

O CORPO NA CIDA  
FESTA, MILITÂNCIA  
CAMINHOS DAS POLÍTI  
LGBTS EM MATO GRO  
E NO BR

---

**O CORPO NA CIDADE:  
FESTA, MILITÂNCIA E OS  
CAMINHOS DAS POLÍTICAS  
LGBTS EM MATO GROSSO  
E NO BRASIL**

MARCOS AURELIO DA SILVA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO

## **O CORPO NA CIDADE: FESTA, MILITÂNCIA E OS CAMINHOS DAS POLÍTICAS LGBTs EM MATO GROSSO E NO BRASIL**

### **Resumo**

Partindo da dicotomia entre festa e militância que recai sobre as paradas da diversidade ou do orgulho LGBT, realizadas tanto nas grandes metrópoles quanto nos interiores, este artigo pretende desafiar esta lógica e mostrar as possibilidades políticas desse tipo de evento. Apesar de não indicarem o fim da violência ou a conquista de algum direito em lei, as paradas afirmam uma existência, marcam uma presença na superfície urbana, uma política que é a de colocar o *corpo na rua*, mas não um corpo único e desejável, mas corpos possíveis que ao ocuparem esse espaço público desafiam a heteronormatividade que havia lhes dado o armário como única possibilidade.

Palavras-Chave: Parada, carnaval, política LGBT.

## **THE BODY IN THE CITY: PARTY, MILITANCY AND THE PATHS OF LGBT POLICIES IN MATO GROSSO AND IN BRAZIL**

### **Abstract**

Starting from the dichotomy between party and militancy that falls on the parades of diversity or LGBT pride, performed both in large metropolises and in countrysides, this article intends to challenge this logic and show the political possibilities of this type of event. Although they do not indicate the end of the violence or the conquest of some right in law, the parades affirm an existence, they mark a presence in the urban surface, a policy that is to place the *body on the street*; not a single and desirable body, but possible bodies that in occupying this public space defy the heteronormativity that had given them the closet as the only possibility.

Keywords: Parade, carnival, LGBT policy.

## **EL CUERPO EN LA CIUDAD: FIESTA, MILITANCIA Y LOS CAMINOS DE LAS POLÍTICAS LGBTs EN MATO GROSSO Y EN BRASIL**

### **Resumen**

Tomando como punto de partida la dicotomía entre fiesta y militancia que recae sobre los desfiles de la diversidad o del orgullo LGBT, realizados tanto en las grandes metrópolis como en el interior, este artículo pretende desafiar esta lógica y mostrar las posibilidades políticas de este tipo de eventos. A pesar de que no significan el fin de la violencia o la conquista de algún derecho por ley, los desfiles afirman una existencia, marcan una presencia en el área urbana, una política que es la de colocar el *cuero en la calle*, pero no un cuerpo único y deseable, sino cuerpos posibles que al ocupar el espacio público logran desafiar la heteronormatividad que había establecido el clóset como única posibilidad.

Palabras clave: Desfile, carnaval, política LGBT

Endereço do autor para correspondência: Rua Vinte, 153 – QD. 19 – LT.09 – Boa Esperança – Cuiabá – MT – CEP: 78068-685.

## PARADAS, CARNAVAIS E POLÍTICA: O CORPO NA RUA

As paradas da diversidade sexual e do orgulho LGBT, ou “paradas gays” como ainda são popularmente chamadas, são uma realidade do início do século XXI, presentes em cidades de grande e médio porte, tanto nas metrópoles quanto nos interiores do Brasil. Apesar de serem um importante braço da militância LGBT dessas cidades, as paradas costumam ser, em muitos casos, eventos populares e turísticos, chamando a presença não apenas de militantes organizados, mas também de moradores ou turistas que se identificam com a causa ou como parte da população LGBT. Também contam com a presença de trios elétricos que representam casas noturnas ou estabelecimentos comerciais, que fazem de partes do desfile ambientes muito parecidos com boates LGBTs. Acrescenta-se a isso um número considerável de *drag queens* e transgêneros que circulam pela avenida ou estão do alto dos trios elétricos animando o público, ao lado de *go-go boys*, personagens masculinos seminus que também representam essa vida noturna. Uma festa musical e colorida que apresenta uma multiplicidade de personagens e mensagens que exigem direitos. É o que basta para que tais manifestações sejam colocadas em dúvida quanto ao seu teor político e tachadas como carnavais – como se tal denominação tirasse sua importância e efetividade política. Essa é a crítica de muitos militantes (Ferreira 2012; Braz & Mello 2011), mas também pode ser facilmente encontrada nas caixas de comentários de qualquer reportagem

sobre paradas publicadas na internet.

A ideia deste artigo é justamente desafiar essa dicotomia entre festa e política, como dois domínios que se excluem e, a partir de uma pesquisa etnográfica na Parada da Diversidade de Cuiabá, pensar que paradas e carnavais guardam uma força política que não está necessariamente naquilo que se reivindica ou se conquista efetivamente, mas por uma presença no espaço público, pela afirmação de uma existência. Se pensarmos que ainda é forte no país a ideia de que sexualidades “desviantes” da heteronormatividade devem ser banidas ou ocultadas, ocupar as avenidas centrais de uma cidade afirmando uma existência proscrita ou pouco desejada não é uma simples performance festiva. A parada de Cuiabá, realizada desde 2003, ainda que conte com números tímidos se comparados ao gigantismo de paradas como a de São Paulo, nada deixa a dever a eventos do mesmo tipo quando pensamos em sua *estrutura ritual* – ou seja, uma aglomeração popular que promove uma inscrição no tecido urbano ao desfilar nas principais ruas e avenidas da cidade – e na *participação de seus agentes* – sujeitos que podem ou não compor a população LGBT de suas cidades, mas que formam um conjunto representativo dela, ocupando um mesmo território, apesar das segmentações sociais que os separam cotidianamente.

Essa estrutura desfilante e a participação de múltiplos sujeitos, que performam ali identidades e corporalidades, não necessariamente distinguem a parada de um carnaval. Minha pesquisa de mestrado realizada de 2000 a 2003<sup>1</sup>

mostrou estruturas e formas de participação muito parecidas no chamado carnaval do Roma, um evento não mais realizado, mas que aconteceu por mais de 30 anos em Florianópolis, sendo reconhecido popularmente como um “carnaval gay” (Silva 2003). Nessa parte do carnaval de rua de Florianópolis<sup>2</sup> – um palco com bandas musicais organizado pela prefeitura para uma plateia de milhares – era comum presenciarmos um “carnaval de identidades” (Silva 2004), em que *gays, lésbicas, travestis, transexuais, drag queens* eram termos que tanto podiam descrever quanto embaralhar a miríade de personagens comuns ali. Essa festa deixou de ser realizada em 2007, um ano depois de Florianópolis passar a figurar entre as capitais brasileiras realizadoras de paradas da diversidade sexual ou do orgulho LGBT.

