construídos no processo de estabelecimento identitários, pois geram sentimentos de confiança e credibilidade, de eficácia, na capacidade do grupo; cria expectativas no que diz respeito às conseqüências em manter ou

quebrar a solidariedade grupal e atribui valor à reação de outros indivíduos dentro e fora do grupo. Entretanto, ressalte-se que, como já apontara Bernard Charlot (1996:49), *"(...) embora o indivíduo se construa no social, ele se constrói como sujeito, através de uma história"* e esta não é *"(...) a simples encarnação do grupo social ao qual pertence"*.

A solidariedade gerada pela identidade coletiva também produz impactos na identificação de interesses comuns que esses indivíduos compartilham. Esse compartilhar de interesses identificados a partir da constituição dessa identidade coletiva originam os sentimentos de reivindicações coletivas e dão sentido às metas de ação coletiva adotadas pelo grupo. Ao atribuem valor às metas grupais, se está posicionando mais proximamente da idéia de mudança social, sendo que a mudança social traz transformações e expectativas de benefícios em nível pessoal e coletivo, e instrumentaliza a indivíduos e grupos para lutar pelas mudanças almejadas. Por esse motivo Sandoval define identidade coletiva como *"(...) uma dimensão da consciência política que se refere ao caminho estabelecido pelos indivíduos como a identificação psicológica com interesses e sentimentos de solidariedade e pertencimento a um ator coletivo*" (Sandoval, 2001:187). Desta forma, a identidade coletiva é um elemento possibilitador e de manutenção de uma cidadania ativa, visto que ela está relacionada aos sentimentos de pertencimento grupal que possibilitam ao indivíduo participar de ações coletivas nas quais tanto ele quanto seu grupo de grupo pertença são beneficiados.

Contribuem para a construção dessa dimensão da consciência política as redes de sociabilidade estabelecidas entre as pessoas e a vivência na comunidade. É participando nessas redes sociais (ou de sociabilidade) que são fortalecidos os laços de afeto, de parceria e de solidariedade, o que permite o estabelecimento de uma identidade coletiva que encontra nas relações interpessoais, e mesmo inter-grupais – tanto com grupos que se reconhecem mutuamente como aliados quanto com a demarcação de interesses antagônicos como os adversários –, elementos determinantes para o auto-reconhecimento – eu –, reconhecimento grupal – nós – e de um reconhecimento dos antagonistas – eles. Esse processo permite aos indivíduos uma melhor vivência da cidadania, de uma cidadania ativa e, igualmente, da participação política, sedndo que a própria participação reforça a identidade coletiva, os sentimentos de pertença grupal e de reconhecimento e reciprocidade. Se indivíduos estabelecem uma identidade coletiva com seu grupo que seja consistente, certamente as reivindicações desses se tornam mais amplas e constantes. Todavia, se sua participação se dá pontualmente e tampouco discutem quais são as causas reivindicatórias para a sua comunidade, o que se verifica é a emergência de uma Identidade Coletiva frágil e com pouca capacidade mobilizatória. Isso no leva a supor que indivíduos que apresentem uma identidade

menos fragilizada têm melhores condições de vincularem-se a grupos e originar/participar de ações coletivas e reivindicatórias.

A dimensão seguinte se refere aos *interesses antagônicos e os adversários*, que dizem respeito tanto aos sentimentos do indivíduo em relação aos seus interesses simbólicos e materiais quanto aos de seu (s) grupo (s) de pertença, em oposição aos interesses de outros grupos. Pensar em interesses antagônicos nos leva a questionarmos até que ponto tais interesses antagônicos conduzem à concepção de adversários coletivos na sociedade. Assim, Interesses e antagonismos em certa medida referem-se ao sistema, pois o indivíduo percebe que existem outros grupos e classes sociais que antagonizam com a sua própria, em especial com a classe dominante. Interesses antagônicos é um aspecto que se refere à relação do indivíduo com a estrutura social. Essa relação produz significados múltiplos, pois se atribuem significados que se antagonizam e põem em evidencia os dissensos que constituem a sociedade e que estão presentes tanto na estrutura social como nas relações existentes dentro da mesma.

Para Sandoval (2001), a identificação desses interesses antagônicos e de adversários ocupa um importante lugar no estudo da consciência política apoiada na ação coletiva. Sem a noção de um adversário visível é impossível mobilizar os indivíduos a agir e coordenar ações contra um objetivo específico, seja este um indivíduo, um grupo ou uma instituição. Sandoval, na mesma trajetória de Tajfel, propõe como requisito à mobilização do grupo a identificação dos interesses comuns ao próprio grupo; de interesses contrários à manutenção desse grupo e a identificação de grupos que tenham por interesses aqueles que o grupo a que se pertence repudia. Dessa maneira, se estabelece a relação *'meu grupo de pertença'* e *'grupo dos outros'*. Isso pressupõe o rompimento com a rotina quotidiana; a introdução da racionalidade frente às práticas diárias. Como ressalta Sandoval *"(...) esferas não problemáticas de realidade rotineira podem perdurar até serem interrompidas pelo surgimento de problemas, conflitos ou fatos não-explicáveis."* (Sandoval, 1994, 63) Assim, qualquer que seja a análise da consciência, deve-se considerar sempre os parâmetros da reflexividade e da escolha, pois esses interesses e elementos antagonistas produzem uma tensão que pode levar à ruptura do cotidiano segmentado e alienante e o conseqüente início do processo de consciêntização. A segmentação do cotidiano e o comodismo utilitarista e pragmaticista é substituído por um estado de permanente reflexibilidade em função dos perigos que os interesses antagônicos e os adversários representam. Nessa dimensão, o pensamento utilitarista e superficial, bem como o comodismo, pode trazer efeitos nefastos ao indivíduo e a seus grupos de pertencimento.

Essa dimensão nos remete também ao esquema de Alain Touraine (1966) no qual encontramos o elemento *'oposição'*. A *oposição*, proposta por Touraine, e a *identificação de adversários e de interesses antagônicos*, proposta por Sandoval, são similares no que diz respeito à focalizar a percepção que o sujeito tem da classe a que pertence e das outras classes, como também da relação que estas estabelecem entre si. Nesse sentido, a percepção que o sujeito tem das classes dominantes é de especial importância. Segundo Sandoval, a ênfase dessa dimensão está no *"(...) caráter antagonístico das relações de classe (na medida em que esses são conflitos de interesse) e no significado que o indivíduo atribui ao antagonismo em termos de obstáculos para lograr benefícios materiais e políticos"* (Sandoval, 1994:67). Portanto, interesses e antagonismos mantêm relações com a estrutura social e implica na produção ou não da predisposição para a intervenção. Essas são questões que podem influenciar diretamente na forma como se dá a construção e o regate da memória histórica/política que impulsionam, ou impedem, o movimento de produção, via enfrentamento, da consciência política individual e coletiva como já alertaram Martín-Baró, Gramsci e Heller.

Sandoval compreende a consciência política como um *"(...) processo contínuo de elaboração de visões de mundo em seus sentidos normativos, pragmático-situacionais e cognitivo-informativos"* (Sandoval, 1999)

Eficácia Política é a dimensão que trata dos *"(...) sentimentos de uma pessoa acerca de sua capacidade de intervir em uma situação política."* (Sandoval, 2001:188) Para explicar melhor esta categoria, Sandoval (2001) apóia-se na teoria da atribuição (cf. Hewstone, 1989), segundo a qual a interpretação das causas e as próprias causas dos acontecimentos em que as pessoas estão envolvidas podem ser de três tipos.

No primeiro deles encontramos eventos resultantes de forças transcendentes como tendências históricas, desastres naturais e intervenções divinas. Sujeitos que atribuem a origem social a ações dessa ordem, possuem sentimentos de baixa eficácia política. Tanto mais acreditem que os eventos têm como causas forças transcendentes, mais baixo será o sentimento de eficácia política frente à ações que possa empreender a fim de transcender as forças da natureza, gerando o conformismo e reações submissas à situações de angústia social. Nesse sentido, a conscientização se faz importante parasuperar esse tipo de postura, pois, como bem lembra-nos Martín-Baró, *"A conscientização não só possibilita, mas facilita o desencadeamento de mudanças, o rompimento com os esquemas fatalistas que sustentam ideologicamente a alienação das maiorias populares"* (Martín-Baró, 1996:18).

Um segundo locus de origem social é o individual. Neste lócus, encontramos eventos resultantes da própria determinação da pessoa e de sua capacidade de lidar com uma situação

específica. Neste caso, o sujeito busca soluções individuais para situações sociais. Nos casos de conflitos sociais, o sujeito atribui as causas às ações ou a capacidade individuais na tentativa insólita de administrá-las ou resolve-las. Caso não possuam as capacidades para lidar com a angústia social, recorrem à auto-culpabilização.

O terceiro e último locus proposto pela teoria da atribuição está na interpretação da origem social a partir de eventos resultantes das ações de outros grupos ou indivíduos, cuja convicção em situações de angústia social são resultantes das ações de certos grupos ou indivíduos. Tal convicção permite aos sujeitos acreditar na potencialidade das ações individuais ou coletivas contra os autores da situação de angústia social como instrumentos eficazes na promoção da mudança social e conseqüente superação da angústia social. Nesta terceira possibilidade de atribuição da origem social encontramos os motivos que permitem ao sujeito tornar-se ator social mudando sua própria vida e a vida dos outros.

Sentimentos de justiça e injustiça constituem a dimensão da consciência política na qual estão compreendidas as formas como o sujeito percebe os arranjos sociais em termos de sentimentos de reciprocidade social entre os atores considerados pelo sujeito. Baseando-se no conceito de justiça social de Moore (1978), Sandoval afirma que ela é *"a expressão de sentimentos de reciprocidade entre obrigações e recompensas. (...) Sempre que os indivíduos acreditarem que foram contrariados no equilíbrio das relações de reciprocidade, ele entenderão esta ruptura da reciprocidade em termos de injustiça."* (Sandoval, 2001:189)

O que constitui uma relação equilibrada de reciprocidade e o modo como o sujeito percebe a violação dessa relação são processos sócio-históricos complexos. Certamente uma grande parte dos critérios para medir noções de reciprocidade são histórica e contextualmente determinados.

Não obstante a isso, quando estes sentimentos de reciprocidade deixam de existir por alguma razão ou foram violados, constituindo, assim, uma situação injusta, provocam o descontentamento coletivo e o subseqüente protesto. É comum notar que toda a reivindicação dos movimentos sociais se dá contra uma situação de injustiça. Por conseguinte, observamos que quando as pessoas sempre se referem a sua participação em movimentos sociais encontram-se embutidas nestas alguma referência à noções de injustiça que são utilizadas para legitimar suas reivindicações e responsabilizar os adversários.

A *vontade agir coletivamente,* é uma dimensão mais instrumental correspondendo à predisposição de um indivíduo de empreender o jogo das ações coletivas como um modo de buscar corrigir injustiças. Essa dimensão encontra como base teórica os estudos de Bert Klandermans (1992). O autor propõe três aspectos que condicionam a participação coletiva.

Formatado: maintexte1

O primeiro aspecto enfoca a relação custo/benefício da manutenção ou não da lealdade. Essa escolha tem caráter determinante na tomada de decisão por parte do sujeito quanto a participar ou não de movimentos sociais, de ações coletivas. Lemos em artigo publicado em 1989 por Sandoval: *"(...) Considerar aspectos lógicos do não participar, é dizer pensando racionalmente em termos de custos e benefícios relacionados ao ato de participar politicamente, podese dizer que as pessoas seriam mais predispostas a não participar do que o contrário"* (p. 62)

Para exemplificar os fatores psicossociológicos que levam o sujeito a participar em mobilizações coletivas a despeite de existirem pressões contrárias, o autor recorre a raciocínios desenvolvidos pela Teoria dos Jogos, sendo o chamado 'Dilema do Prisioneiro'[125] um exemplo dessa primeira situação. Segundo Sandoval, ele exemplifica didaticamente um dos aspectos que desaconselha a participação em esforços coletivos: quais são os custos e os benefícios dessa participação.

O segundo aspecto se refere especificamente aos gastos percebidos ou à perda de benefícios materiais que resultam no envolvimento do sujeito em movimentos sociais. Partindo da mesma lógica do 'Dilema do Prisioneiro' encontramos o chamado 'Dilema da Participação Coletiva'[126]. Esse outro dilema ilustra *"(...) a problemática da participação dos indivíduos nos movimentos sociais da ótica de custos e benefícios que uma pessoa de camada popular possa ter como resultado de participar ou não participar de um movimento social"*. (Sandoval, 1989:64)

O terceiro aspecto diz respeito aos riscos físicos percebidos ao ocupar-se de movimentos sociais e ações coletivas dadas as condições em que se dá tal ocupação. Essa avaliação do sujeito servira para que ele possa pesar as possibilidades que o movimento social, no qual está engajado, tem de implementar as ações coletivas a que se propõe.

Tanto esta como a próxima dimensão da consciência política encontram subsídios em trabalhos de autores da teoria da escolha racional (Olson, 1965) que estudam os determinantes da participação coletiva. Sandoval ressalta que, em ambas as dimensões, as decisões que sujeitos tomam, seja individualmente como coletivamente, relativas a sua participação em um

[125] Recomendamos com vista a uma compreensão mais aprofundada da Teoria dos Jogos e dilemas a que o autor refere-se, as seguintes leituras: Shubik, Martin. Game Theory, behavior and the paradox of the prisoner's dilemma, *Jounal of Conflict Resolution*, 14, 1970; Sandoval, Salvador A. M. Considerações sobre aspectos micro-sociais na análise dos movimentos sociais. *Revista Psicologia e Sociedade* nº 7, Set./1989. Minimamente podemos dizer que esses dilemas são jogos em que os sujeitos neles envolvidos tem a opção de cooperar ou não com os demais sujeitos envolvidos em algum tipo de ação coletiva. Essa decisão estará vinculaa a avaliação que o sujeito fará do custo e do benefício dessa participação. Recomendamos também a leitura de Przeworski, Adam. Marxismo e Escolha Racional. *Revista Brasileira de Ciências Sociais,* 6, fev./1988. Esse último texto analisa os pontos teoricamente críticos no Dilema do Prisioneiro.

[126] Hardin, Roussell. (s/d) *Collective action* pp. 25-30.

movimento social, são fruto de escolhas informadas e significadas que influenciam na participação e no compromisso dos sujeitos com o movimento social.

Segundo o autor, estas escolhas são informadas e significadas pelo sujeito a partir de suas identidades coletivas; de suas convicções, valores societais e expectativas em relação à sociedade; de seus sentimentos de eficácia política; de suas percepções acerca de adversários e sentimentos egoístas enfrentados por eles e, por fim, dos seus sentimentos de justiça e injustiça (cf. Sandoval, 2001:190).

Metas e ações do movimento social é a dimensão que se refere ao grau com que os participantes percebem a correspondência entre as metas do movimento, as estratégias de ação do movimento e seus sentimentos de eficácia política, de injustiça e interesses. Ela enfoca a análise do grau identificação existente entre as das metas e ações empreendidas pelo movimento e suas lideranças em relação ao adversário em um determinado momento e os interesses materiais e simbólicos, os sentimentos de injustiças despertos nos sujeitos por esse adversário percebido. Importa nessa dimensão que as ações coletivas propostas pelo movimento social esteja dentro das expectativas do sentimento de eficácia política dos sujeitos. O trabalho de promover o emparelhamento entre as metas do movimento e as aspirações e capacidades de seus membros propiciam sérios desafios às lideranças e aos demais participantes do movimento. Esta dimensão diz respeito a forma com que os outros componentes da consciência política interagem com características de organização do movimento. Essa interação proporciona um ambiente *psicossocialmente* predisposto à ação coletiva.

Apresentadas as dimensões da consciência política proposto por Sandoval pensamos que seja mister ressaltar que, segundo o autor, *"O estudo da consciência política sem um exame cuidadoso da percepção de ações coletivas seria incompleto na medida em que falha em ligar visões societais a alternativas comportamentais possíveis e implícitas em situações específicas de relações de poder"* (Sandoval, 1994:68). O autor afirma que seus esforços para a construção de um modelo analítico que possibilite o estudo de ações coletivas, da consciência política resultam num *"(...) enfoque integrado que analisa os fatores e os processos que determinam as formas e os motivos individuais das pessoas agirem em situações de mobilização coletiva"* (Sandoval, 1989:68)

Ainda nesse sentido, pensamos que o modelo analítico proposto por Sandoval para o estudo da Consciência Política, enfoca determinantes internos e externos da dinâmica dos movimentos sociais que se referem às formas com as quais os sujeitos aderem às ações coletivas e aos movimentos sociais. Assim, o modelo integra análises macro e micro sociológicas bem como psicossociológicas sem cair no sociologismo ou no psicologismo.

Uma compreensão global acerca do comportamento político de sujeitos só poderá ser alcançado de modo eficaz caso se efetua o cruzamento de determinantes biológicos, psicológicos e sociológicos. Separar aspectos sociológicos de aspectos psicológicos só poderia ser feito de maneira artificial e consistiria na fragmentação da análise desses fenômenos. Para Salvador Sandoval

> *"Privilegiar um aspecto sobre o outro seria distorcer a realidade e e truncar o esforço de conhecimento científico, uma vez que o fenômeno se dá na interação entre fatores estruturais, as relações sociais interativas, as visões de mundo com seus pré-conceitos de fundo cultural e as reflexões conscientes de custos e benefícios de participar"* (Sandoval, 1989:68)

Parece-nos, enfim, que o modelo analítico de estudo da consciência política proposto por Sandoval oferece um referencial teórico consistente para a pesquisa da participação política, da participação coletiva, e serve como ferramenta conceitual para os trabalhos de socialização política desenvolvidos pelos dirigentes e militantes de movimentos sociais, bem como para a atuação daqueles que se dedicam a esse tipo de estudo.

5. O Modelo da Consciência Política e o discurso Coletivo

Se por um lado o modelo de Sandoval fora pensado para explicar o que levaria aos indivíduos a engajarem-se, ou não, em ações coletivas, por outro, parece-nos que, mediante as aproximações feitas com Gramsci e Martín-Baró, ele também poderia ser utilizado para entender como grupos aderem, ou não, a ações coletivas, bem como para se analisar discurso coletivo. Ações coletivas podem ser entendidas, muitas vezes, como sendo a luta por interesses particulares, mas também uma manifestação particular do movimento de grupos, como é o caso dos movimentos das classes trabalhadoras. Nesse sentido, a consciência política refletiria, de um lado, o compromisso de classe que seria fruto de processos identificatórios, e, por outro, o papel de mediador (a) assumido pelos membros da militância enquanto intelectuais orgânicos, com a finalidade de construir um projeto político ligado aos interesses do grupo ou interesses de classe.

Ainda se poderia destacar que, de modo geral, no caso dos movimentos LGBT, a organização atua como um *movimento das classes médias*, visto que se pode verificar no interior da militância uma oscilação ideológica entre os interesses do capital – *o mercado rosa* – e os interesses da comunidade LGBT. Nessa perspectiva, a história das organizações militantes confunde-se com a luta de LGBTs que na cena de uma sociedade heterossexista se encontra num momento difícil, visto que nem sempre as manifestações se materializam em

aquisição plena de direito ou na eliminação da homofobia. Isso exige do ativista uma postura de educador, de intelectual orgânico que conduz a ação contra-hegemônica; uma opção ideológica e política por uma determinada visão de mundo e de ser humano. A questão é que não há uma visão única a respeito dessa questão, o que se vê refletido na pluralidade das consciências políticas individuas e coletivas.

Pode-se verificar que, muitas vezes, ao se falar de consciência política há uma ênfase na formação política e na consciência de classe. Nesse sentido, a identidade coletiva proposta por Sandoval pode ser o elo com a idéia de classe em Gramsci. Os trabalhos desses autores se aproximam a partir da evidência da forma *classista* com que se dá o exame da ação coletiva e o resgate da história de cada coletivo nela envolvido. Estes autores consideram a participação coletiva como elemento central para a compreensão da organização de movimentos sociais, sendo que o resgate da história e a memória coletiva da luta e das conquistas do grupo envolvido é um espaço de aquisição de poder e de construção de novas hegemonias.

Alguns discursos de indivíduos e de grupos representados por eles, muitas vezes, apresentam a tendência ao otimismo, enfatizam a capacidade de transformação da ação da militância na sociedade por meio da organização. Essa capacidade transformadora se daria porque, por meio de suas ações, os indivíduos, necessariamente, chegariam à percepção das injustiças sociais e do descaso do Estado em relação à inclusão social das minorias e em particular das minorias sexuais. Como conseqüência dessas ações, ocorreria o desenvolvimento da consciência crítica e política de LGBTs e a emergência de um compromisso ou mesmo identificação com as questões desses coletivos, formando uma dimensão classista ou uma identidade coletiva, similar ao que ocorreria com a classe trabalhadora.

Entretanto, o exame da ação das entidades presentes na Parada verifica-se uma grande capacidade de mobilização social para o evento, mas uma dificuldade de formação de quadros ou de mobilização fora da cena da Parada, o que em certa medida limita a capacidade de transformação social. Ainda que as ações da Parada possam estar atreladas a uma postura crítica adquirida na luta coletiva, esta postura é marcadamente a dos militantes e não a das massas presentes na Parada. Ainda que se tenha uma visão otimista e que realmente o elemento político possa ser o motivo da participação de LGBTs, não se verifica uma adesão constante e permanente à luta coletiva. No decorrer do ano se espera ações da militância sem que as pessoas demonstrem intenção de aderir a elas. Esta é uma incongruência discursiva que reflete a consciência coletiva de militantes e de não-militantes.

No plano da atuação concreta, observa-se a ascensão de múltiplas formas de ação coletiva e uma euforia advinda da ênfase na participação na esfera das organizações como

também de que participa dessas ações. Contudo, a despeito desse crescimento e euforia, ainda se carece de uma literatura que analise, de maneira sistemática e profunda, o crescimento e força dessas ações coletivas, assim como as organizações promotoras dessas ações. O estudo analítico da militância ou o comprometimento das entidades e organizações nos permitiria uma melhor compreensão da real força de transformação social dos movimentos LGBTs. E o estudo tanto da consciência política individual quanto coletiva parece-nos relevante para elucidar melhor essas questões.

Tais estudos necessitam que se garanta o devido distanciamento para que a leitura engajada, ainda que correta, não venha a fragmentar e enfraquecer a análise e acabar por diminuir a relevância desses estudos. A ausência do distanciamento poderia acabar mostrando apenas a face da força e o poder do engajamento coletivo, se revelar outras faces da luta nem tão positivas e nem tão fortes. Maquiar a realidade poderia ser uma conseqüência, o que em nada contribuiria para o fortalecimento e amadurecimento do movimento ou para se garantir uma real transformação social. Nesse sentido, poder-se-ia verificar uma redução da ação coletiva a uma de suas possíveis características: a formação da consciência política. É bem verdade que essa é uma característica das ações coletivas: a conscientização, porém não é a única. Por meio da ação coletiva se pode propiciar tanto a inserção no coletivo quanto a inserção coletiva, o que, espera-se, provocaria o rompimento com e a superação da alienação, da postura passiva de quem está subordinado. Essa superação da alienação e a emergência de um posicionamento na linha da cidadania ativa possibilitaria a indivíduos e grupos a aquisição de uma consciência política, sendo que, em certa medida ela poderia ser a chave para a libertação dos indivíduos como propuseram Gramsci e Martín-Baró. Entretanto, não se pode pensar que toda a ação coletiva é progressista, de esquerda, ou mesmo um patrimônio desses que assim se percebem, valendo o mesmo para a consciência política. Esse também não é um patrimônio da esquerda, pois ela apresenta distintas configurações e indivíduos conservadores e de direita também constroem consciências políticas, sendo que, na nossa visão, não levam a emancipação mas ao controle e subordinação do outro.

Quando se postula que a militância deva agir enquanto intelectuais orgânicos – ou que o psicólogo, sociólogo etc., como quer Martín-Baró – se pode cair na armadilha coletivista que faz com que a consciência crítica, política e/ou de classe torne-se absolutamente algo externo. A consciência política é sim adquirida mediante confrontos, sejam eles com o Estado ou com outros antagonistas, mas estes confrontos não se reduzem ao exterior. Eles acontecem também no interior do indivíduo que se confronta consigo mesmo e com os diversos elementos externos que compõem a cena. Se, por um lado é possível se pensar que essa confrontação se dá sob a orientação de uma *vanguarda esclarecida*, as lideranças das

associações, por outro, tal orientação não tem força suficiente para garantir as ações e a mobilização, pois existem outros atores sociais presentes na cena coletiva e que verdadeiramente exercem a direção de suas ações ao serem a instância decisória final: é ele/ela quem decide-se por participar ou não.

Vale lembrar que a idéia de vanguarda encontra sustentação em autores como Marx, Lenin e Gramsci. Nestes autores, a vanguarda é a responsável por promover e defender a conscientização política, pois esta seria a principal alternativa para a construção de uma ação revolucionária capaz de garantir a transformação social. Desta feita, a participação organizações, o convívio social e político e a discussão propiciados pelos intelectuais orgânicos guardiões da vanguarda produziriam a necessária postura crítica, consciente e combativa para a elaboração de um novo projeto de sociedade em que homens e mulheres seriam emancipados.

Habitualmente quando a dificuldade de organização e mobilização surge, é atribuída à alienação ou à ausência de consciência. Essa é uma possibilidade real, mas não a única. Também compõem a lista de explicações possíveis para isso questões que não necessariamente impliquem em alienação ou ausência de consciência. Assim, a emergência de interesses antagônicos e de adversários no plano interno e externo; de sentimentos de ineficácia política em relação aos planos oferecidos para a resolução das questões ou de sentimentos de injustiça no plano interno, por exemplo, podem resultar em uma baixa vontade de agir coletivamente, em uma identidade coletiva frágil e na não identificação de metas coletivas de ação. De outra maneira, o que poderia ser tido como um estado alienado poderia ser na realidade a confrontação de outras configurações de consciência política com o padrão hegemônico. Por esse motivo, já indicamos a importância do diálogo para a consolidação de uma consciência política de caráter revolucionário tanto no plano individual como grupal (Silva, 2002; Martín-Baró, 1996). Contudo, a falta de consciência política é como um círculo que se fecha em si mesmo, que não consegue deixar de se ensimesmar e rumar para o bem comum. Ter consciência política coletiva implica em entender que o próprio bem é o bem de todos sem exceção e, portanto implica na necessidade de engajamento coletivo.

Quando falamos em engajamento na luta política não entendemos que haja uma única via que sustenta o envolvimento coletivo, pois as condições de mobilização e atuação crítica não são dadas apenas externamente ao ator como já apontaram Gramsci (1978), Touraine (1983), Melucci, (1991), Sandoval (1994, 2001) e Silva (2002). Ainda que essa questão possa significar um elemento de dificuldade para certas análises, não se pode atribuir exclusivamente às condições objetivas a emergência da consciência política, pois fazê-lo implica desconhecer as dinâmicas internas de cada indivíduo implicado no processo. E são

essas dinâmicas e esses enfrentamentos que nos levaram à perceber que a multiplicidade de configurações da consciência política depende do lugar minoritário que esse sujeito e/ou grupo ocupa. No que se refere à cena LGBT, estes lugares minoritários são muitos e, portanto, são muitas as configurações da consciência política existentes e em permanente tensão e confronto tanto no plano interno quanto externo, individual ou coletivo, como já se pode observar nos capítulos sobre as Paradas no Brasil, Espanha e Portugal.

Capítulo XII

Elementos Metodológicos da Pesquisa

"Porque queríamos trabalhar um tema que no momento atual,
momento de então da sociedade portuguesaum
não havia trabalho acadêmico sobre o movimento GLBT. Quando nunca se tinha estudado aquilo.
Sempre me apaixonou umas duas ou três vezes por criança,
quando adolescente sempre me apaixonou a questão da minorias sexuais,
o que provoca... provoca muito tabu, provoca muita comichão e que...
porque há descriminações não fazem sentido...
Nenhuma delas se calhar faz, mas esta pra mim faz ainda menos
e sempre preocupou muito que as pessoas fossem desclassificadas
em função de sua orientação sexual ou de sua identidade de gênero".
(Ana Cristina)

Desconstruir não significa destruir, como lembra Barbara Johnson, mas *"(...) está muito mais perto do significado original da palavra análise, que, etimologicamente, significa desfazer"*. Ao se eleger a desconstrução como procedimento metodológico, está se indicando um modo de questionar ou de analisar e apostando que esse modo de análise pode ser útil para desestabilizar binarismos lingüísticos e conceituais (ainda que se trate de binarismos tão seguros como homem/mulher, masculinidade/feminilidade). A desconstrução das oposições binárias tornaria manifesta a interdependência e a fragmentação de cada um dos pólos, mostrando que cada pólo contém o outro, de forma desviada ou negada, a desconstrução indica que cada pólo carrega vestígios do outro e depende desse outro para adquirir sentido.

Nesta pesquisa, enfrentamos como grato desafio o fato de construir um estudo de exploratório orientado por referentes teóricos condizentes com a análise psicopolítica. Este caráter exploratório deste estudo justifica-se pelo fato de não haver pesquisa alguma no campo das Ciências Sociais ou das Ciências Humanas no Brasil que abordem a questão da homossexualidade do ponto de vista das Teorias dos Movimentos Sociais ou da Psicologia Social de modo geral ou de suas subdisciplinas, tais como a Psicologia dos Movimentos Sociais e a Psicologia Política. Para tanto, tentamos fazê-lo tomando como ponto de partida os demais estudos psicopolíticos no campo dos movimentos sociais já existentes e outros estudos que, ainda que estejam inscritos em outros espaços do conhecimento, possam nos auxiliar nessa empreitada, como se pode observa nos capítulo que antecederam este de caráter metodológico.

Assim, do ponto de vista metodológico, o presente estudo divide-se em três momentos didático-pedagógicos. Ao apresentá-os aqui, estaremos nos referindo às etapas já cobertas nesta pesquisa assim como de momentos que serão cobertos pelos capítulos que se seguem a este. O primeiro momento a que nos referimos tratou-se da constituição de um resgate

histórico dos movimentos LGBT no Brasil, Portugal e Espanha. Durante este primeiro momento do trabalho de pesquisa, como já demonstramos na segunda parte desta tese, buscamos retomar a história e reconstruir a memória das ações coletivas e das comunidades LGBTs ibéricas e brasileira. Certamente, este momento se constituiu mediante um esforço não só de revisão bibliográfica, mas também de investigação através de entrevistas com dirigentes da chamada *Comunidade LGBT*. Neste esforço investigativo, realizamos 44 entrevistas para retomar a história das Paradas LGBT de São Paulo, Madri e Lisboa. Essas entrevistas reúnem militantes dos movimentos LGBT e de partidos políticos, não-militantes e empresários/a que de algum modo estejam implicados nos múltiplos processos de socialização da *comunidade* LGBT.

Essas entrevistas estão divididas em 15 no Brasil, 14 na Espanha e 14 em Portugal. Das 15 entrevistas realizadas no Brasil, 11 foram realizadas com homens, 3 com mulheres e 1 com uma transexual. Destes 10 eram militantes, 1 era militante apenas em partido político e 4 não militantes. Na Espanhanha foram 7 mulheres, 6 homens e 1 transexual. Destes 10 eram militantes, 2 militavam em sindicato/associação e dois não militavam. Em Portugal entrevistamos 11 homens, 2 mulheres e 1 transexual. Destes 13 eram militantes e apenas união o era.

O segundo momento constituiu-se da elaboração de um referencial adequado tanto aos caminhos históricos deste movimento quanto aos objetivos desta pesquisa. Este referente teórico constitui-se de dois eixos principais, sendo o primeiro o debate das múltiplas Teorias de Identidade e do referente da Consciência Política e o segundo o debate das distintas Teorias de Ação Coletiva e Movimentos Sociais. Este debate estruturou-se a partir da exposição e posterior crítica, quando pertinente, das mesmas.

Vale dizer que este resgate historiográfico se fez necessário para que a adoção de abordagens teóricas para a análise dos dados coletados não resultasse num enquadramento da teoria aos dados e nem numa leitura míope dos dados por inteiro desconhecimento dos processos de constituição do movimento. Sendo assim, a escolha criteriosa destes referentes utilizados nos foi muito cara, pois os estudos de ações coletivas desenvolvidos até este momento, não nos tem mostrado quais as características, dificuldades, contribuições ou mesmo o funcionamento deste movimento social. Portanto, precisamos de um referencial que nos instrumente bem para que, ao ingressarmos neste campo carente de estudos, não nos impliquemos em análises equivocadas, para não dizermos infelizes.

Por fim, o terceiro e último momento desta estratégia metodológica foi a coleta de dados e sua posterior análise, feita à luz das teorias que se faziam pertinentes para o trato do

problema de pesquisa a que nos propúnhamos inicialmente, assim como daqueles decorrentes do próprio processo da construção da presente pesquisa.

Esta pesquisa destinou-se a estudar gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros no que se refere a sua particiação política e ao processo de construção de sua consciência política em relação às questões LGBT e em particular em relação à parada do orglho. Ainda que nosso universo de pesquisa não seja distribuído de maneira homogênea, isso não nos parece um problema, pois este é um estudo qualitativo e que se ampara nos discurso e no pouco material documental disponível.que tenham ou não atividade militante em algum grau. Entendemos que este estudo contribui para a consolidação do campo de estudos dos movimentos Sociais, da Psicologia Política assim como para os estudos GLQ.

Vale dizer que, por vezes, nos pareceu importante entrevistar a outras pessoas que não eram gays, mas que exerciam um papel importante na cena política dos movimentos. Infelizmente apenas nos foi possível fazê-lo em Portugal. Entretanto, é exatamente nesse país que pessoas Heterossexuais tem alguma importância como *militantes* do movimento. Nos outros dois, a idéia de uma pessoa hetererossexual militar encontra bastante resistência. Assim, dentro de nossa amostra encontraremos uma única, porém fundamental, entrevista feita com uma mulher de orientação heterossexual.

A coleta dos dados que sustentaram este trabalho importa observar que se o fez a partir de uma abordagem qualitativa, ainda que nos parecesse melhor o uso de uma abordagem tanto de caráter qualitativo quanto quantitativo, pois, desta forma, poderíamos obter dados que nos possibilitassem realizar análises tanto verticais – de profundidade – e horizontais – genéricas. Todavia, este desejo não se fez possível por motivo de tempo, de verba e, portanto, de política pública de educação, ciência e tecnologia, que regulam as estruturas de investigação doutoral no Brasil.

O acesso aos entrevistados se deu mediante a indicação de elementos chave, ou seja, a partir da indicação e reconhecimento público de militantes e da indicação que estes faziam de outras pessoas de outros grupos. Já os entrevistados não militantes, foram escolhidos aleatoreamente, tendo como critério ter participado de alguma parada LGBT. Quase todos os entevistados brasileiros foram mantidos anônimos nessa pesquisa. A exceção de um que nesse momento exerce a presidência da parada na atualgestão. Já no caso Português e Espanhol todos os entrevistados militantes são identificados por seus nomes como solicitado por ees e também porque, em particular em Portugal o universo de pessoas militantes é pequeno e portanto são facilmente identificados. Também na Espanha entrevistamos pessoas que execem militância em cargos chave, o que impossibilita o anonimato. Todas as entrevistas tiveram o

pleno concentimento dos/as entrevistados/as e encontram-se registrados inclusive em forma de áudio.

Ainda na senda da clarificação dos métodos de coleta de dados apresentamos a seguir os instrumentos por nós elaborados para este fim. Quatro foram os instrumentos por nós elaborados para efetuar a coleta de dados. O primeiro instrumento consitiu de um esquema de livre associação com 50 palavras sobre as quais todos os entrevistados eram convidados a falar suas impressões acerca delas e atribuir-lhes um valor de entre zero a cinco segundo a importância com a qual avaliava aquela palavra a partir de sua vidapessoal. Quanto mais importante deveriam atribuir valores maiore e quanto menos importantes para si mismos fossem, atribuir valores menores. Observemos:

	0	1	2	3	4	5
1. Familia						
2. Trabalho						
3. Amizade						
4. Heterossexualidade						
5. Justiça Social						
6. Política						
7. Lesbianismo						
8. Religião						
9. Orgulho Gay						
10. Cultura						
11. Ser Brasileiro, Espanhol, Português						
12. Homossexualismo						
13. Escola						
14. Tempo Livre						
15. Amor						
16. Travestismo						
17. Partido Político						
18. Sucesso						
19. Igualdade						
20. Movimentos Sociais						
21. Solidariedade						
22. Parada Gay						
23. Auto Realização						
24. Liberdade						
25. Prefeito, Alcalde, Presidente da Câmara.						
26. Sociedade						
28. Bissexualidade						

29. Cidadania						
30. Governador Presidente de Comunidade[127]						
31. Tolerancia						
32. Sexo						
33. Governo Municipal						
34. Movimento Homossexual						
35. Dinheiro						
36. Feminismo						
37. Armário						
38. Governo Estadual/de Comunidade						
39. Homossexualidade						
40. Mídia						
41. Dinheiro Rosa						
42. Movimento LGBT						
43. Participação Política						
44. Cultura Gay						
45. Movimento GLS						
46. Democracia						
47. Governo Federal/Estatal						
48. Transexualismo						
49. Parceria Civil, União de Facto, Pareja de Echo						
50. Gaysmo						

O objeto deste trabalho de livre associação realizado antes de começar a entrevista é poder observar pontos de incongruências discursivas e políticas em relação ao que é dito durante a entrevista mais sistematizada. Durante a entrevista propriamente dita, espera-se que o sujeito procure organizar suas idéias de maneira mais logicamente que lhe for possível enquanto durante a livre associação estará de maneira menos esquematizada frente a este jogo. Para as entrevista estruturamos três grupos segundo o grau de participação política nos movimentos LGBT adaptando os temas que desejávamos abordar. Assim estabelecemos um roteiro para direcionar nossa entrevista aberta. Elaboramos um roteiro para lederanças, outro para militantes de colocação intermediária e que não exercem funções chave na estrutura dos movimentos e outro para não-mlitantes. A seguir passamos a apresentar estes três esquemas:

Roteiro Temático para Lideranças

A. Identificação pessoal e breve histórico de vida.
B. Participação em Movimentos Sociais.

[127] Este ítem só se aplica para Brasil e Espanha, pois em Portugal os governos Regionais são nomeados pelo governo central e não eleitos como no Brasil e Espanha. O mesmo e pelos mesmos motivos é válidos para o ítem 38.