Aparentemente, não há relação entre o fim do Carnaval do Roma e o início da parada, mas é inegável que até ser realizada a primeira edição da parada, a festa carnavalesca tinha um papel militante importante para a cultura LGBT da cidade. Esse carnaval de identidades era uma forma política de marcar uma presença, de afirmar uma existência, assim como as paradas podem ser lidas no contemporâneo. A etnografia na Parada de Cuiabá mostra que sua realização tem sido baseada nessa afirmação, buscando dialogar com a população, através de uma carnavalização de identidades que buscam fugir de estereótipos ou brincar com eles. Ainda assim, a parada etnografada também conta com elementos de política mais tradicional, como os cartazes levanta-

dos que pedem direitos civis igualitários ou o fim da violência homofóbica e as palavras de ordem que citam as mesmas ideias. Além disso, a parada de Cuiabá, ao contrário de outras de capitais brasileiras, não se realiza num domingo, quando os centros de cidade estão praticamente vazios, mas numa sexta-feira (até 2015) ou num sábado (em 2016), quando irrompem no fluxo cotidiano da cidade.

Ao se colocar como uma política mais baseada na afirmação de uma existência do que na resolução concreta de um problema ou anseio, as paradas nos lembram que, em sua origem, estão alinhadas às chamadas políticas de visibilidade que marcam principalmente os movimentos LGBTs desde os anos 1960, quando nos Estados Unidos os militantes de Nova York e de São Francisco encontraram no “assumir-se” (*outing*) ou “sair do armário” (*outing of closet*) uma estratégia de afirmação e de evitação de que suas vidas privadas pudessem ser usadas contra si mesmos<sup>3</sup>. A primeira parada, realizada em 1970, em Nova York, tinha por objetivo justamente comemorar o primeiro ano da revolta de Stonewall, quando os frequentadores desse bar revidaram uma das muitas investidas policiais que até então não encontravam resistência. Os policiais contavam com o medo de exposição por parte desses frequentadores que não os enfrentavam para não serem presos. Mas, naquele 28 de junho de 1969, a batalha que se desenrolou por um final de semana deu ensejo à política do enfrentamento e da afirmação de uma existência que, ainda que ocupasse um lugar público como

um bar, não tinha sua condição de possibilidade assegurada. A parada de 1970 e todas as seguintes, assim como as realizadas nos Estados Unidos, primeiramente, espalhando-se pelo mundo nas décadas seguintes, tiveram e têm na batalha de Stonewall um mito de origem, um evento que não pode ser esquecido politicamente (Armstrong & Crago, 2006), tendo a sua comemoração a capacidade de atrair não apenas militantes e de se tornar um fenômeno de clamor popular. E é como um evento de comemoração que as paradas podem ser lidas, de onde a semelhança com festas e carnavais não é um equívoco de interpretação, mas também não é um fato que deponha contra elas.

Estamos lidando com uma política que é a de colocar o *corpo na rua*, mas não um corpo único e desejável, seja pelo Estado ou pelas culturas, mas corpos possíveis que ao ocuparem esse espaço público desafiam as lógicas heteronormativas que haviam lhes dado o armário como única possibilidade. Pensar nessa política do *corpo na rua* ou *na cidade* torna-se imprescindível nestas últimas décadas em que o urbano tem estado em questão e os temas das violências, das migrações e das disputas eleitorais colocam a cidade também em disputa. Pensar o *corpo na cidade* significa observar diferentes formas de se relacionar com a cidade – para além das relações duras do mundo do trabalho e das políticas públicas disponibilizadas às populações. São nessas formas de apropriação da cidade – seja nas paradas ou nos carnavais – que falam os “sujeitos da margem” (Maluf, 2002) ou as popu-

lações marginais, aquelas que raramente são chamadas pelos responsáveis do planejamento urbano para opinar sobre a política das cidades, mas são os primeiros a sentir os seus efeitos (Halberstam, 2005). Falam ao afirmar uma existência, ocupando territórios privilegiados ainda que provisórios. As ruas que cotidianamente podem ser hostis e até fatais para esses sujeitos, tornam-se um palco de afirmação identitária<sup>4</sup> ou, ainda, indicam processos de territorialização através da produção de corporalidades na paisagem, deixando rastros no tecido urbano. Eles desafiam o Estado-nação mas não deixam de cantá-lo (Butler & Spivak, 2009), ao enfatizar corporalidades negadas e exigir que estas sejam respeitadas e abrangidas pelo aparelho estatal.

Assim, a parada de Cuiabá ou o carnaval do Roma não indicam o fim da violência ou a conquista de algum direito em lei, mas sinalizam uma existência, marcam uma presença na superfície urbana, o que não deixa de ser importante ao figurar também como uma das forças que compõem a cidade, seja no número de votos, seja no capital cultural e/ou econômico que representam e não pode ser negado. A seguir, quero pensar o contexto em que acontece a Parada da Diversidade de Cuiabá para enfatizar o lugar das paradas e de sua carnavalização política, em comparação com o Carnaval do Roma e o que ele tinha de político em suas muitas performances. O objetivo dessa discussão, obviamente, não é o de tornar menos importante as formas políticas do movimento LGBT organizado, mas o de ressaltar a importância dessa ver-

tente festiva e não menos política.

## **AS POLÍTICAS LGBTs EM MATO GROSSO**

A história da militância LGBT organizada no estado de Mato Grosso é bem recente, conforme mostram as pesquisas que têm sido realizadas pelo Grupo de Pesquisa em Antropologia do Contemporâneo (GPAC), da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), mais especificamente a pesquisa intitulada “Homossexualidades, preconceitos e discriminações: a construção social do gênero no universo LGBT da Grande Cuiabá”. Destaco aqui três eixos pesquisados desde 2011: a história da militância LGBT na baixada Cuiabana; as políticas públicas voltadas para a população LGBT<sup>5</sup>; e a política festiva da Parada da Diversidade de Cuiabá – pesquisa esta realizada por mim desde 2014<sup>6</sup>. Meu objetivo aqui é o de pensar nas práticas políticas dos militantes e da população LGBT frente ao recrudescimento, na segunda década do século XXI, de movimentações anti-LGBT, antifeminista, anticomunista e principalmente contrários às políticas afirmativas de redução da desigualdade (de cor, de etnia, de gênero, de classe), em que as ações desses grupos não se limitam ao discurso político e se dão também através de violências físicas e simbólicas.

Começando pela história do movimento LGBT (Lopes & Silva, 2015), é preciso dizer que essa trajetória é bastante nova em Mato Grosso, na forma de entidades organizadas politicamente. Apenas em 1995 – quase duas décadas

depois de o debate ter se iniciado na maioria das capitais brasileiras – Cuiabá passou a contar com sua primeira organização não governamental LGBT, o grupo Livre-Mente, criado segundo seus organizadores com o objetivo de lutar pela “conscientização dos direitos humanos de gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros”. O Livre-Mente tornou-se um marco da militância no estado ao dar visibilidade à população LGBT, como afirma em entrevista o professor Clóvis Arantes – um dos principais nomes na história do Livre-Mente. Segundo ele, a imprensa local começou a procurar o grupo na época de sua fundação e alguns repórteres perguntavam se existiam gays e lésbicas na cidade, em plenos anos 1990. O Livre-Mente também difundiu a política LGBT no estado. Foi a partir do grupo que se originaram outros como o LibLés (Associação pela Liberdade Lésbica, em 2004), a Astram (Associação das Travestis de Mato Grosso, em 2003) e o Gradelos (Grupo de Afrodescendentes pela livre orientação sexual, em 2006), além de ter formado quadros de militantes que passaram a atuar no interior do estado. O grupo tem como uma de suas principais atividades anuais a Parada da Diversidade de Cuiabá que, em 2016, chegou a sua 14ª edição e conta com diferenças interessantes em relação a eventos do mesmo tipo realizados no país.

Além dessa jovialidade das movimentações políticas no estado, é preciso registrar que sempre existiram poucos espaços de sociabilidade e circulação LGBT na capital. Bares e boates eram regularmente fechados



pela polícia<sup>7</sup> até a década de 1990, sem falar que muitos deles não eram criados para o público LGBT, mas eram apropriados e transformados em territórios por esses sujeitos. O que também era comum, segundo relatos dos entrevistados, eram as reuniões particulares e festas em locais privados, como casas ou chácaras afastadas dos centros das cidades. Ou seja, os sujeitos vivenciam em seus corpos a fragilidade de seus territórios – o que certamente fazia do armário um lugar mais seguro. Essa “territorialidade itinerante” (Perlongher, 1987) marca a cultura LGBT no Brasil e no Ocidente, revelando tanto um lado interessante na produção de sociabilidades, principalmente nos meios urbanos, quanto a fragilidade das possibilidades de produção de subjetividade para os corpos que destoam da heteronormatividade apregoada pelo Estado e pelos grupos que ocupam lugares de poder.

É preciso ressaltar também que essas sociabilidades, anteriores aos anos 90, eram, muitas delas, propositalmente despolitizadas, em que seus participantes se recusavam a “levantar bandeiras políticas” ou mesmo se expor publicamente. Privilegiavam-se os encontros, o compartilhamento de experiências pessoais, em locais que não estivessem vulneráveis à violência policial, como nas praças da cidade que contavam com intensa circulação de gays e travestis. Estas últimas eram alvo fácil de investidas policiais quando ocupavam a Praça 8 de Abril, no bairro Goiabeiras. O deslocamento do grupo em anos recentes para o Km 0, em Várzea Grande<sup>8</sup>, pode ser lido tanto quanto uma

expulsão delas da cena urbana como a territorialização em um espaço menos suscetível à violência do Estado, deixando-as, no entanto, ainda mais vulneráveis à violência da população em geral.

Só mesmo em 1995, essa história começa a mudar significativamente. Além de Cuiabá passar a contar com sua primeira casa noturna destinada ao público LGBT – o que ganha importância ao menos simbólica naquele contexto –, é também nesse ano que um grupo de pessoas da cidade convidadas a participar da fundação da ABGLT – Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Travestis –, em Curitiba, voltou pra casa determinado a criar uma ONG, surgindo o Livre-Mente. Na mesma época é realizado no Rio de Janeiro o encontro da ILGA – Associação Internacional de Gays e Lésbicas – que reaqueceu o movimento LGBT brasileiro, fomentando a criação de grupos em todo o país. O Livre-Mente participou dos debates e oficinas naquela semana que se encerrou com um desfile pela orla de Copacabana, considerado como a primeira parada LGBT no Brasil. No entanto, a participação dos militantes de Cuiabá no evento foi no mínimo curiosa. Segundo Clóvis Arantes, todos usaram máscaras com medo de terem suas imagens exibidas pelas redes de tevê.

Nos primeiros anos do Livre-Mente, poucas pessoas se habilitavam a falar publicamente pelo grupo, o que revela um lado bastante cruel das subjetividades LGBTs no Brasil, em que o *empoderamento* que é possível com esses novos territórios ainda convive com a

*vergonha* ou o *medo* da exposição pública. O Livre-Mente atuou por oito anos como único grupo LGBT de Cuiabá e tornou-se a referência estadual para a ABGLT, articulando-se com o movimento nacional. Foi responsável local por projetos que formaram lideranças que na sequência se espalharam pelo estado. Durante os anos 2000, as políticas do governo federal também propiciaram uma relativa mudança nesse cenário com o programa *Brasil sem Homofobia* que, apesar da timidez de suas ações concretas e duradouras, permitiu a realização de conferências e a produção de performances que colocaram as sexualidades não heterocentradas na ordem pública. O Brasil tornou-se um dos países que mais realizam paradas LGBTs pelo mundo e tem em São Paulo uma das maiores do planeta.

Apesar disso, temos encontrado na fala dos militantes entrevistados no projeto a recorrência de falas que dão conta da dificuldade de manter uma estrutura mínima para essas ONGs; a dificuldade de formação e renovação de militantes; o medo de produções identitárias em contextos mais interioranos, o que torna difícil a instalação dessas ONGs em muitas cidades de Mato Grosso; além de um desinteresse das camadas mais jovens da população em participarem da militância organizada, principalmente frente a outras possibilidades de sociabilidades que se colocam na contemporaneidade. Mas é preciso frisar que essas gerações mais jovens, mesmo os não organizados politicamente em ONGs, são os principais responsáveis por fazer da parada de Cuiabá talvez o evento atualmente mais importante da

cultura LGBT no estado.

Outro eixo de nossas pesquisas, o das políticas públicas (Lopes & Aragusuku, 2016), também revela a fragilidade das realizações desses últimos anos que tiveram seus avanços e retrocessos. Em Cuiabá, por exemplo, temos a criação em 2015 do Conselho Municipal LGBT – órgão que reúne representantes das ONGs e do setor público –, sem podermos deixar de citar a existência do Grupo Estadual de Combate à Homofobia, atuante na estrutura da Secretaria de Segurança Pública, monitorando os casos de violência marcada por homofobia. Além disso, a implantação de uma ala LGBT no Centro de Ressocialização de Cuiabá, em 2011, foi outra conquista importante, a primeira no sistema penitenciário do estado. Mas tivemos, no mesmo período, a não continuidade de muitos centros de referência previstos nas ações do Brasil sem Homofobia. Também houve derrotas significativas como a rejeição, pela Assembleia Legislativa de Mato Grosso, da criação de um Conselho Estadual LGBT, em votações que ocorreram tanto em 2014 quanto em 2015. Além disso, as câmaras municipais de várias cidades, incluindo Cuiabá, rejeitaram veementemente a inclusão das discussões de gênero e sexualidade nos planos municipais de educação, acusando o ativismo LGBT e feminista de propaganda, apologia e busca de privilégios<sup>9</sup>.