C. Histórico deste Movimento ou Grupo
D. Elementos Políticos da Reivindicação e Luta.
E. Discriminação das Reivindicações.
F. Qualificação das Reivindicações.
G. Elementos diferenciadores/Fronteiras Políticas.
H. Elementos de Equivalência/Comparações.
I. Relações de Reciprocidade.
J. Formas de Participação/ Motivação.
K. Etapas do Movimento GLTB nos últimos cinco anos.
L. Etapas do Grupo nos últimos cinco anos.
M. Estratégias para mobilização de Recursos de toda e qualquer ordem.
N. Recursos Institucionais (públicos e Privados) mobilizados.
O. Recursos Humanos Mobilizados.
P. Recursos Financeiros Mobilizados.
Q. Outros Recursos e Práticas Articulatórias.
R. Formas de Pertença e Práticas Grupais Desenvolvidas.
S. Definição de Nós e Eles.
T. Construção de Redes.
U. Construção do Grupo Maior e Classificação.
V. Relações Intra-Grupais.
W. Elementos desiguais que caracterizam o grupo.
X. Sentimentos Pertinentes à Mobilização.
Y. Elementos definidores de uma *Identidade Gay*.
Z. Passado-Presente-Futuro.

Roteiro Temático para Militância

A. Identificação pessoal e breve histórico de vida.
B. Participação em Movimentos Sociais.
C. Histórico deste Movimento ou Grupo
D. Elementos Políticos da Reivindicação e Luta.
E. Discriminação das Reivindicações.
F. Qualificação das Reivindicações.
G. Elementos diferenciadores/Fronteiras Políticas.
H. Elementos de Equivalência/Comparações.

I. Relações de Reciprocidade.
J. Formas de Participação/ Motivação.
K. Etapas do Movimento GLTB nos últimos cinco anos.
L. Etapas do Grupo nos últimos cinco anos.
M. Estratégias para mobilização de Recursos de toda e qualquer ordem.
N. Outros Recursos e Práticas Articulatórias.
O. Formas de Pertença e Práticas Grupais Desenvolvidas.
P. Definição de Nós e Eles.
Q. Construção de Redes.
R. Construção do Grupo Maior e Classificação.
S. Relações Intra-Grupais.
T. Elementos desiguais que caracterizam o grupo.
U. Sentimentos Pertinentes à Mobilização.
V. Elementos definidores de uma *Identidade Gay*.
W. Passado-Presente-Futuro.

Roteiro Temático para Não-Militantes

A. Identificação pessoal e breve histórico de vida.
B. Participação em Movimentos Sociais.
C. Percepção de Movimentos ou Grupos LGBT
D. Elementos Políticos da Reivindicação e Luta.
E. Discriminação das Reivindicações.
F. Qualificação das Reivindicações.
G. Elementos diferenciadores/Fronteiras Políticas.
H. Elementos de Equivalência/Comparações.
I. Relações de Reciprocidade.
J. Formas de Participação/ Motivação.
K. Etapas do Movimento GLTB nos últimos cinco anos.
L. Etapas do Grupo nos últimos cinco anos.
M. Formas de Pertença e Práticas Grupais Desenvolvidas.
N. Definição de Nós e Eles.
O. Construção de Redes.
P. Construção do Grupo Maior e Classificação.
Q. Relações Intra-Grupais.

R. Elementos desiguais que caracterizam o grupo.

S. Sentimentos Pertinentes à Mobilização.

T. Elementos definidores de uma *Identidade Gay*.

U. Passado-Presente-Futuro.

Na secuencia disponibilizamos um quadro que elaboramos para apresentar, de modo geral, nossos entrevistados. Nesse quadro identificamos apenas se ele é ou não militante, em qual grupo e/ou partido, idade e quando possível o tempo de militância. Também procuramos informar a idade e o grau de escolaridade de cada um/a. Seguem trÊs tabelas, uma para cada pais.

Entrevistados/as do Brasil – 15		
Nelson	39 anos	Técnico em segurança do trabalho, militante, presidente pela segunda gestão a Associação da Parada, inclusive sendo membro fundador da mesma. Militante do PT.
Priscila	34 anos	Estudante de curso técnico em Radiologia. Milita faz 10 anos.
Cazuza	28	Advogado e tesoureiro da Parada em duas ocasiões. Militante do PSDB.
Fábio	24	Arquivista, estudante de história. Não militante.
Lola	42 anos	Sociólogo, militante, ex-vice-presidente da APROGLBT. Membro fundador.
Davi	27 anos	Enfermeiro, filiado ao PSTU faz três anos
Érica	33 anos	Militante há 10 anos, filiada e trabalhando no PT, participou da parada desde a edição zero.
Sabrina	25 anos	Transgênero, estudou até o ultimo ano do fundamental. Faz shows e é militante a 3 anos.
André	40 anos	Ensino médio imcompleto. Militante a 18 amos.
Marcos	29 anos	Catarinense, pedagogo e mestre em educação, residente em São Paulo. Não militante
Renné	32 anos	Técnico em Engermagem, militante.
Antonio	33 anos	Economista e não militante
Binho	24 anos	Não-militante, estidante de Direito.
Mohamed	19 anos	Estudante de cursinho. Pretende militar.
Laís	23 anos	Jornalista, e bissexual. Não militante.

Entrevistados/as de Portugal -14		
António Serzedelo	36	Historiador, militante da Opus Gay
Sergio Vitorino	32	Militante das Panteras Rosa e do Bloco de Esquerda
Ana Cristina	29	Socióloga, doutoranda, militante na Associação Não te prives – Coimbra
Rita	26	Socióloga, Militante na Rede Ex Aequo, mestranda.
Paulo Jorge	41	Geógrafo, militante na Associação Não te prives – Coimbra
Paulo	35	Economista, doutor, militante na associação Ilga Portugal - Lisboa

Corte-Real		
Miguel Vale de Almeida	44	Antropólogo, doutor, militante independente, filiado ao BE.
Manuel	28	Matemático, militante associação Ilga-Portugal – Lisboa
João Paulo	34	Proprietário do Portal Portugalgay e militante – Porto, ensino médio.
Jó Bernardo	-	Transexual, empresária, militante da AT – Lisboa
Gil	22	Militante na Associação Não te prives e estudante de economia – Coimbra
Paulinho	46	Ex-militante do GTH e filiado ao BE, ensino médio.
Alceu	43	Ativista do grupo Opus Gay – físico.
Carlos Manuel	30	Empresário, homossexual e não-militante. Administrador e empresário

Entrevistados/as da Espanha – 14		
Raquel	36	Presidente da Associação RQTR – Madri, Psicóloga, Doutoranda
Cristina	34	Arqueologa, Militante da Associação RQTR e presidente da Cordinadora Tarragón Entén em Tarragona – Cataluña. (Doutoranda)
Elena	37	Bióloga, militante na Associação RQTR – Madri (Doutoranda)
José	49	Empresário de uma casa de sexo (Dark Roons)
Mili	45	Empresária (Livraria e Editora Berkana) e militante.
Rosa	47	Jornalista, militanda da central sindical Comisiones Obreras
Beatriz Gimeno	44	Presidente da FLGT
Fernando	36	Antropólogo, militante no COGAM
Carlos	35	homossexual militante no sindicato dos jornalistas
Ivi	23	Militante de COGAM, Asistente Social,
Joana de Dios	36	Militante, transexual, Ensino Médio
Ten. Cel. José Maria	53	Militante independente
Paco	21	Estudante de Serviço Social, não militante
Rafael	25	Militante da Fundación Triángulo, Tradutor.
Dina	23	Imigrante, equatoriana, milita em uma associação de imigrantes e deseja atuar em um grupo de militante LGBT nessa área.

Finalmente, vale dizer que nessa tese trabalhamos com a análise de conteúdo e troxemos para compor essa tese apenas os trechos dos discursos que consideramos emblemáticos, significativos e representativos de um conjunto de posições que emergiam em diversas entrevistas. Cada entrevista realizada durou em média 2 horas e o material se faz imenso, impossível de ser retratado em sua totalidade nesta tese. Sem dúvida alguma, esse material deverá ser analisado pro nos nos próximos anos e resultar em um outro número de artigos e publicações na área LGBT.

Capítulo XIII

Vidas no Arco-Íris: A Expressão da Consciência Política Coletiva nas Paradas de São Paulo Lisboa e Madri

"Ora qual que é o meu lugar na sociedade?!
Porque antes de mais nada eu me vejo como cidadão.
E eu estou indo na rua enquanto cidadão e não enquanto gay.
O rótulo, no meu ponto de vista, é secundário.
Nós estamos ali na Parada Gay, mas é a Parada da Cidadania,
é a parada do cidadão"

(Nelson, entrevistado)

O presente capítulo tem por objetivo aprofundar a análise dos dados obtidos nas entrevistas e na pesquisa de campo realizadas em São Paulo Madri e Lisboa. Esse material é fruto dos mais de 4 anos em que batalhamos na produção deste doutorado e de modo especial durante nossa estada em Madri e Lisboa por ocasião de nosso estágio de aperfeiçoamento na Universidade Complutense sob a orientação do professor Enrique Laraña e com o financiamento da CAPES.

Como pudemos observar em nossa revisão bibliográfica e teórica muitas são as categorias possíveis de serem encontradas a partir desse material. Contudo, chamou-nos a atenção a ênfase que entrevistados e entrevistadas dão ao coletivo, ao que em diversas ocasiões alguns deles e delas chamaram de *consciência política coletiva.* Como vimos no capítulo anterior, essa expressão pode significar diversas coisas segundo o lugar epistemológico no qual nós pesquisadores nos coloquemos. No nosso caso entendemos esse termo a partir da experiência e proposição de Salvador Sandoval e a partir das questões que emergem nos discursos que aqui analisaremos. Ainda que seja um tanto óbvio, parece-nos que vale a pena recordar que não se trata de modo algum de enquadrarmos o discurso a uma teorização, mas sim de olharmos a esse discurso a partir de uma visão especifica de mundo que a teoria contém e, a partir desse momento, dialogar com os dados, com os sujeitos, e dar continuidade à produção teórica. Produzir teoria não é uma ação separada da prática. Entendemos ser impossível pensar a teoria dissociada da prática, do mundo da vida. Faze-lo é romper com a perspectiva praxiológica até aqui defendida por nós à luz dos trabalhos de Gramsci, Martín-Baró, Heller, Saffioti e Sandoval.

Portanto, no esforço de aprofundar mos uma pequena parte das múltiplas possibilidades de pensar que a riqueza de nossas entrevistas nos possibilitam agora e o farão

durante um bom tempo após o termino dessa etapa de nossa formação, utilizaremos como categorias principais as dimensões da consciência política proposta por Sandoval (2001), mas com o intuito de entender o movimento de construção de uma consciência não dos indivíduos em particular, mas de uma consciência coletiva que se manifesta na vida do grupo. Tal consciência não é homogênea e está marcada por inúmeras contradições e paradoxos, da mesma forma que contradições e paradoxos também constituem a consciência de cada sujeito particular. Assim, as categorias adotadas serão *Crenças e Valores Societais; Identidade Coletiva; Identificação de Adversários e Sentimentos Antagônicos; Sentimentos de Eficácia Política; Sentimentos de Justiça e Injustiça; Metas de Ação Coletiva* e, por fim, *Vontade de Agir Coletivamente*.

Como já apontamos em outras ocasiões (Silva, 2001, 2002, 2003, 2005; Silva e Barboza, 2005) essas categorias são informadas por conteúdos diversos que estão inscritos sócio-históricamente na vida de cada sujeito e grupo e que mudam de acordo com os movimentos dessas histórias e contextos. As dimensões da consciência adotadas aqui como categorias analíticas não são estanques e articulam-se entre si, muitas vezes se interpenetrando. Dessa forma, explica-se o motivo pelo qual, em certos momentos, as análises feitas em certas categorias indicarem dados que a priori estariam em outra categoria. Assim, pensamos que as dimensões da consciência propostas por Sandoval devam ser interpretadas de maneira dinâmica e, se possível, dialético. Para entendermos os caminhos da produção consciência coletiva que estruturam e possibilitam os múltiplos movimentos que se materializam nas paradas do orgulho LGBT no Brasil, Espanha e Portugal, analisarmos cada categoria proposta por Sandoval, relidas a luz de Gramsci e de Heller, a partir do discurso de nossos depoentes.

Neste capítulo, pretendemos analisar o processo de formação da consciência política coletiva na medida em que averiguamos aspectos cotidianos da vida de gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais relacionados ao exercício da cidadania e À sua participação ou não nas paradas. Além disso, procuramos entender como que a pertença grupal influencia na percepção do grupo e na adesão ao mesmo. Buscamos neste capítulo encontrar as possíveis alterações e/ou contradições expressas em seus discursos e observar em que medida a participação nessas ações coletivas estrutura e reestrutura os movimentos próprios da consciência política coletiva. Ter presentes as suas experiências grupais de cada sujeito nos permite entender como grupos articulam um discurso e uma prática coletiva. Por isso, neste estudo tivemos a preocupação de tentar captar o fenômeno em movimento, o fenômeno enquanto um processo. Apreender a consciência implica na apreensão de um momento de síntese, a interface das determinações macro-estruturais e dos significados pessoais. Nosso

esforço buscou superara mera descrição dos dados. Procuramos no conjunto desse trabalho analisar esses momentos através de arranjos de conteúdo que configuram diferentes combinações, complexidades da consciência política coletiva.

1. As Crenças e Valores Societais na Produção da Consciência Política Coletiva

Crenças e valores societais são elementos que compõem a base da consciência política, visto que elas são construídas e adquiridas mediante a interação social, a produção social do sujeito. Essas crenças e valores societais muitas vezes mostram-se naturalizadas, cristalizadas, e vinculadas ao senso comum. Essa fixidez dificulta a mudança ou mesmo a mobilidade social. Esse é o caso, por exemplo, de Marcos, Laís, no Brasil, Carlos Manuel, em Portugal, e de José, na Espanha. Esses elementos estão dispersos na vida desses sujeitos que entendem a parada como um ato de *"(...) festa que só tem a perder quando tentam misturar com política!"* (Carlos Manuel, 14/09/04). Para esse jovem empresário as atividades cotidianas estão separadas de maneira fixa e bem marcada, não sendo necessário mudar. Segundo ele,

> *"Como já disse antes política e negócios não devem se misturar. Isso atrapalha os negócios. Na verdade cada um deveria cuidar de sua vida que assim as coisas estavam a melhorar. (...) A sociedade sempre foi assim e a gente tem que respeitar. Nunca quis participar da marcha gay porque tenho respeito. (...) O que tem que mudar é essa idéia de querer mudar as coisas que estão bem como estão. Já temos bastante espaço na sociedade e temos nossos locais para namorar... Está bom assim, não acha? Sempre foi assim desde que era criança... Não precisa mudar, o que precisa é cada um cuidar de si"*

No decorrer de sua entrevista Carlos Manuel aumenta o tom da voz para dizer que *"(...) não tem que mudar nada"*, *"As coisas estão bem assim... Nós com a nossa natureza e eles com a deles..."*. parece-nos indubitável que nesse caso p discurso patológico construído e disseminado socialmente durante tanto tempo pela sociedade heterossexual fora interiorizado de tal maneira que as crenças apreendidas socialmente desde tenra idade que quase equivalem a verdades de fé intocáveis e inquestionáveis. Curiosamente, ele não se dá conta de que seu próprio negócio depende da ruptura de preceitos homófobos que garantiam a manutenção do armário. Carlos Manuel não percebe que sua própria atividade comercial, por ser direcionada a um público 'anormal' é transgressora e alimenta a transgressão. Para ele esses espaços são uma concessão da sociedade ao público LGBT. Ele sequer reconhece que a ampliação do gueto resulta também de uma ação política, pois política é uma atividade especializada e reservada aos políticos eleitos.

Visão semelhante tem outro empresário, o espanhol José, de 49 anos, dono de um clube de sexo em Madri. Para José seu negócio é

> *"(...) un sitio para la satisfacción. No buscamos lo de la política. Para eso están los colectivos como el Cogam. A mi si me gusta la manifestación, pues en esa época los negocios van estupendos! Yo apoyo la manifestación, pero creo que la política no se debería mezclar con la fiesta. Las cosas son como lo son. Pero está bien lo del matrimonio y eso, pero nuestra naturaleza es otra... En Madrid, la marcha hoy por hoy es una gran fiesta. Empecé a divulgar la marcha desde 2003 a nuestros clientes con el material ellos tienen".*

Em ambos os discursos parecem-nos que há uma forte resistência perceber que a política é um elemento presente no conjunto da vida cotidiana. Busca-se um distanciar-se de tudo que tenha a ver com o político por vincular o político e a política ao fazer institucional. Se por um lado Carlos não vê vantagens na ação dos coletivos – há que se recordar que a marcha português tem como teto 2000 pessoas e a de Madri 2.000.000 – José reconhece que a marcha, ainda que tenha alguma conotação política é um espaço de divulgação de seu negócio e uma oportunidade de incrementá-lo. Há, portanto uma certa tendência entre um grupo de entrevistados de rechaçaor o caráter político da marcha por não reconhecer que a política é uma atividade cidadã, a qual se exerce constantemente no cotidiano.

Há entre esses a crença societal de que política é um ato instituído e reservado àqueles que se profissionalizam nisso, sendo estes (as) os e as políticas filiadas a partidos. A ação do grupo tem uma aceitação limitada e nem sempre é bem vista ao mesmo tempo em que participar de atividades do grupo é algo quase impensável. Entre esse grupo de pessoas a tendência ao individualismo e a conformação é bastante alta o que dificultaria, ou mesmo inviabilizaria, se falar de um discurso coletivo ou de uma consciência política coletiva. Nenhum desses entrevistados teve em suas vidas qualquer contato com a atividade política em qualquer uma de suas múltiplas possibilidades.

Uma posição oposta a essa é a que apresenta Mili. Uma empresária que antes de tudo fora uma destacada militante na Espanha. Mili vê em sua atuação como empresária uma oportunidade de militar em uma outra perspectiva. Ser empresária – ela possui uma livraria e uma editora –, mas tendo sido antes militante, lhe permite perceber uma e outra coisa de um ângulo distinto daquele que Carlos Manuel e José apresentam.

> *"Política… política, política es… ¿Qué es política? Un indicio de poder que tienen cuatro. Cuatro, cuatro, o sea, son los dirigentes… si una ambición de crecer que tienen ciertas personas, políticos… políticos digamos… justos, políticos de los que realmente tienen una vocación y no se venden a… a lo que es política hoy en día y hay muy pocos, muy poquitos… o sea, política es al ambición de poder que tienen ciertas personas, las que están dirigiendo o dirigen el mundo da lo mismo"* (Entrevista concedida em Madri em 03/11/04).

No discurso de Mili identificamos que as cristalizações das crenças e valores são superadas diariamente mediante as experiências grupais, mediantes as experiências da luta. Ela reconhece sua importância e seu mau uso, mas reconhece que há quem a exerça de maneira comprometida com a mudança. Nem José e nem Carlos Manuel têm essas experiências e nem parecem estar dispostos a tê-las, diferentemente de Mili. Superar essas crenças e valores societais estanques significa desnaturalizar um conjunto de certezas e concepções rigidamente constituídas. Mili vê em sua condição de lésbica uma forma de manifestar-se politicamente, e no lesbianismo uma forma de enfrentar a dureza da opressão sexual. Em certo momento da entrevista ela afirma que:

> *"El lesbianismo es una forma de vivir, de mirar la vida, una forma de política ante la vida, una forma de manifestarse. Yo creo que lesbianismo para mi es todo claro… algo que ha marcado la vida, algo que estoy muy contenta, algo con lo que yo creo que se no hubiera sido lesbiana hubiera sido muy desgraciada… puesto que el sistema hetero existe me… me molesta más ¿no? Entonces eh… soy muy feliz de ser lesbiana, realmente yo jamás diría que mi lesbianismo me ha causado… me ha causado problemas, si que me ha causado problemas pero después de 45 años y poniendo cada situación en su sitio, todo en la vida pasamos por una serie de problemas, de ser la orientación sexual como el… es un discorde ¿no? Entonces pienso, pienso que… que para mi al contrario, mi lesbianismo, es mi vida y ha cambiado mi vida y eso"*

Dessa maneira, a experiência vivida pode quebrar não apenas a rotina diária alienante, mas as impressões cristalizadas de cada um na medida em que eles desenvolvem a atividade crítica própria da consciência política durante o processo contínuo da luta e de auto-afirmação. No caso de Beatriz Gimeno a mudança ou sua descoberta de si mesma como lésbica foi bastante radical e promoveu uma mudança imediata. Segundos seu relato,

> *"**E: ¿Nunca te llamo la atención alguuna necesidad de eso, que no era heterosexual?***
> *B: No, ni siquiera sabía que existían… para mi, yo no era… como buena comunista clásica no, es que no preocupaba para nada con eso… ni conocía un homosexual, no conocía, se hubiera conocido lo hubiera pensado… sobre ello, pero yo nunca conocí ningún homosexual hasta entrar al movimiento gay…*
> ***E: ¿No había un homosexual en el partido comunista?***
> ***B**: No, no en el partido comunista no, el partido desde luego es muy homofobo y ahora ya menos, evidentemente, pero ahora ya nada, pero en aquellos momentos eran homofobos, muy machistas y yo nunca he conocido ningún gay… hasta entrar al movimiento, es que ni mi familia ni amigos de mis padres, supongo que habría alguno pero desde luego nadie que yo conocía o que supiera que eran gays, lesbiana mucho menos… no conocí a nadie.*
> ***E: ¿Y como ves el cambio, de tu vida de uno a otro?***
> *B: No me planté eh… es un cambio radical no solo en mentalidad también es que yo soy muy… muy radical en comportamiento. Yo vivía en un chalecito aguzado, vivía con mi compañero que no estaba casada, pero teníamos un niño, trabajábamos los dos en la oficina, una vida convencional y horrorosa desde mi punto de vista… yo, todos mis amigos hacían parejas heterosexuales, yo tenía una vida convencional, no hacia nada… Y yo salí una mañana de casa para trabajar y dice a mi compañero o marido porque…. Marido, luego a la mañana lo llame y le dije: no voy a volver, nunca más… no pasé a recorrer, no volví… no recogí nada, no recogí el niño, la ropa no… no lleve nada, mis cosas… Así un*

cambio radical para hoy en día para después de eso, ese mismo día me busque un alquiler, me compre ropa y empecé en la lucha feminista que había visto, solo sabía la dirección… La otra vida había muerto, un cambio no solo de cabeza sino de medidas total, nunca más volví… no volví a coger el niño (rizadas)… El niño fue lo único que cogí… Si ya era lesbiana, yo salí de casa lesbiana y feminista, y tarde como dos días… (rizadas) dos días… y me fui a vivir con esa novia, con ella que era una (¿). No, pero realmente, es muy dolorosa la separación, que mi marido me quería mucho y nunca dijo de nos separarnos ni ese tipo de cosas y además fue al juicio, nunca menciono que era lesbiana, realmente no levamos al punto… de que no nos hablábamos, aunque yo nunca le dijo…"

Beatriz, militante comunista heterossexual, rompe coma rotina da vida aparentemente de uma hora para outra. Mas parece-nos que em seu interior a experiência coletiva com outras mulheres no movimento feminista lhe possibilitou dar-se conta do horror que é a sociedade patriarca e machista, o horror que é a dominação a que ela como mulher era subordinada. Nesse convívio abrem-se oportunidades de desconstrução de diversas crenças e valores societais internalizados e a ruptura acontece quando o limite chega, quando o limite torna-se objeto da consciência e estabelecem-se as condições da decisão pela manuitenção ou ruptura daquele modelo de vida cotidiana. No caso de Beatriz, a escolha foi por uma ruptura total com tudo que aquela vida representava, com a obrigatoriedade da heterossexualidade convertida em uma crença societal. Enquanto Carlos Manuel vê na condição de homossexual uma condição natural, Mili vê em sua condição de lésbica uma oportunidade política de manifestar-se frente ao mundo que deseja subordinar a diferença. Ela orgulha-se dessa condição e reconhece nela um espaço de realização pessoal e coletiva. Beatriz ressalta nesse sentido que assumir a homossexualidade é um ato político e põe em xeque um conjunto de crenças e valores naturalizados. Nesse sentido, participar da Marcha do orgulho LGBT é participar,

"Claro, políticamente, o sea, la gente que sube en la carroza en el sentido festivo pero, evidentemente tu tienes que dar un sentido reivindicativo, yo no… hay gente que no, yo no me voy a meter en lo que no… pero realmente lo que sí que hay que frisar es que priorizar eh… la palabra orgullo gay, priorizar la manifestación del orgullo gay, priorizar lo que es la homosexualidad, porque claro, a final no somos todos unos degenerados y otros piensan que somos y no, no. Piensan que somos unos locos curiosos, que están todo el día con la pluma al aire, eso no es… no, hay gente que trabaja, que vive, que piensa, que sienta, que tiene hijos o quiere tener y no lo dejan y que a demás viven y vivirán muchos años reprimidos y muchos años… Pero la manifestación contribuye que la gente nos conozca y se conozca a si mismo y para que ideas tontas sobre nosotros se cambien… La manifestación contribuye con eso y por algo será…"

No matiz discursivo que encontramos nas paradas, e/ou sobre elas, nos países que buscamos estudar nessa tese, encontramos tons bastante destacados e que se antagonizam. Uma maioria que não milita e que internaliza tanto frações do discurso militante quanto frações do discurso social acerca da homossexualidade. Mas nos extremos encontramos aqueles que reconhecem a homossexualidade como um fenômeno que é produzido no

processo de construção social da realidade e um outro que vê nela uma origem essencial. Betriz e Mili se colocam em oposição a Carlos Manuel e Marcos oscila entre um e outro. Esses elementos relacionam-se de maneiras distintas no que se refere à produção de uma consciência coletiva.

Isso nos permite pensar que a forma como cada grupo e sujeito se relacionem com as crenças e valores societais e com cada um dos demais elementos da consciência política permitem a esses grupos e sujeitos construir distintas complexidades e configurações discursivas, distintas consciências coletivas. Essa pluralidade discursiva e de compreensão política constitui-se em um grave desafio e problema para as lideranças administrarem, pois eles dificultam a comunicação entre os distintos grupos discursivos e, por conseguinte, a mobilização. Cristina, militante do grupo RQTR recorda que uma das dificuldades da luta encontra-se na transformação das crenças das pessoas. Para ela

> *"Lo más difícil es cambiar lo que piensa la gente… Pues porque….porque es una mierda y a demás tienen …tienen un discurso completamente absurdo y es que ya no tiene sitio, espacio… natural… En nada quieren cambiar porque es completamente contradictorio y pase todo el rato hablando sobre su condición deplorante y con una imaginación… y lo mismo que imaginando y completamente distinto… No se puede tener miedo del cambio… Yo ya he tenido pero ya no lo tengo más... yo cambié y hay que luchar en grupo, pensar y actuar en grupo contra el prejuicio sin sentirse victima. Nuestra lucha es por dignidad e solo vamos a conseguirla cuando todos tenga conciencia de esto"*

Ao mesmo tempo em que Cristina destaca a dificuldade da mudança, ela afirma também a necessidade de se organizar e lutar em coletivo, produzir estratégias coletivas a fim de se alcançar uma consciência que é compartilhada por todos. Essa consciência é resultado da transformação de crenças estáticas, da aquisição de uma discursividade comum, na qual as bases são compartilhadas e por isso possibilitam a ação grupal. O sucesso da ação grupal em certa medida dependeria da construção de uma consciência coletiva.

Para Mili, viver junto com *"(...) otra gente que siente y respira y vive como tú es importante... Cambiamos así"*. Ao retomar sua história de vida ela assinala que algo nela a conduzia a participar, a reivindicar, um momento no qual a tomada de consciência acontece e a remetia pensar a si mesma como um elemento integrado a uma coletividade, diferentemente das tendências individualistas e conformistas que a sociedade lhe tentava impor pelo fato de se mulher e lésbica, *"(...) una dupla opresión y sujeción"*. Segundo Mili esse processo de tomada de consciência, de superação das crenças societais que a sociedade lhe havia imposto não lhe é muito claro:

> *"tampoco tengo un motivo claro del porque cambié, no podía más quedarme en el margen pensando apenas en mi misma… Pues porque si que es verdad que un momento dentro de mi vida, se quedo conciente el lesbianismo y si que se busco superar siempre todas las*

> *dificultades que existían… y que su conciente de que… de que hay algo que hacer, pero tampoco te puedo decir que por este concreto ¿no? También es verdad que empecé a descubrirme como persona y a realizarme como persona y haber quizá mi persona tenía un componente de… de reivindicación y de justicia y dentro que lo rebuscaba a todos los, a todas las (partes?) de mi vida, ¿entiendes?"*

No caso de Mili o processo de desnaturalização de certos conteúdos, de certas crenças e valores societais é acompanhada da sua compreensão de si mesma e de seu lugar no mundo, de sua relação com o outro. Essa abertura lhe possibilita um entendimento social da realidade distindo daqueles que José e Carlos Manuel representam. Mili ao descobrir-se descobre outros iguais outros com os quais poderia aliar-se e colabora, construir uma outra perspectiva da realidade.

Ao emergir um sentimento de solidariedade, de identificação, abre-se espaço para se rever posturas a respeito do que representa ser lésbica, gay, bissexual ou transgênero em uma sociedade heteronormativa. Essa é uma importante condição para se romper com a alienação que valores cristalizados propicia a cada sujeito e a coletividade. No momento em que nota a situação limite a que ela própria e os demais são expostos socialmenteabre espaço para uma nova relação com o cotidiano, com os elementos cotidianos que não aqueles que alienam (Heller, 1998). É a partir dessa reflexão compartilhada com o/a outro/a que se estabelecem oportunidades de reescrever, reestruturar a vida cotidiana e mesmo para a decisão de aderir a movimentos. O fechamento em si mesmo só pode conduzir à mesmidade, a manutenção a-crítica da realidade.

Marcos, empresário do ramo de educação em São Paulo, mostra-se ambíguo no que se refere ao universo LGBT e resistente participar de algum modo das lutas LGBT. A primeira questão que ele levanta é relativo ao orgulho. Para ele não é justificável a mobilização social mediante uma afirmação

> *"Orgulho de que? Orgulho de ser o que você é, mas não orgulho de ser gay, existe algum motivo para ter orgulho de ser gay? Sou e daí? Por isso tenho que ter orgulho?!... Não, vejo com maus olhos o discurso do orgulho gay, não vejo sentido para a comemoração de orgulho gay... ah! Somos assim e não há orgulho nisso".* (Entrevista concedida em São paulo em 24 de novembro de 2003)

Nesse contexto, Marcos afirma uma forte crença na naturalização da homossexualidade ao mesmo tempo em que professa crer na mudança social. Ele afirma que Justiça social

> *"É mentira!! Fantasia... sonho, irreal, não existe justiça social... (...) Escola... Outro mal da sociedade, escola eu vejo como uma parede sem liberdade, pura reprodução ideológica, com espaços de castração, com espaços ah... de preconceito, de exclusão... Nela não há justiça social para ninguém, nem para nós. Nela não existem perspectivas de mudança que*

melhore a vida gay. Eu quero que as coisas mudem, mas não acredito na mudança ou na igualdade. Igualdade de que? Nós não podemos ser iguais, sempre temos diferenças, nunca seremos nem poderemos ser".

Marcos é um entrevistado que, mesmo desfrutando de um padrão educacional alto, mantém muitas crenças e preconceitos em relação à comunidade LGBT e uma visão pessimista a respeito da atuação política. Encontra-se bastante desiludido com discursos de mudança e busca na naturalização explicações para a condição de cada coletivo LGBT. Na verdade, parece-nos um elemento representativo de homofobia interna, ainda que sua condição homossexual não seja de todo oculta. A respeito de cada coletivo LGBT Marcos afirma o seguinte:

"Bissexual na verdade é homossexual, só por questões ah... com padrões de conduta, bissexual não consegue viver plenamente sua sexualidade, não acredito que exista bissexualidade, é no meu ponto de vista uma situação patológica. Pode ser uma patologia social, mas é... (...) Lesbianismo, então... Termo horroroso... Em relação a elas porque esse ou outro termo, por que lesbianismo? Por que lésbicas? Extremamente agressivo eh... são relações... a relação homossexual feminina chama bastante atenção pela forma como ela se dá, pela forma que ela se constroem, pela forma como ela se organiza eh... pela sua aplicação social maior do que homossexualidade masculina, mas dedos... prazer com dedos... Não sou capaz de entender... Mas cada um com seus problemas, é isso. (...) Não gosto do termo travesti, acredito que o termo é preconceituoso, o termo é pesado, causa mal estar. Travesti, ainda que eu não seja, que sua identidade... lógico que não é a sua identidade natural, a tua identidade apreendida e construída, mas travesti ele é... uma identidade... e agora? Ao mesmo tempo que ele é fetiche, é fetiche, para muitas pessoas ele é algo caricato, é estereotipado eh..."

Faz parte do conjunto de crenças e valores societais internalizados por Marcos noções preconceituosas e naturalizadas da sexualidade humana. Ele em muitas ocasiões reproduz os mesmos argumentos que compõem os repertórios disponíveis na sociedade heterossexista.

Anda que ele não creia em mudanças, Marcos paradoxalmente defende que a que se incentivar a participação política, que participar em grupos é importante *"para fazer o país melhorar"*. Para ele, *"(...) é necessário que haja participação política. Acredito que toda participação em grupos, de construção da organização social é participação política e é importante, que vai além do partidário, governamental..."*. Não obstante, ele também acha que *"(...) no caso dos gays não funciona porque é contra a natureza da sociedade"*. Na verdade para ele a Parada LGBT não tem nenhuma eficácia política e é

"Interessante para turismo, para movimentar economia local, eh... pode vir até gerar algum tipo de discussão, pode vir até gerar algum tipo de participação, mas não vejo como uma obra necessária. Então, nós temos que fazer as paradas dos gordos, a parada dos deficientes, a parada dos idosos, e de todos os outros, todas as outras, todos os grupos excluídos, deverão fazer uma parada também? Para serem percebidos... É ridículo!".

Marcos, no Brasil, e José, na Espanha, têm uma compreensão da parada e de seu papel

bastante restrito ao campo do mercado e não atribuem a ela um papel de elemento politizador, de instrumento de pressão social ou muito menos de espaço disponível a ação de intelectuais orgânicos. Seu único benefício é movimentar a economia e não traz contribuição alguma à mudança social.

Se por uma parte as crenças e valores societais contribuem para a não mobilização, para a não construção de uma consciência política articulada coletivamente, por outro, a emergência de um discurso coletivo pode gerar novas crenças e valores societais que valorizam o próprio grupo e desvalorizam o grupo adversário. Nesse sentido, esse tipo de crenças têm um papel agregador e que transforma os valores do grupo adversário em valores próprios do coletivo. Um exemplo disso é a freqüência com que se fala na crise da heterossexualidade. É bem verdade que o modelo heterossexual encontra-se amarrado a diversas crenças societais de origem moral, ligadas a uma moralidade religiosa e a visões cristalizadas de família e de sexualidade. Entretanto não me parece adequado pensar que a heterossexualidade deixou, por completo, de ser criativa. Mili em sua entrevista diz algo a esse respeito que aparece em diversas de nossas entrevistas. Segundo ela,

> *"La heterosexualidad para mí ahora mismo el… la heterosexualidad me… creo que es aburrida, creo que es carente, esta decadencia, creo que es muy poco imaginativa, creo que esta en crisis, creo que la heterosexualidad para mismo creo que la tienen que reinventar del todo".*

A questão não se encontra reduzida a se ela está ou não em crise. A questão é que da mesma forma que não nos parece conveniente pensar uma, mas sim múltiplas homossexualidades, também seria adequado pensar em múltiplas heterossexualidade. Nesse quadro sim nos parece que o modelo padrão heterossexual estaria em crise. Mas essa generalização põe em relevo o fato de a homossexualidade não estar em crise porque ela se mantém criativa. Do ponto de vista identitário, essa fala condiz com o discurso positivo, afirmativo, do orgulho presente no universo militante. Nesse sentido, elementos identitários e de crença muitas vezes encontram-se bastante próximos e se interprenetram, na temática do orgulho, sobretudo. Mili, por exemplo, vê na questão do orgulho um espaço, uma oportunidade, de superação do medo e de auto-afirmação, mas também entende a homossexualidade como algo com o qual se nasce e não se escolhe. Para ela,

> *"Orgullo gay, orgullo lesbico… es ¿si porque no? Realmente eh… como te he dicho, para mi es…, soy lesbiana… siento un orgullo, me encuentro en maravilla con ello, que incluso me alegra!!! El haber sido lesbiana, el haber estado con esta orientación sexual, porque creo que nací con ello. Pero orgullo gay, orgullo lesbico, pues es para las modernas, para que hacen diferencia a una lucha y que realmente tendrían que… que tener un fin, un fin de que todo el mundo no tenga miedo a… a defender o asumir su orientación sexuales. No tengo una bandera orgullo de ello, pero si al orgullo de salir para perder el miedo".*

Perder o medo é um elemento recorrente em nossas entrevistas e que quase sempre aparece nos discursos masculinos associado à macheza, a virilidade, a força. No caso dos gays que entrevistamos nesses três países ele aparece tanto como oposição à postura heterossexista que valoriza seu potencial sexual, sua capacidade de comandar e dominar, que valoriza o poder que socialmente ele detém enquanto membro do *'sexo forte'*, quanto como uma estratégia de desqualificação do homossexual mais efeminado ou das lésbicas, em especial daquelas que apresentam traços mais masculinos. No primeiro caso, afirma-se a masculinidade e a força homossexual quando se vincula a macha a coragem de se assumir ou de permitir-se práticas sexuais que não fazem parte da cultura heterossexual machista e dominante. Renné comenta essa questão da seguinte maneira:

> *"Eu sou macho porque eu sou homem. Na verdade eu sou muito mais macho que os heteros porque eu não me escondo, eu não me envergonho de ser gay. Nós somos muito fortes... Tem que ser muito forte mesmo pra dar o rabo... (muitas risadas) Queria ver um hetero suportando a primeira vez... Eles querem anal com elas, mas nem deixam ekas chegarem perto... Como eu disse, nós somos machos na cama e na rua. Nós somos fortes, conosco não tem tempo ruim"*

Como se pode notar, a crença sobre o poder e a força do macho no contexto heterossexual é apropriada e adaptada por Renné e posta em contraposição com a cultura tradicional. Ele utiliza-se da mesma base argumentativa utilizada para sustentar o mito do macho e para subordinar mulheres e homossexuais para *empoderar* o coletivo gay. Mas esse mesmo termo é utilizado quando se refere aos papéis sexuais. Hierarquiza-se a prática homossexual masculina segundo o mito, a crença e valor societal do macho. Quando se diz *"Não gosto de mulher na cama quero homem de verdade, macho mesmo"* (Binho); *"Se eu quisesse mulheres eu ficaria com uma. Na cama pra mim tem que ser macho, ter jeito de homem"* (Carlos Manuel), ou ainda *"No me gustan los tíos con mucha pluma. Me parece detestable. A mi me gustan los hombre que sean machos de verdad, en la calle y en la cama"* (José) se observa um ranço machista que organiza as relações afetivas desde a ótica do preconceito e da dominação masculina. Essa reprodução se repete quando alguém diz de um gay e de uma lésbica: *"Tem muito gay que muito menos homem que muita fufa. Esses eu quero distância"* (Carlos Manuel) ou *"Gay efeminado é horrível. Eles são mais mulheres que elas. E se eu quisesse uma eu... (risos) eu contratava pro tanque... Agora também é horrível essas sapas que são mais homens que nós... É ridículo. Forçam a barra..."* (Fábio, entrevista concedida em 07 de setembro de 2003).