Ainda que seja muito frágil esse campo político sobre o qual se debruçam as ONGs de militância LGBT, em que conquistas são perdidas muito facilmente conforme mudam governos, é

impossível não pensar nas contribuições simbólicas dessas movimentações, quando olhamos para a história da cultura e política LGBTs do ponto de vista de sua *territorialidade*. Quando falo em território, estou me referindo não necessariamente a lugares físicos, mas às produções territoriais que marcam essa cultura, principalmente nos ambientes urbanos, em que o isolamento e a vergonha deixaram de ser um destino certo. Produzir um território é, neste sentido, a produção de um mundo habitável (Ingold 2015) e possível de se constituir como sujeito. De uma territorialidade frágil e com um pé dentro do armário – como vimos acima em relação à história da cultura LGBT de Cuiabá – podemos apontar a conquista de muitos outros territórios nestas últimas décadas, seja nas redes de lazer e entretenimento, seja nos ambientes escolares, nas famílias inclusivas, nas relações de amizade, formando uma vibrante cultura LGBT nas últimas décadas, acompanhando cidades de médio e grande porte. Apesar de serem espaços que não necessariamente se relacionam com a militância organizada, dialogam com suas políticas de visibilidade.

Para exemplificar, trago um terceiro eixo das pesquisas do GPAC, que tem sido a reflexão sobre os sentidos das paradas da diversidade LGBT, tomando o caso da Parada de Cuiabá como indicador de novas formas políticas e de produção de saberes que precisamos prestar a atenção enquanto pesquisadores. Apesar de serem organizadas pelos grupos militantes – no caso, a de Cuiabá é organizada pelo

Livre-Mente em parceria com outras ONGs como a LibLés e a Astramt –, é inegável que esses eventos extrapolam os limites da militância organizada, tornando-se procuradas por um conjunto maior da população LGBT, principalmente por conta do caráter festivo que apresentam. Acredito não ser um fator negativo essa carnavalização (Silva 2016), pois como tento argumentar ela pode ser tão política quanto formas mais tradicionais de manifestações como as que percebemos nas Marchas da Maconha e das Vadias, nas greves, passeatas e levantes, que fazem uso de gritos de ordem e cartazes.

As paradas talvez possam ser pensadas a partir da territorialidade que produzem ao se deslocarem pelo tecido urbano, nas ruas centrais dessas cidades. O crescimento delas desde 1997 – quando a primeira foi realizada oficialmente em São Paulo – indicam a conquista de outros territórios, não apenas na militância e nas políticas públicas, em que os sujeitos trocaram o medo e a vergonha pelo empoderamento<sup>10</sup>. Nesse sentido, num contexto de avanços e retrocessos, as paradas têm uma força simbólica, pois elas dramatizam essa forma de empoderamento proporcionada nas produções de territórios. Empoderar-se não significa vencer barreiras e tomar atitudes ativas e positivas em relação à vida. Para que isso aconteça é preciso ocupar um lugar de fala, uma posição de sujeito em que se possa ser ouvido – já que, como dizia Gayatri Spivak (2010), o subalterno até fala mas nem sempre é escutado ou tem sua fala reconhecida. Um dos pilares do empoderamento é justa-

mente a constituição de territórios que produzem a possibilidade de agência, de onde é possível se constituir como sujeito, em contextos menos doloridos ou excludentes.

Assim, quando pensamos as paradas e carnavais a partir de sua territorialidade – não apenas física na ocupação concreta da rua, mas principalmente no sentido de um alargamento dos discursos sociais ao constituir lugares de fala e posições de sujeito –, entendemos seu caráter político que não se choca com a política da militância organizada, mas pode se tornar uma estratégia de ação. No caso de Cuiabá, os militantes das ONGs não costumam, a exemplo de outras capitais (Ferreira 2012; Braz & Mello 2011), enfatizar a dicotomia entre festa e política como um problema. Muito pelo contrário, os organizadores apostam nessa carnavalização como sua força política, pela capacidade de oferecer um diálogo com a população em geral (Silva 2016). Em 2016, pela primeira vez realizada num sábado, a Parada da Diversidade se marcou por uma grande festa visual e sonora que encheu as ruas de Cuiabá, num percurso de pouco mais de três quilômetros. Bandeiras e balões com imagens de arco-íris, a música eletrônica típica das boates, as corporalidades LGBTs e suas formas afetivas desfilaram empunhando cartazes que defendiam o fim do machismo e da LGBTfobia, gritando palavras de ordem que ora defendiam a liberdade das sexualidades e das identidades de gênero, ora enfatizavam a importância dos direitos civis igualitários independentes de gênero e sexualidade.

De uma ponta a outra, a manifestação era comandada por travestis, *drag queens* e transformistas, profissionais da noite cuiabana, que puxavam palavras de ordem por vezes pendendo para o humor – “Não, não, não à discriminação, atrás de um silicone também bate um coração!” – ou faziam discursos políticos por direitos à igualdade. Um desses discursos aconteceu quando a parada passava em frente à prefeitura: o carro de som para e do alto dele, Daniella Veyga, da Astram, lembra o lema da parada neste ano, “Direito não é privilégio”, e elabora uma fala que lembra das eleições municipais que aconteceriam na semana seguinte, pedindo o “voto colorido”, ou seja, o voto em candidatos pró-políticas LGBTs, que eram uma minoria. E pede vaias aos fundamentalistas religiosos. O presidente do Livre-Mente, Gabriel Figueiredo, cita o nome de deputados e vereadores que estão na cruzada anti-LGBT no estado, explicando o caso de leis que querem impedir materiais didáticos e discussões que falem de diversidade sexual e de gênero. A pausa do desfile em frente à prefeitura se encerra com um “beijaço<sup>11</sup>”: os desfilantes LGBTs são convidados a beijarem seus pares como forma de protesto.

Assim segue a parada de Cuiabá, como tantas outras realizadas no Brasil, com esse misto de discursos políticos, a fervorosa das transgêneros, as demonstrações de afetos gays e lésbicos, num carnaval de corporalidades. Em sua parte final, a parada ocupa uma das praças centrais de Cuiabá, a Santos Dumont, onde do coreto as ativistas intercalam discursos políticos com pequenas

apresentações que parecem reverenciar as profissionais da noite cuiabana, transformistas e *drag queens*. Delas, os discursos mesclam sempre o humor ácido com um toque de crítica social, tanto aos contextos heteronormativos quanto à própria população LGBT e as situações de transfobia. Algo que também vai ser encontrado na festa que será apresentada a seguir, o Carnaval do Roma que se realizou de fins dos anos 1970 até 2007, na capital de Santa Catarina.

### **“NAS ONDAS DO SER NÃO SER”: LIMINARIDADE E A CONSTRUÇÃO DE SUJEITOS**

A festa que servirá de contraponto à Parada da Diversidade de Cuiabá, o Carnaval do Roma, pode ser apresentada a partir da poesia que segue, um misto de humor e crítica:

*Eternamente Carnaval*  
(Pauline/Paulo, Florianópolis, 1995)  
Eu sambo  
eu passo  
eu acho um abraço perdido na noite,  
paradoxo em que me divirto e machuco  
Oscilando entre choro, risada e gozo,  
eu visto o sorriso típico dos palhaços e loucos  
com a estranheza andrógina que tanto me fascina e (a)traí.  
Nesse fascínio teatral não sou fantoche, homem ou mulher:  
sou ser ululante, sou em carne, carnavalesco.

É no centro, em frente ao Roma

que se ergue a moderna Sodoma,  
a Sodoma da camisinha  
onde há muita alma sozinha  
mas os corpos se misturam.

Todos são rainha e rei.  
O carnaval ali é gay, mas são muitos  
os simpatizantes  
e atraem curiosos bastantes  
os corpos que se insinuam.

Na viagem de quatro dias  
muito samba, androginias.  
Adeus à máscara social  
é festa-mor, carnaval.

Seminus ou bem vestidos  
*drag queens* e enrustidos  
no império do pó-de-arroz  
nada deixam para depois, querem é  
se divertir.

Beija a boca do turista a moçoila  
vinil-futurista,  
da turma das *drag queens*, com seios  
de espuma pura  
e com esrachada caricatura,  
samba sobre patins.

Tudo ali é metafórico.  
O juiz virou Penélope, o folião se diz teórico.  
E todos se comunicam, não precisa intimidade,  
bastam as unhas postiças, perucas e muita vaidade.

Os joãos de salto alto sambam à noite no asfalto.  
Muitas plumas e paetês.  
Carlotas, Cíntias e Tetês  
juram que são sereias,  
que são mulheres de areia  
nas ondas do ser não ser.

*Pan-cake*, cílios postiços,

brancos, negros e mestiços,  
gays, lésbicas e simpatizantes  
samba, suor e frescura: o carnaval é  
essa loucura.  
Os lábios cantam a folia,  
e os corpos coreografam uma su-  
posta homogenia.

Pensar na produção de territorialidades que marcam paradas e carnavais implica considerar em que medida elas produzem sujeitos ou se colocam como modos contemporâneos de subjetivação que apontam para os regimes de poder (Foucault 1995; Butler 2003) que circunscrevem os campos do gênero e da sexualidade. Por um lado, há sem dúvida uma forte cultura ocidental a ser considerada, em que a classificação dos sujeitos em termos de gênero e sexualidade tem uma centralidade inescapável (Foucault 1997). Por outro, esses mesmos sujeitos, instados a se definirem num sistema classificatório limitante, não encontram nessas práticas de identificação respaldo ou legitimidade distribuída de forma igualitária. De onde é possível pensar na categoria “sujeito liminar” (Turner 1997) ou “sujeitos da margem” (Maluf 2002). É um ponto a ser assinalado acerca de uma especificidade da vida de grande parte dos homens e mulheres que compartilham de vivências homoafetivas ou transgêneros. Trata-se de pensar esses sujeitos a partir de um processo de *desterritorialização* (Deleuze & Guattari 1992), ao qual se engajam pela falta de legitimidade na estrutura social, e uma subsequente *reterritorialização* em que estratégias contra a opressão vão sendo criadas, seja uma vida no “armário” ou a construção de territórios, performances e sociabilidades que podem ser

vistas, por exemplo, nas paradas ou no carnaval.

Esta ideia leva em conta o conceito de *liminaridade* (Turner 1974, 1987, 1997) que, não restrito a um momento intermediário dos rituais<sup>12</sup>, pode ser pensado em relação às pessoas que constroem suas sociabilidades em contextos intermediários ou de *margem*. A *liminaridade* talvez possa ser pensada como algo que permeia a vida desses sujeitos, com alternativas criativas à opressão – como fica claro através do humor *camp*<sup>13</sup>, das paradas e carnavais – como também se vive na precariedade (Butler 2011), o que coloca a população LGBT numa situação muito parecida, em termos dos direitos e políticas públicas, à de imigrantes, refugiados e toda uma gama de populações esquecidas pelo Estado. Não se está nem lá nem cá, em termos de cidadania, com conquistas sempre provisórias como as apresentadas na sessão anterior. No entanto, esses corpos são marcados por esse mesmo Estado, geralmente ao serem excluídos das políticas públicas ou incluídos de forma estereotipada, patologizada ou parcial.

Assim a cultura LGBT, seja em Florianópolis, Cuiabá, São Paulo ou Nova York marca-se por esse bordejar entre a luta por um Estado mais inclusivo e as performances que desconstróem esse mesmo Estado. Um bordejar que se exemplifica nas paradas, entre posturas mais sisudas da política tradicional dos discursos e cartazes e as mais festivas, marcadas pelo humor e o deboche. É o mesmo fenômeno que percebi ao etnografar o Carnaval do Roma. São territórios em que essa liminaridade con-



trasta com a forma como esses sujeitos são classificados pela cultura ocidental e por muitos deles próprios como pertencentes a categorias sexuais e sociais estanques. O que vai nos apontar, tanto a possibilidade de *adesismo* quanto a *resistência* a uma “ordem heterossexual dominante” (Parker 2002: 141).

Assim, um “carnaval de identidades” compõe o que se presencia em paradas ou carnavais, com o cruzamento de fronteiras entre gêneros e sexualidades, embaralhando a princípio as classificações mais consagradas. Mas, na cultura ocidental, como bem assinalam vários autores (Heilborn 1996; Fry 1982; MacRae 1990), tendo como base o pensamento foucaultiano, a identidade sexual assume um lugar central na definição da identidade social das pessoas, uma espécie de “marca inescapável”, o que torna comum se pensar em termos de uma essência – quase biológica – quando o assunto é sexualidade. Entre as pessoas que se identificam como homossexuais, bissexuais ou transexuais, acredito que esta sensação é ainda mais delicada, pois o assumir institui uma diferença. Para Heilborn (1996: 138), a definição dos sujeitos na modernidade passa pela “verdade” atribuída ao sexo, em que a natureza de cada um pode ser revelada em suas práticas sexuais. É a partir deste contexto, que se torna possível a divisão dos sujeitos em categorias que privilegiam suas práticas sexuais.

A poesia que abre esta sessão, de certa forma, comunga com essa visão naturalizada do desejo que acaba por dividir as pessoas em categorias de acordo com uma supostamente definida

orientação sexual. Mas é também esta poesia, produzida a partir de experiências pessoais de seu/sua autor(a) – *drag queen* na época –, no carnaval gay da cidade, que se coloca como uma possibilidade de se pensar em diferentes articulações dos discursos sobre sexualidade nos últimos séculos. Assim, os discursos e posturas que dominam a cena LGBT brasileira, desde os anos de contestação da década de 1970, talvez não possam ser resumidos apenas naqueles dois modelos preconizados por Fry (1982): o *hierárquico* (onde a dicotomia *ativo/passivo* reproduz as relações não igualitárias entre homens e mulheres) e o *igualitário* (em que os papéis sexuais são relegados a segundo plano e o que se valoriza é a união de dois homens ou duas mulheres – ambos *entendidos* como homossexuais).