Aparentemente essa mentalidade classificatória está presente nas três sociedades onde nossos/as entrevistados/as vivem e está presente tanto entre militantes, como demonstra

Renné, como entre não militantes. No entanto, o discurso militante é mais polido e politicamente correto, não deixando transparecer tanto essa questão. Entretanto, tanto em Portugal, quanto na Espanha e no Brasil, as lésbicas se separam de grupos homossexuais masculinos por inúmeras vezes se sentirem objeto de tratamento machista e desigualitário. Certamente, um dos inúmeros desafios que se impõem à construção de uma consciência política coletiva partilhada por gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros é a superação da mentalidade machista e patriarcal. Estas atuam como um conjunto de crenças e valores societais que organizam diversas práticas sociais internalizadas e que nem sempre são percebidas com a atenção que merecem. Isso faz com que ainda que o discurso esteja despido delas, não necessariamente a prática está.

Dessa forma, aquilo que poderia ser um ato de fé na *'masculinidade'*, é muitas vezes um elemento paradoxal que demonstra a dificuldade concreta para a construção de uma nova sociedade; revela a diversidade discursiva e de práticas sociais sob a disgnação pseudo-homogênea de movimento LGBT; mostra a pluralidade de subculturas existentes no interior de cada coletivo. Na verdade, isso revela uma pluralidade identitária e de consciências coletivas que dependem necessariamente dos elementos que informam a cada uma das dimensões da consciência política. No interior dos movimentos LGBT um adversário real são as crenças e valores societais cristalizados e profundamente internalizados, que são revelados, ora mais ora menos, através de frases, olhares, comportamentos que apontam o contraditório, que apontam para o grau da internalização, da cristalização da crença societal no poder do patriarcado.

Essa mudança de mentalidade é difícil, mas não se impossível. Em verdade, muitos foram os testemunhos de homens que foram capazes de desconstruir valores societais naturalizados e de subverterem em suas vidas os dogmas do patriarcado. Aqueles que conseguem assumir o papel de intelectuais orgânicos no interior dos movimentos que buscam a pluralidade e o respeito parecem estar sendo capazes de superar a cadeia da ideologia vigente e viver e espalhar uma nova prática social, consolidar uma consciência política coletiva comprometida com uma nova visão de mundo. Tal rompimento indica que esses indivíduos possuem um entendimento político-ideológico a respeito da importância e equivalência de homens e mulheres nessa luta. Essa postura, entretanto, não é a majoritária entre os coletivos LGBT. Infelizmente, o número de homens homossexuais misóginos ou com traços de cultivo de preconceitos de gênero é marcante. O numero de homens que demonstram atitudes machistas é imenso e é ampliado porque não poucas vezesessas atitudes são repostas pelas próprias mulheres que podem agir como uma *"(...) mujer poco solidaria con las mujeres, como muchas mujeres… yo quisiera que no fuera así y muchas mujeres son*

así, son machistas y, a veces, ni lo saben" (Beatriz).

Nos relatos de sujeitos como Antonio percebe-se a busca por uma explicação transcendental (Hewstone, 1989) que justifique seu sua condição homossexual e lhe liberte da culpa e, ao mesmo tempo lhe desresponsabilize por não participar politicamente. Antonio, economista, assessor de pesquisa de uma importante universidade de São Paulo, entende que

> *"(...) as coisas são como são e temos de aceitar, viver com elas da melhor forma possível.. É a natureza e eu não teimo com ela e por isso não milito em grupos gays já que não quero lutar com a natureza... Aprendi a respeitar a natureza assessorando muitos pesquisadores. Ainda bem, pois não sou chegado à política, mas adoro festa (risos) festa é da minha natureza, da minha essência (risos)".*

Diferentemente de Beatriz, Mili ou Renné, Marcos, Antônio e Carlos Manuel apresentam dificuldades para perceber as questões político-ideológicas presentes no cotidiano, comportam-se como se a esfera política fosse uma universo desconectado da vida das pessoas. Antonio inclusive assinala que é um bom cidadão cumpridor de seus deveres, pois, como ele mesmo diz, *"(...) sempre voto, nunca deixei de participar de uma só votação.. (risos) Eu vou lá e faço a minha parte e espero que eles façam a deles. Eu pago meus impostos e sou discreto e não perturbo a ninguém"*. Ser discreto significa enquadrar-se aos ditames sociais, não romper com as crenças e valores societais vigentes com a ideologia vigente, significa para Antonio, *"(...) cumprir o ritual social e não escandalizar a ninguém com minha natureza. É por isso que eu amo a parada porque eu me solto junto da multidão e dos trios"*.

No mesmo caminho encontram-se aqules e aquelas que, apesar de manterem-se na cena política, fazem escolhas que lhes colocam em espaços políticos que são profundamente paradoxais e as tensões existentes entre a ideologia partidária e a sua orientação sexual. Agem como se não soubessem que o partido atua contra eles e elas porque trabalha na manutenção de crenças e valores societais ancorados em preconceitos. Trabalhar as tensões decorrentes das oposições que surgem entre a condição homossexual e a filiação ao partido se faz improvável ou até mesmo impossível. Parece-nos que esses sujeitos não diferenciam os matizes ideológicos que se antagonizam. Na Espanha essa categoria de sujeitos se faz muito presente e evidente. Referimo-nos aos e as militantes de agremiações de direita como, por exemplo, o Partido Popular – PP. Um exemplo folclórico e que demonstra o desconhecimento e a impossibilidade lógica de se participar de um partido que com fragilidade ideológica discrimina à homossexuais, foi dado pela vereadora e responsável pelos assuntos sociais da prefeitura de Madrid e esposa do então primeiro ministro José Maria Aznar, Ana Botella. Ao pronunciar-se contra o casamento civil entre pessoas do mesmo sexo, ela disse:

> *"El matrimonio entre homosexuales es tratar de la misma manera lo que es diferente. Si se suman dos manzanas, pues da dos manzanas. Y se suman una manzana y una pera nunca puede dar dos manzanas, porque es que son componentes distintos. Hombre y mujer es una cosa, que es el matrimonio, y dos hombres o dos mujeres serán otra cosa distinta"* (**Ana Botella).**

Ademais de ilógico essa frase repercutiu muito mal na sociedade, menos entre a plataforma gay do PP, ao menos oficialmente. Beatriz Gimeno ao recordar desse episódio e dessa incoerência ideológica comenta o seguinte:

> *"¿Por qué estas de acuerdo con las teorías de las manzanas y de las peras de las… en este país hay gente que está de acuerdo con ellas, no?! Lo que dije es que las manzanas son manzanas, mas peras son peras y por tanto un hombre y una mujer es un matrimonio, y pareja de un hombre con un hombre o de una mujer con otra mujer es otra cosa… No tiene sentido… Pero yo me encontró aquí en esta mesa sentada, gente lesbiana… lesbianas del partido popular y yo no las he entendido. Y yo les dijo a ellas, que somos personas normales y, como puedes. y tu eres del Partido Popular… y a mi no me entra en la cabeza, porque el Partido Popular va en contra de lo que tu eres… El Partido Popular está, vamos eh… rubificando a los homosexuales… Oímos el otro día, una manzana con una manzana y una pera con una pera y una manzana con una pera… o sea, con ella todo está en peligro hasta la pobre frutería, que no la vea! La pobrecilla… pues, no entiendo lo que dice el PP… no lo puedo entender lo mismo que en ese día no se tengan percibido y que en el PP no había más que de gente de derecha… pues sí, como no han visto que, pues que están yendo en contra de sus propios intereses?…"*

Plataformas de homossexuais em partidos de direita, historicamente comprometidos com a subordinação de lésbicas, gays e transgêneros, têm surgido, ma so caso do Partido Popular é o mais visível. Na verdade, no interior do partido há uma guerra entre a manutenção de crenças e valores societais e a transformação dos mesmos. Manter a tradição com bases em crenças societais acerca da família e do matrimônio católico e da moralidade faz com que os militantes desse partido que apóiam a mudança legal ocorrida na Espanha sejam enquadrados como *"(...) ciudadanos con perversidad y alevosía. Entre ellos aún se vana matar... Por um lado están los que ya han salido del armario y por otro los que no piensanen dejarlo jamas como es el caso de Rajoy"* afirma Ivi, militante do coletivo Cogam.

Essa guerra já tem se verificado por ocasião das eleições autonômicas de 2006. A Plataforma Gay do PP defende o voto de protesto, voto branco, na Galícia, reduto do partido e de seu secretário geral, Mariano Rajoy. As contradições e a dificuldade de admitir a mudanças nas crenças e valores societais está diretamente ligada a visão de poder defendida pela direita e com vinculações católicas profundas. Admitir mudanças é admitir que a tradição pode ser um elemento de opressão e que o partido contribuiu com essa dolorosa situação. Na base da disputa política está a manutenção ou não de crenças e valores societais cristalizadas e radicalmente defendidos durante os 8 anos de governo de Aznar e, portanto, de um projeto de poder heterossexista e católico.

A disputa política não acontece apenas entre aqueles que estão na plataforma e o resto do partido, mas ocorre entre os membros da plataforma gay do Partido Popular. Antonio García Rebolledo em 28 de junho de 2005 divulga, em nome da platafroma, um manifesto contrário ao projeto de matrimônio civil do governo socialista e acusa ao governo de instrumentalizar a luta centenária e de fazer uma equiparação entre coisas distintas: casamento é vinculada a heterossexualidade e uniões de fato a homossexualidade. Com um discurso mais bem articulado que o de Botella, o manifesto, em síntese, reforça a lógica da teoria das maçãs e das peras. Eis o manifesto:

> *"La Plataforma Gay contra la Ley ZP reclama respeto al matrimonio y solicita que no se utilice la opinión de los homosexuales por determinados colectivos. Solicitamos que no se confunda a la población. Somos muchos los homosexuales que no seguimos los dictados de determinados colectivos ideologizados que buscan más sus intereses partidistas que la defensa sincera de la mayoría del colectivo homosexual*
>
> ***La Plataforma Gay contra la Ley ZP declara que:***
>
> *1. Somos muchos los homosexuales que nos sentimos manipulados e instrumentalizados por determinadas asociaciones que se autodeclaran representantes únicas de los homosexuales en España. La realidad que se intenta ocultar es que la gran mayoría de los homosexuales somos personas totalmente normales y ciudadanos corrientes que vivimos nuestra homosexualidad con la misma naturalidad y discreción que la mayoría heterosexual y que huimos de determinados estereotipos fomentados por esas asociaciones y determinados personajes públicos que fomentan una imagen estridente, de acentuado histerismo y vocinglera de los homosexuales. 2. Un ejemplo claro de la manipulación a la que nos vemos sometidos es la instrumentalización de nuestra opinión respecto a Ley del Gobierno socialista que pretende equiparar el matrimonio con la unión de personas del mismo sexo. Nuestra lucha centenaria por el logro de determinados derechos poco tienen que ver con la injusta reivindicación de querer legislar dos realidades de por sí distintas de forma igual. Queremos nuestros derechos pero no a costa de cometer injusticias. 3. No es justo que unas asociaciones marginales en cuanto a representación y número de socios, pero con omnipresencia mediática y que viven principalmente de la subvención y del dinero público, sean conocidos por los ciudadanos como únicos portavoces de los homosexuales y sean identificados por nuestros gobernantes como únicos interlocutores del colectivo homosexual. La paradoja se encuentra precisamente en que es la misma ciudadanía quien conoce, por medio de sus familiares, amigos, vecinos, conocidos, a los homosexuales que no nos sentimos representados por éstos. 4. Asimismo la Plataforma Gay denuncia que actualmente, en España, un minoritario pero ruidoso lobby están promoviendo una campaña de opinión a favor del matrimonio homosexual, cuando la histórica reivindicación homosexual nunca ha ido en la línea de reivindicar el matrimonio y menos la adopción, pues entendemos que por encima de nuestras aspiraciones se debe legislar en todo momento por el bien de los niños. Se vuelve a confundir a la opinión pública, creando falsos derechos que merman el de terceros y, sobre todo, poniendo en juego la credibilidad del los homosexuales al no prevalecer el objetivo de buscar soluciones y legislaciones acordes a nuestra realidad. Objetivo que el anterior gobierno tampoco tuvo la gallardía de asumir, legislando a nuestro favor, desentendiéndose del problema y siendo cómplice indirecto de la situación actualmente provocada.*
>
> *Madrid, a 28 de junio de 2005"*

Uma análise mais atida da propositura contida no manifesto de 2005 e a atual reação de boicote ao próprio partido, mostra, entre tantas outras coisas, que entre os militantes homossexuais não há uma consciência coletiva unitária e que tampouco se pode pensar em uma consciência coletiva homogênea entre homossexuais, bissexuais e transgêneros. Trazemos aqui esse manifesto para visibilizarmos um pouco melhor as reiteradas críticas que a militância tem feito a direita e aos homossexuais de direita. Ao lê-lo nos parece mais claro a

construção de um mapa das distintas posições discursivas e das múltiplas consciências coletivas que conformam e são conformadas por identidades coletivas tão diversas entre si e que retratam a diversidade política dos coletivos LGBT.

Um outro tema que está ligado a questão das crenças e valores societais e a crença na delegação da ação. Com isso queremos nos referir às e aos homossexuais não-militantes que atribuem à militância as funções de resolver as contendas existentes, de lutar pelos direitos coletivos, entendem que a militância é importante, mas se descompromete em participar dessa luta. Esse fenômeno é muito semelhante ao que ocorre na política eleitoral, onde eleitores votam e encerram sua participação após ter votado e espera que seu candidato ou candidata atuem e resolvam as coisas em seu benefício, sem sequer acompanhar a atuação desses candidatos após a eleição e a diplomação dos mesmos. Não poucas vezes as lideranças assumem, nesse contexto, uma dimensão salvífica à semelhança daquela existente no imaginário religioso. Rosa, que militara no Partido Comunista na Juventude e em Comisiones Obreras fala de sua própria experiência nesse sentido. Para Rosa,

> *"La gente no quiere se involucrar con nada ni con nadie. Espera que la militancia sea como el salvador e no lo es así. Yo misma ya pensé así. Ya trabajaba en el periodismo pero en un periodismos deportivo y estaba muy, muy metida en eso... Había muchos años de mi vida, no, yo con mi relación con Clara... Terminó bastante mal con esta, esta de la facultad, más bíen fatal, entonces decidí que yo no quería saber absolutamente nada, ni de las lesbianas, ni de los gays, ni de los homosexuales ni de nada, ya me hacia de pedo muy de pedo, y eso… pasé lejos de militar… Ellos que lo hicieran pero sin mi... Para mi ellos sabían lo que hacer y yo no…"*

Naturalizada dessa forma, a imagem das lideranças, torna-se dispensável a participação política mais efetiva por parte dela e de qualquer um que projete na militância o poder de transformar a sociedade. Na mesma linha Fábio ressalta a importância da militância e dos militante, pois *"(...) se não fossem eles nós nunca poderiamos nem pensar em deixar o armário. Ele sabem como devem lutar"*. Ma quando lhe perguntamos sobre se ele não faz parte dessa luta e responde dizendo que *"A luta é de quem milita e não de gente amadora como eu. Pra isso tem que saber, tem que se especializar e ter tino pro negocio... Não é pra mim. Ou nascemos com isso ou nem dá pra tentar"*.

Na contramão está a fala dos militantes que anseiam por mudar o mundo e as pessoas, que desejam ver a participação nos coletivos ampliada, ampliar a participação é fortalecer-se, é dirimir quaisquer dúvidas acerca de sua legitimidade como aparece no manifesto do PP. Beatriz Gimeno conta que começara a participar para contribuir com a melhoria do status da mulher, porque queria fazer algo para mudar o mundo em que vivia. Segundo ela própria

> *"(…) esto es importante, participar del movimiento, yo en el mundo. Me metí en el*

movimiento por una cuestión personal pero también colectiva. La situación de las mujeres es una injusticia, es una situación de injusticia muy grande… de acuerdo que las personas viven mal, viven peor, injustamente y para mi hay mucho trabajo, o sea, un poco decir bueno, hay que arreglarse… con trabajo, ¿no? Pero realmente yo creo que, que… lo que marca el mundo es la resistencia de un sistema injusto dentro del capitalismo, de hechos, nosotros… No podemos ser apenas comentaristas de los males del capitalismo, o sea, estamos siempre hablando siempre dentro de una trampa capitalista. Y lo que… lo que va determinar la vida de la gente de seguir pobre o no pobre, lo que va determinar en una fabrica un obrero o ser un abogado lo que va determinar la vida… lo que va determinar que una lesbiana o un gay sea machacado, insultado, humillado… Es cierto que no se puede justamente asumir… que la explotación vaya adelante, pero esa es una tarea de todos y todas y no solo de la militancia. Y se hemos conseguido el matrimonio es porque es un sinal para el capitalismo… yo no creo que el capitalismo sea insuperable… Creo que ha cumplido o sea, que ha funcionado así, pero bueno que puede funcionar totalmente diferente… Y la concienciación del colectivo es fundamental. Contra el capitalismo no se puede pelear solo, hay que organizarse en grupo, organizar la masa. Es por eso que milito yo…"

Salvador Sandoval indica-nos que configuração da consciência que se encontra ainda vinculada ao senso comum, como é o caso de Carlos Manuel e de Fábio, por exemplo, *"(...) induz a uma percepção da ação como contingência dos fatores situacionais e geralmente predisposta a evitar conflitos"* (Sandoval, 1994:70). Tanto radicalizar na divisão do espaço político, reduzindo ao campo institucional, o que lhe permite manter-se a distância, quanto reconhecer que a ação militante é importante, mas é reservada a quem nasce com *'tino'* significa ancorar-se em crenças e valores societais tradicionais sobre política e sobre o político que tendem a despolitizar o cotidiano, garantindo, assim, a alienação e uma consciência coletiva alienada, propensa a não participar e a delegar a participação àqueles e àquelas que seriam os legítimos atores políticos: políticos, militantes, sindicalistas etc..

Nesse quadro, a vida cotidiana recebe um tom paradisíaco no instante em que a aprovação do casamento civil tem gerado a sensação ilusória de fim da luta, de superação plena da dominação-exploração. Ivi quase que escorrega nessa armadilha. Para ele, *"Finalmente nos han reconicido... Ahora creo que ya poso parar de luchar... ¿o será que no? Mejor no pues va que el PP e la Iglesia nos proiben outra vez…"*. Rosa nem sequer imaginava que as vitórias dos movimentos LGBT chegassem a tanto. Impressionada e contente com a aprovação desse novo ordenamento legal e com o significado que vem com ele, reconhece também um senso de oportunidade dos movimentos sociais. Sua surpresa vem de uma historia na qual nem a esquerda e nem a direita se dispuseram a tratar esse tema. Nas palavras de Rosa:

"Yo lo que puedo ver en esos 4 años jamás, de esos 4 años para ca es que se ha avanzado, se ha avanzado muchísimo, se ha avanzado muchísimo la gente se ha movido mucho y pues tienes la ley de... de matrimonio homosexual una… un reconocimiento que... que como te decía ayer no me lo esperaba ...yo no lo esperaba verlo en esta… en esta vida.
E: ¿Porque?
Pues porque n...porque no, porque mira antes en que el PP estaba armando ocho años… ocho años estaba armando el partido popular… Antes del partido popular solo armando

doce años el partido socialista, el partido socialista durante esa época no fue capaz de sacar adelante el tema, yo pienso que el partido socialista, aparte que uno lo levara como un punto de su programa electoral, eh... lo ha sacado de adelante porque también ha visto que el entorno social ha cambiado, y que el entorno social que está en olvido está mucho más… normalidad. Hoy el hecho homosexual que hace... diez años, entonces hace diez años que el PSOE en el poder ni siquiera se voto una vez en el... corrígeme si me equivoco, en el parlamento se intentó pero no se quien se la propuso, se quedo… una ley de parejas de hecho más... más amplia y... y no salió... y no salió adelante. Pues ocho años de… de Partido Popular en lo que ha sido, por un lado como un retroceso como si la política hubiera ido, la política del Partido Popular, el gobierno por un lado y la sociedad hemos sido por otro, entonces eso si, eso he aprovechado pienso yo ese...ese apoyo de la sociedad o sea, esa normalidad que la sociedad, Normalidad más o menos porque hay también grupos que no pero bueno, hoy día la gente no se rasga las vestiduras cuando sale un personaje público en televisión y dice que es homosexual, a veces lo ven como un poco así como un plan folclórico y como un plan divertido pero bueno, eso quizás ha hecho pelo menos algo. Porque a mi, no que me guste mucho, pero bueno, no deja de ser... (¿) que su salvares eh...gente aquí pues que le ha andado una… pues es visto con normalidad una situación pues (¿) eso por un lado y supongo porque no lo puedo… por ejemplo que los movimientos homosexuales, por otro han desembocado y lo que tenemos ahora como una ley que yo no lo pensaba ni yo ni nadie que estábamos aquí las manifestaciones evidentemente, no se puede ignorar por mucho que quieras ignorarlo pues no puedes ignorar un millón de personas en la calle y de este año no pude estar en la manifestación del orgullo pero el año pasado era una cosa así impresionante pero lo que había, pero impresionante de.. de gente o sea, ya no eran cuatro locas con plumas subidas en una carroza pues eso es ...esta dentro de... de lo que te dije del camino de la sociedad por más... la gente, la manifestación de hoy es del orgullo gay, a pues bueno, será del orgullo gay y no pasa nada, no pasa nada, nada. Pues que bien, entonces, bueno, aprovechas. Esa coyuntura supongo que los movimientos eh… gays y lesbianas pues han aprovechado el momento y han visto recompensado de una manera todo el trabajo que han hecho antes".

Essa fala de Rosa deixa transparecer uma importante questão que perpassa o conjunto de crenças e valores societais e que é de interesse dos movimentos sociais: a questão da resolução dos conflitos, preferencialmente de modo pacífico e negociado. Ainda que as novas gerações dos movimentos sociais LGBTs tenham surgido em uma situação de tensa e enfrentamento com a polícia em 1969, após isso houve o esforço para que, de modo geral, a mudança viesse pela pressão popular pacífica. Não esperar ver a aprovação do casamento civil entre pessoas do mesmo sexo é um indicativo de que algumas questões só se resolveriam pelo poder da força. Rosa, assim como Beatriz, já foram militantes do Partido Comunista e nele adquiriram disciplina e lutaram contra a ditadura franquista. Para Rosa militar no Partido Comunista

"Pues desde el punto de vista de militante de partidos políticos desde muy jovencita, pues es algo que yo creo que te educa en una cierta forma de ver a la vida. No te digo si es buena o mala. A mi me dio mucha disciplina y me ha hecho, y creo que lo sigo siendo, muy disciplinada. Haber militado en el partido comunista me he hecho ser muy disciplinada y muy, muy responsable. Hoy día los partidos políticos quizás no se entiendan como en la época la época que te estoy hablando que estaba Franco todavía en… Había que luchar contra una… contra una dictadura. Hoy en día pues son las opciones validas sobre las que se asienta la… la democracia y la convivencia de cualquier país"

Visivelmente a situação vivida hoje gays, lésbicas, transgêneros e bissexuais parece

estar realmente muito melhor d que a que viviam nos anos setenta do século XX. Parece que LGBTs tanto do Brasil, como de Portugal e Espanha estão vivendo num momento muito diferente daquele vivido pelas gerações passadas, privadas do direito a história e a memória que dignificam como fora o caso daqueles que deram os primeiros passos para a constituição do movimento no final doséculo XIX ou nos anos 50 ou mesmo na década de 70 do século XX. Parece-nos também que nesses três casos estudados nessa tese, crenças e valores societais possibilitam a uma imensa parcela dos coletivos LGBT omitir-se da luta e delegar a função da luta aos e as militantes, permanecendo confortavelmente esperando vitórias para seu desfrute ou desfrutando aquelas que já foram conquistadas, sendo que a ampliação do gueto é muitas vezes visto como uma vitória e mesmo como a grande vitória dos movimentos. No Brasil essa percepção da vitória é bastante visível. Fernando, militante da APOGLBT recorda que

> *"(...) as pessoas comemoram o fato de a parada ampliar os locais de diversão na semana do dia 28. Parece que nós estamos lutando pelo crescimento dos bares e casas noturnas quando o que queremos organizando a parada é ampliar nossos direitos cidadãos. Muita gente não entende isso"* (Fernando, entrevista concedida em 22/02/06).

A postura passiva, acomodada dificulta a construção de uma consciência política individual afeita à mudança e propensa ao grupo, dificulta a ação dos intelectuais orgânicos, das lideranças dos movimentos e, consequentemente, a mobilização para além das Paradas, sobretudo na Espanha e no Brasil, pois no caso português, a marcha concentra, sobretudo, ativistas de diversos movimentos sociais. Porque muitos manifestantes se colocam passivamente atribuindo e ou delegando a atividade política às lideranças, acabam por, de modo geral, abrindo mão da condição de sujeitos políticos ativos. Acomodam-se e alienam-se dos processos políticos por terem presente a crença na capacidade de negociação das lideranças a ponto de acomodarem-se e não participarem tão ativamente do processo contra a homofobia ou porque não sentem mais que as coisas *'não vão bem'* em seu país como era o caso de muitos militantes que iniciaram suas ações militantes, deixaram a segurança e a comodidade de seu cotidiano porque as coisas não iam bem. O relato de Rosa ilustra bem essa situação que era similar no Brasil, na Espanha e em Portugal: o papel da experiência da ditadura na ruptura com todo um conjunto de crenças e valores societais alienantes.

> *"Pues no me gustaba los gobernantes que habían en este país, de la dictadura franquista, porque había muchas injusticias que no se podía pensar, porque no se podía hablar, porque no se podía vivir debajo de una dictadura, había muchas injusticias que las sigue haciendo, pero bueno, de otro tipo, entonces, entonces llegue, había muchas injusticias... Se hacían muchas cosas que no me parecían que estaban bien y sabíamos que había de hacer algo para arreglarlo era necesario no militar en el movimiento gay en aquel momento, aunque sea importe ese movimiento. Habían cosas más urgentes. Además lo de*

siempre, soy una persona muy militante, pero bueno, también quiero también descansar así que va desde los 17 años trabajando mucho, trabajo... no me lo digo, alguien que pare, que me pare un poco. Vamos, básicamente era que no, porque sentía que había algo que no andaba bien en este país que había que arreglar".

O desejo de liberdade, de mudar o regime, de acabar com a injustiça movia as pessoas à militância. A crença na capacidade de transformar a sociedade, em uma utopia, em um mundo se injustiça eram as crenças societais que antagonizavam com aquelas que atuavam a favor da manutenção daquela ordem opressora. Nesse sentido, a dimensão das crenças e valores societais atua tanto no processo de formação de consciências políticas individuais e coletivas. Se estas serão afeitas à mudança ou avessas a ela dependerá de quais são os conjuntos de crenças que povoam o mundo cotidiano de cada sujeito e grupos, assim como das forças que se antagonizam nesse processo de produção e do modo como elas se consolidam na vida desses sujeitos e grupos.

Além disso, a fala de Rosa nos aponta para o fenômeno dos ciclos de protestos que ocorreram na Espanha e que, de formas distintas também ocorreram no Brasil e em Portugal. O primeiro ciclo de protesto termina com o fim do processo de transição, de redemocretização na Espanha e é acompanhado pelo cansaço das militâncias que atuavam em múltiplos movimentos e frentes. Isso se passou com rosa que militou no PC espanhol, no movimento feminista e nos sindicatos. Ainda hoje ela atua no sindicalismo, mas com menor intensidade.

Após a redemocratização construiu-se a crença societal de que já não se faziam mais necessários movimentos militantes, pois a normalidade já se estabelecera outra vez. Com essa crença veio também o fenômeno do esquecimento do passado. Lola nos recorda que no Brasil *"Logo após a redemocratização o numero de militantes diminuiu porque achava-se que o grande inimigo, a ditadura, já havia sido vencida e junto veio a Aids que tomou conta de nossa atenção"*. Antonio Serzedelo lembra que em Portugal *"(...) de que se pôs um fim a dictadura houve uma grande desmobilização social e no caso dos homossexuais era maior ainda porque o medo era muito forte"*. Beatriz recorda que depois da redemocratização e, sobretudo após a expansão da cultura do ócio

"(…) nadie se compromete hoy en día… mucho trabajo… o sea, todo depuse del trabajo, sale… es la cultura del ocio… están vendiendo hasta la madre… A caso ahora no hay más tiempo y parece que…y comprometerse cuesta muchísimo… porque es mucho trabajo, realmente lleva mucho trabajo militar…¿Por qué las personas no tendrán una idea de que, si ya tenemos Chueca o sea, estamos casando y tendremos más que una pareja de hecho se… un poco más y se piensa que es un casamiento [religioso] y no sabe la diferencia de uno y otro?! Pero entre nosotros también decimos '¿y para que voy a militar?' Si ya tengo Chueca… Hombre, esa es la postura como… es una postura cómoda, de que bueno, ya tengo Chueca para que me voy a mover más evidentemente, pero bueno, eso es inevitable, eso es inevitable! También ni todos los obreros militaban en el movimiento obrero, y punto y tenias que hacerlo, y tenias que hacerlo… y en tu trabajo, tu luchas por conseguir un montón de cosas y no te apoyan todos los trabajadores, cierto… se benefician de los logros

que tu has conseguido… pero, bueno eso es inherente al ser humano… siempre habrá gente que seguirá feliz y contenta en su casa viendo como los de más luchan por ellos, pero bueno… quiero decir, lo que tenemos que hacer como ese… pues si no lucha, pues yo tampoco… entonces estaríamos parados todavía… estaríamos en las cavernas, entonces bueno, entonces es así… no sé… Pero el movimiento esta activo e necesita continuar así!"

Como anotou Beatriz, poucos são os sujeitos que assumem ou desejariam poder assumir um papel mais efetivo nas decisões tomadas no processo de luta. Mas uma grande parte das pessoas ainda que não lutem, não adiram, sentem-se livres para cobrar resultados concretos que se traduzam em benefícios cotidianos e que não tragam consigo quaisquer tipos de ônus. Enquanto lutar e resistir eram elementos fundamentais para os pioneiros dos movimentos, percebemos que uma parcela considerável da *comunidade*LGBT comungam dessa posição mais cômoda que entende que apenas *"(...) as vezes se tem que reagir, como era o caso na ditadura, mas agora não é mais assim... Por isso que pra mim a Parada não tem sentido. Os héteros não são inimigos e a Parada não é uma reação, é uma festa que não muda nada! Melhor não participar"* (Laís).

2. A Multiplicidade da Identidade Coletiva na Consciência Política Coletiva

A construção da identidade coletiva entre LGBTs fundamenta-se em relações de afinidade e em um conjunto de crenças societais que são compartilhadas pelos distintos grupos psicossociais que dão forma às colchas de retalhos que se costuma chamar de *comunidade LGBT* e de *movimento homossexual* ou *LGBT*. O reconhecimento por parte dos indivíduos e dos grupos de que as privações vividas por eles são por demais semelhantes, é um dado importante durante a forja dessa identidade coletiva. A questão é que as privações são muitas e tem matizes múltiplos o que possibilitam uma multiplicidade de reconhecimentos e identificações. Essa situação impossibilita a defesa da idéia de uma identidade única e fixa. Essa multiplicidade de identidades que transitam sob a denominação LGBT proporciona uma quantidade de antagonismos e conflitos de interesses que forçam a essas identidades a passarem por permanentes transformações, metamorfoses, mudanças.

Estes conflitos existentes entre as múltiplas identidade LGBT pode se bem vista nas relações que os coletivos G e L constroem com os coletivos B e T. Muitas vezes há um fechamento em si mesmo de cada grupo que a diferenciação de coletivos que pretendem atuar conjuntamente torna a convivência e a adesão no mínimo difícil e faz com que o discurso da pluralidade não se verifique no concreto do mundo cotidiano. No caso da população transgênero essa realidade é ainda mais visível. Entre os depoimentos que coletamos entre essa população o de Jó Bernardo é particularmente importante. Ela denuncia o unitarismo dos

movimentos e a forma como bissexuais e transgêneros são tratados pelos coletivos, ao mesmo tempo que analisa os impactos político na ação militante. Ela ainda faz um comparação entre as vantagens políticas de se falar em mosvimentos GLS ao invés de LGBT. Parece-nos que mais que a nossa análise sobre o que ela disse, esse trecho selecionado se mostra bastante auto-explicativo, ainda que extenso:

> *"Eu não sabia, eu acho muito mais abrangente a definição de GLS que engloba uma definição abstrata onde varias pessoas não conseguem encontrar ou que não fazem parte das mil e uma caixinhas de sapatarias que existam, conseguem se encontra em simpatizantes. E digamos que é uma forma do ponto de vista social, eu considero pessoalmente que é uma forma de aproximação de todos aqueles que não se consideram exclusivamente heterossexuais, todos aqueles que dizemos que, digamos, não estão muito de acordo com essa necessidade constante de diferenciação e como tal conseguem... isto se aplica um pouco a mesma... eu aplico a mesma teoria à definição transgênero, que é, que não passa de uma bela omissão séria, englobar varias formas de estar diferentes, tão sérias como a identidade de gênero e eventualmente o fetiche ou uma postura muito própria de estar na vida que não encontram enquadramento nos grupos heterossexuais e que inclusive não são homossexuais que cai debaixo de uma umbrela [da definição de transgênero] que conseguem absorver todas essas diferenças que existem entre vários. E é isso que eu considero em relação ao S do GLS. LGBT, LGBT é uma coisa muito abstrata, porque assim, e eu falo isso por formação: Eu neste momento não vejo nenhuma ação LG a defender os direitos dos bissexuais ou das transexuais em Portugal. Como tal, acho que qualquer movimento que se considera em Portugal LGBT neste momento está a usar, está a usurpar, duas siglas, dois conceitos, bissexuais e transgêneros, e está a fazer indevidamente, porque nesse momento a própria comunidade gay não tem estrutura psicológica suficiente para compreender quanto mais para respeitar as idiossincrasias que existe nos bissexuais e nos transgeneros ou as especificidades que existem nesses dois grupos. E como tales, é uma usurpação, acho que é uma indecência, e um abuso e uma, uma falta de consideração em relação a estes grupos específicos, o considerarem-se como defensores dessas causas quando no fundo se perguntares especificamente a esses grupos [LG] vais encontrar quem se der o luxo... A questão do LGBT são... Aquilo que consegue ser GLS que é gays, lésbicas e simpatizantes, e os gays e lésbicas... é uma posição muito pessoal, da dinâmica de Portugal e daquilo que as palavras são óbvias e que conseguem abranger aqueles com quem os gays simpatizam e conseguem canalizar aqui os heterossexuais também que eventual mentesão amigos desses mesmos homossexuais, gays e lésbicas, desse grupo de gays e lésbicas. Digamos que é sempre, da a sensação de que é no sentido de que porque é um movimento gay lésbico que abarca os simpatizantes, independentemente das orientações deles. Por isso digamos que abre as portas... Pelo menos a definição que eu tenho de GLS é que é uma porta, S é uma porta aberta para receber várias formas de estar diferente, várias identidades diferentes, grupos com fundamentos diversos. E isso pra mim considero positivo. Nós só aprendemos com a diversidade dos outros. Enquanto que o movimento LGBT é... me provoca um sentimento de, não propriamente sujeição, mas é de mágoa em relação à incapacidade que esses movimentos LG, eles próprios têm em respeitar, considerar e apoiar, encaminhar e ajudar, aqueles que eles supostamente defendem e normalmente com uma autoridade que não tem, que nunca tiveram e que desconhecem as especificidades. O meu pensamento em relação GLS não tem relação ao GLBT, porque de facto falham em termos de sexualidade. O que que a comunidade gay alguma vez fez e o que ela entende? As palavras que nós utilizamos em relação aos bissexuais eu acho de uma ignorância atroz, é considerar que os são gays não assumidos! Isso é de uma presunção, isso é de uma ignorância, e eu estou a falar de pessoas que estão dentro dos movimentos! Estou a falar de activistas. Eu não estou a falar dos gays que vão na livraria comprar um livro, vai-se embora pra casa e não quer saber nada dos movimentos sociais O que é mais triste é aqueles que são aqueles que estão dentro dos movimentos e são considerados activistas. Quando eles têm esse tipo de comportamento em relação ao outro grupo minoritário, que autoridade moral é que eles têm para defender as transexuais? Então este trabalho não tem condição, estes movimentos em Portugal, LGBT é: porque que nós temos que partir sempre daquilo que, qualquer coisa que nós passamos, qualquer coisa que nós criamos, porque que temos que partir sempre do*

conceito de base heterossexista? Porque que nós temos que buscar sempre o modelo heterossexista? E depois aplicamos a outro universo como em relação a outro como universo que são os bissexuais e os trangeneros. Ora bem, isto no movimento LGBT, não pode... não, não consegue, não há credibilidade do ponto de vista político, não tem, nunca teve e obviamente depois não estrahe que não haja aderência por parte da comunidade, se é que existe comunidade... Não existe comunidade gay em Portugal... Mas de facto os grupos gays obviamente que depois não têm... qualquer coisa que façam do ponto de vista olítico, não tem grande adesão, pois não, não ode ser..."

Se para a formação de um grupo é fundamental, entre outra coisas, a construção de uma pauta realmente comum, o que se observa entre LGBTs é uma dificuldade, ora mais marcada, ora menos marcada, de elaborar e encarnar essa pauta. Na realidade muitas vezes se chega a ela, mas não se dá conta de incorporá-la realmente. O relato de Jó nos aponta para isso. A impossibilidade de se pensar em uma identidade LGBT comum se mostra cada vez menos plausível porque não se consegue garantir a formação do grupo coeso e homogêneo como muitas vezes alguns líderes querem fazer parecer. Além disso, a manutenção deste suposto grupo formado por populações tão diversas só se daria quando do estabelecimento de uma pauta comum inicialmente baseada nas privações que os igualam e da posterior identificação de adversários e sentimentos antagônicos sustentados pelo grupo dos outros.

A questão é que internamente os subgrupos atuam como grupos adversários na medida em que não dão um tratamento igualitário as pautas que cada um traz. Portanto, pode-se afirmar que o sentimento de solidariedade oriundo do processo de identificação com a categoria social a que pertencem é bastante instável e depende muito de cada realidade particular. Mas fato é que a segunda metade da sigla é vista com desconfiança pela primeira metade, desenvolvendo resistências mais ou menos velanda dependendo da situação. Efetivamente verifica-se tanto no interior de cada subgrupo quanto entre esses subgrupos uma imensa dificuldade para se desenvolver laços interpessoais, os quais seriam a base da coesão social a ser vivenciado por um grupo verdadeiramente LGBT.