Creio que uma outra possibilidade, muito mais fluída e não tão fechada – por isso prefiro não utilizar o termo “modelo” –, acabou por acompanhar a recente história social brasileira, permeando hierarquias e igualdades e destacando-se como um conjunto de posturas críticas aos modelos fechados e à própria naturalização do desejo. Estou falando de um componente que, com cautela, vou chamar de *potencial anárquico e subversivo*<sup>14</sup>, relacionado à construção de sociabilidades e performances (Butler 2003: 185-7) entre os que vivem os efeitos de uma vida “nas margens”. Presente desde a hora primeira em que um *corpus* de noções sobre as sexualidade começa a se moldar no Ocidente (Green 2000, Trevisan 2000), esse componente veio à tona em meio às discussões de militantes dos anos 70

(MacRae 1990) que queriam subverter as relações sociais rechaçando o tal “modelo hierárquico” e que perceberam no “modelo igualitário” a criação de um comportamento aceitável demais – e por isso questionável – pelos preceitos sociais dominantes.

Seria impossível não relacionar esse potencial com as performances de humor *camp* e com as chamadas posturas *queers*, altamente questionadoras como vemos em relação ao coletivo paulistano Revolta da Lâmpada<sup>15</sup>. Quero enfatizar aqui, porém, como esse potencial, articulado ou não com uma atitude *camp*, é um discurso presente nas territorialidades LGBTs brasileira e as possibilidades que apresenta podem, *aparentemente*, não ser nem anárquicas nem subversivas. É na relação com esses discursos que circunscrevem as sexualidades no Brasil que surge tal potencial, desconstruindo e recriando formas de relacionamento e comportamentos.

## CARNAVAL DO ROMA E O MUNDO CARNAVALIZADO

A poesia *Eternamente Carnaval* foi escrita no ano de 1995, quando seu autor, estudante universitário, realizou um trabalho de aula sobre o carnaval gay de Florianópolis. Mais do que descrever a festa, o texto traz uma série de impressões pessoais de um homem que é adepto do transvestismo carnavalesco gay. Acredito tratar-se de um texto prenhe de elementos que podem contribuir com esta discussão sobre identidades em constante construção e/ou desconstrução que caracteriza os

territórios LGBTs. A primeira estrofe resume a situação carnavalesca como um momento de *liminaridade*:

*Eu sambo, eu passo  
eu acho um abraço perdido na noite,  
paradoxo em que me divirto e machuco  
Oscilando entre choro, risada e gozo,  
eu visto o sorriso típico dos palhaços e  
loucos  
com a estranheza andrógina que tanto me  
fascina e (a)traí.  
Nesse fascínio teatral, não sou fantoche,  
homem ou mulher:  
sou ser ululante, sou em carne, carnaval.*

A ideia de liminaridade e a identificação com o mesmo *corpus* de noções sobre o carnaval, característico do Ocidente (Pereira de Queiroz 1992), poderiam ser percebidos como conteúdos que ressaltam no texto. O autor faz referência a figuras liminares, “palhaços e loucos”, cita a androginia e fala de um paradoxo entre divertir-se e machucar-se, “oscilando entre choro, risada e gozo”, o que pode ser relacionado com a ideia clássica de liminaridade (Turner 1974; DaMatta 1997). E parece que é justamente isto que o autor da poesia nos fala no final desta primeira estrofe: “não sou fantoche [*não está submetido às peias sociais*], homem ou mulher [*colocando-se albeio a uma rígida classificação*], sou em carne, carnaval”. Dizer “não sou homem ou mulher” aponta também para a imprecisão que essas definições sugerem: *masculino/feminino* e *homem/mulher* são opostos num nível discursivo, mas nada mais são do que pontos extremos de um *continuum* em que se revelam múltiplas possibilidades. Desse modo, ser “em carne, carnaval” pode estar longe de se referir a um “nós essencial” do qual comparti-



lhariam os participantes da festa e ser uma referência a um *corpo carnalizado*, alheio à classificação limitante e, ao mesmo tempo, possuindo múltiplos significados.

Vale lembrar que a poesia foi feita a partir da experiência de transvestismo de seu autor, em que “carnavalizar o próprio corpo”, montar-se como uma *drag queen*, pode ser entendido como uma forma de crítica não apenas em relação à cultura, mas em relação aos múltiplos e ambíguos códigos desses territórios. Durante a realização de minha pesquisa, pude observar como a personagem de uma *drag queen* torna-se por si só uma figura questionadora, principalmente fora desses territórios. Conforme Vencato (2002: 103),

“O carnaval de rua é o espaço em que a presença de *drags* mais pode questionar a suposta ordem que damos às identidades pessoais e de grupo. Desestruturam naquele espaço algumas certezas e rompidas são fronteiras, as quais acabam tornando-se fluidas. Sua transcondição, enquanto *drag queens*, implica em estarem o tempo todo indo e voltando... passeando pelo meio do público, brincando com as identidades de gênero... sendo masculinos, femininas, os dois”.

O transvestismo, entre os homens que se entendem como gays, tem o seu *potencial subversivo* e também *anárquico* ao mostrar a arbitrariedade das atribuições de gênero e questionar a aura de naturalidade que permeia o que se entende por masculino e feminino.

## INDIVÍDUO E COLETIVIDADE

Mais do que revelar um “nós essencial” propiciado pelo momento carnavalesco, o autor da poesia aponta na direção de um “eu essencial” que também pode ter lugar em festividades coletivas como o carnaval. Essa ideia de uma experiência mais individual que coletiva é apresentada por DaMatta (2000) em um artigo recente onde o “nós essencial”, defendido duas décadas antes, no clássico *Carnavais, Malandros e Heróis*<sup>16</sup>, é reavaliado frente a uma série de considerações sobre o *individualismo* moderno. Ao reconsiderar o assunto, DaMatta põe em questionamento o surgimento desse “nós essencial”, nos momentos de liminaridade, para defender um “eu essencial” potencialmente criativo. O carnaval, conforme o autor, “faculta entrar em um bloco, escola ou cordão, para relativizar velhas e rotineiras relações e viver novas identidades que possibilitam leituras inovadoras do mundo” (DaMatta 2000: 14).

DaMatta explica que, além do Brasil, esse processo tende a ser semelhante em sociedades tribais, onde os participantes de um ritual, experimentam uma *individualidade* por conta do isolamento, sem que isso signifique o *individualismo* como uma ideologia ou o *indivíduo* como valor, nos termos de Dumont (1985, 1997). Trata-se antes de uma “experiência individualizante que passa por uma visão relativizadora ou carnalizada da sociedade” (DaMatta 2000: 19). Na sociedade ocidental moderna, essa experiência torna-se uma ideologia, embrionária nos primórdios do cristianismo mas que, em 17 séculos, vai tomando corpo. Contribuem para este fenômeno fatos que propiciaram

a formação do Estado, a emancipação dos domínios político e econômico, bem como o redimensionamento dos valores cristãos, através das Reformas luterana e calvinista (Dumont 1985: 26).

Num primeiro momento, a poesia em questão poderia ser compreendida a partir de uma experiência individualizante numa situação liminar, nos termos de DaMatta, que propiciaria ao autor da poesia “um conhecimento novo e diferenciado da sociedade e de si próprio” (DaMatta 2000:14). Seria interessante questionar esta *individualidade* frente às características de uma vivência não heterocentrada. Na primeira estrofe, mostra-se um sujeito que, desgarrado das peias sociais, poderia reconhecer um “nós essencial”, e fazer de uma festa como o carnaval gay de Florianópolis um momento em que fosse possível se experimentar as “novas avenidas de relacionamentos” de que fala DaMatta (1997[1978]: 88). Mas, num segundo momento, é possível perceber o surgimento de um “eu essencial” que vai relativizar a ideia de liberdade propiciada pelo período carnavalesco, reconhecendo uma igualdade construída com elementos tão falsos quanto os que constituem a fantasia de uma *drag queen*:

*Beija a boca do turista a moçoila vinil-futurista,  
da turma das drag queens, com seios de espuma pura  
e com escrachada caricatura, samba sobre patins.  
Tudo ali é metafórico.  
O juiz virou Penélope, o folião se diz teórico.  
E todos se comunicam, não precisa inti-*

*midade,  
bastam as unhas postizas, perucas e muita vaidade.*

O que estou querendo dizer é que esta igualdade que seria propiciada nas noções ocidentais sobre o carnaval está sendo relativizada pelo autor da poesia. Esta relativização talvez não tenha apenas como base a “visão carnalizada” que surge da “experiência individualizante” que o carnaval propicia (DaMatta 2000: 19). Se considerarmos que o carnaval para estes “sujeitos da margem” é muito mais uma *intensificação* que uma *inversão* estrutural (Green 2000), esta “visão carnalizada” pode ser trazida da própria vivência liminar e do processo de *desterritorialização/reterritorialização* comum na vida da maioria destes sujeitos. Ou seja, esta *individualidade* que surgiria num momento liminar como o carnaval pode já estar ligada à vivência cotidiana desses homens e mulheres, fazendo com que os próprios territórios LGBTs sejam potencialmente criativos e questionadores da ordem vigente – o lócus de um *potencial anárquico e subversivo*.

Ainda que não seja o caso desta poesia, muitas vezes esta *individualidade* pode chegar ao estágio do *individualismo moderno* descrito por Dumont, com o entendimento de um projeto próprio de vida, longe do círculo familiar e da cidade de origem (Eribon 2008), uma situação comum – mas não generalizada – a muitos homens e mulheres que vivenciam experiências homoafetivas e/ou transgêneros. O projeto de uma sociedade individualista tem se dado no Brasil pela dialética entre novos e antigos valores<sup>17</sup> e, como afirma

MacRae, ao se referir à crescente tendência à individualização nas grandes cidades ocidentais, “o homossexual, muitas vezes desenraizado, fugindo da família no anonimato relativo das grandes metrópoles, seria até mesmo uma espécie de ponta de lança desse processo” (MacRae 1990: 296). Mas as cidades – e não apenas as metrópoles – oferecem a possibilidade de territórios em que a experiência individualizante torna-se compartilhada com outros sujeitos, sendo por isso também coletiva.

### ANÁRQUICO E SUBVERSIVO

Tanto Heilborn quanto MacRae apostam na ideia de que o surgimento de um “modelo igualitário” (*gay/gay, lésbica/lésbica*), descrito nos termos de Fry (1982), pode ser melhor compreendido à luz do *individualismo moderno*. Enquanto o “modelo hierárquico” (*macho/bicha, sapatão/lady*) enfatiza uma totalidade social às custas de indivíduos empíricos, o “igualitário” mostra a prevalência do indivíduo sobre o social, uma vez que a ideologia individualista preconiza uma fragmentação desse todo social em domínios autônomos. Mesmo que não atinja o estágio do *individualismo moderno* essa *individualidade relativizadora* e a *visão carnavalesca* que propicia podem ser percebidas nas respostas criativas que homens e mulheres que compartilham vivências homoafetivas e/ou transgêneros têm dado à opressão social, em suas territorialidades e performances.

Butler (1987: 143) afirma que uma vivência social fora dos limites de gênero, estabelecidos cultural e socialmen-

te, provoca “um deslocamento radical que pode assumir uma significação metafísica”. Seria interessante questionar se este deslocamento não se dará também entre aqueles que vivenciam uma sexualidade que, de certa forma, escapa à heterossexualidade hegemônica – mesmo que tal fato não implique numa mudança do gênero – provocando um questionamento da “própria existência”. É neste olhar crítico da própria existência que acredito estar presente uma constelação de posturas em relação às sexualidades, livres de qualquer possibilidade de homogeneização, permeadas por um *potencial subversivo e anárquico*. Ao se referir ao caso específico das *drags*, Butler (2003: 196) fala de um certo prazer ou “vertigem da performance” que viriam do “reconhecimento da contingência radical da relação entre sexo e gênero diante das configurações culturais de unidades causais que normalmente são supostas naturais e necessárias”.

Este *potencial subversivo* faz com que o próprio *modelo igualitário* comece ele mesmo a se fragmentar e apresentar uma série de possibilidades de se vivenciar as sexualidades, em que a própria *noção de pessoa* pode ser constituída sem as amarras da “verdade atribuída ao sexo” (Foucault 1997). É assim que temos o caso das mulheres de classe média, estudadas por Heilborn, que se relacionam afetivamente com outras mulheres sem que a condição de “homossexual” seja determinante na construção de suas identidades sociais.

“Estamos diante de processos e dilemas de constituição de identidade que ganham sentido apenas dentro

do individualismo moderno. Um quadro simbólico desenhado sobre a premissa da singularidade dos indivíduos e de sua exterioridade ao social. Trata-se de uma concepção de pessoa, que enseja um distanciamento crítico frente às convenções sociais e torna plausível crer que tudo é determinado pelo social, menos o próprio enunciante da fala. É uma flagrante ambivalência, mas é dela que resulta esse discurso sobre a identidade sexual. (...) Nessa configuração da pessoa, nem tudo é solar; é plausível deixar na sombra, não nomeadas certas dimensões da construção de si e uma delas é o espaço entre o desejo e a elaboração de uma identidade sexual marcada” (Heilborn 1996: 142-3).

Considerando que, apesar dessas novas configurações, as relações homossexuais, no senso comum, são pensadas ainda em termos de um “modelo hierárquico”, marcado não pela relação entre dois homens ou duas mulheres e sim pela “preocupação com atividade e passividade” (Fry 2000: 15) – “quem é o homem da relação?” é ainda uma pergunta comum de se ouvir –, esses novos arranjos homoafetivos podem ser pensados como possuidores de uma determinada *anarquia* ou *subversão* ao irem contra os principais estereótipos criados socialmente em relação à homossexualidade. É o que também podemos pensar em relação às performances *drags* e *trans* que presenciamos tanto no carnaval quanto em paradas da diversidade ou do orgulho LGBT.