Como disse, Jô, muitas vezes o que há é "*uma usurpação*" discursiva pelos movimentos gays e lésbicos das bandeiras e lutas bissexuais e especialmente transgênero. Nesse sentido Portugal e Brasil guardam mais semelhanças entre si do que com a realidade espanhola que hoje já pressiona com maior ímpeto em favor da demandas transgêneros. Nesse caminho, pode-se perceber que no caso espanhol parece haver ocorrido uma ruptura mais significativa das crenças e valores societais acerca das/os transexuais e travestis. Tal ruptura do cotidiano impulsiona a construção de identidades coletivas, visto que as últimas conquistas legais na Espanha propiciaram uma maior coesão e solidariedade entre cada grupo particular da *comunidade LGBT*. Tais mudanças abriram oportunidades reais para que a condição material vivida por transgêneros possa ser alterada, para que as suas privações relativas sejam ao menos diminuídas.

A ausência de condições materiais que lhes possibilitassem uma vida digna leva à ruptura desse cotidiano alienante. É necessário mais do que nunca redefinir as pautas interiores, fazer-se objeto de si mesmo. A constatação da própria precariedade, a apropriação desse fato e a percepção de que muitos outros se encontram da mesma maneira, leva-os a rediscutir as relações entre as populações LGBT e a, posteriormente, associarem-se ou não aos coletivos militantes. Nesse contexto, emergem sentimentos de solidariedade decorrentes da identificação com a *categoria social* LGBT ou homossexual. gerando, assim, laços interpessoais que produzem um sentimento de coesão social entre indivíduos e grupos tão diversos do ponto de vista identitário.

A fala de Jó revela também que as fronteiras entre os coletivos, apesar de um discurso baseado no respeito e na superação das fronteiras entre as diversas populações que ocupam lugares minoritários, mostram-se bastante demarcadas. É importante deslindar o fato de que essa demarcação das fronteiras é muito mais perceptível nos discursos das transexuais e travestis que sentem a discriminação e o preconceito no interior da *comunidade LGBT*, não aparecendo tanto no discurso daqueles que tem maior proeminência, no caso, gays e lésbicas. Essa situação pode ser vista no discurso de Elena, lésbica, militante, doutoranda em biologia, em relação as transexuais e a sua própria relação coma transexualidade.

> **"A - Dice que serias cualquira… que podrias asumir cualquier papel… ¿ serias un transexual, por ejemplo?**
> *E - umm, no, a veces lo piensas, y nosotras a veces bromeamos con el tema, no transexual pero si transeúnte de género, eso sí, yo por ejemplo a veces me identifico con un transeúnte de genero porque no me asigno ningún comportamiento o un rol establecido, en ese sentido si, pero un cambio de identidad sexual, un cambio físico no, estoy muy contenta con mi…"*

Ainda que existam posturas mais abertas, que vem nas identidades algo mais performático e que possibilita transitar entre múltiplas identidades, ainda assim pode-se perceber a resistência a essa mobilidade. Entre gays e lésbicas também há uma forte pressão social de parte relevante dos movimentos LGBT para que saiam do armário, pois isso fortaleceria a luta e faria com que o ato homossexual fosse realmente normalizado. A questão é que ao assumir-se como gay e lésbica, muitas vezes há um processo de estagnação da identidade, uma perda da performatividade desta porque habitualmente se assumiriam formas especificas de se estar de maneira permanente. Esse pode ser o caso da bissexualidade que é entendida como uma forma de armário pro muitos gays, lésbicas e trangêneros e não como uma possibilidade identitária marcada pela performatividade plástica da própria identidade bissexual.

Como Nelson já recordara, sair do armário pode ser muito bom e importante, mas cada qual necessita ter condições de garantir sua autonomia. Mas de maneiramais forte vem a fala

de Fernando, 35 anos, antropólogo, militante e estudioso dessa questão. Durante a entrevista, ele ressalta que a pressão para que todos saiam do armário deixa de levar em consideração as condições de cada um Fernando, para fazê-lo, e passa a impressão que estar no armário é uma opção identitária, a *identidade do armário*. Pressionar pra que cada sujeito deixe e«o armário redobra o sofrimento desse sujeito que é pressionado pela sociedade heterossexista por ser gay e, consequentemente, anormal, e pelos pares que o rotulam *"(...) como covarde e sem personalidade. Viver no armário é uma ato de fraqueza e acomodação"* (Davi). Esquece-se, porém, que a sociedade tende a permanentemente forçar a permanência no armário ou o retorno a este sob o argumento da normalidade (heterossexista). Fernando nos traz uma visão que rompe com esse modelo único que homogeneíza a diversidade de *'estar na vida'*, como diz Jó Bernardo, pois esta única possibilidade provoca culpa e sofrimento psicológico e a culpa da censura política de que é alvo. Segundo Fernando,

> *"El armario es un… ya lo sabes tu que ese asunto me encanta, pero realmente eso de los… de lo…Al menos lo digo yo… lo dicen nuestra… eso de la sexualidad gay, sino es un… es un proceso importantísimo para entender la… la cuestión de la homosexualidad en las sociedades occidentales, el armario. Salir de armario fue para mi una putada muy grande (rizadas…) salí muy puteado… (rizadas) el armario… Y claro sigue tiendo el armario, porque el armario nunca sale de todo… y a pesar de todo te siguen… te siguen metiendo en el armario. Yo te he contado mi madre, ahora te he comentado, 'sácate el armario', me tiene flipado… mi madre es la que me ha dado educación religiosa rancia y pesada y coñaza y de moral pota… 'pues ahora sácate el armario' me parece estupendo. (…) Realmente uno nunca sabe sí… sí… realmente acabado de salir del armario. En el armario… Para decir que estas en el armario… (…) Como he… como puedo entender mi propia vida y… la vida de los gays… Claro, la idea como es los gays en general, o sea, lo mismo cuando uno de ellos, por lo menos es importante, sale en el sentido de aparición, o sea, autorrealización y eso. tampoco estoy con la… tu sabes también que tampoco estoy con… Eso lo hacia mucho muchas veces en el movimiento por lo menos Pedro Zerolo… y es que, personalmente depende de los… y un cierto… sexualismo de programa de televisión, no? De que 'hay que salir del armario del…' Es que eso es una putada, porque si están todos en el armario… porque no se está porque uno quiere en el armario. No! El… el… ese, ese… no es real! Yo lo he visto con… muchos entrevistados en el armario. De alguna forma eso se saca el armario… Se sale de muchas maneras. Eso suena muy ambigua. Porque no hay que se culpabilizar. Ya hace el colmo! O sea, estamos hablando de violencia simbólica, ejercida por los gays, además. Encuato si que se convierte en una obligación, en una… un índice infalible de la… de tu capacidad para la valentía y para ser tu mismo. Que coño! De manera que no, no, no… Una puta que sea una putada. Pero lo que no puedo… no puedo… personalmente me… me mueve mucho, no?! Que la gente sienta e cima culpabilizada. Vete para entender los gays".*

Dentro do que são os elementos de um discurso coletivo que tende a uniformização do grupo está o armário. Este por sua vez também é um elemento constante no processo de produção identitária e, por conseguinte de alguma consciência coletiva, independente de sua configuração. O armário tanto faz parte de estratégias que tentam moldar as identidades de maneira planificada, linear, como é a experiência de coletivos que condicionam a participação e a mudança social à necessidade da vizibilidade a qualquer preço. Grupos com tendências a enfatizar a vizibiidade, como pode ser o caso do Grupo Gay da Bahia, no Brasil, da Federação

Colegas, na Espanha, e das Panteras Rosa, em Portugal, quanto daqueles que vivem constantemente a expectativa de ser descobertos e busca guardar secretamente sua condição. Há confrontos entre posições identitárias e entre esses extremos existem outras tantas. Como recorda Fernando, nunca se pode ter a certeza de que se saiu totalmente e em todas as situações do armário.

Para nós, deixar o armário é sempre positivo quando isso decorre de um processo de superação das limitações impostas por necessidades tanto materiais, trabalho, quanto psicossociais, reconhecimento aceitação, pertencimentos. Sair do armário pode indicar uma consolidação da percepção da própria identidade e a construção de uma pertença social. Também pode indicar que se tomou a decisão de não mais permanecer em algum estado de privação relativa e por vezes quase absoluta.

No processo de constituição identitária, pessoal e coletiva, a superação do isolamento vivido e sentido por muitas pessoas pode ser um elemento importante. Estar no armário significa ocupar a cena privada, o subterrâneo, viver o esquecimento. Na tentativa de superação dessa condição, movimentos sociais LGBT exercem primeiramente papéis de sociabilizadores, promotores de sociabilidades. Ao encontrar outros e outras que compartilham dessa situação, que também querem superar essa condição, ao identificar-se com o/a outro/a como iguais, abre-se espaço para se reescrever a história esquecida, emergem as memória que até então não eram dignar de um lugar na existência dessas pessoas, o que conduz a reconstrução da identidade e a produção de novas identidades. Produzi-las resulta na construção de uma consciência política individual e coletiva que é conformada de múltiplas maneiras. Como são múltiplas as identidades, múltiplas também serão as consciências políticas particulares e coletivas. Resgatar a memória proibida, reconfigurar identidades, produzir consciências possibilita ao sujeito à aquisição de maior autonomia e independência e impedem processos de acomodação no cotidiano alienante. Essa é uma questão recorrente na fala de Elena:

> *"Si bueno más que código, no se si es un código, aprendes a reconocer señales, a lo mejor son tópicos y estereotipos que tenemos en el subconsciente y que luego realmente si que se reflejan en la vida cotidiana, en las miradas, el sostener más tiempo de lo habitual una mirada, eee la ropa, los comentarios, la ausencia de comentarios también ante determinados temas, cuando no hablas determinados temas o cuando hablas de ellos pero utilizando rodeos; de todas formas mi caso particular ha sido bastante, bastante especial, porque yo pasé de no reconocerme como lesbiana para mí misma porque no era una posibilidad posible* [risas] *aunque sea redundante, pasó a ser el centro de mi vida, mi identidad, y yo desde principio lo dije a todo el mundo y lo normalicé, en mis relaciones con los demás yo en principio lo decía, estábamos hablando de cualquier cosa pertinente, ellas hablaban de chicos pues yo hablaba de chicas, creo que eso sirvió para que determinadas personas que estaban en la misma situación eran capaces de visibilizarse, les sirvió para saber que había gente como ellos, y les dio confianza; yo muchas veces, vamos el día que yo salí del armario allí en mi facultad* [silencio prolongado] *o sea la única*

> *persona glbt, y al cabo de un par de años o tres formamos allí un grupo que parecíamos una filial de chueca* [risas]*, además fue muy curioso, porque aquí pasamos muchas horas, en la facultad nosotros pasamos hasta doce o trece horas, tenemos que comer aquí también, entonces dentro del grupo que comíamos habitualmente fue gracioso porque al principio yo era la única persona reconocida como gay o lesbiana, al cabo de los meses apareció otro chico que habitualmente compartía con nosotros no pero dijo pues yo también soy gay, y al cabo de los años de la gente que comíamos juntas, o sea de las personas que comíamos juntas llegó a haber un porcentaje altísimo, a mí me sorprendió porque en un mismo año salieron del armario, no sé, cinco o seis personas"*

Claro está que a visibilidade e o enfrentamento do preconceito levados a cabo alguns sujeitos é um elemento importante na produção de um grupo e de uma identidade de grupo. Elena, ao tratar com normalidade algo que até mesmo para ela em algum momento de sua vida não seria visto como tal, atuou como um elemento chave, um sujeito chave para a produção de um grupo e de uma discursividade e uma prática social e coletiva. Ao normalizar a sua vida particular, ela agregou outros em seu entorno, possibilitou mudanças na estrutura cotidiana daquele espaço universitário, abrindo portas para que surgisse o coletivo universitário RQTR. Há aí uma produção de uma identidade que vai para além de sair do armário. Há a produção de uma identidade política coletiva bem demarcada, sem que com isso se perca a possibilidade performática dessas identidades.

Quando observamos os discursos que orientam a as paradas, salta aos olhos a importância da diversidade. Nos temas das paradas o tema diversidade sempre está presente, ora com maior visibilidade, ora com menor. Desde que ela começa até que ela chegue ao seu fim, desfilam na avenida uma quantidade de pessoas imensa, nos casos de Brasil e Espanha. No caso português são bem poucos os manifestantes, mas essa diversidade também é visível. Como Nelson já apontou, os e as participantes agrupam-se segundo seus grupos de interesse sexual, político e afetivo, Algumas vezes as paradas assemelham-se muito a uma escola de samba dividida em alas. A ala das mulheres motoqueiras, dos ursos, daqueles que são um modelo estético, dos militantes, dos partidos políticos, as tribos musicais, a concentração de transgêneros, quando se busca visibilizar esse coletivo, não lhes impede que estejam também dispersos no corpo das marchas dando um colorido etc. Nessa situação, podemos observar elementos discursivos coletivos, práticas sociais bem demarcadas segundo o conjunto de crenças e valores, os elemento identificatórios que levam à adesão a uma parte do coletivo que possui características mesmo antagônicas a ala seguinte. Além desses subgrupos aqui lembrados há aqueles desfrutam do anonimato das calçadas e janelas e da invisibilidade proporcionado pela massa. Essa estrutura bem demarcada da marcha pode ser visto como um elemento contraditório entre o discurso coletivo da superação das fronteiras identitárias e o deslindar que confere estaticidade as identidades. Segundo Fábio,

> *"Pois é... Amo ir à parada com meus amigos, mas gosto de ficar com a minha gente, senão a gente fica perdido lá.... São tantos os tipos que dependendo de onde você fica, você pode se sentir como um animal no zoológico (gargalhadas). Por mais normal que você seja em certas concentrações de gente a gente é quem parece bicho. Por isso, é melhor não se misturar... (Risos)(...) Se a gente se mistura muito a gente até se desfigura e ficar com que você já conhece e bem melhor mesmo, né?!*
> **Mas e a diversidade, não é bom estar e respeitar as diferenças, elas não contribuem coma transformação que todos esperam?**
> *Olha, contribuir contribui, né. Mas eu não tenho amigos travestis nem sapas... As meninas que vão com a gente não são gays, são colegas da balada e além disso tem gente muito esquisita na parada, né..."*

O grupo de referência com o qual se estabelece um vínculo mais profundo desencadeia um processo de resistência e acomodação que se opõe aos discursos vividos pelos subgrupos que se estruturam. Diferentemente de movimentos sociais como movimento dos (as) Trabalhadores (as) Rurais Sem Terras (Silva, 2002ab, 2003) a idéia de *grande família* não se estabelece com eficácia. Se família no contexto do MST

> *"(...) é um momento importante para a conformação da identidade coletiva, pois em meio a ele se estabelecem vínculos entre as famílias que estão em fase de reconhecimento mútuo, de identificação das privações relativas e de estabelecimento das pautas sociais em torno da qual estarão reunidas"* (Silva, 2002:170)

no contexto dos movimentos LGBT não há uma idéia que se materialize como dado agregador capaz de unificar tanta diversidade em um grupo mais homogêneo. No MST também encontramos diversas formas de se estar no movimento, mas não encontramos uma fissura que gerem antagonismos inconciliáveis. Quando isso ocorre um novo movimento emerge. No caso LGBT, o que existe são inúmeros grupos militantes com pautas reivindicativas que diferem segundo o caráter de cada grupo e que se agregam por ocasião da marcha ou por alguma outra reivindicação, mas de modo geral atua a partir de referenciais políticos e identitário próprios e vivem conflitos e antagonismos que se reduzem a vida daquele grupo em particular. Isso faz com que se desenhe uma diversidade de 'estares', uma pluralidade identitária que faz com que o discurso coletivo não possa ser unívoco apesar do desejo de muitos militantes. Resgatamos aqui a fala anterior de Jó, para quem os movimentos LGBT muitas vezes têm dificuldades para manter *"(...) uma porta aberta para receber várias formas de estar diferente, várias identidades diferentes, grupos com fundamentos diversos. (...) Nós só aprendemos com a diversidade dos outros"*.

Como se vê, está posta uma das contradições entre o discurso coletivo e a vida cotidiana. Se se pudesse dizer que os movimentos LGBT formam uma grande família, aproximaríamos essa família de um jogo de contradições e oposições que vivem certas *'grandes famílias'*. Em outras palavras, esse contexto geral dos movimentos LGBT limita a consolidação da confiança e da credibilidade que organizariam a família, visto que as relações

internas de solidariedade, reciprocidade e equivalência presentes no 'grupo LGBT' não se verificam de maneira efetiva, diferem de realidade social e entre grupos, seja no interior de uma agremiação e/ou entre agremiações, seja no interior de populações e/ou entre populações.

Como já apontamos, a identidade coletiva de um grupo também pode se manter pela atuação de sujeitos chave, de lideranças, como é o caso das lideranças que compõem uma parte expressiva das entrevistas aqui realizadas. Essas pessoas, habitualmente, ajudam a organizar a pauta social do grupo e a superar os momentos de desmobilização. Membros da base e da militância tendem a atribuir valor às atitudes e reações de membros significativos do grupo no momento de decidirem se participam ou não das atividades do grupo. Isto significa admitir que as lideranças têm um papel estratégico na manutenção da coesão social do grupo, no fortalecimento da identidade coletiva. Todavia, para que se logre alcançar uma identidade coletiva, desenvolver um sentimento de pertencimento que possibilite ao sujeito a consciência grupal, é necessário antes alcançar uma consciência de si, necessário perceber-se, ser capaz de ler sua própria existência. No trecho da entrevista que fizemos com Elena parece-nos que essa questão aparece com maior clareza:

> "**A - Hablaste de identidad, ¿qué es identidad para mí?**
> *E - ¿qué es identidad para mí? no me pidas que te lo defina porque no sé definirlo, ¿qué es identidad? no sé, una etiqueta en la que me siento cómoda*
> **A - ¿algo fijo por ejemplo?**
> *E - no, no es fijo, no es fijo porque de hecho vamos cambiando*
> **A - antes en cambio me hablaste también de la posibilidad imposible de verte de lesbiana, en estos momentos de esa posibilidad imposible ¿cómo te veías? ¿como heterosexual?**
> *E - no, tampoco*
> **A - ¿cómo qué?**
> *E - como nada*
> **A - ¿qué?**
> *E - como nada, no me identificaba como…, o sea daba por hecho que era heterosexual, lo daba por hecho porque la mayoría de la gente es heterosexual ¿porqué vas a ser tú diferente?, yo no había tenido consciencia de atracción por mujeres, sí que había sentido esa atracción pero no la había identificado como…, como algo particular o fuera de lo común, a mí me resultaba muy normal que me apeteciese estar con una chica, si te cae bien, te interesa su conversación, te interesa su compañía y ya está, pero yo no lo identificaba como una atracción sexual, porque no lo sabía identificar, porque la atracción sexual por lo menos en mi caso ha sido posterior, yo he llegado a la atracción sexual porque primero había una atracción de otro tipo, intelectual o…, no sé, no sabría como definirlo*"

É no processo de constituição do eu que se estabelecem quais são as performatividades próprias dessa identidade pessoal e que se estabelecem as bases identificatórias e os limites da performatividade e da metamorfose que a identidade alcança viver. A identificação coletiva com o outro, mesmo esse outro a quem se direciona o afeto, é passível de controle pelas crenças societais e para que a identidade possa se metamorfosear, é necessário que ocorra algum grau de ruptura com aquilo que é dado como verdade. No caso de Elena, ela se quer se

percebia diferente de qualquer outra pessoa heterossexual, descobrir-se e sair do armário foram elementos que possibilitaram concomitantemente uma outra performatividade, uma outra forma de estar no mundo.

Marcos trás uma questão interessante. Ele separa bem a ação da parada da existência do *movimento gay*, mas destitui a ação e os agentes da ação de autoridade e de competência para agir em função de dos conflitos que a multiplicidade de tipos identitáros provoca no movimento. Para Marcos,

> *"Movimento gay é diferente de parada gay... o movimento ele acaba dando uma dimensão mais coletiva que tem uma grande ação, uma grande estratégia comparada à parada, não sei. Pode ser, mas pode ser que essa estratégia... não sei se a melhor? Onde é que começam as mudanças, onde começam as mudanças no dia-a-dia e fazendo. Gosto do choque, acho interessante, mas não acredito que isso cause uma transformação, né? Você vai transformar, você vai mudar, você vai construir, trabalhar com cultura com, onde está, onde estão as bases cadê? E estão no seu processo de construção de identidade, em diferentes espaços, dentro da escola... Identidades de grupo são sempre muito fracas e não garantem mudanças nenhuma. E entre os gays e as sapas então... É um puxando o tapete do outro. Não há estrutura, são diferentes e não dá pra superar essas diferenças... Por isso que não se conseguirá nada".*

Em oposição à posição de Marcos, que não reconhece a eficácia política da identidade coletiva e alinha-se a idéia de mobilidade social, encontramos a posição de Jó para quem

> *"Temos que nos respeitar e unir como grupo mas sem fechamentos, porque é a única forma de fazer as coisas é nós estarmos de braços abertos porque as pessoas vejam que as coisas não são tão diferentes do sistema de funcionamento social, psicológico, as nossas ignorâncias, as nossas incapacidades, as nossas fraquezas, as, os nossos convencimentos não são tão... diferentes da maioria. Nossas ações poderiam ser mais eficientes se gays e lésbicas realmente entendessem a multiplicidade de estares no mundo que abarca LGBT"*

A constatação de que a ação coletiva é o único modo de se alcançar à normalização está presente na fala de Jó, mas está presente também um indicativo da limitação dessa ação: o fato de gays e lésbicas não perceberem a multiplicidade de performances possíveis no universo LGBT. As hierarquizações e as padronizações fazem com que a diversidade em certos aspectos se torne um mito celebrado no 28 de junho, mas que na realidade não concorre para o mútuo reconhecimento que unifica e fortalece, que produziria uma identidade coletiva e política *multi-performática*. Ao invés disso, alguns elementos, como o mercado, por exemplo, estabelecem um padrão que exclui uma enorme quantidade e possibilidades identitárias. Esse sistema excludente muitas vezes força a uma violência simbólica e mesmo física que os sujeitos por vezes se submetem com o intuito de integrar-se a normativas ora heterodominantes ora homodominantes. Nesse sentido, é emblemático o depoimento de Jó:

> *"Preocupo-me com o nível da questão dos padrões sociais, daquilo que é socialmente*

considerado como norma e daquilo que socialmente foge da norma. E essas preocupações eu tive sempre na minha vida de forma mais, mais que.. me afetou mais e as vezes me afetou menos... Mas a sensação que eu tenho é que foram entregues os sonhos, porque é... É que o sonho anterior é que eu fugia ao meu comportamento, a minha atitude, a minha forma de estar, fugia, a norma, porque em relação a minha pessoa, em relação a minha mente, eu nunca tive clics... agora quer mudar, agora não quer mudar... E de facto eu iniciei a alguns anos um processo de masculinizaçao... E era uma coisa muito estranha... que é de uma pessoa ser profundamente feminina e depois iniciar um processo, neste caso foi numa igreja evangélica, [pausa] em que eles me induziram entrar pra lá, associado a uma forma de me ajudar a me socializar, me preocupava em me socializar e esta perfeitamente integrada, e eu decidi porque havia uma amiga minha transexual que estava lá dentro. Estava lá fazia parte a muitos anos, ela era... e ela convidou-me para ir e eu decidi e fui pra esse grupo e cheguei ao ponto de me ver passando por um processo de masculinização, de falar como homem... E chegou a esta fase de chegarmos a este nível. E o mais engraçado é que eu nunca me senti assim... nunca, nunca... E a conclusão que eu cheguei é que aquela formação não passava de uma tentativa para me adaptar socialmente, estar mais conforme a norma que a sociedade aceita, mas me afastava cada vez mais de mim própria. Não era eu. Estávamos a tentar construir um eu que não existia, era um eu artificial, com o qual eles achavam que seria mais fácil em termos sociais de adaptação social, e que eu achava, eu achava que não... Eu compreendia a diferença entre eu ser pessoa, eu Jó, transgêneros, transexual, traveca ou o quer que seja, e aquilo que a sociedade quer de mim, aquilo que a sociedade me impõe para que eu possa estar, entre aspas, integrada. E digamos que não consegui jogar, não consegui fazer esse papel e acabei de desistir dessa ilusão. Na sociedade não há espaço para o diferente, só há espaço para uma identidade pré-estabelecida, o que não é justo. E nos movimentos LGBTs também é assim".

A sua tentativa de adaptar-se a uma norma é a tentativa de aderir a uma identidade coletiva dominante cujos marcos estão fixados de modo rígido segundo as normativas sociais dominantes. Mesmo sendo os movimentos LGBTs um espaço de contestação social da norma heterodominante, isso não garante que eles sejam em uma alternativa que garanta a inclusão de todas as outras perspectivas minoritárias. Apesar do discurso coletivo a favor da diversidade, percebe-se uma gradação entre as múltiplas diversidades possíveis, a qual muitas vezes é feita mediante a adaptação dos padrões heterossexistas a realidade homoafetiva.

O tenente coronel José Maria Silva y Souza, que assumira publicamente sua homossexualidade e provocara um marco no âmbito das forças armadas, o fez não apenas para enfrentar um sistema de dominação heterodominante, mas para por um fim a um sistema de dominação-exploração a que estava subordinado. Ao fazê-lo também não pretende submeter-se a nenhum outro sistema de dominação exploração, nem mesmo um que seja homonormativo. Em sua entrevista ele relata o seguinte: *"Yo personalmente he dicho de forma publica que no he salido de la heteronormatividad para submeterme a la homonormatividad"* (Entrevista concedida em Madri no dia 04/1104).

Apesar de tudo, nossas análises da dimensão da Identidade Coletiva apontam para o valor atribuído aos laços interpessoais criados pelos indivíduos com o subgrupo com o qual está diretamente vinculado e não com a totalidade dos grupos englobados em LGBT. Esses laços propiciam uma maior capacidade de compartilhar os interesses comuns a partir das demandas de cada subgrupo, o resulta na ênfase de aspectos das demandas que dizem respeito

aos interesses de cada subgrupo. O surgimento de pautas grupais comuns são elementos gerais, mas que não atingem em sua totalidade a todos os subgrupos LGBT. Isso se pode verificar no fato de que as metas de ação coletiva, as reivindicações coletivas de lésbicas, gays e transgêneros são destacadas de modo desigual por cada um deles. Nas Paradas essas diferenças podem ser percebidas nos comportamentos dos grupos e subgrupos existentes dentro da população gay, lésbica, bissexual e transgênero. Atos de solidariedade são muito visíveis entre os membros de um mesmo grupo e subgrupo e menos perceptíveis entre grupos. Dessa maneira se pode inferir o rigor com o qual se estabelecem as fronteiras identitárias.

O sentimento de solidariedade proveniente da identificação com alguma categoria social que possibilita a produção de laços interpessoais e sentimentos de coesão social encontra-se restrita as fronteiras dos subgrupos e pouco vinculada as relações entre grupos distintos. Lola aponta para esses limites da parada, no Brasil, como produtora de uma identidade coletiva que seja capaz de abarcar essa diversidade:

> *"O movimento da parada já estava, em 2003, amadurecido em um ponto de organiza associações de gays e lésbicas (...) que indiferente da parada existissem todo o ano, existissem com finalidade política, com finalidade de apoio as questões gays: de velhice, de... garantir leis, de eleger políticos homossexuais... Mas acho que a gente perdeu um pouco o bonde da história. Talvez a grande avaliação que eu faço é que de fato éramos muito os meninos da parada de 98 e 99 e não fizemos uma autocrítica, não fizemos uma reflexão... A parada não deu conta de mobilizar as diversas identidades de modo a garantir a solidariedade entre elas... Esse ainda é um grande desafio para nós"*

Parece-nos que em Portugal a situação também é a mesma. Apesar de que os laços de solidariedade parecem caminhar para a superação das contradições internas que vive o movimento. Ana Cristina aponta para o fato de que a misoginia é um elemento presente em parte dos movimentos LGBT, em particular no movimento gay. Essa situação explicaria porque da existência em certo sentido de algum nível de transfobia presente nos movimentos LGBTs e que reconheceria como 'mais legítimas' identidades de configuração gay ou lésbica. Apesar disso, existe uma parcela de militantes que, como apontou Elena ao referir-se ao caso espanhol, busca superar as tensões internas e expandir as alianças, de modo particular com os movimentos feministas. Segundo Ana Cristina,

> *"Tu tens muito misoginia ainda, por parte de algumas instituições, sobretudo de aquelas que não são mistas, que são gays exclusivamente. Agora essas questões são resolvidas internamente, e são resolvidas, volto a insistir, graças à ação de um grupo de ativistas LGBT, que é muito respeitado, que é muito ouvido e que é transgrupal, quer dizer, não é... são ativistas que não, que não... que não se fingem facilmente a sua condição de líder da sua específica instituição pequenina. Não, é gente que é respeitada, que é ouvida, que é consultada, e que tem esse tipo de visão. Tu tens pessoas... Estou a me lembrar de duas pessoas em concreto: o Sérgio Vitorino das Panteras Rosa, estou a me lembrar da Fabiúla Cardoso do Clube Safo. São duas que tem essa visão de fundo, para quem a mudança social, não é uma mudança de seu pequeno gueto, é uma mudança de base, é uma mudança*

> *também, pressupõe o fim de discriminações de classe, o fim de discriminações com base na etnia, gente que vê muito além de sua condição concreta, e que tem batalhado inclusive muito, muito, muito na necessidade de produzir alianças, manter alianças entre os diversos grupos. E o movimento feminista aqui assume um feminismo bastante grande, por altura do Fórum Social Português, o primeiro e único até agora, realizado em junho de 2003, foi muito visível essa aliança e quer dizer, a insistência na tônica de trabalhos comuns entre os dois movimentos".* (Entrevista concedida em 22 de setembro de 2004 em coimbra.)

Apesar do que apontou Ana Cristina, parece-nos que se por um lado, a identificação de interesses comuns que leva os sujeitos a compartilhá-los entre si, entre os membros da categoria social com a qual estão identificados, por outro, não verificamos que a designação *LGBT* funcione como uma categoria social com força suficiente para garantir esse compartilhamento. As categorias sociais com força são gay, lésbica, bissexual e transgênero. Entre eles verifica-se a construção de pautas comuns, agregadoras, e, conseqüentemente, sentimentos de reivindicações coletivas. Apenas em um segundo plano essas reivindicações apontam para um sentimento grupal agregador LGBT, mas que ainda matem uma forte dose de fragilidade. Pensar em uma identidade LGBT só encontra sentido como uma estratégia política voltada a *empoderar* minorias tão distintas e que sozinhas não teriam condições de pressionar a sociedade a mudar. Agregá-los sob uma identidade coletiva comum é, efetivamente, uma estratégia de pressão política e não uma situação real, verificável. Assim, o que encontramos foram múltiplas identidades no interior de cada grupo e que ora se solidarizam, ora concorrem entre si ou mesmo se antagonizam.

3. Adversários, Sentimentos Antagônicos e Eficácia política na produção da Consciência Política Coletiva

Em função da pressão social permanente exercida pela família, pela igreja e pela sociedade heterossexista, identificar adversários não é algo difícil para essa parcela da sociedade. Vivendo em permanente situação de desfavorecimento social, de marginalidade, por conta de ao possuir a mesma orientação sexual que padroniza a conduta social aceita, gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros identificam na estrutura patriarcal que organiza a sociedade um adversário da luta pelo reconhecimento dos direitos LGBTs como direitos humanos. Nesse sentido a sociedade heterossexista se converte no adversário político de LGBTs. Nelson deixa essa questão bastante clara em seu depoimento:

> *"Temos que usar a parada como instrumento pra reivindicar. Eu acho que nós temos sido felizes nos temas que a gente tem escolhido porque eles começam a dizer pra que veio. Que eu acho que esse era o sentido no começo. Que que querem os gays? E a gente talvez não conseguia dar o recado muito claro. Então agente quer tar dizendo pra ele o que a gente*

quer. Quando a gente fala a 'Homofobia é crime'; quando a gente diz 'Parceria civil já! Direitos iguais nem mais nem menos' , né. Então isso é recado, recado político. (...) A dimensão desse espaço é você mostra dentro de uma sociedade que você é! Essa é a dimensão! Entendeu. É dizer que você está, que você é in, que você não é out, que você não está a parte, que você não é a parte, você é dentro, você ta construindo. E a sociedade tem que entender isso. Não adianta ,ais tapar o sol com a peneira".

Ao dizer um basta e reconhecer claramente um inimigo, no caso a sociedade patriarcal e heterossexiata, percebemos no conjunto das falas até aqui trazidas, que identificasse em todos os coletivos e nos três países a sociedade heterodominante como o inimigo a ser vencido ou mesmo domado. As falas de Nelson, Lola, Ana Cristina, Jó, Sergio Vitorino, Beatriz, Mili, entre outras, convergem neste tópico, pois identificam um mesmo adversário e um mesmo conjunto de interesses que se antagonizam no espaço de luta, ao mesmo tempo em que vêm na ação política, entre as quais a parada é uma das possibilidades, uma possibilidade eficaz de superação do adversário e de transformação social.

Em particular Nelson reconhece o caráter político, mas destaca que esse reconhecimento é fruto de um processo de conscientização política que acontece durante a luta. Para ele a consciência política é construída e está em permanente mudança. Sua participação nas paradas trouxe mudanças na configuração de sua consciência política e também na daqueles (as) que dela participam. Segundo ele,

"Hoje eu entendo um evento dessa envergadura, de novo vou repetir: podia ser com 200, com as duas mil ou com os dois milhões, como uma forma de dizer não a um sistema pré-convencionado que me exclui. Então é um ato político. Eu fui em 97 pra parada pensando na questão da visibilidade, mas não consegui perceber a parada como um ato político. (...) Eu não vejo a parada simplesmente como uma festa. É uma festa sim de reivindicar esse orgulho que foi perdido. Daí quando você resgata ele tem uma importância fenomenal. Que não dá pra contabilizar. A gente não consegue contabilizar o benefício que aquele dia... As pessoas saíram daí pensando forma diferente. E mais do que isso. Nós estamos dando um recado e é força política. Quando você consegue colocar uma quantidade de pessoas dessas na rua é força política. Não dá pra dizer que não é força política. (...) Então a minha mudança foi de consciência política. Eu acho que hoje com 39 anos, 9 anos depois, eu tinha 30, é... inegavelmente eu tive um amadurecimento político fantástico. E a parada foi importante para que eu tivesse esse amadurecimento".

No trecho anterior da fala de Jó, os gays e lésbicas são reconhecidos como usurpadores, falsários que forjam sua legitimidade na defesa dos interesses de bissexuais e de transgêneros. São vistos em certa medida como adversários internos de bissexuais e transgêneros. Ana Cristina reconhece certa misoginia nos coletivos gays, o que aponta no mesmo sentido do que denunciava Jó. Assim, se o patriarcado é o inimigo exterior a ser enfrentado, paradoxalmente também o é no âmbito interno. Rosa cometa, a partir da experiência espanhola, um pouco dessa fixidez, deste preconceito e desta disputa entre lésbicas e gays e atribui isso a peso de uma formação machista. Para ela,

"Siempre hay, siempre lo ha habido es... los gays a veces no aceptan a las lesbianas en sus locales, a veces las lesbianas no aceptan los gays en los suyos, es una estupidez, me parece una estupidez porque ya hay que en cima de alguna manera estamos en un gueto, criamos un gueto dentro de otro gueto pues entonces como vamos a pretender que los demás nos acepten sino lo aceptamos entre nosotros pues, por otro lado es que ni los gays y las lesbianas y transexuales y los bisexuales han dejado de ser personas normales y corrientes , como no dejamos de ser personas normales ni corrientes pues tiendes ah... ah seguir con tu vida normal y entonces hum... Que hay gays y que salen contra el matrimonio y que son contra un montón de cosas y que preferirían seguir en el armario en toda la vida y que eso no se moviera pues vamos diciendo así entonces no querrán a esoos en tus fiestas, pues entran mujeres y para ti, por muy lesbianas que sean seguirán siendo mujeres y si tu eres un machista, seguirás siendo un machista, seas gay o no seas gay, y las lesbianas lo mismo y tu lo que propones es luchar contra el hombre o ves al hombre como un enemigo da lo mismo que sea, y que no es mal, a veces al gay parece que quiere ser mujer pero no lo es pero a lo demás… pero no eso es una estupidez total, que no hace mas que ir de contra el nuestro, además".

Do ponto vista interno as falas de Jó no apartado anterior já são um bom indicativo e no que diz respeito ao âmbito externo, Ana Cristina entende que

"(...) na base da discriminação de ambos os grupos está uma mesma coisa que se chama patriarcado, sociedade patriarcal, e que acredita que aquilo que vincula gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros, boa parte do que legitima/deslegitima é o mesmo que vitima a mulher na sociedade sexista, manifestação do sistema machista, sexista, que faz das mulheres seres menores".

Além do movimento feminista, já mencionado com destaque pelo conjunto dos entrevistados portugueses, um outro aliado importante tem sido os partidos de centro-esquerda e os sindicatos. Entretanto, seu grau de solidariedade parece relativo e oscilante. Segundo analisa essa situação Ana Cristina o apoio das esquerdas, apesar de histórico é limitado. Para ela;

"Esta é uma luta que tem sido bandeira dos ditos partidos de esquerda de Portugal, centro esquerda, obviamente centro-direita são os partidos que neste momento estão no poder, estão no governo, não se subscrevem nenhuma, nenhuma, das lutas nem feministas nem GLBT, nenhuma! Existem algumas digressões como por exemplo o código aprovado no ano passado, em 2003, que pela primeira vez, insiste na proibiçao da discriminação com base na orientação sexual. Os trabalhadores não podem ser discriminados, não podem ser impedidos ascender na carreira com base na orientação sexual. Nos dá essa prenda ao mesmo tempo tira inúmeros direitos das mulheres, direitos conquistados em termos de divisão do trabalho noturno, licença maternidade, existem muitas questões de trabalho. Portanto esta conquista, mais uma vez, esta conquistazinha do movimento LGBT foi recusada pela generalidade da asociações portuguesas precisamente porque reconhecem que este código do trabalho é nocivo pra generalidade dos trabalhadores cá em Portugal. Independentemente pra tua questão concreta o que estou a dizer aparentemente é um problema, não é. Então tu tens apenas uma distinção LGBT portuguesa, a Opus Gay, a aplaudir publicamente o código do trabalho, tu tens todas as outras a recusarem, unânime. Mais uma vez, acho que é um bom exemplo, mais concreto. Eu falava dos partidos de esquerda, na primeira l marcha realizada em Portugal em 2000, esteve presente uma delegação oficial do bloco de esquerda. Foi uma delegação oficial, quer dizer, o presidente do partido esteve a marchar com um banner, com uma faixa, identificado que vinha do bloco de esquerda. Tem gente... tem gente dos verdes, do partido comunista que apóia, mas de outras formas, e tem do partido socialista. Por exemplo, a primeira vez que houve em termos sindicais, a relação com os sindicatos sempre foi assim um bocado complicada,

furto de uma linha de trabalho muito dura, que os sindicatos, que os intersindicais em Portugal assumiram e que era difícil de abrir para outros temas. Então a primeira vez foi assinado um documento de apoio à causa LGBT por parte CGPT – Confederação Geral dos Trabalhadores Portugueses - em 2003, exatamente por ocasião da preparação do Fórum Social Português, pela primeira vez a CGTP assumiu publicamente que a luta contra a discriminação de gays, lésbicas, bissexuais e transgeneros era também uma bandeira sua. Então o presidente da CGTP assinou esse documento de apoio. Portanto de ter os políticos, discussão política é uma discussão de esquerda, é uma discussão que muitas vezes fica por isso mesmo, não vai... não assume a dignidade de projetos de lei ou propostas mais concretas, sendo que também as há, por exemplo, as questões de união de facto, são proposta. Em 97 foi apresentada uma proposta para autorizar as uniões de facto entre pessoas do mesmo sexo e essa proposta foi apresentada pela JS – juventude socialista. Depois houve muitos eventos de ruas e a proposta foi aprovada em março de 2001 com apoio dos partidos de esquerda. Em termos de Assembléia não há, não passa daí, quer dizer, houve a questão das uniões de facto, foi aprovado no ano passado uma lei de adoção que exclui gays e lésbicas..."

No Brasil essa também tem sido a situação, um apoio que pouco se materializa em leis, não apenas pela resistência da direita, mas por resistência dentro da própria esquerda. Projetos que beneficiariam a *comunidade LGB* que estão tramitando são muitos, mas todos com poucas chances de serem votados e aprovados na atual legislatura. Na Espanha com o advento de Zapatero como presidente de governo e apesar da descrença de muitos como Rosa, concretizou suas promessas e faz avançar a passos largos as demandas LGBT.

Nelson expressa o antagonismo existente entre os interesses dos movimentos LGBT e os da sociedade e destaca a importância da união da coletividade para superar o poder coercitivo da sociedade a quem comparou com um tsinami. Para que navega nesse tsunami é importante a habilidade de enfrentar a força da onda e resistir. Um sinal de eficácia da luta, um dos benefícios à comunidade LGBT trazidos pela parada, seria a melhoria da condição de vida dos (as) homossexuais e o fato de heterossexuais terem aderido a luta e já começarem a educar seus filhos para a diversidade. Entretanto, ele tem bem presente que a parada não resolverá todos os problemas e nem é sua função, mas serve como um importante instrumento de pressão política. Em sua fala é visível a força do coletivo, a preocupação com o coletivo, a compreensão de que essa é uma luta de todos e não apenas dos LGBts. Segundo Nelson,

"Traduzindo, quando uma pai leva um filho na parada e ele é perguntado [segue uma voz de desdém] 'que que você está fazendo com seu filho na parada?' 'Eu tô aqui mostrando pra ele que a sociedade ela é diferente mas é igual ao mesmo tempo' E isso eu ouvi de vários. E que ele tem que respeitar essas diferenças. Ou seja, nós tamos a partir dali construindo algo de vanguarda, que é quebrar todo eses, esse, esse... lixo cultural em que colocaram a gente dentro do limbo e construir uma nova possibilidade onde todos possam ser respeitados sem opressores, sem oprimir, sem reproduzir essa opressão histórica de um grupo pequeno sobre outro grupo que é minoria mas ao mesmo tempo é maioria. Então assim, essa dimensão que é ... não é visível a olho nu, mas que ela existe de fato é isso, é isso, é quebrar essa barreira, né?! É como se você tivesse um tsunami gigante e você com um barquinho de papel tentando ir contra. Quer dizer, você fala, puta, é um negocio assustador, má é... É isso, quem ta lá vai resistir, nos vamos remar... Eu gosto de fazer rafting e rafting é um esporte que assim, é legal porque você consegue perceber algumas coisas, o trabalhar em grupo contra a correnteza... E é meio isso, nós somos um

barquinho, né, descendo numa correnteza de grau 5 e a gente lutando pra conseguir vencer a correnteza. Eu acho que a gente conseguiu melhorar algumas coisas. Acho que a visibilidade trouxe pelo menos a discussão. Hoje se discute muito mais do que se discutia há alguns anos atrás. Hoje com toda a homofobia, com todo o preconceito, gente ainda sendo morta, é mais fácil ser gay hoje do que ser gay há... quando eu cheguei na parada há 10 anos atrás. Isso pra mim é indiscutível. Então isso é mensurável, isso é fato. Não quer dizer que... Em nenhum momento você diz acabou, porque a parada, acabou... A repórter perguntava pra mim outro dia 'Ah é um paradoxo o Brasil campeão, a maior parada, mas também é o país onde mais se mata homossexuais...' Pois é... Mas uma coisa, assim, isso não anula a importância do outro. E não é função. Quer dizer, se a gente achar porque a gente fez a maior parada acabou-se o preconceito e a gente mudou uma sociedade... É tosco isso. Não é isso. A gente está trazendo essa discussão e queremos. Quando a gente conseguir agora se o projeto da [deputada] *Iara Bernardes* [PT/SP] *conseguir ser aprovado, né, de criminalizar crimes de homofobia, é um avanço! E a parada tem que ser um instrumento pra que isso se torne visível porque senão... As pessoas, 'o que que é homofobia?' Muita gente não sabe, é homofóbica e nem sabe que que é homofobia, né. Dizer que a gente quer que ela seja criminalizada, a gente ta pedindo um direito nosso. É um direito que tem que ser garantido pelo legislativo pra que o judiciário consiga colocar em prática. O judiciário por si só trabalha em cima de leis e se não tiver leis ele vai trabalhar em cima de jurisprudência e não é por aí. Então esse papel pra mim é importante e acho que foi um divisor de águas dentro da sociedade as paradas, porque se tornou visível, porque mostra que a gente existe, mostra que a gente está em todos os lugares, que a gente é parte sim, a gente não ta fora, né. Então isso pra mim é inegável".*

Na Espanha de modo especial os adversários são identificados como sendo a Igreja e o Partido Popular. Ambos aliado deflagram uma verdadeira cruzada contra os direitos LGBT já aprovados ou em vias de aprovar, como é o caso da lei de Identidade de Gênero. Beatriz Gimeno recorda que a marcha LGBT na Espanha funcionava como uma plataforma anti-PP, servia de vitrine para os partidos de centro-esquerda. Se por um lado esses partidos se utilizavam da marcha pra fazer oposição, por outro as lideranças LGBT souberam utilizar essa oportunidade para forçar-lhes a incorporar as demandas LGBT em suas plataformas. Assim, a marcha espanhola converteu-se em um grande pára-raios, um uma rede de múltiplos movimentos sociais que ultrapassam as fronteiras LGBT. Para Beatriz,

"(…) la marcha tiene si un capital político, pero no por la cantidad de gente no, mas por lo que significa poner a todos los políticos en la pancarta. Es lo que te decía antes, creo que hemos conseguido, la manifestación se convirtió en una protesta contra el PP. Todo lo que era contra el PP, estaba allá, le dimos esa oportunidad… eso es un instrumento para ellos… también para nosotros y eso todo el mundo estaba lo utilizando nuestra marcha… los de izquierda y partidarios de ciertos derechos van a la marcha… ellos la utilizan y nosotros también"

O fato de a marcha ater se convertido em uma plataforma mais ampla demonstra sua eficácia política no contexto espanhol e a sua importância no processo de superação das fronteiras entre LGBTs. Aparentemente hoje a questão transexual é a grande bandeira de todos os coletivos espanhóis. Junte-se a isso a questão do combate a homofobia que em grande medida na Espanha e em Portugal são alimentadas pela Igreja Católica. Não por outro motivo é que juntamente com os partidos de direita portugueses e espanhóis ela sempre vem

lembrada. Na Espanha inclusive o movimento tem feito campanhas contra a homofobia utilizando-se de imagens de bispos que fizeram duras declarações homófobas em tom de condenação absoluta da homossexualidade. Nesse sentido Ana Cristina, na mesma linha do que já dissera Nelson, recorda que

> *"Do ponto de vista de um inimigo comum pode-se dizer: chama-se homofobia, chama-se bifobia, lesbofobia chama-se transfobia... Há um bispo do norte que diz que as uniões de fato com pessoas do mesmo sexo, são uma marcação por conta da natureza, porque uma família só pode ser composta por pessoas de sexo diferentes. Isso é homofobia"*.

Mas de maneira particular a homofobia atinge de maneira grave o coletivo de transexuais e travestis. Esse grupo enfrenta diariamente a transfobia que as impede de aceder dignamente a o mundo do trabalho e da educação. Sabrina, ao reivindicar o direito ao trabalho, ao denunciar a injustiça e a imoralidade dessa situação de exclusão faz uma profissão de fé na parada como um caminho de superação das desigualdades entre homossexuais e heterossexuais, mas sobretudo entre transgêneros e o resto da sociedade. Para ela,

> *"Sabe... eu parei menino de estudar porque já me tiravam, riam de mim na escola não consegui suportar. Então logo que eu descobri que na verdade eu não era um menino e comecei a tomar hormônio eu fugi... Sofri muito... Minha única possibilidade de viver era ir pra batalha... Hoje eu ainda batalho, muito menos porque comecei a fazer shows. Desde que eu comecei a participar mais da Parada eu comecei até a pensar que as coisas podem mesmo mudar. Acho que é possível mudar as diferenças cruéis entre hoos e héteros, Mas hoje eu vejo que, vejo mesmo, que se a gente conseguir mudar as coisas para os gays também vamos mudar para nós... Eu queria ter ido pra faculdade, queria ter sido jornalista... Mona, já imaginou eu, trava e jornalista? Tudo de Bom!!! Mas com a força da parada eu acredito que nos também vamos começar a ter mais opções de vida, acredito mesmo que dá pra deixar a luta e estudar e quem sabe até trabalhar.. Acredito mesmo... As outras não acham que isso dá mas eu acho e é por isso que eu vou sempre pra parada. Quem sabe também a gente elimina transfobia que as bicha e as sapas tem... elimina a transfobia da sociedade"*

Sabrina, assim como Jó, reconhece os seus reais adversários: a transfobia existente na sociedade e entre gays e lésbicas. Todavia, ela entende que a luta que se trava na parada é uma estratégia eficaz de enfretamento da transfobia pois *"(...) minha esperança é que a medida que a parada cresce, cresce também as consciências das pessoas e que o preconceito diminua, não, desapareça!!! Eu acredito na parada"*. No caso de Sabrina, os adversários que reconhecem são aqueles que emergem da rotina do dia-a-dia.

No depoimento de Sabrina aparece também a idéia de classe segundo uma leitura do senso comum, pois ela vê na luta travada por ela e suas colegas algo que se assemelharia a luta de classe caso travestis e héteros fossem classes sociais. Mas mesmo assim, Sabrina demonstra claramente uma consciência sobre as relações de dominação-exploração e a

vontade de agir coletivamente para superar ta relação perversa. Para ela,

> *"Nós lutamos muito todos os dias, estamos batalhando todos os dias, mas é preciso que nós que somos trans nos organizemos melhor pra enfrentar o preconceito. Os héteros não querem a gente solta por aí porque eles fazem programa escondido...* [risadas] *São um bando de viado enrustido... Mas não dá nada... a gente consegue"*

Carlos Manuel e José são os entrevistados que não aparentam ter a menor idéia de que possuam adversários. Para ambos seus adversários são *"o crescimento"* e *"el mercado"*. Sabrina também no oferece informações claras acerca de suas privações e do grau de importância política que têm a solidariedade entre elas trans: *"(...) dependemos da gente e das outras porque são poucos os que não são trans e que são amigos, que não tem vergonha da gente ou até medo... da pra contar..."*.

Ainda sobre as questões dos adversários e interesses antagônicos, assim como dos sentimentos de eficácia política, a que registrar um discurso que põe em xeque a eficácia e aponta como o grande inimigo o mercado. Essa é a perspectiva de Davi, Binho e Marcos. Marcos entende que os movimentos LGBT são importantes para a organização de gays e lésbicas e transgêneros, mas não vê na parada uma estratégia producente. Mais não encontra nela um sentido que o faça vê-la como necessária. Segundo ele,

> *"Movimentos até são importantes à medida que bem organizados, com finalidades bem claras, nós temos um problema sério, os grupos se dizem participantes dos movimentos sociais no que na verdade são pequenos grupos em busca, ou buscando atender outros objetivos. Têm de dois a três membros e se acham representativos; entrosamento entre os diferentes movimentos? Muito pelo contrário, uma negação. O movimento enquanto espaço de discussão, espaço de construção coletiva, até acho bom. É bom ter um espaço de reivindicação, ótimo. Agora, enquanto espaço de organização, não entendemos como uma parada pode resolver nossos problemas, ou de quem os têm já que eu não os tenho. Então pra mim isso é desnecessário e até atrapalha. De verdade, é desnecessário uma parada. Se todos que precisam de algo fizessem paradas, parado ficaria o país e assim não dá".*

Em sua fala marcos ainda alevanta como problema pra que os movimentos LGBT sejam eficazes a questão da representatividade. Ele não reconhece que *"(...) um punhado de gente se alvoroce em representantes e nem se proclame como movimento de tosos os gays. A mim não representam... Não quero o que eles querem!!!"*. Como se pode ver, apesar de Marcos admitir a importância dos movimentos sociais e até dos movimentos LGBT, aqui ele a nega veementemente. Além disso, para ele os movimentos LGBT não mantêm relações de reciprocidade e solidariedade indicando que no caso brasileiro seria um movimento fechado, ensimesmado.

No que se refere a adversários e interesses antagônicos que impeçam ou dificultem que os movimentos avancem em suas conquistas, Marcos identifica no fechamento dos gays

em si mesmo o grande adversário de si próprios. Ao fechar-se em guetos criariam ilusões mercadológicas e viveriam como que separados do mundo. Assim, Marcos entende que:

> *"A Sociedade não é um problema... Falamos tanto sociedade... dos membros de uma sociedade, a sociedade é um organismo vivo, dinâmico, controlável e é exatamente por isso ela não é o problema! O problema é o fechamento é a tal de cultura gay que cria fronteiras. Se existir uma cultura gay... Lógico que os gays possuem modos de viver bem peculiar, não todos, mas uma grande parcela. Porém defender uma cultura gay, defender uma... Acho até que é cultura de gueto, um pouco complicado... O gueto é um problema porque no limita e não nos integra. Pra mim o que há é cultura humana. Não importa se ela é gay, se ela é lésbica, se ela é homossexual, heterossexual, isso faz parte da cultura humana. O gueto é uma solução de mercado pra empresários do setor que nem militam... Não posso negar que dinheiro não é tudo. Que pensa isso que me deu o seu... indispensável, fundamental... Mas conseguir dinheiro fazendo guetos é lamentável...Gueto pra mim não é sinônimo de 'a união faz a força'".*

No caso de Davi, a valorização do coletivo pode ser interpretada como possibilidade de enfrentamento do adversário, institucionalizado na esfera do Estado e do Mercado. As demandas mais imediatas como parceria civil, crininalização da homofobia e lei de identidade de gênero constituem-se no foco das relações entre os oponentes. Essa questão fica patente na seguinte fala de Davi:

> *"A parada já foi um instrumento importante da luta coletiva que realmente refletia os interesses do coletivo GLBT. Mas com eu já disse antes já foi. No início ela enfrentava o Estado que nega pra nós direitos que são nossos, direito a parceria, a segurança, a criminalização da homofobia o casamento... No inicio também ela denunciava a exploração do capital. Mas agora ela se rendeu ao poder econômico do pink money. Nos resta militar mesmo nos setoriais de partidos como o PSTU que não se rendem, que não mudam com o vento de ideologia como fez o PT. Eu continuo indo a parada pra garantir que alguém lembre qual é nosso verdadeiro inimigo: o grande capital"*

Davi ainda mostra desesperança, desanimo com os rumos da parada. Não reconhece a possibilidade de que o modelo atual seja capaz de vencer o adversário ou de conquistar direitos que beneficiem o coletivo.

Binho também vê na parada uma dificuldade de leitura das lideranas, pois estas não vêem que a parada se converteu em uma festa e que não responde as demandas e nem minimiza a homofobia. Para ele,

> *"Me incomoda ver que a parada não ajudava em nada a mudar a imagem que a sociedade tem dos gays e nem a diminuir a homofobia... Sempre há alguém sendo agredido ou morto. Não precisamos de um desfile. Quem sabe se ela fosse de outro jeito menos balada... Os organizadores precisam rever essa historia. Queremos menos festa e mais direitos. Onde estão os direitos conquistados pelos milhões que saem as ruas?".*

Ao mesmo tempo em que Binho mostra-se descontente com a parada, ele põe a responsabilidade nos ombros da organização, desonera-se do processo. Se a parada não é

eficaz, não o é o culpa da organização. Em certa medida ele se mostra um consumidor de direitos e um cidadão passivo, não disponível para integrar a luta e mudar os rumos. Em nenhum momento ele diz quais seriam os caminhos da parada, nem mesmo nos permite entender que seriam os caminhos trilhados por passeatas nos moldes de sindicatos ou de movimentos anti-globais.

Nelson tem uma posição diametralmente oposta a de Binho. Para ele não é papel, não é função da parada garantir a mudança. Pensar desse modo para ele é 'tosco'. Na verdade, a parada é um dos instrumentos nas mãos do movimento e não é o único. Apesar disso e apesar da violência que ainda se pratica contra homossexuais, não se poderia negar as mudanças que desde a I Parada ocorreram. Para ele ser homossexual hoje é menos complexo do que ser no passado. Segundo o próprio depoente,

> *"Quando você consegue colocar uma quantidade de pessoas dessas na rua é força política. Não dá pra dizer que não é força política. Se a gente não está conseguindo reverberar em ações é outra história. E não é a parada que vai poder resolver essa questão. Não podemos delegar isso. É o movimento. O movimento da sociedade civil organizada. (...) Porque a partir da parada, e a parada não é um único evento dos grupos, ou seja, da sociedade civil, ela é um instrumento importantíssimo, talvez um dos grandes instrumentos que nós temos, mas ela não é o único. A gente não limita-se a ficar só com a parada, discutindo a parada. Porque a parada acontece num dia e o que que nós temos que trabalhar é a questão organizacional. Por si só ela se torna uma ato político, por si só ela torna um ato de visibilidade, e que você precisa administrar. Agora o que temos que fazer extra parada, que é isso, que eu acho que a gente tem que trabalhar. Nesse sentido eu tive uma visão muito mais ampla do que é políticas públicas para homossexuais que nós não temos, né. Temos que usar a parada como instrumento pra reivindicar. (...) A repórter perguntava pra mim outro dia 'Ah é um paradoxo o Brasil campeão, a maior parada, mas também é o país onde mais se mata homossexuais...' Pois é... Mas uma coisa, assim, isso não anula a importância do outro. E não é função. Quer dizer, se a gente achar porque a gente fez a maior parada acabou-se o preconceito e a gente mudou uma sociedade... É tosco isso. Não é isso. A gente está trazendo essa discussão e queremos".*

Quanto ao adversário, Binho unifica governo e capital como um alvo único a ser enfrentado, visto que tato o governo quanto o mercado seriam formados pelos mesmos sujeitos detentores do capital e seriam basicamente conservadores, qualificativo que os impediria de conceder benefícios mais progressistas à minorias. Segundo Binho:

> *"Olha, pra mim nós não avançamos porque o governo não quer, não deixa. Se realmente tivesse interesse a anos já teria aprovado a lei da Marta. O governo só tem interesse no mercado, nas exportações, no tal superávit e tal. Na verdade isso acontece porque o mercado e o governo são os mesmos e são conservadores e não permitem que sejam aprovadas medidas mais progressistas"*

Marcos ainda reforça sua posição quando coloca que não vê no movimento gay uma possibilidade de construção de cidadania. Para ele nem estando envolvido no universo educacional foi capaz de entender esse conceito, não será na militância LGBT que ira

conseguir resolver. Curiosamente, ele atribui importância à discussão, aos processos coletivos e à reivindicação, mas em nenhum momento vincula esses elementos a cidadania, não nos permitindo entender qual poderia ser sua compreensão. Segundo ele,

> *"Há muito tempo tento descobrir o que é cidadania, no campo de trabalho, no campo da educação que... cotidianamente se fala em formar cidadãos críticos, tenho problemas pessoais em formar, na palavra, o termo formar eh... não consegui estabelecer um conceito de cidadania, mas o conceito... Mas não acho que um movimento gay me faça descobri Como já disse a pouco, [Movimento LGBT] enquanto espaço de discussão, espaço de construção coletiva, um espaço de reivindicação, ele até é ótimo, mas essa parada...".*

No caso português, como já apontamos, os maiores aliados dos movimentos LGBTs são na verdade aliadas, são os movimentos feministas e suas redes. Essa proximidade entre eles se dá devido ao fato de, em Portugal, identificarem como adversários um mesmo elemento: o patriarcado. É o patriarcado o promotor da discriminação experimentada por mulheres e LGBTs. Ainda que haja diferenças entre esses movimentos, para Ana Cristina elas são *'perfeitamente toleráveis'*. Na fala de ana Cristina se faz muito visível uma identificação grupal que supera a fronteira LGBt. Que tende aos discursos das frentes de libertação. Certamente seria muito prosaico explicar esse fato com o argumento de que ela é heterossexual. Na verdade, é bem mais provável que essa identificação coletiva ocorra porque enquanto mulher ela reconhece sinais de opressão tanto no caso das mulheres quanto nos demais coletivos LGBT, lembrando que entre eles também a mulheres. A um processo de reconhecimento das múltiplas privações vividas por aqueles que ocupam algum lugar minoritário e a identificação de um adversário/origem dessas privações: a sociedade patriarcal. Essa identificação comum por múltiplos movimentos faz com que suas reivindicação sejam entendidas como comuns e, portanto, passíveis de serem defendidas. Segundo Ana Cristina,

> *"Está no espírito de alguns ativistas do LGBT e de alguns ativistas feministas em Portugal. Existe esse conjunto de pessoas que acredita que se na base da discriminação de ambos os grupos está uma mesma coisa que se chama patriarcado, sociedade patriarcal, e que acredita que aquilo que vincula gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros, boa parte do que legitima/deslegitima é o mesmo que vitima a mulher na sociedade sexistan, manifestação do sistema machista, sexista, que faz das mulheres seres menores. Acreditamos também que a união faz a força e que apesar de haver lutas específicas e de haver tensões, isto é perfeitamente tolerável, é importante colocarmos os olhos num objetivo comum mais amplo, mais de médio e longo prazo que alterar a situação, e alterando a situação, mirando a situação pras mulheres acreditamos também que miramos a situação para boa parte das complicações das minorias sexuais em Portugal. Essas tensões que vão aparecendo vão sendo geridas a medida em que elas aparecem, porque existem momentos de confluência de objetivos, momentos muito fortes. Sempre que se fala de aborto em Portugal é um momento de conferencia, agora houve esta situação das Women on Waves em Portugal, campanha todas as Woman on Waves. Houve quatro instituições portuguesas que convidaram as Women on Waves: duas têm um forte carisma LGBT, uma é o clube safo, uma organização lésbica, outra é a Não te prives que tem um núcleo de trabalho*

> *muito forte nesta área e duas organizações feministas, a OMAR e AJP, Ação jovem pela Paz. Isto é uma forma talvez insignificante que demonstras que há realmente momentos chaves que as pessoas confluem. Infelizmente depois de haver conflitos, de haver tensões, de haver gente que acha que é prioritário isto e outros que acham prioritário.... e também para o movimento quando há momentos importantes de decisão política que afete os direitos das minorias sexuais as organizações feministas também apóiam, seja com comunicados de imprensa, seja com pressões de corredor ou de bastidores todas estão lá..."*

Observarmos que, no conjunto dos discursos coletados nesses três países, a *eficácia política* é vista de três maneiras, sendo que todas elas têm seus representantes em cada país. Uma primeira tendência discursiva que expressa uma das múltiplas possibilidades de configuração da consciência política é aquela que identifica as estratégias e ações dos movimentos LGBT como ações e estratégias absolutamente ineficazes e consideravelmente desmobilizadoras, incapazes de reverter a participação na marcha em militância efetiva. Esse conjunto de entrevista é melhor retratado nas entrevistas de Marcos, Binho e Laís, Carlos Manuel e José.

Entre esse discurso e o seguinte encontramos a entrevista do tenente coronel José Maria Silva y Souza. Em seu depoimento vem nos coletivos uma total incapacidade de tornarem-se atrativos, de conquistar as pessoas porque eles amarram e elas não querem muitas vezes perder a invisibilidade da multidão. Em seu depoimento ele diz:

> *"¿Por que los colectivos no movilizan 1millón de personas en cuanto afiliados? Pues porque no son atractivos, eso es evidente! Porque en la calle se apuntaría los colectivos, si no se apuntan serán privados de libertad y en el ejercicio de que ven… de que no, que no se le apuntan lo que no les interesan… porque eso no les interesan lo digo en la doble lectura de: a) no les interesa porque los colectivos no son eh… sugestivos ni sugerentes para como despertar un interés b) creo de reflejar una realidad, no les interesa también, en el sentido de que hay que desamarrarse y lo mismo en la muchedumbre donde le puede tocar la cámara…"* (Entrevista concedida em Madri no dia 04/11/04).

Nessa fala de José María aparece um fator que nos parece interferir consideravelmente na forma com que os sentimentos de eficácia política são construídos pelo sujeito. Referimo-nos aos laços afetivos. Ao dizer que os coletivos não são atrativos, ele ao deixa nem mesmo aberta a possibilidade de que nos coletivos haja um espaço de formação de novas sociabilidades, de novos vínculos afetivos.

Uma segunda linha discursiva em que a consciência política coletiva se expressa é aquela que reconhece a importância dos movimentos e das estratégias escolhidas, mas que não concorda com os esquema de execução dessas. Para esses entrevistados e entrevistadas há uma distância entre as possibilidades da ação e a ação concreta em si. Exemplos dessa perspectiva podem ser vistos nas entrevistas de Jó, Davi.

Dois discursos emblemáticos, com uma profunda identificação coletiva, mas que

começa a mostrar-se bastante desgostoso com os rumos do movimento são as entrevistas de Cristina e de Lola. Há também as posições que reconhecem a eficácia da parada, reconhecem a homofobia interna, a identificam como um dado limitador da ação, mas, mesmo assim, tendem a agregar-se às ações com certas ressalvas. Esse é o caso de Sabrina

Por fim, a terceira linha discursiva que dá visibilidade a consciência política coletiva, é aquele na qual a maioria da militância entrevistada se encontra. Para esses a tendência do movimento é superar as tensões e aumentar o grau de reciprocidade e equivalência interna e externa. Para esses e essas entrevistados (as) a tendência mais eficaz de se alcançar a plenitude dos direitos humanos que são negados à LGBTs é a consolidação das alianças entre os grupos LGBTs e destes com outros movimentos e redes de movimentos, formando assim, uma imensa plataforma que serve de aríete de pressão social. São exemplos emblemáticos aqui as entrevistas de Nelson, Beatriz, Fernando, Mili, Sergio Vitorino e Ana Cristina.

Nesse sentido, fica claro que a eficácia política das ações coletivas executadas pelos movimentos depende da inclusão do sujeito nos movimentos e do nível de identificação vivido por esse nos movimentos. Estar incluído, identificado, de maneira mais frágil ou mais consolidada no/com o movimento possibilitará um maior reconhecimento da eficácia política e um maior empenho para que a eficácia esperada se realize. O cotidiano é um espaço em que um universo de dificuldades que podem desmobilizar surge e provocando um sentimento de ineficácia política.

Importa observarmos aqui que a ausência de resolução das privações relativas, nomeadamente a manutenção da homofobia, a impossibilidade de contrair matrimônio etc., vividas pelos entrevistados, como visto no caso de Binho, pode deixar de ser um dado fortalecedor do sentimento de eficácia política e tornar-se um dado que fortalece seu antônimo: a ineficácia política e a conseqüente desmobilização para a ação.

Diferentemente de muitos outros movimentos, os movimentos LGBTs não possuem uma pauta comum a todos quando vistos desde a ótica de cada coletividade, ou mesmo que se queira admitir ela existe, essa, indubitavelmente, muda de ordem segundo cada coletivo. Assim, certamente as lésbicas portuguesas dedicam mais energia pra a descriminalização da contracepção assistida do que dedicam para a aprovação da lei de identidade de gênero. Isso mostra que não há uma homogeneidade no que diz respeito ao projeto da rede de movimentos LGBT, o que possivelmente impacta na percepção da reciprocidade e da equivalência existente entre seus componentes. Além disso, essa situação pode dificultar a identificação da pauta dos movimentos LGBT, o que poderia acarretar uma avaliação negativa no que respeita à eficácia.

É fundamental que os movimentos tenham presentes que um elemento de mobilização

importante de fortalecimento da eficácia política é a memória política que resgata a herança histórica e cultural desses indivíduos até então negadas pela sociedade hetero-dominante. Não levar essa memória em consideração ou desfigurá-la pode produzir efeitos desmobilizantes, o aparecimento de sentimentos de ineficácia política e até mesmo de injustiça. A transexual Joana de Dios em um lindo trecho de sua entrevista nos aponta claramente para a essas questões. Segundo ela:

> *"No fue el camino, fue un camino y un camino muy importante porque la manifestación de civilización numérica en plena calle y por lo tanto es presión y una presión muy grande, pero junto a eso existió muchas cosas desde el punto de vista cultural, político, social, económico de la misma transformación de la sociedad española, de cambio de contexto de la masculinidad, había en cuenta que masculinidad y feminidad no son más terrores culturales. Traemos en nosotros la memoria de la opresión de una lógica del sexo biológico. Ahora no más lo que se llama el genero no es más un rol cultural relacionado al sexo biológico, también el heterosexual se han producido cambios de los roles culturales en el hombre y en la mujer y toda la sociedad española trasformándose a un determinado esto, como acción realizada por los colectivos… Para el mundo gay, la manifestación es el acto masivo anual de visibilidad. Habría que tener en cuenta que ella reúne a 100 mil personas, 200 mil o a 300 mil, a medio milón, un milón… ó lo que sea, tienes un acto impactante pues como puede ser cualquier otra manifestación y por lo tanto es una visibilización social que implica una repercusión mediática etc. Y claro, no digo, o sea, el camino pero si uno desde luego de mayor peso claro, porque si no hay visibilización y no hay manifestación no hay resgate de la memoria de la lucha y no se ratifica el derecho de manifestación, y ni si sana las injusticias pues entonces, pues es claro, no se puede… las cosas no cae del cielo, los derechos hay que ganarlos, hay que conquistarlos aunque estén en las leyes desafortunadamente y el pasado hay que estar presente".*

Joana nos aponta para a importância da memória política das situações de opressão vividas individualmente e, sobretudo, coletivamente para o despertar e desenvolver de uma consciência política individual e coletiva que seja capaz de mobilizar eficazmente e manter a mobilização com o fim de superar as inúmeras situações de injustiça. Assim, a memória política atua como um elemento de referencia e manutenção da luta, de mobilização, pois desperta um desejo de mudar no presente as dores vividas no passado, garantindo, assim um projeto de futuro em que as diferenças não sejam mais elementos de subordinação e opressão. Nesse trecho, ela apontou duas formas de opressão que não se pode perder de vista. A primeira refere-se à ditadura franquista e a segunda a ditadura da heterossexualidade obrigatória, as quais associadas foram instrumentos de imenso horror para os homossexuais como já analisou com muita propriedade Arturo Arnalte (2003).

Finalmente, um elemento a ser considerado é a importância de ser ouvido. Ser ouvido significa ser reconhecido, valorizado. Ouvir fortalece os sentimentos de eficácia política, a identidade coletiva, a vontade de agir coletivamente e diminui os sentimentos de injustiça que podem produzir desmobilização, oposição ou mesmo dissidência. No caso da Espanha, a formação do Bloco Alternativo que se opõe à mercadorização da marcha é, em parte, fruto de

um dialogo truncado no qual ainda que se fale não se ouve ou ainda que se ouça não se acolhe seriamente o ponto de vista do outro. A falta dessa interação é simbolizada na constituição na própria marcha de um bloco oposicionista que busca resgatar as origens das manifestações.

A transparência dos movimentos, e em particular de suas lideranças, é também um elemento importante na construção de sentimentos de eficácia ou ineficácia política. Marcos, em algumas ocasiões, deslegitimou a parada e os grupos homossexuais em função da transparência que esses líderes tinham no que se referia à condução dos movimentos. Mas o mais marcante foi a relação que ele fez de partes do movimento com o crime organizado carioca e paulista. Para ele,

> *"Nos movimentos, principalmente nos 'bem organizados' com finalidades 'comuns' bem claras, que servem a todos, a começar por quem organiza (...) Dependendo do grupo até dá medo de participar ou de dizer que não participar e pior que o comando vermelho ou o PCC"*.

Marcos aponta, por um lado, para o fechamento dos grupos, um fechamento ideológico que não abre espaço ao diálogo, ao entendimento e que afasta e desmobiliza, mas também aponta pra o uso instrumental dos grupos para fins pessoais.

No caso espanhol um exemplo é o que diz Rosa em relação à autonomia dos coletivos em relação aos governos, a luta e a manutenção das subvenções oferecidas por esses governos:

> *"Yo entiendo que el tema es muy difícil auto financiarse como los colectivos holandeses que son muy poderosos y que se auto financian pero claro, se aquí dependemos de subvenciones en tiempos fatales. Si tu te vas a Cogam, esperas en la puerta en la calle lees el cartel que pone Cogam no se que, no se cuantos y un cartel que pone: Comunidad de Madrid Servicios y Asuntos Sociales o no se que historia. En definitiva Cogam en estos momentos es como una especie de extensión de la comunidad de Madrid, en semejantes circunstancias pues claro, que hay que pagar la luz, hay que pagar el alquiler, hay que pagar tal, y si se depende del exterior pues no se puede, por otro lado los colectivos no tienen la culpa de que… los afiliados eh…. sean muchos, sean pocos y que paguen cuotas bajas y claro, el nivel de vida de España no es el nivel de vida de Holanda obviamente pues eh… la auto financiación yo creo que sería el deseable pero bueno, hoy por hoy, o sea lo que se puede, no estoy negando el meritos de los colectivos estoy diciendo que a veces se les escapan el discurso y es natural como toda obra humana, es decir el que hace cosas es el que se equivoca, el que no hace es el que no se equivoca, por lo cual poner en manifiesto lo que han en juicio son equivocaciones, no significa una descalificación de los mismos, significa señalar unos puntos eh… pues como los que hay, es decir de… por ejemplo un colectivo vale así (¿) con dos o tres socios ¿pues que va hacer? Cogam no llega a trescientos, o a lo mejor pasa de los trescientos pero con muy pocos. La dependencia de las subvenciones quita en efectivo la libertad de los colectivos y les ponen a la luz sus contradicciones"*

Rosa mostra uma capacidade de analise crítica própria de quem já militou por muito tempo tento em organizações partidárias quanto sindicais. Entretanto, essa consciência política que ela apresenta está livre de afetos e vínculos diretos com o movimento, pois ela

não milita. Isso faz com que seja capaz de perceber diversas contradições que nem sempre as lideranças vêem ou se permitem admitir que vêem. O que para Rosa significa perder-se no discurso é visto pelos militantes como Beatriz como *"(...) una oportunidad a ser aprovechada, pues si ellos nos usan, nosotros también a ellos"*. Todavia em oposição à Beatriz, nesse caso, está Mili, para quem

> *"Movimientos sociale son necesarios. Tienen que estar ahí, tiene que ser la conciencia de los políticos. Lo que pasa es que últimamente tienden a ser casi como partidos políticos y viene a diluirse a integrarse dentro de los partidos políticos por ideas que los partidos políticos los han instrumentalizado y los han utilizado a su manera".*

Portanto, a consciência política depende de um lugar a partir do qual cada sujeito e grupo a constroem e mesmo em discurso que muitos dos elementos são bastante comuns há diferença, divergências. O que impede que se leia o termo consciência coletiva ou consciência política coletiva como a expressão de uma uniformidade de compreensões. posturas etc.. Não entendemos assim e nem pensamos que essa seja uma possibilidade viável. Por mais uniforme que seja algo, lá estará a diferença. O fato de rosa militar em comisiones obreras, Mili ter militado intensamente nos movimentos LGBT, mas hoje também ser uma empresária e Beatriz ser a presidenta da Felgt garantem muitas coisas em comum em diversos pontos, mas as diferenciam e as distanciam e tantos outros, valendo o mesmo para os/as demais entrevistados/as.

4. Pensando as Relações Entre os Sentimentos de Justiça e a Vontade de Agir Coletivamente na Produção da Consciência Política Coletiva

Em nossas entrevistas, encontramos diversos elementos acerca dos sentimentos de justiça e injustiça e da vontade de agir coletivamente e de como eles atuam no processo de formação da consciência política de gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros. No que tange aos sentimentos de (in) justiça, notamos que eles mantêm fortes vínculos com as três dimensões tratadas nos dois itens anteriores. A relação que os sentimentos de injustiça estabelecem com a questão dos adversários é importante, pois quando os sujeitos reconhecem quem são os antagonistas do processo, também estão reconhecendo quais são os interesses que concorrem com os seus próprios e com o (os) de seu (s) grupo (s) de pertença. Juntamente com esse processo também se dá os processos de construção identitária, tanto pessoal como coletiva que possibilitam a esse sujeito iniciar um processo identificatório com outros sujeitos com os quais julgue compartilhar experiências,

situações de vida e privações. Nessa complexa cadeia de processos que se dá por distintos e inumeráveis caminhos, o sujeito torna-se consciente das diversas privações relativas ou situações de injustiça que lhe acometeram. Reconhecer que não está só e que não é o único que fora injustiçado, além de propiciar o fortalecimento da identidade coletiva, também contribui na identificação de adversários e de antagonismos, despertando uma vontade de agir coletivamente a fim de superar essa situação injusta que tende a consolidar o sentimento de eficácia política em relação às estratégias e ações grupais. Nelson é contundente ao afirmar a necessidade de se reconhecer as injustiças e em que elas implicam no processo de luta para poder enfrentá-las, o que ilustra bem as relações entre injustiça, adversários/interesses e vontade agir coletivamente. Segundo ele,

> *"Pois é... A dimensão desse espaço de visibilidade é você mostra dentro de uma sociedade que você é! Essa é a dimensão! Entendeu. É dizer que você está, que você é in, que você não é out, que você não está a parte, que você não é a parte, você é dentro, você ta construindo. E a sociedade tem que entender isso. Não adianta mais tapar o sol com a peneira. Traduzindo, quando uma pai leva um filho na parada e ele é perguntado* [segue uma voz de desdém] *'que que você está fazendo com seu filho na parada?' 'Eu tô aqui mostrando pra ele que a sociedade ela é diferente, mas é igual ao mesmo tempo' E isso eu ouvi de vários. 'E que ele tem que respeitar essas diferenças.' Ou seja, nós tamos a partir dali construindo algo de vanguarda, que é quebrar todo esses, esse, esse... lixo cultural em que colocaram a gente dentro do limbo e construir uma nova possibilidade onde todos possam ser respeitados sem opressores, sem oprimir, sem reproduzir essa opressão histórica de um grupo pequeno sobre outro grupo que é minori,a mas ao mesmo tempo é maioria. Então assim, essa dimensão que é ... não é visível a olho nu, mas que ela existe de fato é isso, é isso, é quebrar essa barreira, né?! É como se você tivesse um tsunami gigante e você com um barquinho de papel tentando ir contra. Quer dizer, você fala, puta, é um negocio assustador, más é... É isso, quem ta lá vai resistir, nos vamos remar... Eu gosto de fazer rafting e rafting é um esporte que assim, é legal porque você consegue perceber algumas coisas, o trabalhar em grupo contra a correnteza... E é meio isso, nós somos um barquinho, né, descendo numa correnteza de grau 5 e a gente lutando pra conseguir vencer a correnteza. Eu acho que a gente conseguiu melhorar algumas coisas. Acho que a visibilidade trouxe pelo menos a discussão. Hoje se discute muito mais do que se discutia há alguns anos atrás. Hoje com toda a homofobia, com todo o preconceito, gente ainda sendo morta, é mais fácil ser gay hoje do que ser gay há... quando eu cheguei na parada há 10 anos atrás."*

Nesse sentido, seu discurso deixa entrever que os sentimentos de injustiça são uma oportunidade de ressignificar as memórias dolorosas de sujeitos e grupos, ao mesmo tempo em que tais memórias coletivas podem tornar-se memórias políticas que atuam positivamente, que impulsionam a vontade de agir coletivamente e, consequentemente, no processo de produção da consciência política, seja ela individual ou coletiva.

Vale lembrar aqui, como tem sido um de nossos esforços nessa tese, que a experiência homossexual é sempre, em alguma medida, uma experiência dolorosa e traumática, um dar-se conta de que não há um espaço legítimo para si na sociedade. Como já vimos nos capítulos I e II, a homossexualidade e o sujeito homossexual são invenções do século XIX. Antes da *invenção da homossexualidade* as relações amorosas entre pessoas

do mesmo sexo eram consideradas sodomia. Na metade século XIX essa prática passava a definir um tipo especial de sujeito marcado e reconhecido sob a designação de *homossexual*, categorizado e nomeado como desvio da *norma*. Este novo sujeito viu-se forçado socialmente a viver em segredo, no *subterrâneo*, no esquecimento. Essa condição fez com que eles (as) vivessem *abrindo mão* da palavra que liberta e da memória publicizável. Abrir mão dessa memória pública, política, impede que eles (as) resistam à dominação-exploração e conquistem seu espaço social. A experiência dolorosa da vida subterrânea faz com que uma memória reativa, negativa e dolorosa seja construída. Tal memória se reflete numa identidade que tende à adaptação às normas vigentes impostas pela lógica heterodominante.

Nossos dados nos levam a reforçar o fato de que nem todo o reconhecimento da injustiça e da memória traumática é condição suficiente para a participação política. No caso de Marcos o reconhecimento da injustiça vivida o leva a generalizar e a concluir a impossibilidade da justiça,

> *"É mentira!!! Fantasia... sonho, irreal, não existe justiça social. Ninguém é justo, todos têm interesses, cada um tem o seu, o estado tem o seu e todos querem ganhar. Por isso não há justiça e menos ainda uma que se pretenda social... Há esmolas... Mas a verdade é outra... Bem mais triste e desoladora".*

Para ele, falar e defender a justiça não é a garantia de mudança ou de transformação social. Na verdade, a própria transformação social estaria impossibilitada pelo jogo de interesses que visam o bem individual e não o bem comum. Nesse caso, não se estabelecem metas coletivas de mudanças, pois não se reconhece uma possibilidade real de ação eficaz que as tornem possíveis. Com isso, sobra apenas a alternativa de se reconhecer a injustiça como um elemento dado, como algo que está aí e com o qual só resta conviver e driblar no dia-a-dia do modo como for possível. Na verdade, Marcos vê na parada uma maneira de aumentar os motivos da opressão, de exposição desnecessária da homossexualidade, que faz com que as pessoas consolidem suas opiniões negativas acerca do que significa e do que implica ser homossexual. Segundo ele,

> *"Era visível o modo de espanto e rechaço com que as pessoas paravam para ver as paradas. Elas deixaram de fazer suas compras para ver a parada, mas o que elas internalizaram? O que elas levaram daquele momento? Ser gay é isso? Eu não quero isso pro meu filho! Eu jamais aceitaria. O gay é uma figura que anda com roupas coloridas, com vocabulário, falando uma série de coisas, um vocabulário extremamente chulo, na rua, se aproximando daquele jeito feminino, que nem é tão feminino assim... que são forçados... Com certeza não é isso que eu quero... Hoje as pessoas não param mais pra ver aqui em São Paulo porque nem vem pra paulista ver. Mas pra mim, o que se pode ver é um montão de motivos coloridos pra se manter a distância social de que tanto se dizem vítimas. Se por um lado somos vitimas, por outro lado provocamos as condições que nos fazem vítimas".*

Note-se como Marcos torna-se intolerante com as possibilidades identitárias que se separam mais radicalmente de certos padrões heterossexistas de conduta ditados para homossexuais e/ou que se distanciam de padrões elevados de educação. Ainda que ele admita que a homofobia vitima aos/as homossexuais ele nem se percebe como um elemento que, ao naturalizar a injustiça, passa a ser também um agente da mesma injustiça da qual é vitima. Aqui, Marcos mostra-se claramente como sendo o oposto, como detentor de uma consciência política que não conduz à participação ou a formação de uma identidade coletiva comprometida com a mudança social. Parece-nos que, como um aparente instrumento de resistência à dominação, como uma maneira de superação de suas próprias experiências traumáticas vividas e, ao mesmo tempo, a partir de suas próprias memórias e de uma leitura pessoal de uma memória social, Marcos fecha-se em si mesmo, adapta-se ao máximo à lógica heterodominante e rechaça tudo que lhe possa levar a resgatar sua própria experiência traumática ou a uma memória de resistência e enfrentamento. Paradoxalmente, em raros momentos e em função de sua experiência como educador, vê-se enredado em suas próprias contradições, para as quais fecha os olhos e continua nesse mesmo esquema heterossexista apesar de ser homossexual.

Contudo, as possibilidades de construção da consciência política individual e coletiva dos sujeitos e grupos produzem uma memória política que a permite atuar como um dado de transformação social para eles (as). As ações coletivas permitem a eles (as) rebelar-se contra os subterrâneos impostos, pois são um espaço propício para o resgate da memória política negada. Resgatá-la é um importante passo rumo à mobilização e à conscientização, rebelar-se contra a permanência nos subterrâneos é assumir-se como sujeito político ativo, é fazer-se ouvir, pois já não se pode mais negar-lhes a palavra que liberta. O movimento LGBT é uma possibilidade de resgate da memória negada, de retomada da palavra.

Este conjunto de relações entre memória política e consciência política é trabalhado na tese de Soraia Ansara (2005) sobre a memória política da ditadura militar no Brasil. Mas no presente trabalho importa-nos destacar como essa relação estabelece-se com os sentimentos de justiça e a vontade de agir coletivamente. Essa autora, a partir de seus dados, afirma que:

> *"(...) a memória estimula a consciência política e proporciona formas de ação coletiva, da mesma maneira que a consciência política pode ser determinante na construção de uma memória política. Nesse sentido, reafirmamos que entre elas existe uma via de mão dupla, motivo pelo qual a memória coletiva não está separada da consciência política, ou seja, ela é atravessada pela consciência política. Podemos dizer, então, que ao reconstruir o passado, através da memória política, perpassamos pelas dimensões da consciência*

> *política proposta por Sandoval, visto que este processo nos possibilita perceber antagonismos, provocar sentimentos de justiça e injustiça, avaliar a capacidade de intervir na realidade, despertar nossa vontade de agir coletivamente e estabelecer metas de ação que possa suscitar, de fato, uma ação coletiva em vistas da transformação social. Desse modo, no processo de participação política, os sujeitos tomam consciência de seu passado, da sua realidade social e política construindo uma memória política que os potencializa e os mobiliza a participar das lutas políticas"* (Ansara, 2005: 352-53).

Concordamos com essa autora, uma recente, porém destacada estudiosa da memória no campo da Psicologia Política, visto que ela aponta para dinâmicas relevantes entre memória e consciência Política. Tais dinâmicas são importantes, em muitos aspectos, para entendermos um conjunto de questões relativas às paradas e que se pautam na rememoração, na celebração e na mitificação de *Stonewall.*

Neste aspecto, a celebração de Stonewall tem início como uma comemoração do fim da subordinação à dominação-exploração heterossexista iniciada por transgêneros e lésbicas que se revoltam contra a polícia. Se, por um lado, essas celebrações punham em xeque não apenas uma situação de injustiça, mas uma lógica dominante injusta, por outro, ela vai produzindo uma memória política positiva sobre o coletivo e ressignificando a memória até então negada e oprimida. Mili, que vivera alguns anos nos Estados Unidos, comenta que

> *"¿En Estados Unidos eran movilizaciones, era… Para se enfrentar situaciones de injusticia se hacían muchas cosas… protestas… como a través de manifestaciones del orgullo gay en celebración de la revuelta de Stonewall, a través de un montón de organizaciones que existían en Nueva York, de todos, casi todos se reunían en el centro gay, en el centro gay que existe en Nueva York, en la calle 13, entre la séptima y la octava y a… y ese centro gay era el que canalizaba todas las actividades de resistencia de la región. Entonces tu puedes hacer así… Yo participaba del movimiento de las lesbianas latinas, porque me sentía identificada con ellas".*

Nessa fala, destacamos como a experiência da rememoração pode construir um espaço mítico e político, que denuncia a injustiça e ao mesmo tempo faz de um momento histórico uma alavanca social que se constitui como referência mundial capaz de gerar uma *vontade de agir coletivamente* entre tantos sujeitos, inclusive gerando a crença de que Stonewall é o princípio de todo o movimento pelos direitos humanos de LGBTs. Em certa medida, o mito de Stonewall que congrega a muitos se constituiu por meio da mitificação positiva de uma história de dor e opressão, de uma memória traumática em torno a Stonewall e que é ressignificada e idealizada e que se torna um fator importante de impulso em direção à ação coletiva. Nesse sentido, quem sabe convenha destacar que, como escreveu Ansara (2005),

> *"(...) podemos dizer que conhecer o passado aumenta o poder de intervenção, ou seja,*

> *potencializa as ações coletivas do presente, uma vez que a memória permite reconhecer aquilo que ficou nos "subterrâneos" da história como algo perdido, velado, escondido. Podemos dizer, metaforicamente, que o processo de recuperação e construção da memória política é como acender uma luz, iluminar os lugares sombrios da história e, na linguagem de Heller (1972), "irromper o cotidiano", em busca do que está ou esteve escondido, encoberto ao longo de décadas. Esta irrupção provocada pela luz da memória exige procura cuidadosa, ação e, ao ser desvelada, produz a necessidade de ser publicizada, o que normalmente se faz por meio das manifestações públicas, comemorações, cerimônias e rituais. Rememorar e comemorar aquilo que estava perdido e foi encontrado, aquilo que estava encoberto e foi desvelado, aquilo que estava escondido e veio à luz".* (Ansara, 2005:274)

Um outro ponto refere-se às questões dos grupos LGBT que ora atuam como elementos a serem superados em função de uma meta a ser alcançada, ora atuam como uma oportunidade de se reforçar os laços identificatórios do grupo. Essa questão é um elemento que está presente no depoimento de Rita, para quem

> *"(...) ser discriminada por minha orientação sexual é tão nocivo ou tão injusto quanto ser discriminado por tua etnia ou tua orientação religiosa, ou porque gostas de vestir azul ou pantalonas de pescador... Sabe que existe entre nós a perspectiva inteligível a discriminação vitima um determinado grupo, que torna inteligível a luz das discriminações que vitimam a todos os outros grupos. Assim, se faz importante reconhecer o que as injustiças e reconhecer aqueles que também as sofrem pra juntos enfrentá-las com mais força".*

Identificar as injustiças quase sempre se faz concomitantemente com a identificação de quem as comete, de quem as promove, a identificação do adversário. O reconhecimento de adversários possibilita que as minorias que sofrem injustiças encontrem estratégias de enfrentamento destes e de superação da injustiça. Identificar a injustiça não se resume em reconhecer a situação, mas implica em reconhecê-la do ponto de vista histórico e, portanto, rememorar e ressignificá-la mediante a luta que remete ao futuro e a um projeto coletivo presente nas metas de ação coletiva.

> *"Quando a gente conseguir agora, se o projeto da* [deputada] *Iara Bernardes* [PT] *conseguir ser aprovado, né, de criminalizar crimes de homofobia, é um avanço! E a parada tem que ser um instrumento pra que isso se torne visível porque senão... As pessoas, 'o que que é homofobia?' Muita gente não sabe, é homofóbica e nem sabe que é homofobia, né. Dizer que a gente quer que ela seja criminalizada, a gente ta pedindo um direito nosso, eliminando uma injustiça histórica. É um direito que tem que ser garantido pelo legislativo pra que o judiciário consiga colocar em prática. O judiciário por si só trabalha em cima de leis e se não tiver leis ele vai trabalhar em cima de jurisprudência e não é por aí. Corrigir as muitas injustiças que sofremos é fazer justiça com todos aqueles que morreram, que foram humilhados... É garantir nosso espaço cidadão, nossa condição cidadã. Então esse papel pra mim é importante e acho que foi um divisor de águas dentro da sociedade as paradas, porque se tornou visível, porque mostra que a gente existe, mostra que a gente está em todos os lugares, que a gente é parte sim, a gente não ta fora, né. Então isso pra mim é inegável".*

Ao enfatizar a injustiça presente e passada, e sempre em um plano coletivo que não distingue a L, G, B e Ts, mostra que as relações com os elementos da vida cotidiana que

Nelson estabelece é outra, distinta e antagônica a que Marcos representa, e está caracterizada por uma ruptura com grande parte dos traços alienantes dessa realidade. Ao resgatar e ressignificar suas experiências passadas de injustiça, assim como, a memória coletiva da injustiça sofrida pelo coletivo LGBT ele abre espaço para um outro olhar sobre a sua condição e a condição do coletivo. Não aceita a condição de vítima passiva e subordinada, mas reivindica a condição cidadã, uma cidadania ativa que reconhece os papéis dos agentes sociais e se reconhece enquanto indivíduo e enquanto grupo responsável por lutar para garantir a visibilidade e sua inclusão de forma não perversa na sociedade. Criminalizar a homofobia é ao mesmo tempo um ato de justiça social, de reparação e tributo aos que caíram por motivo da injustiça praticada e de demarcação de um espaço político de um sujeito que se assume enquanto sujeito político e não apenas reivindica a palavra que liberta, mas também a exerce quando diz não e se faz ver e respeitar.

Na Península Ibérica os adversários mais relevantes, considerados como sendo os maiores promotores de injustiça contra os coletivos LGBT são: o PP português e espanhol e a Igreja Católica destes países. Segundo os e as depoentes, eles são

> *"(...) os agentes de violência simbólica e de injustiça, de diversas atrocidades patrocinadas pelos policiamentos ideológico-morais que eles usam para determinar o correcto segundo eles próprios. Tudo o que tenho para com a Igreja hoje é um imenso sentimento de repulsa e o mesmo para o PP de Santana Lopes e Durão Barroso"* (Gil, 22 anos, militante).

Tanta violência e incompreensão, autoritarismo e intransigência desses dois adversários são os aspectos que aparecem na fala de Beatriz, para quem a marcha constituiu uma resposta política da sociedade civil que repudia essa postura intolerante e atrasada. Beatriz afirma que

> *"Evidentísimamente… porque el partido esta compuesto de personas y ya esta ligada a una mentalidad conservadora, retrasada… lo que pasa es que hay un… es como una parte de la población que no pueden dejar de eso de lado y más dentro de la posición del PP muerte en contra… para alguno incluso muerte a los homosexuales. Entonces, hombre, por supuesto que la política y lo que es el pensamiento de la izquierda es más a favor de la igualdad e de la justicia social, del… del trato de equivalencia entre los sexos, entre los géneros. Pero… yo pienso una cosa, si no existieran 1 millón de personas en la calle en la manifestación ni eso… no hubieran propuesto la ley ni el PSOE. Esto está claro, esto estoy diciendo hace… 8, 10 años estuvo PSOE en el poder y no lo propusieron… no lo propusieron!!! ¿Por que no lo propusieron? Porque no existía lo que existe hoy… Esta claro, los políticos son listos y ni siempre están preocupados con hacer justicia, pero no pueden olvidarse del poder electoral de la población y no se que, no se cuanto… Mucha gente que viene aquí se dice ser de izquierda, y es mentira porque mucha gente que viene aquí, es gente lista. Y bueno, no me lo explico pero bueno… cada uno sea lo que sea… cada uno puede serlo pero es muy doloroso… Mirar la intransigencia de la Iglesia e de la gente del PP y quedarse callada es algo imposible, impensable, seria algo como… no se… aceptar una derrota, la injusticia… Pero no, siempre estuvimos preparados para la lucha… creo que siempre lo estamos… Mas como decía, es muy doloroso ver la gente en contra el cambio, en contra a ti…"*.

Beatriz sabe com a clareza quem é o adversário. Sabe também que mesmo aliados como PSOE podem não ser tão aliados assim caso não reconheçam um apoio social que sustente seu apoio às causas do movimento. Sem um apoio social consistente por mais que reconheça a legitimidade e a importância das demandas, não atuaria favoravelmente concretamente no legislativo e no executivo para que não sofrer prejuízos eleitorai. No governo de felipe Gonzalez (1982 – 1996) poderia já ter encaminhado algumas questões e não o fez. Assim, mesmo que haja um reconhecimento e interesse, não necessária mente essa solidariedade se concretiza em ação. Assim, ter clareza do contexto relacional no qual os aliados e adversários transitam é um elemento importante para que não se termine resignando à injustiça.

Essa questão encontra similitude com o que disse Cazuza, militante, 28 ano que já foi filiado ao Partido Popular Socialista – PPS – e que hoje está no PSDB onde criou um núcleo GLBT. Para Cazuza, segundo o diálogo que segue, nem sempre um adversário é adversário e um aliado é realmente aliado:

> "**E: Coomo você trabalhou a transição ideológica de PPS para PSDB? Há diferença, diferença no trato da questão GLBT lá dentro?**
> *C: Olha, todo mundo fala que é simpatizante, que faz e acontece, mas assim, nem mesmo... essas coisas pra mim não são muito claras dentro de partidos porque nem mesmo o PT que era super simpatizante, super amigo da comunidade GLBT tátátá tátátá A Marta passou quatro anos de governo e não criou a coordenadoria homosseual. Quando o* [vereador] *Carlos Gianazzi* [na ocasião ainda no PT] *apresentou o projeto ela não quis... Enfim, criou obstáculos, o projeto foi vetado na Câmara e depois ela falou que ia criar o centro de referencia, não queria criar uma coordenadoria, isso palavras da Marta, participando de uma reunião com ela, ela não queria criar uma coordenadoria porque as coordenadorias que existiam já não tavam dando certo, não funcionavam... ela então queria criar uma outra coordenadoria pra não dar certo. Então ela ia criar um centro de atenção GLBT. E ficou aquela discussão e faz estatuto e conversa e discute e acabou o mandato dela e não teve nada. Né?! Já o PSDB, que tem uma fama de se contra o GLBT, já foi criada uma coordenadoria, uma coordenação... um núcleo lá, né, dentro da prefeitura, da secretaria de Participação e Parcerias, pra comunidade GLBT. Então as vezes as coisas não são como... tão como parecem, né? As vezes pode parecer que um partido é mais simpático que o outro, mas quando ta no poder não arregaça as mangas. Como, por exemplo, hoje o PT ta na presidência e a lei da parceria civil não vai pra votação do mesmo jeito. Então continua do meio jeito... Têm declarações infelizes do presidente Lula quando se refere à comunidade LGBT... Então as coisas não são tão, assim.. Nada é tão matemático quando se trata do ser humano. Nada é formula matemática: 1+1=2 Né, as coisas são muito mais complicadas e complexas do que... Porque falar é muito fácil. Fazer é muito mais difícil.*
> **E: Porque militar dentro do partido?**
> *C:Pra criar exatamente política, pra visibilidade pra comunidade GLBT... que é uma preocupação... Nem todos os partidos estão abertos a isso. Hoje em dia, infelizmente, existem religiões que deturpam tudo; que falam em nome de Deus e crucificam as pessoas e criam o preconceito. Em nome de Deus eles criam o preconceito maior do que o que já existe. Fazem uma cruzada, na verdade, contra coisas que nem são de âmbito religioso. Aliás o país é laico, né, a constituição já determina que é um país laico e as pessoas criam essas coisas aí. Por isso participar, para não ser injuriado e injustiçado e para passar a ser respeitado!".*

Para ele, visibilidade é uma ação estratégica fundamental para a geração de espaço político para a comunidade e deve ser gerado *"em todos os partido"*. Ela é importante porque abre espaços de resistência contra as injustiças que adversários como as Igrejas, produtoras e agravadoras do preconceito e da injuria. Cazuza mostra sua indignação como o uso de Deus para a justificação dos discursos homófobos e da prática da injustiça. Sem nomear Igrejas, ele destaca certas religiões como espaços geradores de injustiça e destaca aimportancia da participação como estratégia importante de transformação da injustiça em inclusão e respeito.

Beatriz também aponta isso em sua fala. Para ela dói de ver que uma parcela de seu povo sustenta a atividade injuriosa da Igreja e do PP, mas também manifesta que a dor e o fato de sentir-se injustiçada não são elementos que lhe desmobilizem. Beatriz nos faz pensar que ressignificar a dor e tornar-se consciente politicamente não mantêm relação com a superação do sofrimento. Ressignificar não implica, infelizmente, deixar de sofrer. Ressignificar a dor é ressignificar as memórias passadas e presentes do próprio sofrimento, é tornar-se consciente, é fazer da própria dor um objeto para si mesmo que te impulsiona à ação coletiva, a agir coletivamente, a construir metas de ação coletiva, mesmo que a dor ainda doa, na esperança de que no futuro se conquiste um espaço no qual o sofrimento, finalmente se cale não porque a dor é tanta e já nem se é capaz de sentir, mas porque fomos capazes de superar as injustiças que nos faziam sofrer.

Assim, tanto Beatriz quanto Fernando apontam para a mudança como um elemento que pode decorrer da identificação e ressignificação da injustiça. Deste modo, parece-nos que a injustiça é um importante motor da vontade de agir coletivamente e um dado que contribui imensamente para a consolidação e fortalecimento dos vínculos identitários, para a identidade coletiva e, portanto, para se desenvolver uma consciência coletiva. Fernando não que espaços para si pessoalmente, mas para a comunidade na qual se vê inserido e se reconhece.

Já Fernando aponta para uma séria diferença entre a realidade portuguesa dos Movimentos LGBT e a espanhola. Apesar de ele estar se referindo a um caso particular ocorrido na Espanha, ele acaba por mostrar-se em total desacordo com os/as portugueses/as que reconhecem em heterossexuais legitimidade para falar em nome deles. Para ele isso representaria 'uma usurpação de um espaço político' que deveria ser ocupado por alguém que fosse LGBT, pois quando um/a heterossexual o/a faz ele o faz em detrimentode uma liderança, e isso é *"(...) injusto pues impide a los gays, lesbianas y tal de se construiyeren en la cena publica, los impiede de actuar y de construir su própio discurso sobre si mismos"*.

Na Espanha houve, inclusive, o caso de um grupo de mulheres que se diziam *um grupo lésbico de mulheres heterossexuais*. Além disso, para Fernando essas liderança apenas se promovem sem nunca poderem legitimar seus discursos com a experiência, pedem que

LGBTs enfrente situações dolorosas sem sequer saber na realidade em que elas implicam para o sujeito como quando lhes pedem para que saiam do armário. Para ele não basta se solidário, conhecer por ouvir dizer ou por aproximação a dor do outro para arvorar-se em líder de um movimento com o qual não tem nenhum vinculo real. Permiti-lo seria um ato de *'cachondeo'*, gozação, que o levaria a iniciar um novo movimento, pois no instante que isso acontecesse se estaria privando a comunidade de formar sujeitos políticos que lhe represente. Uma coisa é participar e apoiar outra é ser liderança, porta-voz. E propõe que cite ou mesmo imagine um importante líder branco do movimento negro, ou a um homem como um importante líder do movimento feminista ao que conclui: *"Jamás!"*. Nesse contexto, Fernando diz o seguinte:

> *"Yo estoy que me borro. Hay un grupo que me está siempre hablando de movimiento y que nunca dice 'nosotras las lesbianas…' Un cachondeo. Vamos haber: los lideres… gran parte de lo que hacen es algo muy parecido a la cosa esa que te dicho yo de otra persona y viene decirte 'salid del armario' y lo que quiere… lo que quiere es consolidarse, es seguro, a través de la experiencia del otro, ¿vale? Pues es cosa muy parecido a lo que tiene que hacer lo, lo… lo que he visto lo que hacen los lideres eh… que te lo habrá Beatriz que… muchas veces* [rizadas] *no por hablar* [rizadas] *lo… lo que tiene que hacer pedagogía con los heterosexuales, pero que pedagogía vamos hacer, que pedagogía vamos a hacer, si en ningún momento pueden recurrir a las experiencias para contar y para ponerla sobre la mesa ¿entiende? Ahí hay una parte, ¿no te digo que sea imposible, no? Pues estamos viendo que no, pero que hay una parte valiosísima que se pierde, desde luego y quiero asiñalar que para mi gusto, además de esto que te estoy diciendo, además, están suplantando, estás solantando a una lesbiana de verdad, que es la que debería que estar ahí, no ella, no, yo me moriría de vergüenza, yo seria incapaz… yo te lo dije antes, te lo he dicho antes y tu me miraste con cara rara: yo no me creo en los hombres. Me ponen nervioso, me ponen del hígado, yo no me lo creo nada, son los primeros machistas, seguro… Quien salió el otro día de asalto… Ah el Jenepe Maciel, el periodista ese canoso, de monárquico de toda la vida … ese lo dice que no era mucho machista! Vale. Entonces era menos. Dijo que era muy feminista. Ah, típico. Típico de los machista en definitiva. Típico, típico total. Vamos, que no, que por la mujer hablen ellas. El punto de llegar al, hace poco, al punto de que un grupo elabora su propio discurso sobre sus propias condiciones es irrenunciable, irrenunciable! Y que venga una señora que por mucho que se identifique haga de portavoz… ¿lo siento, pero pienso que no? Vale… siento. No lo levaría bien! Me borraría de Cogam, me ocorría esto de una persona hetero… Me borraría, es que están tomado el pelo… Y ententaría formar otro grupo. Por que si, por que es fundamental, no es una cosa accesoria... ¿Y que viene después? Bueno y tu digo, lo que pasa es que las voces se silencian… las voces… entran o son excluidas de los circuitos de conformación de la opinión publica y de todas esas cosas son… son muy terribles, muy terribles. Y ahí entonces, esperemos, ¿nosotros, no? Los movimientos sociales, ententamos dar voz a los que se están negando. Yo entiendo eso como un servicio, temporal además. Y que no sirve para mucho sino, si simplemete te limitas a hablar y no hablas para casi nadie, vale… sino, entienda, e también que en algún momento real ese grupo sea capaz por si mismo de conformar-se como grupo, como sujeto político y mira palante* [mira para adelante] *y hará su propia lucha"*

Aqui se verifica uma compreensão que limita a idéia de reciprocidade e equivalência, pois, como diz outra entrevistada *"(...) da dor de cada só pode falar ele mesmo. A minha dor só eu sei o quanto dói"* (Priscila). Ao dizer isso Priscila traz um elemento que reforça a percepção de Fernando. Para ela o que alguns coletivos fazem ao incorporar a idéia de simpatizantes como acontece em Brasília onde se celebra a Parada LGBTS:

> *"Eu milito a 10 anos, custei muito pra ver isso crescer e para ver um pouco do sol, e as vezes acho que o que consegui foi ver a luz e não sol... E agora a gente vê a confusão de letras que confunde apoio e solidariedade com luta e demanda.. Tamos vendo paras LGBT e isso é bom por visibiliza as lésbicas mas porque LGBTS? S de que de Suspeito? Só se for porque simpatizante não precisa ser incluído na sociedade porque é hétero... Ou tou enganada Pó... (...) E o pior é quando alguns excluem os bis e inclui o S numa parada GLTS aí é o fim.... Se inclui a maioria com poder e se excluiuma parte da comunidade por preconceito... Não me conformo!!! Isso é errado é ijusto e é contrario a luta... Não sei como não enxergam Ora, uma parada GLTSB que que... da mais importância ao S que ao B... (...) Daqui uns dias vira SGLTB ou até SG... A parada não é um dia só, viu.... Acho que eles não sabem disso... Será que não vem que isso é parte de uma estratégia que joga no lixo a historia da luta e todo o sofrimento que tivemos até aqui... Não é justo e não tem visão política. Diz o ditado e ta certo 'da dor de cada só pode falar ele mesmo'. A minha dor só eu sei o quanto dói e essa é uma das grandes. É o fim, só digo isso é o fim. Queria saber onde estavam os Ss quando a gente começou a lutar e na época que a polícia nos enquadrava como vagabundos. Eu mesma já fui enquadrada pela polícia quando saia do ferros a muitos anos e não vi S nenhum me ajudando... É o fim isso e vamos muda de assunto ".*

Essa fala revoltada mostra a insatisfação com o não reconhecimento de um espaço de luta política de e põe em xeque não só o sentido do S mas também sua capacidade de solidarizar-se de agir coletivamente no processo da luta como um todo. Parece-nos que Priscila não reconhece que simpatizante se tornem sujeitos políticos dessa luta e sente-se injustiçada em sua própria história de luta no movimento como tal. Entretanto, essa é a única depoente que expressa essa revolta e ou ao menos que a expressa. Na realidade, o que há é muitas declarações celebrando a participação de quem não é LGBT sem, no entanto indicar nada sobre serem ou não favoráveis à inclusão desses no nome da parada paulista como ocorreu em Brasília, mas a tônica dos discursos da militância indicam uma concordância implícita com essa entrevistada. Ao finalizar a entrevista e um bom tempo após estes trechos Priscila nos intima e diz: *"Diz lá na sua tese que a parada não é palavra-cruzada ou caça-palavra. Ela é muito trabalho, muita luta e muita política! Não esquece".*

Um contraponto a essas posições de Fernando e Priscila é Ana Cristina Heterossexual militante em Portugal e bastante ativa. Se Priscila não vê a possibilidade que não LGBTs tenham uma real vontade de agir coletivamente, Ana Cristina em suas falas até aqui analisadas aponta para a possibilidade de um coletivismo que compartilha agendas de múltiplas redes exatamente a parti dessa noção de equivalência e reciprocidade. Nesses sentido o antropólogo e militante Miguel afirma, em oposição ao também antropólogo Fernando, que essa realidade é uma realidade desejável.

> *"Eu acho que hoje em dia em relação as questões LGBT você consegue, só consegue transformação num momento em que pessoas mais próximas do centro por assim dizer, tanto do ponto de vista político como do ponto de vista sexual, nesse caso, os heterossexuais aderem essas causas, a idéia dos direitos cívicos para gays e lésbicas, porque percebem que essa causa faz parte de causas maiores de emancipação, os direitos*

cívicos, de liberdade, etc. Portanto, a mim não me admira nada que heterossexuais quanto mulheres se interessem muito a agenda LGBT como parte, ponte entre a agenda feminista e a agenda LGBT propriamente dita numa vala maior que se podia chamar a política sexual. Então, nesse sentido, acho que trabalhos como os da Ana Cristina são fundamentais, super importantes e muito bem vindos. Não é por acaso que essas coisas surgem do meio acadêmico. Surgem no meio acadêmico nos seus setores mais progressistas, não é, que é o caso do setor onde ela trabalha, e surgem também dos movimentos sociais preocupados com os direitos humanos que é uma categoria muito abrangente que surgiu nos últimos tempos e que permite justamente as pessoas situadas fora do mundo LGBT absorvam as agendas LGBT como parte da mesma forma que já tinham internalizado a agenda anti-racista quando elas não são negras, né?! E, portanto, parece-me que esse trânsito é perfeitamente desejável até"

Essas divergências e antagonismos na compreesão do político e do impacto na organização e no alcance das metas dos movimentos, porém, é uma das questões que mostram, mais uma vez, a pluralidade das consciências políticas e apontam para consciências que ainda que sejam construídas localmente, respeitando a historicidade de grupos e sujeitos, contém traços comuns que fazem com que, em certos aspectos, ela seja um tanto global ou ao menos que ela se encontre em diversos discursos coletivos, a partir das experiências locais, oportunidades de semelhantes de se constituir. Quem sabe por isso é que com realidades tão distantes Fernando e Priscila encontrem-se tão próximos, ocorrendo o mesmo Marcos, Carlos Manuel e José e tantos outros.

5. As Metas de Ação Coletiva: onde as consciências individuais também se tornam coletivas

O desejo de conquistar *'um lugar ao sol'*, de conquistar uma visibilidade que lhes possibilite um futuro longe das sombras do subterrâneo e da dor do esquecimento que esse propicia, de poder uma vida digna é um importante elemento agregador dos coletivos LGBT em luta. A visibilidade, ainda que entendida de maneiras diferentes, com nuanças que por vezes não parecem tão sutis, por diversos aspectos é uma das principais metas dos grupos LGBT, porque elas trazem a cena pública a questão da homossexualidade e do transgenerismo que de modo corrente não figuram na pauta do debate público segundo a normativa heterodominante. Além disso, *"(...) a visibilidade é considerada pela gente fundamental porque sem ela não é possível superar a injustiça porque não há como considerar injusto aquilo que não é visto"* (Cazuza).

A questão da visibilidade, entretanto, traz consigo antagonismos porque, ainda que a militância seja unânime no reconhecimento da sua importância, nem todos querem ser visíveis. Assim, para uma parte da militância é importante visibilizar a questão sem,

necessariamente, visibilizar o sujeito e para outra a visibilidade da questão não é eficaz sem que os sujeitos homossexuais se visibilizem. Apesar disso, o fato de se ter a meta clara no horizonte pessoal e grupal faz com que as dificuldades da luta e as divergências em torno a essa questão encontrem um ponto de acordo: seja como seja visibilizar é preciso. Cazuza conta que quando começou a participar da parada em 1998, viu *"(...) que era um... uma coisa muito forte, era um momento que a gente tinha de visibilidade e de pleitear lutar pelos direitos"*.

Nesse processo, ele percebeu que para que a luta seja eficaz realmente há que se estabelecer uma meta comum que funcione como elemento de união e potencialize o trabalho. Assim, Cazuza entende que *(...) Ninguém quer, quando ta comprometido mesmo visibilidade pra si. Todos querem pra todos porque todos querem a mudança. O dialogo deixa de existir quando se quer pra si e se perde o sentido comum, a meta comum"*.

Manter-se mobilizados só é possível quando se tem claro quais são as metas de ação e o que se pretende com elas. De outra forma, na primeira das adversidades que surja, no primeiro revés que aconteça o processo de mobilização fica comprometido em algum nível e a consciência coletiva do grupo pode ser posta em xeque. É nesse sentido que Ana Cristina aponta para o bom senso de Fabiúla e de Sérgio Vitorino que, como dois intelectuais orgânicos, conseguem gerar a cultura do entendimento e do respeito Às diferenças também no âmbito interno da rede de movimentos LGBT portuguesa. Por vezes é preciso saber recuar, conceder etc. na busca do entendimento que não significa a eliminação do dissenso, mas o construir de pontes mediante a negociação. *"Rever estratégias ou modos de se expor ou defender uma idéia é muito importante se não se deseja ver seus objetivos alcançados pessoalmente, mas sim os objetivos do coletivo"* (André). Como apontou André, é preciso avaliar politicamente qual é e em que momento a estratégia que se mostra politicamente mais eficaz, pois *"(...) o que importa é jamais perder a meta de vista"* (Lola).

Observamos que nessa dimensão da Consciência política o valor atribuído a ela pelos entrevistados é alto. As metas de ação coletiva pautadas pelos Movimentos LGBT em Portugal, Espanha e no Brasil encontram muitos pontos comuns são vistas pelos/as entrevistados/as em sua maioria absoluta como importantes para que se possa lograr a mudança social que propicie uma real aquisição de direitos qualificados como humanos e que no fim das contas são benefícios tanto individuais quanto coletivos. Elas adquirem uma instrumentalidade capaz de superar os sentimentos de injustiça experimentados pelos sujeitos e grupos no decorrer de suas vidas e inclusive no processo de luta pela mudança social, pois

> *"(...) inclusive lutando se sofre, se é injuriado. A injustiça chega para deslegitimar quem luta e o motivo da luta, as bandeiras. (...) E isso acontece tanto no meio de quem esta*

lutando, mas, sobretudo, quando nos pomos em choque com quem detém o poder porque este não querem abrir mão deles. (...) E é aí que é importante se saber o que se quer e porque se luta, recordar os motivos que durante uma vida você acumulou e que te conduziram a participar! Na vida vale tudo só não vale desistir. Pra mim lutar é viver. Eu luto todos os dias" (Lola)

Essa dimensão da consciência política nos leva a refletir sobre quais são os projetos e propostas que os distintos movimentos LGBT elegem como bandeiras políticas e culturalmente viáveis, consistentes. Nesse sentido a fala de Rita nos leva a perceber que metas de ação é uma dimensão que ao mesmo tempo que tem um conteúdo próprio, ela também alinhava nela própria as demais dimensões. Crença, Identidade, adversários e interesses, eficácia, injustiça e vontade, todas essas seis dimensões, se encontram na hora de se estabelecer as metas de ação. Estabelecer as metas é estabelecer um projeto, e falar em projeto é falar de futuro e não há futuro sem passado e presente, sem uma memória que está em permanente ressignificação e mudança, produzindo a própria consciência individual e coletiva ao mesmo tempo em que é produzida por elas dialeticamente. É nesse contexto que a fala de Rita se mostra elucidativa:

Eu acho que somos movimentos LGBT no plural. Nós somos plural. Eu mesma também sou plural. Os próprios movimentos, as pessoas dentro dos movimentos são constituídas e constituem-se de pluralidades diferentes, quer dizer, se agora houver um grupo religioso, católico de homossexuais, não haveria espaço? Acaso não existiria um grupo de gays, lésbicas e trans que... querem se reunir e lutar... não sei... Não temos que limitar... Não estamos a fazer esse trabalho, mas seria ainda mais um tipo de movimento. Não é só o LGBT que são os movimentos. Existem os movimentos dentro desses movimentos e dentro deles existem pessoas com diferentes crenças, valores, identidades, motivações, medos e desejos. O problema, pois é realmente muito difícil de atender a todos, mas o dialogo é fundamental, mesmo com aqueles que não querem ou não sabem dialogar. Por exemplo, aquela questão da marcha do orgulho: a Opus Gay diz ir contra os ditames dos partidos que comandam os grupos LGBT. Temos aí marcada uma situação crítica, estratégica e completamente diferente, e isso é uma questão á considerar, quando se está com um movimento que quer ser universal. Não é possível, mas no espaço há bastante movimento de pluralidade de estratégica. Como que se concilia? É uma questão dividida de uma maneira muito marcada porque o movimento não é unânime. Se é bom ou mal... eu acho que é bom no geral, mas essas diferenças de estratégias, muito, muito diferentes entre a opus e os outros que, por sua vez, também tem as suas diferenças... Mas construir uma agenda é um processo de dialogo permanente, de ressignificar posturas, de negociar. Para que exista um projeto que seja realmente colectivo é preciso que todos conheçam sua história, sua situação presente pra aí poder dizer o que quer do futuro. Aço que a rede Arco-Íris esta a tentar isso e eles [Opus Gay] *a impor o seu"*.

Ainda que a meta dos movimentos seja a conquista de direitos humanos que são de interesse coletivo, Rita recorda a importância do auto-conhecimento enquanto grupo para que se possa traçar algo maior que atenda a demanda de todos... O diálogo é fundamental pra se superar os limites e barreiras que levam ao isolamento, como o caso da Opus Gay mesmo realizando seus trabalhos e mesmo sendo eles importantes, ela acaba isolada da cena política na qual outros se reconhecem reciprocamente. A ela resta o lugar de antagonista.

Um elemento de diálogo que se mostra fundamental para a produção dessa meta que atenda a todos, na pluralidade e segundo as particularidades de cada qual, é a agenda T apontado por Jó. Dizemos que elas são uma questão importante porque grande parte dos grupos apontam para essa agenda, mas nem sempre esses grupos a incorporam como já apontou a própria Jó, Assim, as agendas dos grupos necessitam tornar-se verdadeiramente plurais. Segundo ela,

> *"Falar em metas LGBT é falar de uma agenda política LGBT que obriga a discutir questões mais gerais e de interesse comum. Em todas as associações, infelizmente, existem às especificidades. Não se pode construí-la se não soubermos quais e porque cada associação elegeu seus próprios pontos. De cada uma delas, haverá um ponto que pode fazer sentido a todas. O difícil é não se deixar cair em vaidades e... elas existem. mas no nosso caso o serviço de saúde é uma questão a questão da identidade de gênero, a legalização da prostitiução. Mas é muito para uma associação sem uma estrutura e um poder de reunir gente devido as características da população... É muito difícil para uma associação que tem a importância que tem a AT. É preciso força para monitorar monitora para que essa questão venha a ser, faça parte de uma agenda política. Estamos lutando. Mas nossa agenda gera muitas discordância porque muitas vezes a mora impede de ver o outro de uma livre de preconceito. Estamos subordinada a etiquetas. A nossa é trans e nós somos diferentes... Mas temos que tentar"*.

Assim, no coração que determina as possibilidades efetivas de construção, ou não, de uma consciência política coletiva está uma questão que a Psicologia Social e em especial a Psicologia Política tem se debruçado: a relação entre individuo e coletivo. Falar de consciência política coletiva implica em reconhecer um processo dinâmico e mairo como Gramsci já apontou e que implica na produção que as pessoas tornam-se capazes de fazer, sem deixarem de construir seus projetos particulares de trabalho, familiar etc, mas o fazendo a partir de um projeto de sociedade que respeite ao máximo a pluralidade que colore a vida social. Algumas como Carlos Manuel, José e Marcos parte de seus projetos e outras como Nelson, Beatriz, Rosa, Mili, Sergio Vitorino e Lola fazem de um projeto coletivo o seu próprio projeto.

Assim, as metas devem ser correspondentes aos anseios que os indivíduos nutrem em relação às ações. Quando elas não correspondem a esses anseios, elas podem gerar contra-movimentos no interior do grupo e até mesmo provocar a desmobilização e a deserção de indivíduos que não se reconhecem mais nesse contexto e muitas vezes se sente injustiçado. A injustiça que antes mobilizava pode passar a desmobilizar quando vem de onde não se espera. E isso adia, sempre adia, um projeto de futuro que possa deixar de ser projeto dando sentido a afirmação de que *"Um outro mundo é possível"*. Na tentativa de fazer com que esse projeto de transformação social, Miguel, militante e destacado intelectual português filiado ao bloco de esquerda afirma que

> *"(...) as pessoas sabem quem eu sou o que estou lá a fazer e, portanto, é muito claro o que faço, mas também é ao contrário, muitas pessoas não sabem, não vêem, não é visível. Eu também tento trazer a agenda do movimento pra dentro do Bloco ao construir apresentar propostas legislativas junto com outros militantes LGBT... Em termos de relevância ao assunto, em termos de iniciativas para que haja novas trabalhamos para que a agenda do movimento tenha um peso maior. Não sou só eu que está a militar, é um pequeno grupo, pequeno grupo de ativistas LGBT do bloco que chama coletivo, movimento esquerda LGBT, que tenta fazer opção interna, porque os blocos são grupos setoriais dentro do partido. Nosso propósito é intervir no sistema e criar condições de mudança social efetiva na sociedade".*

Metas e projetos necessitam fazer sentido frente à herança histórica, cultural e política de cada sujeito e de cada grupo. Entrar em choque com essas heranças sócio-político-cultural impede de que se construa um projeto coletivo, gera sentimentos de ineficácia política e de injustiça e faz com que os movimentos percam a oportunidade de serem efetivamente instrumentos de mudança social. O choque pode ser positivo e não se trata aqui de harmonizar nada, mas de produzir um projeto que seja capaz de incluir e respeitar e não se inclui e nem se respeita quando as múltiplas heranças culturais, as inúmeras memórias políticas que ressignificam lugares minoritários não são ouvidas. Rita aponta para alguns importantes desafios da agenda portuguesa de luta e que se encontram e vinculados ao isso:

> *"O movimento político que existe aqui é de inserção social, de pressão do governo que não pensa em nada... Nem o menor interesse em investir em educação sexual para combater a homofobia, que é o combate mais porque é marcada. Depois passa pelo trabalho todo de reeducação e intervenção na própria escola, universidade, que são as coisas mais diretamente ligadas com os jovens. Alem disso, a questão do artigo 175, o casamento civil e as questões das transexuais e a contracepção assistida para lésbicas são os pontos que precisamos dar mais atenção. É isso a agenda geral pra mim que inclui a todos os grupos e que não é fácil"* (Rita).

Paulo Jorge faz apontamentos na direção da compreensão dessas dificuldades, pois muitos não vêem como uma agenda geral da rede de movimentos, mas como uma sobreposição de agendas. É nesse sentido que o diálogo e a negociação se fazem fundamentais, pois figurar na agenda significa reconhecimento de sua pauta particular, mas não é suficiente. Dependendo da posição nessa agenda que as demandas de cada um ocupa se interpreta como um maior ou menor reconhecimento de si e de seu grupo. Isso é em muitas ocasiões um importante dificultador das relações e da concretização de uma participação política mais efetiva. Para Paulo,

> *"Há sim um pouco de homofobia dentro da estrutura, quando estamos em reunião isso não aparece claramente mas há, não achas? E acho que em termos da nossa dinâmica pública nós não assumimos muitas vezes agenda, agenda trans não há... interesse... Nos temos uma grande dificuldade aceitá-las, nos temos uma profunda dificuldade em assumir a mesma discussão. É uma discussão que é complexa, com uma dinâmica em que agendas se sobreponham, há uma agenda que está acima de todas as outras que é a agenda da discussão da união de facto e do casamento, que há de novo, que é uma agenda*

internacional, não é? Mas que não resolve para discutir os problemas dos homossexuais, não resolve os problemas dos direitos individuais! Não resolve! Não resolve a homofobia na escola, não resolve a homofobia na saúde, não resolve homofobia no local de trabalho, nada disso é resolvido pelos casamentos. Casamentos para quem, nem todos querem. Os casamentos irão resolver um problema com casais na... na classe média, alta urbana no país e se quisesse no interior rural? Não resolve o dia a dia, o cotidiano é bem diferente... a agenda precisa atender as demandas cotidianas e que são mais simples e nem por isso menos injustas como direito a doar sangue que não se pode"

Ana Cristina entende que

"Agenda do movimento LGBT em Portugal é sempre mais reativa do que pró-ativa trata-se de apagar incêndios e isso nos últimos tempos tem sido, até o ano passado foi de uma maneira chocante. Mas no inicio, as primeiras reivindicações, foi por uma mudança da constituição, é o cumprimento da constituição portuguesa que segue os critérios na base, os critérios de proibição da discriminação, é proibido discriminar com base na idade, sexo, gênero, religião, origem etnia. Então, pretendia-se que a orientação sexual fosse incluída na constituição com critérios de não discriminação em 93, e que só foi, só se conseguiu em 94 quando foi aprovada. Depois aparece a questão das uniões de facto, aparece também à questão da orientação sexual como fonte de discriminação, que não promova mais preconceito, mais ignorância, mais discriminação. Então, orientação sexual e união de fato... Tirando estes três, tirando estas três reivindicações, eu consigo ver se existe uma agenda. Mas por exemplo, o instituto português (?) cujo presidente declara em determinado momento que os jogadores gays não são aceitos, por causa de sua pretensa promiscuidade é inaceitável".

Metas de ação coletiva são responsáveis pela adesão do sujeito ao *'outro'*, a alteridade quando ele realmente se torna capaz de reconhecer-se, sente-se reconhecido e reconhece *as pluralidades* que colorem as vidas e, aqui, as vidas marchadas no arco-íris. Mas nem sempre isso acontece já que os seres humanos são cheios de idiossincrasias. Nesta tese tentamos ouvir essas vozes, essas consciências que se produzem e são produzidas como sujeitos políticos que dão sentidos a suas realidades.

No Brasil, a agenda do movimento tem se concentrado também na questão do PCR, da Criminalização da Homofobia e na aprovação de uma lei de identidade de gênero. Mas os trabalhos se multiplicam no campo da educação sexual e no combate à homofobia.

"Como da pra ver nas paradas nossa agenda ta aí. Nossas metas são a visibilidade e com ela combater a homofobia, aprovar o PCR que já ta lá mofando nas gavetas do congresso, aprovar a lei da Iara, a da homofobia, e tratar da questão da identidade de gênero pras trans e investir em educação, investir muito pra mudar as cabecinhas dos preconceituosos, a começar dos professores! Acho que assim todos são atendidos, né?! Acho que essas questões afetam a todos até a questão das trans por abe lá se no futuro eu não me descubro uma trans... Não da pra dizer dessa água não bebo..[risos]*"* (Érica).

No contexto espanhol essa agenda já está completa. Agora a tendência é construir uma nova e vigiar para que não hajam retrocessos nas conquistas. Nesse sentido um elemento que tem sido destacado é o combate da transfobia e a importacia de se intesificar os trabalhos de educação nas escolas. Além disso, caberá aos coletivos garantoir condições para que essas

conquistas não se restrinjam apenas aos grandes e médios centros urbanos, como lembra Ivi, *"(...) el desafio es irse más alla... El reto de los movimientos sociales LGBT es llegar a los pueblos de la España profunda!"*.

Para nós as metas do ponto de vista genérico são bastante próximas e o que muda são os contextos que possibilitam dinâmicas e relações bastante distintas em cada país. Mas a produção dessa agenda e a sua maior ou menos implementação se dá também ao lado da produção desses sujeitos políticos detentores de uma consciência política mais ou menos complexa dependendo de cada caso. A questão do diálogo, da escuta do outro é um elemento que parece-nos nevrálgico, pois nele se reflete e se estabelecem as relações necessárias no e com o cotidiano para a superação de seu elemento alienante. Não trata-se de eliminar o cotidiano. Vivemos nele, resultamos dele. Trata-se de transformar as bases com as quais construímos nossas relações com ele e com as possibilidades de existir que ele nos proporciona. A inexistência de canais limpos de comunicação entre as pessoas e grupos acaba produzindo, por vezes, uma adesão ilusória às ações coletivas e dificultando a produção de consciências coletivas que estejam voltadas ao bem comum.

A questão da comunicação, ao nosso ver, não tem implicações que atingem apenas a dimensão volitiva da mobilização política e social dos sujeitos, ela traz implicações que consideramos graves a todas as dimensões da consciência, na medida em que a consciência política é 'despertada', construída, por meio as oportunidades de comunicação, de diálogo, e de interação, as quais são, para nós, oportunidades políticas. Portanto, parece-nos que o espaço comunicativo é o lugar de receber informações, refletir sobre as histórias de vida e interesses enquanto categorias sociais, e partir para a ação política com fim de conquistar não apenas direitos sociais ou econômicos, mas direitos que são antes de tudo humanos.

Considerações Finais

" (...) os direitos LGBTs implicam rupturas que se adensam à medida que se recusam os tempos de silêncio e repressão para se entrar em tempos de denúncia e resistência activa"
(Ana Cristina Santos, 2003:169)

Sem nos fecharmos em conclusões, pois entendemos que a riqueza dos discursos permitirá ainda outras análises e interpretações, tanto nossas quanto do leitor, queremos pontuar algumas questões que o processo de produção dessa investigação nos levou a refletir. Assim, queremos destacar que, na presente tese, ficou-nos claro que festa e cidadania são elementos que se relacionam dialeticamente, se encontram em permanente tensão, sem que com isso se tornem necessariamente elementos excludentes. Na verdade, eles juntos possibilitam que as paradas atuem politicamente sem ser da mesma maneira que o fazem as vertentes tradicionais da ação política de inspiração sindical. A parada é para nós um novo jeito de fazer política, não necessariamente mais eficaz, mas certamente novo e que encontra seu fundamento na celebração festiva da política. Ao celebrar a memória de Stonewall ela tenta não perder de vista o elemento a ser denunciado.

A Parada do Orgulho LGBT é o instrumento de pressão social e política que potencializa a luta, a qual não acontece apenas no dia 28 de junho de cada ano, mas nos cotidianos de todos os coletivos que militam; na ação de cada militante em particular; na vida de cada cidadão e cidadã que exerce sua cidadania ativamente e que se faz respeitar. Entretanto, essa não é uma posição universal. Há, como procuramos demonstrar nas paginas desse trabalho, aqueles que vêem no elemento festivo uma perda desta força política que a parada poderia ter em mãos. Isso decorreria do processo de mercadorização pelo qual passaram as paradas de São Paulo e Madri e que a parada lisboeta ainda não passou, mas vive o dilema de passar ou não como disseram nossos entrevistados que compõem sua junta organizadora.

Como notamos nos discursos dos nossos sujeitos, a parada é um importante veículo de politização e formação de consciências mais afeitas ao coletivo, mesmo estando ela marcada pelos interesses de mercado, sobretudo porque esses interesses não se revertem ainda em benefícios econômicos para o grupo organizador ou para os demais coletivos. No caso brasileiro, a parada ainda guarda a marca de uma organização ideologicamente de esquerda e com a presença de elementos, de sujeitos, politicamente alinhados ao centro, mas que não são uma parte significativa do grupo organizador. Também em Madri a posição política que emerge do coletivo responsável por sua organização é de centro esquerda ou de uma esquerda

Formatado: maintexte1

light que convive com o mercado, mas que sofre a oposição organizada e politicamente expressiva de grupos LGBT de ideologia libertária. Estes não reconhecem mais a parada no seu todo como uma ação coletiva que seja realmente de protesto político. Tal oposição levou em 2006 a criação no interior da marcha espanhola de um grupo que levantava a bandeira de que a *"Marcha também é protesto!"* e não apenas festa. Mas os ganhos políticos dos grupos majoritários fazem com que esse debate não ocupe um espaço central nas discussões internas. A grande questão que se põe é que festa e articulação política foram elementos mobilizadores que levaram as pessoas às ruas e que durante o jogo de negociação essa massa de manifestantes, politizados ou não, foi uma moeda importante nas mãos das lideranças.

A despeito de toda a iniciativa midiática, que de modo geral se comporta igual no Brasil, na Espanha e em Portugal, destacando mais o caricato do que o dado político que motivou os protestos, as paradas trazem sempre consigo a contestação das posições hegemônicas. Com o crescimento das paradas madrilenha e paulistana a mídia encontrou mais motivos para cobrir a festa e menos para destacar o político, chegando ao ponto de realizar coberturas que sequer mencionam quais são as demandas que motivam as manifestações. Em 2006 o jornal Estado de São Paulo[128], por exemplo, chegou a afirmar que a parada se *assumia como balada* e o único resquício do protesto político foi o tema *Homofobia é crime!*. A única menção política, as reivindicações da manifestação em uma matéria de pagina completa foi a seguinte:

> *"Apesar do esforço dos organizadores em dar à 10º Parada do Orgulho GLBT um tom mais politizado - o tema deste ano foi Homofobia é Crime - o evento deixou os discursos de lado para se tornar definitivamente a maior balada da cidade. Saíram faixas de protestos e carros engajados dos anos anteriores, entrou um carnaval de música eletrônica, com trios elétricos estampando o nome dos patrocinadores".*

Como se pode perceber, a mídia atua como um contra-movimento, age sistematicamente como um *aríete* que pretender *derrubar*, descaracterizar, despolitizar, as ações da sociedade civil organizada, forçando elementos com o fim de propiciar a formação de consciências políticas sustentadas pelo senso comum ao mesmo tempo em que enfraquecem a capacidade de mobilização mais permanente dos coletivos. Já em Portugal, a parada em 2006 sofreu uma redução no número de participantes que já não era grande. Se, por um lado, o desafio de São Paulo e Madri é manter viva a face política, enfrentando a força da mercadorização que um evento dessa proporção passa a ter, por outro, o desafio Português é

[128] Martéria publicada no domingo, 18 junho de 2006 com o título *"Parada se assume como balada: Com o tema Homofobia é Crime, organizadores queriam manter tom politizado, mas 10.ª edição foi festa eletrônica"* . O texto completo assinado pelos jornalistas *Bruno Paes Manso e Fabiano Rampazzo* está disponível em: http://txt.estado.com.br/editorias/2006/06/18/cid-1.93.3.20060618.36.1.xml?

crescer sem deixar de ser uma rede de movimentos altamente politizada, na qual os participantes retratam permanentemente um conjunto de demandas políticas que estão diretamente relacionadas com o conjunto da sociedade portuguesa e não apenas com os interesses do coletivo LGBT. Além disso, é um desafio para os movimentos portugueses romper com o forte conservadorismo que permeia a realidade local e que dificulta quaisquer iniciativas de mobilização política, e não apenas as manifestações LGBT.

Na Espanha, pelo fato de se ter alcançado em 10 anos (1994-2004) praticamente o cumprimento de toda sua pauta política histórica, põe-se agora o desafio de consolidar a vitória e construir uma nova pauta, ao mesmo tempo em que se faz preciso combater o discurso de que tudo já está feito. Tal discurso pode levar a um forte processo desmobilizatório no interior dos coletivos. Se, por um lado, a ausência do reconhecimento de um conjunto de direitos humanos na cena LGBT é um fator mobilizador e produtor de uma consciência coletiva que remete os sujeitos a participação política, por outro, o alcançar das demandas até então distantes, das metas desejadas, pode levar a uma desmobilização e a uma transformação dessas consciências na direção de posturas mais individualistas.

Mas então quer dizer que para que haja a possibilidade de se manter a mobilização há que se estar em falta, há que se manter a injustiça, não se pode ter as metas realizadas?! Não entendemos assim, ou então estaríamos dando um tiro no pé, estaríamos abrindo mão da utopia como um elemento necessário para a mobilização pessoal e coletiva em nossas próprias vidas. Mas está claro para nós que o fato de se alcançar as metas pretendidas e perseguidas faz com que haja a necessidade de se reestruturar, reorganizar, para que não haja uma debandada geral e o conseqüente enfraquecimento do movimento. Como se pode ver no caso aqui estudado, e em muitos outros movimentos, o fim dos regimes ditatoriais contribuiu muito para uma ação reativa dos movimentos, inclusive para a extinção de muitos grupos organizados e até de movimentos sociais inteiros. Esse desafio que se apresenta no contexto espanhol nos mostra como a diversidade de consciências e formações coletivas dependem de fenômenos locais, de contextos particulares.

No caso Brasileiro e português os desafios são outros. Passados 10 anos da parada no Brasil e sete em Portugal, poucas foram as mudanças no plano legal. As que houveram foram pelas mãos do judiciário e não são definitivas, pois sempre cabe recurso. Certamente, se estabeleceram jurisprudências que dificultam o retrocesso em algumas áreas. No entanto, pelo fato de não se ver resultados concretos da luta no plano legal, isso pode causar desmobilização entre aqueles cuja pertença seja frágil e a consciência política dependa de elementos materiais que reforçam a adesão. Em Portugal, parece-nos, que o conservadorismo, associado ao fato de ser um país de dimensões pequenas onde o controle social é mais efetivo

ou mais fácil de efetivar, e a dificuldade de se aprovar legislações pró-LGBT como ocorrera na Espanha, dificulta aos movimentos ampliarem sua capacidade mobilizatória. Contudo, o fato de ser um movimento menor, feito com poucas pessoas, possibilita-lhes consolidarem-se mais no plano ideológico e forjarem uma consciência coletiva mais comprometida. Um exemplo disso pode ser visto no rechaço geral ao código do trabalho que pune a discriminação por motivo de orientação sexual. Apesar de este instrumento legal beneficiar a comunidade LGBT, ele trouxe consigo diversas perdas a outros coletivos, como no caso das mulheres, além de ter flexibilizado imensamente a legislação trabalhista nos moldes neoliberais.

Restam muitos pontos para se investigar, questões a serem esclarecidas ou que em nossa imaturidade como investigadores-aprendizes sequer fomos capazes de perceber. Esta tese foi uma oportunidade única para que víssemos maneiras e povos distintos; para que compreendêssemos as implicações e as dificuldades de estudos interculturais como o que desejamos construir.

Não pretendemos tipificar as consciências desses sujeitos. Sabemos que ao classificá-los já os tipificamos de algum modo. Mas essa tese é o retrato de um momento e muitas coisas e eventos já se passaram nesses países desde que se desligou o gravador, desde que se ouviu o diálogo pela última vez, desde que fomos capazes de tecer alguma reflexão a partir daquilo que nos foi dito. Como enfatiza Ciampa (1997) a identidade é metamorfose, a mudança é constante. Da mesma forma a consciência está em permanente metamorfose... Muito já mudou desde que se começou esse trabalho, desde que regressamos da Península Ibéria. Muitas metamorfoses já aconteceram.

Nesse dinamismo que caracteriza a própria vida, mesmo quando não percebemos, pensamos que em nosso futuro será preciso sistematizar mais e melhor os dados que coletamos e, quem sabe, retornar àqueles lugares para podemos entender como os processos sociais se explicaram, se desdobraram. Muitos vínculos acadêmicos foram feitos nas terras de além-mar e nos possibilitarão aprofundar a relação entre a consciência política, a memória como espaço e instrumento de resistência e de mudança na luta por direitos humanos, assim como as relações entre estas e a sociedade civil. Também entendemos que essa tese nos leva a nos dedicarmos mais ao estudo da Psicologia dos Movimentos Sociais e da Psicologia Política, assim como das questões epistemológicas que emanam desses campos e da presente tese. Mas certamente muitos desses desafios necessitarão de um amadurecimento que só o tempo poderá nos trazer.

Não podemos deixar de reconhecer que este não é e nem pretendeu ser um trabalho individual. Conosco construíram essa tese os/as 44 entrevistados e entrevistas, as pessoas que leram e releram trechos que escrevíamos, e nós mesmos que, ao entrevistá-los, a cada vez que

ouvíamos outra vez seus depoimentos; ao relermos suas contribuições etc., interpretamos e reinterpretamos não só suas falas, mas nossos objetivos nesse trabalho e a nós mesmos. Nossa consciência a respeito de nós mesmos, de nosso lugar no mundo e de como nossa ação no e com o coletivo mudou e muito. O contato diário com esses e essas entrevistados e entrevistadas que, apesar de viverem não só aqui, mas também no além-mar, estiveram tão próximos a nós com sua falas, suas visões de mundo, suas crenças e valores, seus sentimentos de justiça e injustiça, com seus desejos e metas, com suas expectativas nos fizeram consolidar muitas das coisas que já tínhamos como certas e a deixar de lado outras tantas. Portanto, mudamos... Mudamos com eles... Mudamos com elas... Mudamos todos e todas! Cada um a sua maneira, cada qual dentro do seu limite e a partir de seu contexto e história.

Quisemos nessa tese dar voz a eles e a elas, seja por meio de suas próprias palavras seja por meio das nossas. Dar a voz é respeitar, é atuar para que esse mundo seja melhor. Por esse motivo também optamos por nos esforçar mos por redigir essa tese respeitando todos os autores e autoras e não invisibilizado a ninguém, dentro do possível, dentro de nosso próprio limite.

Esses 44 sujeitos e artífices que compõem o nosso universo de pesquisa nem mesmo se conhecem e, mesmo assim, encontramos tantos elementos que os aproximam e os fazem, em muitos sentidos, portadores de uma mesma consciência acerca do que implica ser Lésbica, Gay, Bissexual e Transgênero. Partilham dessa consciência coletiva porque todos e todas provaram em suas vidas o gosto e o peso da injúria e da homofobia, porque todos e todas já estiveram no subterrâneo do esquecimento que silencia, no escuro do armário que falsifica a existência. Todos e todas ressignificaram esse lugar, seu próprio lugar; todos e todas reconstruíram sua existência e sua memória histórica, produziram uma memória política que compartilham no espaço público; todos e todas encontraram seus caminhos de resistência e de luta e, mesmos distantes, lutaram muitas vezes a mesma luta. Alguns caminharam a passos largos rumo ao coletivo, outros em ritmos mais moderados em função de ainda sentirem falta de ver-se reconhecidos e reconhecer-se no coletivo e outros resistem a partir de um fechamento, de um *emsimesmar-se,* que não deixa, de modo algum, de ser também político e de compor a cena da resistência e da luta.

Nesse processo, a parada do orgulho exerce um papel estratégico porque a visibilidade não mexe apenas com a sociedade heterossexista ou com a parcela homófoba. Ao visibilizar o mundo LGBT as paradas, as marchas, as manifestações, visibiliza-se a cada um em particular, a cada grupo e subgrupo, a cada *tribo,* a cada sujeito. Mesmo que não queira e o negue, as paradas acabam, no mínimo, levando o sujeito a esbarrar-se com o político que atravessa sua própria existência. Assim, se constroem as vidas do arco-íris, assim se constroem esses

sujeitos políticos que querem deixar o cinza monocromático do subterrâneo e revestirem-se das cores da cidadania.

A Parada possibilita e visibiliza a uma memória política que *empodera* o sujeito, que lhe permite reconhecer-se como injustiçado e decidir lutar para reverter essa situação. Não se pode pensar que algumas horas de liberdade pela Avenida Paulista, pela Gran Via ou pela Avenida Liberdade sejam suficientes para aqueles que dela desfrutam. *"Liberdade é um sentimento que quem descobre não quer mais deixar de sentir. Preciso de Liberdade, amo a de liberdade, quero o direito de ser livre. Ser livre é ser gente!"* (Davi). Esse sentimento é tão significativo no mundo LGBT que em lugares como Porto Alegre o que qualifica a Parada é a palavra LIVRE. A liberdade e a política se encontram na dimensão pública da vida (Arendt, 2003), só se faz possível viver livremente quando se pode viver o e no espaço público

Como um prisma que revela os matizes escondidos na luz, que revela a beleza do arco-íris, tentamos fazer o mesmo neste trabalho. Procuramos não ocultar os contra-sensos e os dissensos que se vive no interior dos movimentos LGBT. Eles fazem parte da vida, eles também dão as cores da vida. As contradições dão movimento à vida, movimentam a sociedade, geram movimentos sociais, os quais são um alerta, um sinal, ou até mesmo a consciência coletiva que diz que está na hora de mudar.

Estas foram as vidas do arco-íris, marcadas, estigmatizadas, mas que estão decididas a lutar.

E como disse André:

> *"Nós somos fortes, somos valentes. Já resistimos a uma cultura que nos é imposta no dia em que nascemos, a uma ditadura que nos perseguiu e persegue e a uma história que, outra vez, esqueceu de contar. Nós somos pacientes. Já aprendemos que a luta é um caminho que se jardina com sangue suor e lagrimas já que nós também somos latinos"*

Estas foram as vidas do arco-íris e nos marchamos com elas! Não temos dúvidas em afirmar que as paradas, sejam elas festivas ou não, elas são políticas e possibilitam um resgate da memória negada, da história não contada. Nelas muitos sujeitos se descobrem como sujeitos políticos, como cidadão e cidadãs que tem o poder de interferir na realidade social. As paradas não são a solução para a superação das desigualdades e nem para a eliminação do patriarcado, do heterossexismo, da injúria homófoba ou das múltiplas formas de violência. Ela depende da ação desses sujeitos particulares e coletivos, depende do projeto que estes são capazes de forjar e perseguir. As entendemos como um elemento muito importante em uma cena que ultrapassa as dimensões do local, pois abrange inúmeros aspectos do global. Nesse sentido, elas podem ser um espaço de violência simbólica caso a visão de mundo e o projeto que as movimentam seja ancorado no *princípio da diversidade de uma nota só*, em uma

cultura homoerótica vertical e normativamente fechada em um modelo único.

Essa tese não dá conta de entender as múltiplas questões que dessa ação coletiva derivam. Não sabemos sobre seu impacto no interior, em pequenos centros urbanos, nem seu impacto no meio rural, não sabemos nada sobre as diferenças de projetos políticos que dão o tom em cada uma das regiões do Brasil. Se na Espanha e em Portugal as principais Marchas assumem um caráter nacional inclusive no nome, isso não acontece no Brasil. Em Portugal se celebra a *Marcha Nacional do Orgulho LGBT* e em Madri a *Marcha Estatal del Orgullo LGBT*. Em Portugal esse ano celebrou-se na cidade do Porto a primeira Marcha fora de Lisboa. Na Espanha são muitas as celebrações, havendo inclusive um número significativo de manifestações que se colocam diametralmente em oposição a que se celebra em Madri. Não que estejam contra os direitos conquistados, mas porque disputam espaço político com GOGAM e com a FELGT. Na cena brasileira, a ABGLT não figura com o mesmo peso e importância da FELGT e nem a parada Paulistana, ou outra qualquer, converteu-se em uma plataforma nacional na qual as fronteiras entre múltiplos movimentos se romperam, fazendo da parada uma grande marcha contra um adversário comum como ocorreu na Espanha desde os últimos anos do governo do PP.

Como se pode ver, são muitos os desafio que ainda estão por serem investigados e nosso trabalho foi apenas uma singela contribuição na luta pelo *direito a ter direitos* (Arendt, 1989). A luta LGBT é também a luta pela universalização da cidadania construída juntamente com os demais movimentos sociais. Essa construção depende imensamente do exercício de uma cidadania ativa, que tem consciência do direito a ter direito, o que não pode ser reduzido à conquistas legais ou ao acesso a direitos previamente definidos. É preciso que nessa luta que busca um outro mundo, um outro projeto, se possa inventar, criar, gerar novos direitos, que refletem os anseios dos movimentos sociais, que são frutos de lutas especificas gestadas na dimensão desalienada da vida cotidiana como propunha Martín-Baró.

Ter direito a ter direito é ter direito ao público, a palavra que publiciza, e ter direito ao público é ter direito à constituir-se politicamente enquanto um sujeito que não mais pode ser julgado *por uma essência que o condena*, mas pelos atos que decorrem de sua ação no mudo, de sua ação consciente no mudo.

Bibliografia

Abendroth, W. (1980). *Historia social do movimiento obrero europeo.* Barcelona: Aia.

Adam, Barry. (1995). *The Rise of Gay and Lesbian Movement.* Nova Iorque: Twayne Publishers.

_____ (1996). *Structural Foundations of the Gay World*. Oxford.

Adamson, Walter L. (1980). *Hegemony and Revolution: A Study of António Gramsci's Political and Cultural Theory*. Berkeley, Los Angeles and London: University of Califórnia Press.

Adelman, Miriam. (2000). Paradoxos da Identidade: a Política de Orientação Sexual no Século XX. *Rev. Sociol. Polít.,* 14: p. 163-171, jun.

Aguiar, S. & Roca, J. (1989). *Economía política de una huelga.* Barcelona: Fundación Jaume Bofill.

Aguiar, Fernando (Org.) (1992). *Intereses individuales y acción colectiva*. Madri: Pablo Iglesias, D.L..

Aguiar, S. (2001). *Ordre i desordre: manual d'estructura i canvi de les societats.* Barcelona: Hacer.

_____. (2001). Movimientos sociales e cambio social: ¿una lógica o varias lógicas de la acción colectiva?. *Revista Internacional de Sociología* núm. 30, pp. 29-62.

Alberdi, Inés (2000). O significado do género en las ciencias sociales. *Política e Sociedad*, nº 32, pp. 9-22.

Aler, Isabel (1994). La pasión de la identidad: el transexualismo como síndrome cultural. In: *Claves de Rázón Práctica*, nº 41, pp.35-43.

_____. (1995). (Sociología do) Género. In: Almaraz, J.; Gaviria, M.; Maestre, J. *Sociología para o trabajo social,* Editorial Universitas, S.A., Madrid, pp. 149-172.

_____. (2001). *Del hermetismo en el discurso sobre el género: del sexo generado al género transexuado.* Universidad Complutense. Madrid.

_____. (1982). El patriarcado sagrado. In: *Nuevas Perspectivas sobre la mujer.* (pp. 232-248) Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Alexander, J. C. (1998). Ação Coletiva, Cultura e Sociedade Civil: Secularização, atualização, inversão, revisão e deslocamento do modelo clássico dos movimentos sociais. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* [on line]. Jun., vol.13, no.37 [citado em 16 Dez. de 2003], p.5-31. Disponível na World Wide Web: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200001&lng=pt&nrm=iso

Alexander, J.C & Colomy, P. (1988). Social differentiation and collective action. In. J.C. Alexander, *Action and its environment*. (pp. 193-221).Nova York: Columbia University Press

Aliaga, Juan Vicente & Cortés, José Miguel G. (2000). *Identidad y Diferencia: Sobre la Cultura Gay en España*. 2ª ed. Valência: Egales. [1997].

Alvarez-Uría, Fernando (1983). Miserables y locos: medicina mental y orden social en la España del siglo XIX. Barcelona: Tusquets. (Colección Cuadernos ínfimos, no. 106)

Alvarez-Uría, Fdo. & Varea, Julia (1997). Sociología del género. Alguns modelos de análisis. *Archipiéago*, nº 30, pp. 11-22.

Alves, Sônia (2004, 17 de junho). A Parada Gay de São Paulo: Carnaval ou Política? In: *Mídia Independente.* Acessado em 13/08/2005 em: http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2004/06/283543.shtml

Andrade, Marcia Regina. (1998). *A formação da consciência política dos jovens no contexto dos assentamentos do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.* Tese de Doutorado em Ciências Sociais Aplicadas à Educação. Campinas: Faculdade de Educação. UNICAMP.

Anjos, Gabriela dos. (2002). Homossexualidade, Direitos humanos e cidadania. *Sociologias*, ano 4, nº 7, jan/jun, p. 222-252.

Ansara, Soraia (2000). *Repressão e Lutas Operárias na Memória Coletiva da Classe Trabalhadora em São Paulo*. Dissertação de Mestrado. Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

_____. (2001). Memória Coletiva: um estudo psicopolítico de uma luta operária em São Paulo. *Revista de Psicologia Política*, 1, (2), 29-52.

_____. (2003). Memória coletiva e cidadania: resgatando a luta por direitos. *Cadernos de Psicologia*, (13). (pp.123-142).

_____. (2005). *Memória Política da Ditadura Militar e Repressão no Brasil: uma abordagem psicopolítica*. Tese de Doutorado. Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Apalategi, Jokin. (1999). *La Anticipación de la Sociedad: Psicología Social de los Movimientos Sociales.* Valência: Promolibro.

Arnalte, Arturo (2003). *Redada de violetas: la represión de los homosexuales durante el franquismo.* Madri: La Esfera de los Libros.

Arendt, Hanna. (1973). *Crises da república.* São Paulo, Editora Perspectiva.

_____. (1989). *Origens do Totalitarismo.* São Paulo: Cia. das Letras.

_____. (1998). *A Condição Humana.* São Paulo: Forense Universitária.

_____. (2003). *Entre o Passado e o Futuro.* São Paulo: Perspectiva.

Barbieri, Teresita. (1992). *Sobre a categoria de gênero: uma introdução teórico-metodológia*. Recife: SOS Corpo.

Beauvoir, Simone de. (1983). *O segundo sexo.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira

Berger, P. & Luckman, T. (2001). *A construção Social da Realidade.* Petrópolis: Vozes.

Bhabha, Homi (1998). *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

Boswell, John. (1996). *Las bodas de la semejanza : uniones entre personas del mismo sexo en la Europa premoderna*. Barcelona : Muchnik.

_____. (1998). *Cristianismo, tolerancia social e homosexualidad: los gays en Europa occidental desde el comienzo de la Era Cristiana hasta el siglo XIV.* Barcelona: Muchnik.[1985]

Borrillo, Daniel. (2001). *Homofobia.* Barcelona: Bellaterra.

Bourdieu, Pierre. (1999). *Dominação masculina.* Oeiras: Celta.

_____. (2003). *Os usos sociais das ciências: Por uma sociologia clinica do campo científico.* São Paulo: Unesp.

Bruschini, Crisina & Rosemberg, Fulvia. (1982). *Trabalhadoras do Brasil*. São Paulo: Brasiliense.

Butler, Judith. (2004). *Lenguaje, poder e identidad.* Madri: Síntesis

_____. (2003). *Cuerpos que importan.* Buenos Aires: Paidós.

_____. (2001a). *El grito de antífona.* Barcelona: El Roure.

_____. (2001b). *El género en disputa.* México: Paidós.

_____. (2001c). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujección.* Madri: Cátedra.

_____. (2001). Críticamente subversiva In: Mérida, Rafael M. Jiménez (Org.). *Sexualidades transgresoras*. Barcelona: Anagrama.

_____. (2001d). *Marché au sexe*. Paris: EPEL.

_____. Et al. (2000). El gai saber. Introducció als estudis gais i lèsbics. Barcelona: El Roure.

_____. (2000). Imitación e insubordinación de género. *Revista de Occidente*, nº 235, diciembre, Madrid

_____. (1999). Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do 'sexo'. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade.* Belo Horizonte: Autêntica. p. 151-172.

Cadoret, Anne. (2003). *Padres como los Demás: Homosexualidad y Parentesco.* Barcelona: Gedisa.

Calhoun, C. (2003). Nuevos movimientos sociales en los inicios do siglo XIX, In: Traugott, M.(org.). *Protesta social: repert-orios y ciclos de la acción colectiva.* Barcelona : Hacer.

Camargos, Moacir Lopes de. (2004). O(s) discurso(s) da Parada GLBT de São Paulo. *VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais.* Coimbra: CES.

Cantril, Hadler. (1941). *The Psychology of Social Movements.* Nova Iorque: Wiley.

_____. (1951). Collective behavior. In. A.M.Lee (ed.). *Principles of Sociology*. (pp. 165-222). Nova Iorque: Barnes e Noble . [1939].

Carrara, Sérgio & Ramos, Silvia (2003) *Política, Direitos, Violência e Homossexualidade: Pesquisa na 9ª Parada do Orgulho GLBT - Rio 2002.* Rio de Janeiro: CLAM, Grupo Arco-Íris e CESeC.

_____ (2004) *Política, Direitos, Violência e Homossexualidade: Pesquisa na 9ª Parada do Orgulho GLBT - Rio 2003.* Rio de Janeiro: CLAM, Grupo Arco-Íris e CESeC.

_____ (2005). *Política, Direitos, Violência e Homossexualidade: Pesquisa na 9ª Parada do Orgulho GLBT - Rio 2004.* Rio de Janeiro: CLAM, Grupo Arco-Íris e CESeC.

Casquette, J. (...). *Acción colectiva y sociedad de movimientos. O movimiento antimilitarista contemporáneo en el País Vasco-Navarro.* Vitoria : Eusko

Castanho, Amaury (12/08/2003). *Alto lá, senhores homossexuais.* Acessado em 30 de agosto de 2004 na home page: http://www.catolicanet.com/?system=news&action=read&id=25745&eid=142

_____. (19/08/2003). *Carta de um homosexual.* Acessado em 30 de agosto de 2004 na home page: http://www.catolicanet.com/?system=news&action=read&id=25874&eid=142

Castano, Cecilia (2000). Economía y género. *Política y Sociedade*, nº 32, pp.23-42

Castells, Manuel (1998). *A era da informação. Economia, sociedade e cultura. Vol 2: O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra.

Calvo, Kerman. (2000). El movimiento homosexual en la transición a la democracia en España. *Orientaciones - Revista de homosexualidades, 2 (pp.85-108).*

_____. (2002). Identidad, diferencia e disidencia sexual: el caso del movimiento de lésbicas y gays. In: Robles, J. M. (comp.) *El Reto de la Participación: Movimientos Sociales y Organizaciones.* Madri: Mínimo Tránsito.

_____. (2003). Dissidência Sexual e Diferença: O Movimiento de Lésbicas e Gays em Espanha em Perspectiva Comparada. In: Guasch, O. & Osborne, R. (coord.). *Sociología de la sexualidad*. Madri: CIS/Siglo XXI.

Cardoso, Fernando Henrique e Falleto, Enzo. (1970). *Dependência e desenvolvimento na*

América Latina. Rio de Janeiro: Zahar.

Carnoy, Martin. (1986). *Estado e Teoria Política*. Campinas: Papirus.

Carrara, Sérgio & Ramos, Sílvia. (2005). *Política, direitos, violência e homossexualidade. Pesquisa 9ª Parada do Orgulho GLBT – Rio 2004.* Rio de Janeiro: CEPESC.

Cascais, António Fernando. (1997). Da Virulencia. In: Cascais, A. F. (org.) A Sida Por Um Fio: Antologia de Textis. Alpiarça: Vega.

_____. (2004a). Corpo, Poder e Desigualdade. *Manifesto,* Nº 5, Abril.

_____. (2004b). Indisciplinar *a Teoria: Estudos Gays, Lésbicos e Queer***.** Lisboa: Fenda.

Castells, Manuel. (1999). *A Sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra.

Ciampa, Antonio da Costa. (2002). *A Estória de Severino e a Historia de Severina.* São Paulo: Brasiliense.

Costa, Giseli Paim (2006). *Consciência Política e Cidadania Mediadas Pela Participação Política: Um Estudo de Caso em Porto Alegre.* Tese de Doutorado. Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Crochik, José Leon. (1997). *Preconceito*: indivíduo e cultura. São Paulo: Robe.

Cruz, R. (2001). Conflitividad Social e Acción Colectiva: una lectura cultural. In: *Actas del II Congreso de Historia Local de Aragón*. Zaragoza: Instituto de Estudios Altoaragoneses.

Dalton, R.; Kuechler, M. (1992). (Org.). *Los nuevos movimientos sociales: un reto al orden político.* València: Edicions Alfons o Magnànim de l'IVEI: Generalitat Valenciana : Diputació Provincial de València.

Decca, E. S.(1992). Memória e Cidadania. In. Secretaria Municipal de Cultura. *O Direito à Memória: Patrimônio Histórico e Cidadania*. (pp. 129-136). São Paulo: Departamento Patrimônio Histórico.

D'Emilio, Jonhn. (1983). *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of the Homosexual Minority in the United States 1940 – 1970.* Chicago: Chicago University Press.

Derrida J., (1998). *Márgenes de la filosofia.* Madri: Cátedra.

Durkheim, E. (1999). *Da Divisão do Trabalho Social.* São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2001). *Regras do Método Sociológico.* São Paulo: Martins Claret.

Engel, Stephen M. (2001). *The Unfinished Revolution: Social Movement Theory and the Gay and Lesbian Movement*. Cambridge: Cambridge Univerty Press.

Enguix Grau, Begoña. (1996). *Poder y Deseo: La homosexualidad masculina en Valencia.*

València: Alfons O Magnanimi/ Generalitat Valenciana: Diputació Provincial de València.

Eribon, Didier. (2000). *Identidades: Reflexiones Sobre a Cuestion Gay*. Barcelona: Bellaterra.

_____. (2001). *Reflexiones Sobre la Cuestion Gay*. Barcelona: Anagrama.

_____. (2004). *Una Moral de lo Minoritario. Variaciones sobre un tema de Jean Genet.* Barcelona: Anagrama.

_____. (2004b). *Herejías. Ensayos sobre la teoria de la sexualidad.* Barcelona: Bellaterra.

Freire, Paulo. (1970). *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

_____. (1971). *La educación como práctica de la libertad.* (Tradução de Lilián Ronzoni). Montevidéu: Tierra Nueva.

_____. (1973). *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*. (Tradução de Lilián Ronzoni). Buenos Aires: Siglo XXI.

Freud, S. (1921). *Psicologia de Grupo e Análise do Ego.* Obras Completas. Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago.

_____. (1925). *Um Estudo Autobiográfico.* Obras Completas. Vol. XX. Rio de Janeiro: Imago.

_____. (1933). *Por quê a Guerra? Obras Completas.* Vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago.

Fry, Peter. (1982). *Para Inglês Ver: Identidade e Política na Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar.

Foucault (1993). *História da Sexualidade.* Rio de Janeiro: Graal, 1993. v.1.

_____. (1994). De l'amitié comme mode de vie. In: _____. *Dits et écrits.* Paris: Gallimard.

Fox, Evelen (1989). *Reflexiones sobre género y ciencia.* Valencia: Edicions Alfons.

Funes, Maria Jesús Rivas & Adell, Ramón Argilés. (Eds.) (2003). *Movimientos Sociales: Cambio Social y Participación.* Madri: Uned Ediciones.

Gamson, Willian A . (1992a.). *Talking Politics*. Cambridge University Press.

_____. (1992b.). The Social Psycology of Collective Action. In: Morris, Aldon D. e Mueller, Cartol McClug (orgs). *Frontiers in Social Movement Theory*. Yale University Press.

Gellner, E., (1989). *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*. Barcelona: Gedisa.

Germani, G. (1965). *Política y sociedad en una época de transición: de la sociedad tradicional a la sociedad de masas*. Buenos Aires: Paidós.

Giddens, Antonny. (2003). *Modernidade e identidade* (P. Dentzien, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. (2000). *Política, Sociologia e Teoria Social. Encontros com o pensamento clássico e contemporâneo.* São Paulo: Unesp.

_____. (1997). *Mundo em descontrole - o que a globalização está fazendo de nós.* São Paulo: Ed. Record.

_____. (1994). *Modernidade e Identidade Pessoal.* Ed. Celta. Oeiras.

_____.(1993). *As transformações da intimidade - sexualidade, amor, e erotismo nas sociedades modernas.* São Paulo: Unesp.

_____. (1991). *As conseqüências da modernidade.* São Paulo: Ed. Unesp. Portugal. Introdução.

Goffman, Erving. (1974). *Manicônios, Prisões e Conventos*, São Paulo: Perspectiva.

_____. (1988). *Estigma – Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada.* Rio de Janeiro: Editora Guanabara.

_____. (2000). *A representação do Eu na vida Cotidiana.* Petrópolis: Vozes.

Gohn, Maria G. (1997). *Os Sem Terra, Ongs e Cidadania.* São Paulo: Cortez.

_____. (1994). *Teoria dos Movimentos Sociais.* São Paulo: Loyola. (1997).

Góis, J. B. H. (2003). Desencontros: as relações entre os estudos sobre a homossexualidade e os estudos de gênero no Brasil. *Revista Estudos Feministas.* [on line]. jan./Jun., vol.11, no.1 [citado em 19 Dezembro 2003], p.289-297. Disponível na World Wide Web:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2003000100021&lng=pt&nrm=iso

Golin, Célio & Weiller, Luís Gustavo. (2002). *Homossexualidades, cultura e política.* Porto Alegre: Nuances/Sulinas.

Gramsci, Antônio. (1977). C*uaderni del carcere*. Edição crítica de Valentino Gerratana. Torino: Einaudi.

_____. (1978). *Concepção dialética da história.* Trad. Carlos Nelson Coutinho. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. (1987). *A questão meridional.* Trad. Carlos Nelson Coutinho e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

_____. (1989). *Maquiavel, a política e o Estado moderno.* Trad. Luiz Mário Gazzaneo. 7ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. (1989a). *Os intelectuais e a organização da cultura.* 7ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989a.

Green, James. (2000). *Além do Carnaval: A homossexualidade no Brasil do século XX.* São Paulo: EDUNESP.

Guasch, O. (1995). *La Sociedad Rosa.* Barcelona; Anagrama.

_____. (2000). *La Crisis de la Heterosexualidad.* Barcelona: Laertes.

_____. & Osborne, R. (Org.). (2003). *Sociología de la sexualidad*. Madri: CIS/Siglo XXI.

Guatari, Félix & Rolnik, Suely. (1986). *Micropolítica: Cartografias do Desejo*. Petrópolis: Vozes.

Heller, Agnes. (1972). *O Cotidiano e a História*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

_____.(1998). *Revolución de la Vida Cotidiana.* Barcelona: Península.

_____. & Free, Ferenc. (2000). *El Péndulo de la Modernidad: Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo.* Barcelona: Península.

_____. (2001). *O Cotidiano e a História.* São Paulo: Paz e Terra.

_____. (2002). *Sociología de la Vida Cotidiana.* Barcelona: Península.

Herrero Brasas, Juan A. (2001). *La Sociedad Gay: Una invisible Minoría.* Madrid: Foca.

Hewstone, M. (1989). *Causal Attribution : From Cognitive Processes to Collective Beliefs.* London: Blackwell

Hobsbawm, E.J. (1983). *Rebeldes primitivos: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX.* Barcelona : Ariel, cop.. p. 162-163.

_____. (1989). "Farewell to the Classic Labour Movement?", *New Left Review* nº 173, p. 69-74.

Hudson, J. & Ricketts, W. (1980). A strategy for the measurement of homophobia. *Journal of Homosexuality*, 5(4):357-72.

Hunt, Scott, Benford, Robert & Snow, David. (2001). Marcos de acción Colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos. In: Laraña, Enrique & Gusfield, Joseph. *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad.* Madri:Cis.

Ibarra, P.; Tejerina, B. (eds.) (1998). *Los movimientos sociales: transformaciones políticas y cambio cultural.* Madri: Trotta, cop.

Inácio, Emerson da C. (2002). Homosexualidade, homoerotismo e homossociabilidade: uma introduçao a um problema. In: Santos, R. & Garcia, W. (org.) *A Escrita de Adé: perspectivas teóricas dos estudos gays e lésbicos no Brasil.* (p. 59;70). São Paulo: Xamã.

Javaloy, Frederico. (2002). *Comportamiento Colectivo y Movimientos Sociales.* Madri: Prentice Hall.

Johnson, Barbara. (1981). Excerto de *The Critical Difference* (1981). Acessado em 23 de abril de 2003 em: http://prelectur.stanford.edu/lecturers/derrida/deconstruction.html.

Johnston, Hank. (2001). Nuevos movimientos sociales y viejos nacionalismos regionales en España y en la Antigua Union Soviética. nuevos movimientos sociales. In: Laraña, Enrique & Gusfield, Joseph. *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad.* Madri:Cis.

_____.; Laraña, Enrique & Gusfield, Joseph. (2001). Identidades, Ideologías y vida cotidiana en los nuevos movimientos sociales. In: Laraña, Enrique & Gusfield, Joseph. *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad.* Madri:Cis.

Jaffre, Soizick. (2002). The Stonewall à la Gay Pride. *Prochoix, la revue du droit du choisir,* 21, 46-75.

Katz, Jonathan Ned. (1992). *Gay American History: Lesbians and Gay Men in the Usa.* Nova Iorque: Meridian.

Kinsey, Alfred. (1948). *Sexual Behavior in the Human Male.* Filadelfia: W. B. Saunders Company.

_____. (1953). *Sexual Behavior in the Human Female.* Filadelfia: W. B. Saunders Company.

Klandermans, Bert. (1992). Mobilization and Participation: Social Psychological expantion of the resource mobilization theory. *American Sociological Review*, 49. p. 583-600.

_____. (1995). *Social Movements and Culture*. Minessota Press.

_____. (1997). *The Social Psychology of Protest.* London: Blackwell.

_____. (2002). The demand and supply of participation: Social psychological correlates of participation in a social movement. *Psicologia Política 2(3)*

Kriesi, H. (1993). *Political Mobilization and Social Change. The Dutch Case in Comparative Perspective.* Aldreshot: Avebury.

Kuper, Adam. (1988). *The Invention of Primitive Societies.* Routledge.

Laclau, Ernesto. (1979). *Política e Ideologia na Teoria Marxista – capitalismo, fascismo e populismo.* Rio de janeiro: Paz e Terra.

Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal. (1985). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia.* Madri: Siglo XXI.

Laclau, Ernesto. (1996). *Emancipación y diferencia.* Buenos Aires: Ariel.

Laraña, Enrique & Gusfield, Joseph. (2001). *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad.* Madri:CIS.

_____. (1999). *La Construcción de los Movimientos Sociales.* Madri : Alianza.

Le Bon, Gustave (2000). *Psicología de las masas.* Madri: Alianza.

Liberdade Para as Minorias Sexuais. (13/05/1974) *Diário de Lisboa.*

Llamas, Ricardo. (2002). Los discursos de una moral excluyente y su transcendencia jurídico-legal. *Doctrina.* 9(56) Jul./Ago.

_____. & Vidarte, Francisco Javier. (1999). *Homografías*. Madri: Espasa.

LeVay, Simon. (1996). *Queer Science: The Use and Abuse of Research into Homosexuality.* Cambridge: MIT Press.

Louro, Guacira Lopes. Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação. *Revista Estudos Feministas.* [on line]. 2001, vol.9, nº 2 [citado em 12 Fevereiro 2005], p.541-553. Disponível na World Wide Web: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2001000200012&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 0104-026X.

Lorenzo Cadarso, P. L. (2001). *Fundamentos Teóricos del Conflicto Social.* Madri: Siglo XXI.

Loughery, John. (1988). *The Other Side of Silence. Men's Lives and Gay Identities: A Twentieth Century History.* Nova Iorque: Henry Holt.

MacRae, E. (1984). Homossexualidade e individualismo. In: *Anais do IV Encontro da Associação Brasileira de Estudos Populacionais.* (p. 563 – 574). Águas de São Pedro: Associação Brasileira de Estudos Pppolacionais. Acessado em 21 de abril de 2003 de: http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/pdf/1984/T84V01A23.pdf

_____.(1986). *O que é Homossexualidade*? São Paulo: Brasiliense.

_____. (1990). *A Construção da Igualdade: Identidade Sexual e Política no Brasil da Abertura*. Campinas: Ed. UNICAMP.

Maffesoli, Michel. (1997). *A Transfiguração do Político: a tribalização do mundo.* Porto Alegre: Siluna.

Malufe, J. Roberto. (1985). *Identidade: Teoria e Pesquisa.* Série Cadernos PUC/SP. São Paulo: EDUC.

Maqueira, Virginia; Vara, M. Jesús (eds.) (1997). *Género, clase y étnia en los nuevos procesos de globalización.* Madri: Universidad Autónoma.

Markoff, J. (1999). *Olas de Democracia: Movimientos Sociales y cambio político.* Madri: Tecnos, cop.

Martín-Baró, I. (1996). O Papel do Psicólogo. *Estudos de Psicologia.* 2(1) pp. 7-27.

Marson, Adalberto. (1992). Lugar e Identidade na Historiografia dos Movimentos Sociais. In: *Jogos da Política - Imagens, Representações e Práticas.* São Paulo: ANPUH / Marco Zero.

_____ (1991). *A ideologia alemã.* São Paulo: Hucitec.

Marx, Karl (1963). *Economic and philosophical manuscripts*. Nova York, Foreign Languages Publishing House. [1844],

_____. (1967). *The holy family*. Nova York, Foreign Languages Publishing House. [1845].

_____. (1970). *The german ideology*. Moscou, International Publishers. [1846],

Mattos, O. (1992). Memória e História em Walter Benjamin. In. Secretaria Municipal de Cultura. *O Direito à Memória: Patrimônio Histórico e Cidadania*. (pp. 151-156). São Paulo: Departamento Patrimônio Histórico.

McAdam, Doug; McCarthy, John D.; Mayer N. Zald (1999). (Coord.)**.** *Movimientos sociales: perspectivas comparadas: oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales.* Madri: Istmo*.*

McAdam, Doug. (1988). *Freedom summer*. Nova York: Oxford University Press

_____. (2001). Cultura y Movimientos Sociales In: Laraña, Enrique & Gusfield, Joseph. *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad***.** Madri:Cis.

_____.; Tarrow, Sidney & Tilly, Charles. (2001). *Dynamics of Contention.* Cambridge: Cambridge University Press.

_____.; McCarthy, J.D. & Zard, M.N. (1999); McCarthy, J.D.; Zald, M.N. (Org). *Movimientos sociales.: perspectivas comparadas.* Madri: Istmo.

Mead, George Hebert (1992). *Espiritú, Persona y Sociedad.* México: Paidós.

Melucci, Alberto. (1989). Um Objetivo para os Movimentos Sociais? *Revista Lua Nova*, nº 38. São Paulo.

_____. (2001). *Dynamics of Contention.* Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (1994). ¿Que Hay de Nuevo en los "Nuevos Movimientos Sociales"? In: Laraña, Enrique & Gusfield, Joseph. *Los Nuevos Movimentos Sociales: De la ideología a la identidad*. Madri: CIS.

_____. (1995). Individualização e Globalização: Novas Fronteiras para a ação Coletiva e Identidade Pessoas. *Hitotsubshi Journal of Social Studies*, 27 Special Issue; pp. 129-142.

_____. (1996). *Challenging Codes.* Cambridge University Press.

_____. (1996b). A experiência individual na sociedade planetária. Revista *Lua Nova*, nº 38.

_____**.** (1999). Esfera Pública e Democracia na Era da Informação. *Revista Metapolítica*, Vol. 3, nº 9, pp 57-67.

_____. (2004). *O jogo do eu*. São Leopolde: Focus.

Mendiola, Ignacio. *Movimientos sociales y trayectos sociológicos: hacia una teoría práxica y*

multidimensional. País Vasco: Universidad del País Vasco.

Mezan, Renato. (1988). Identidade e Cultura. In: *A vingança da Esfinge.* São Paulo: Brasiliense.

Miguel, A. de (1994). El conflicto de géneros en la tradicción sociológica. *Sociológica*, nº 1, pp. 125-147.

_____. (2000). La sociología olvidada: género y socialización en el desarrollo de la perspectiva sociológica. *Política e Sociedade*, nº 32, pp.161-172.

Mira, Alberto (2003). *De Sodoma a Chueca: una historia cultural de la homosexualidad en españa en el siglo XX.Barceloma.* Editora Egales.

Montero, Maritza. (1991). *Ideologia Alienação e Identidad Nacional: Una aproximación psicossocial al ser venezolano. Caracas: Universidad Central de Venezuela.*

Moore, B. (1987). *Injustiça: A Base Social da Obediência e Revolta.* São Paulo: Cortez [1978].

Morais, Manoel Cabral (et al.) (2004). A Homofobia como Factor de exclusão. In: *III Congresso CAIS*. Lisboa.

Morin, Edgar. (1998). *Amor, poesia, sabedoria*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998 (tradução Edgard de Assis Carvalho).

Moscovi, Serge **(**1961). *A Representação Social da Psicanálise.* São Paulo: Zahar.

_____. **(**1986). L'Etre des Representations Sociales. In: Doise e Palmonari. *L'Études des Représentations.* Neuchatel/Paris.

_____. (1998). Notes Towards a description of Social Representations. *European Journal of Social Psychology*, vol. 18 p. 211-250.

Mouffe, Chantal, (1998). *Desconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós

Murray, Stephen O. (1995). *Latin American Male Homosexualities*. Albuquerque: University Of New Mexico Press.

Neveu, E. (2002). *Sociología de los movimientos sociales*. Barcelona: Hacer.

Oberschall, A. (1973). *Social conflicts and social movements*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall

Ochando, Dolores (2000). Genética y género. *Política e Sociedade*, nº 32, pp.115-140.

Offe, C. (1996). *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Madrid: Sistema, DL.

Olson, M. (2000). *A lógica da Ação Coletiva.* São Paulo: Edusp.[1965]

Ortega, Felix. (1993). Masculino y femenino en la identidad personal de la juventud española. In: *La flotante identidad sexual. La construcción del género en la vida cotidiana de la*

juventud. Madri: Universidad Complutense.

Oosterhuis, Harry. (1991). Homosexuality and Male Bonding in Pre-Nazi Germany. *Journal of Homosexuality* 22, 1/2.

Otegui, Rosario (2000). A construcção social das masculinidades. *Política e Sociedade*, nº 32, pp.151-160.

Parker, Richard. (1996). *Corpos, prazeres e paixões: a cultura sexual no Brasil contemporâneo*. 2. ed. São Paulo: Best Seller.

_____. (2002). *Abaixo do Equador: culturas do desejo, homossexualidade masculina e comunidade gay.* Rio de Janeiro: Record.

Pateman, Carole (1993). *O contrato Sexual*. São Paulo: Paz e Terra.

Pastor, J. (1998). La evolución de los nuevos movimientos sociales en el Estado español. In: Ibarra, P.& Tejerina, B. (eds.*) Los movimientos sociales: transformaciones políticas y cambio cultural.* Madrid: Trotta.

Peláez, L. (2000). *Insubmissió: moviment social i incidència política.* Belaterra : Universidad Autónoma de Barcelona.

Perlongher, Nestor . (1992). *O negócio do Michê.* São Paulo: A prostituição viril. São Paulo: Brasiliense.

Petit, Jordi. (2003). *25 años más: Una perspectiva sobre el pasado, el presente y el futuro desarrollo de gays, lesbianas, bisexuales y transexuales.* Barcelona: Icaria.

_____.*Vidas del Arco Íris: Histórias del ambiente.* Barcelona: Bols!llo.

Petras, James. & Weltmeyer, Henry. (2001). *Brasil de Cardoso. A Desapropriação do País.* Petrópolis: Vozes.

Pinto, Célia Regina Jardim. (2003). Políticas Compensatórias e Cotas no Brasil: Onde Realmente Estão os Problemas?. *Psicologia Política*, 3(5), 39-54.

Pierucci, Antonio. (2000). *Ciladas da diferença.* São Paulo: 34.

Poli, Odilon. (1999). *Leitura em Movimentos Sociais.* Chapecó: Grifos.

Prado, Marco Aurélio Máximo. (1994). *A Consciência e a Construção de Valores Comunitários. Um estudo sobre participantes de um mutirão habitacional.* Dissertação de Mestrado em Psicologia Social. São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

_____. (2000). *Desrazão: Sujeitos da Consciência e Políticas de Identificação. Mapa teórico acerca do sujeito coletivo e do político na literatura sobre ações coletivas.* Tese de Doutorado em Psicologia Social. São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

_____. (2001). Psicologia Política e Ações Coletivas. *Psicologia Política* 1(1).

_____. (2004). Psicologia Política e Direitos Humanos: Tensões da relação Indivíduo e bem comum. In. Guerra, A.M.C.; Kind, L; Afonso, L & Prado, M.A.M. *Psicologia Social e Direitos Humanos*. (pp. 65-75). Belo Horizonte: Abrapso.

Pollak, Michel (1989). Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos. 3.*

_____. (1992a). Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos.* 5 (10), (pp.200-212).

_____. (1992b). *Os homossexuais e a AIDS: sociologia de uma epidemia*. São Paulo: Brasiliense.

Radl, Rita (Org.) (2001). *Cuestiones actuales de la Sociología del Género.* Madrid: CIS.

Radley, A. (1992). Artefactos, Memoria y sentido del Pasado. In. D. Middleton & D. Edwards (Orgs.). *Memoria Compartida: La Naturaleza social del recuerdo y del olvido*. (pp. 63-76). Barcelona: Paidós.

Rancière, J. (1996a). *O Desentendimento.* São Paulo: Editora 34.

_____. (1996b). O Dissenso. In. A. Novaes (Org.). *A Crise da Razão.* (pp. 367-382). Minc - Funarte. Cia das Letras.

Rich, Adrienne. (2001). Sangre, pan y poesía: prosa escogida 1979-1985. In. *Heterosexualidad obligatoria*. Barcelona: Icaria, D.L. [1987].

Ritzer, George (1993). *Teoría sociológica contemporánea.* Madri: McGraw Hill.

Robles, J. M. (comp.) (2002). *El Reto de la Participación: Movimientos Sociales y Organizaciones.* Madri: Minimo Tránsito.

Román, P. & Ferri, J. (org.).(2002). *Los Movimientos sociales: conciencia y acción del una sociedad politizada.* Madri: Consejo de la Juventud de Espanha.

Sabucedo, José Manuel Cameselle. (1996). *Psicologia Política.* Madri: Síntesis.

Saffioti, Heleieth I. B. (1987). *O Poder do Macho.* São Paulo: Moderna.

_____.; Cançado, M. E. R. & A lmeida, S. S. (1992). *A rotinização da violência contra a mulher:* o lugar da práxis na construção da subjetividade. São Paulo: Ed. Mimeo. 37 p. [Comum. apres. ao Congresso Internacional América 92: Raízes e Trajetórias.]

_____. (1997). Eqüidade e paridade para obter igualdade. Revista *O social em questão*. Ano I n.1, jan-jun,.

_____. (1999). O estatuto teórico da violência de gênero. In: SANTOS, J.V.T. (org.) *Violência em tempo de globalização*. São Paulo: HUCITEC.

_____. (2003). Conceituando o gênero. In: Coordenadoria Especial da Mulher. (Org.). *Gênero e Educação.* São Paulo: Secretaria Municipal de Educação. p. 53-60.

_____. (2004). *Gênero, patriarcado, violência.* 1ª ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.

Saltzman, Janet (1992). *Equidad y género. Una teoría integrada de la estabilidad y el o cambio social*. Madri: Cátedra.

Sandoval, Salvador A. M. (1989). A crise Sociológica e a contribuição da Psicologia Social ao Estudo dos Movimentos Sociais. *Revista Educação e Sociedade***;** 34; dez.1989.

____. (1989). Considerações sobre Aspectos Microssociais na Análise dos Movimentos Sociais. *Revista Psicologia e Sociedade;* 7 de Set. de 1989. São Paulo: ABRAPSO.

____**.** (1993). *Os Trabalhadores Param: Greves e Mudanças Sociais no Brasil, 1945-1990.* São Paulo: ÁTICA.

____. (1994a). *Labor Unrest and Social Change in Brazil Since 1945.* EUA: Westview Press.

____. (1994b). Algumas Reflexões sobre Cidadania e Formação de Consciência Política no Brasil, In: Spink, Mary Jane (org.) *A Cidadania em Construção: Uma Reflexão Transdisciplinar.* São Paulo: Cortez.

____**.** (1997). O Comportamento Político como Campo Interdisciplinar de Conhecimento: A reaproximação da Sociologia e da Psicologia Social. In: *Estudos Sobre Comportamento Político: Teoria e Pesquisa.* Florianópolis: Letras Contemporâneas.

____**.** (1997). Social Moviments and Democacy in Brazil: patterns of popular contention and their impact on the process of redemocratization, 1977-1989. *Working Paper* nº 234; Center for Studies of Social Change. New York: New School for Social Research.

_____. (1999). A Consciência Política na Participação Coletiva: Uma contribuição da Psicologia Política ao Campo da Psicologia Social Comunitaria. In: *Anais do I Congresso de Norte-Nordeste de Psicologia.* Salvador:CFP/UFBA, (http://www.ufba.br/~conpsi/conpsi1999/M006.html)

_____. (2001). The crisis of the Brazilian labor movement and the emergence of alternative forms of working-class contention in the 1990s. *Revista Psicologia Política.* 1(1). São Paulo: SBPP.

Sader, Eder. (1988). *Quando nossos personagens entram em cena.* São Paulo: Paz e Terra.

Sagarin, Edward. (1969). Old Man. In: *Societies of Desviants in América.*Chicago: Quadrangle.

Santos, Ana Cristina. (2002). *Sexualidades Politizadas: ativismo nas áreas de AIDS e da orientação sexual em Portugal. Cadernos de Saude Pública.*v. 18 n. 3. mai./jun.

_____. (2003). *Orientação sexual em Portugal: para uma emancipação.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, In: Santos, B.S. (2003) Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. (2004). Cidadania sexual na democracia portuguesa. *Psicologia Política,* 4(8), 159-180.

_____. (2005). *Dos Direitos Humanos aos Direitos das Minorias sexuais: impactos locais de uma luta globalizada.* Dissertação de Mestrado. Coimbra: Faculdade de Economia da

Universidade de Coimbra.

Santos, Ana Cristina & FONTES, Fernando. (1999). *Descobrindo o Arco-ris: Identidades Homossexuais em Portugal.* Monografia de conclusão de curso. Coimbra: Faculdade de Economia.

Santos, Boaventura. (1994). *Pelas Mãos de Alice – o social e o Político na pós-modernidade.* Porto: Edições Aftontamento.

_____. (2003). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Sawaia, Bader (1999). *As artimanhas da exclusão.* Petrópolis: Vozes.

Scherer-Warren, Ilse & Krischike, Paulo. (1987). *Uma Revolução no Cotidiano? Os novos movimentos Sociais na América do Sul.* São Paulo: Brasiliense.

_____. (1999). *Cidadania Sem Fronteiras – ações Coletivas na era da globalização.* São Paulo: Hucitec.[1993]

Scott, Joan. (1988). Gender: A Useful Category of Historical Analysis. In: *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press, 1988.

_____. (1990). Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: *Educação e Sociedade*. Porto Alegre: Vol. 15, nº 2, julho/dez. p. 5-22.

Seidler, Victor j. (2000) *A Sinrazón Masculina. Masculinidad y Teoria Social.* México D. F.: Paidós/UAM/CIESAS.

Silva, Alessandro Soares da. (2001a). Consciência e Participação Política: Uma abordagem Psicopolítica*. Interações.* São Paulo: UNIMARCO.

_____. (2001b). Contribuição da Teoria Social do Self e da Psicologia Política no Estudo da Consciência Política. In: *Caderno de Resumos do XI Encontro da ABRAPSO.* São Paulo: ABRAPSO.

_____. (2001c). A Consciência Política em Famílias Acampadas no Pontal do Paranapanema: Uma análise a partir de G. H. Mead e Salvador Sandoval. In: *Caderno de Resumos do XI Encontro da ABRAPSO.* São Paulo: ABRAPSO.

_____. (2002). Acampados no "Carlos Mariguela": uma estudo sobre a formação da Consciência Política entre Famílias do Movimento dos trabalhadores rurais Sem Terra. Dissertação de Mestrado. Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

_____. & Barboza, Renato (2005). Diversidade sexual, Gênero e Exclusão Social na produção da Consciência Política de Travestis. *Athenea Digital*, 8, 27-49.

Silva, Cristina Luci Câmara da. (1993). *Triângulo Rosa: a busca pela cidadania dos "homossexuais".* Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: IFCS-UFRJ.

Silva, Tomaz Tadeu da. (1999). *Identidade e Diferença: A perspectiva dos estudos culturais.*

Petrópolis: Vozes.

Smelser, N.J. (1962). *Theory of collective behavior*. Nova York: Free Press.

Smith, K. T. (1971). Homophobia: A tentative Personality profile. *Psycological Reports*, 29(3), pp. 1091-1094.

Sodré, MUniz Araújo Cabral (2005). Por um conceito de Minoria. In: Raquel Paiva; Alexandre Barbalho. (Org.). Comunicação e Cultura das Minorias. 1 ed. São Paulo: Paulus, 2005, v. 1, p. 11-14.

Snow, David., et al (1986), Frame alignment process, micromobilization, and movement participation. *American Sociological Review*, 51, (464-481).

_____ & Benford, Robert (1988). Ideology, frame resonance, and participation mobilization. *International Social Movement Research*, 1, (197-217).

Spagnol, Antonio Sergio (2001). *O Desejo Marginal.* São Paulo: Arte Ciência/Villipress.

Stompka, Piortr. (1990). Agency and revolution. *International Sociology*, 5, 2: 129-144

_____. (1998). *Sociologia da Mudança Social.* Rio de Janeiro:Civilização Brasileira.

Stralen, Cornelis. (2004). Psicologia e Direitos Humanos. In. Guerra, A.M.C.; Kind, L; Afonso, L & Prado, M.A.M. *Psicologia Social e Direitos Humanos*. (pp. 33-44). Belo Horizonte: Abrapso.

Tatchell, Peter. (06/07/2002). *Gay Pride is now respectable, and the worse for it.* The Independent.

Tajfel, H. (1978). Differentiation between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations. Londres: Academie Press.

_____. (1982). *Grupos Humanos e Categorias Sociais: Um estudo Psicossocial I*. Lisboa: Livros Horizonte.

_____. (1983). *Grupos Humanos e Categorias Sociais Um estudo Psicossocial* II. Lisboa: Livros Horizonte.

_____. (1984). Grupos Humanos y Categorías Sociales: Estudios de Psicología Social. Barcelona: Editorial Herder.

Tarde, Gabriel. (1898). Le Public et la Foule Review de Paris.

Tarelho, Luis Carlos. (1988). *Da consciência dos Direitos à Identidade Social: Os Sem Terra de Sumaré.* Dissertação de Mestrado em Psicologia Social. São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Tarrow, S. (1992). Mentalities, political cultures, and collective action frames: constructing meaning through action. In A.D. Morris e C.M. Mueller (eds.). *Frontiers in social movement theory*. (pp. 174-202). New Haven: Yale University Press.

_____.(1997). *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madri: Alianza [1994]

Turner, R. & Killian, L. (1957). Collective Behavior. Nova Iorque: Prentice-Hall, Inc

Turner, R (1969).

Turner Jr., Henry Ashby. (1978). *Hitler: Memories of a Confidant* (as memórias de Otto Wagner). New Haven: Yale Univerty Press.

Tilly**,** Charles. (1978). *From Mobilization to Revolution.* Nova Iorque: McGraw-Hill publishing Company.

_____. (1992). *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*. Madrid: Alianza, D.L.

Torrão Filho, Amilcar. (2005). Uma questão de gênero: onde o masculino e o feminino se cruzam. *Cadernos Pagu* (24), janeiro-junho, pp.127-152.

Touraine, Alain. (1966). *La consciénce Ouvrière.* Paris: PUF.

_____. (1969). *Sociología de la acción.* Barcelona: Ariel.

_____. (1981), *The voice and the eye: an analysis of social movements*. Cambridge, Cambridge University Press.

_____. (1983a), "Triumph or downfall of civil society?". *Humanities in Review*, 1: 218-234.

_____. (1983b), *Anti-nuclear protest: the opposition to nuclear energy in France*. Cambridge, Cambridge University Press.

_____. (1984), "The waning sociological image of social life". *International Journal of Comparative Sociology*, 25, 1-2: 33-44.

_____. (1985), "Social movements, revolution, and democracy", *in* R. Schurmann (ed.), *The public realm: essays on discursive types in political philosophy*, Buffalo, State University of New York Press, pp. 268-283.

_____. (1987). *El regreso del actor*. Buenos Aires: Eudeba.

_____. (1992). Beyond Social Movements. *Theory, Culture and Society*, 9 (125 – 145).

_____. (1995). *Crítica da Modernidade.* (E. F. Edel, Trad.). Petrópolis: Vozes.

_____. & Dubet, F. (1981). *Le pays contre l'Etat*. Paris : Seuil.

_____. et al. (1996). *Le grand refus: réflexions sur la grève de décembre 1995.* Paris: Faeard.

Traugott, M. (comp.) (2003). *Protesta social: repertorios y ciclos de la acción colectiva.* Barcelona: Hacer.

Trevisan, João Silverio. (2004). *Devassos no Paraíso. a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade.* São Paulo: Record.

Turner, R. & Killian, L. (1957). *Collective Behavior.* Nova Iorque: Prentice-Hall, Inc.

Turner Jr., Henry Ashby. (1978). *Hitler: Memories of a Confidant* (as memórias de Otto Wagner). New Haven: Yale Univerty Press.

Vázquez, Félix (Ed.) (2003). *Psicología do comportamiento colectivo*. Barcelona: Editorial UOC.

_____. & Iñiguez, Lupicinio. (1997). The Memory of the Spanish War of 1936: Narratives and Daily Life. In. *VI National Congress of Social Psychology no Simpósio "Social and Collective Memory*". San Sebastián.

Vaid, Urvashi. (1995). *Virtually Equal*. Nova Iorque: Anchor Books.

Villaamil, Fernando. (2001). *Homosexualidad y SIDA*. Tese de Doutorado. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Weinberg, G (1972). *Society and the healthy homosexual.* Nova Iorque: Sant Martin's Press.

Welzer-Lang, Daniel. (1988). *Le Viol au Masculin.* Paris: Éditions L´Harmattan.

_____. (2004). *Les Hommes Aussi Changent.* Paris: Payiot.

_____. (2005). Le Gueuloir Bi ou Comment la Biphobie Vient aux Gais. *Psicología Política*, 4(8). 307-328.

Wright Mills, Charles. (2004). *La Imaginación Sociológica.* 3ª ed. México: 2004.