Essa militância carnavalizada foi percebida na etnografia do Carnaval do Roma, numa das noites da festa,

quando o palco do lugar recebia um concurso de *drag queens* e transexuais, organizado pela prefeitura<sup>18</sup>. No final do concurso sempre havia um artista nacional da cena *drag* nacional. A presença de Léo Áquilla, nos carnavais de 2001 e 2002, com suas performances profissionais, altamente *camp*, davam um tom político ao evento, fazendo do Pop Gay um palco de militância. Famosa na cidade de São Paulo, esta *drag queen* ganhou o Brasil, desde que deu início a uma carreira de cantora, gravando um CD de forma independente. Em 2000, Léo ficou famosa depois de ter alugado uma casa de espetáculos em São Paulo, uma das mais famosas, para a realização de seu show, sem contar com patrocínio. “Vendi carro, apartamento. Tudo para investir na minha carreira”, afirmou em entrevista concedida no final do Pop Gay.

Esta experiência, no entanto, não impediu que Léo se “apavorasse” quando viu a multidão presente no Roma, nesta primeira participação. Mesmo tendo se apresentado em casas noturnas para um público não necessariamente gay, nada se comparava àquela multidão *heterogênea* de 10 mil pessoas – segundo cálculos da Polícia Militar e da prefeitura. Suas performances, com sua própria voz ao vivo, em cima de um *play back*, misturavam militância e autobiografia. Antes da primeira música, “Tô lôca”, Léo apresenta texto introdutório, chamado “Meus Sonhos”, que dizia:

*Hoje é o meu dia  
Esse é o meu momento mágico  
Agora não faz mais diferença saber ou  
não saber,  
Vamos cantar, vamos dançar*

*Fazer de conta que a vida é um sonho,  
estilo conto de fadas.*

*Só me deixem ser a Cinderela desta história.*

*Eu fiz de tudo que podia para estar aqui  
hoje*

*Eu farei qualquer coisa para termos esse  
momento.*

*Quero cantar até a garganta arranhar.*

*Quero suar até lavar minha alma.*

*Quero sorrir de tanta felicidade.*

*Mas se for para chorar, eu quero que seja  
de emoção.*

*Vamos lutar pelos nossos ideais*

*Como se fôssemos verdadeiros guerreiros.*

*Eu estou explodindo por dentro*

*Eu sinto vontade de gritar*

*Já fui chamada de imunda, já fui chama-  
da de vulgar*

*Já cuspiram na minha cara, já me man-  
daram parar*

*Para não me morder, me beijaram*

*Me convencer que sou o lixo da humani-  
dade, tentaram*

*Mas, quando eu tive fome, seguida de inú-  
meras dificuldades,*

*Eu não fui socorrida, e o salto alto foi a  
minha única saída*

*Agora ninguém me segura*

*Eu não sou hipócrita, eu não estou suja*

*E, se não me derem licença pra passar,  
talvez eu passe por cima*

*Pra não ter que desviar nos meus cami-  
nhos*

*E me perder dos meus sonhos. (Léo  
Áquilla)*

O texto, que tem um tom bem político, é seguido por inúmeras canções marcadas pelo deboche *camp*, “paródia da paródia” e outros componentes característicos deste tipo de humor. As músicas, a maioria composta pela própria *drag*, sempre têm como expressões-chave “eu tô louca”, “você é mona, meu bem, assumo-se”, e por aí

vai. Léo não apenas canta, mas exhibe performances altamente profissionais, como um número de vitrine viva que ela realizou nas duas edições do Pop Gay. E também dança, acompanhada de três bailarinos profissionais.

Em sua segunda apresentação, no ano de 2002, Léo chega num tom mais solto, já entra cantando no palco uma de suas típicas canções. E, no primeiro contato verbal com a plateia, entra com seu humor *camp* e ao mesmo tempo militante que se repetiria por toda a noite: “Boa noite pra quem é Pop! Boa noite pra quem é Gay! É a maioria!”<sup>19</sup>. Nos anos seguintes, outras atrações nacionais substituíram Léo que alçou outros voos como ser repórter de TV, atuando em programas de auditório noturnos, geralmente apresentando reportagens que falavam de sexo e gênero. Hoje, Léo tem preferido ser chamada de Leonora Áquilla, transmulher, com atuação política, candidata à deputada estadual ou federal em algumas legislaturas pela cidade de São Paulo.

## **POR UMA VIDA MENOS ORDINÁRIA**

O discurso *anárquico* e *subversivo* pega carona no surgimento do *modelo igualitário*, bebendo de suas inspirações individualistas, mas também retomando muito do que foi considerado maldito no *modelo hierárquico*, buscando uma estilização exacerbada de alguns personagens (*drag queens* e *barbies*<sup>20</sup>), ressignificando o humor *camp* ou defendendo estilos de vida bem destoantes. Um dos melhores exemplos é citado por MacRae e se refere à figura e à obra

de João Silvério Trevisan, um dos militantes de direitos homossexuais mais atuantes e polêmicos de São Paulo, nos anos 70. Trevisan defendia em seus artigos para o jornal *Lampião da Esquina* – de circulação dirigida ao público gay de São Paulo e Rio de Janeiro – o que MacRae chama de “individualismo anarquista”, propondo estratégias de liberação que chocavam com a tradicional militância de esquerda e defendendo uma “primazia do indivíduo contra qualquer tipo de massificação” (MacRae 1990: 186).

O “individualismo anarquista” de Trevisan defendia uma política em que cada um deveria assumir uma postura subversiva, ou seja, que os homens e mulheres que compartilham uma vivência LGBT deveriam assumir suas facetas mais indigeríveis pela sociedade, sem se agregarem ao *status quo*. Como afirmava o próprio Trevisan, num desses artigos:

“Para questionar o militantismo sisudo, temos nas mãos, ao menos potencialmente, fatores inegáveis como a cama e suas variantes, esse espaço para o nosso desejo. E entenda-se por cama tudo o que esteja relacionado com prazer, corpo, sexualidade, cotidiano, nível pessoal, etc. (...) a melhor maneira de afirmar nosso direito ao prazer é fazendo boa cama, contra a chatice dos nossos discursos militantes. Não poderia ser uma das nossas contribuições, em termos de práxis política?” (Trevisan *apud* MacRae 1990: 86-7).

A provocação de Trevisan tem o mérito de mostrar um alargamento da própria noção de militância que não pode

ser resumida a uma ação organizada politicamente. O que nos faz pensar nas paradas que têm encontrado nas formas mais comuns dos territórios LGBTs o seu veio de militância, fazendo com que um beijo romântico entre duas pessoas do mesmo sexo numa via pública seja tão militante quanto a transexual que exhibe sua feminilidade ou a *drag* que embaralha as fronteiras. Carnavais e paradas, ao se consolidarem como territórios de sociabilidade LGBT no domínio da *rua*, retirando as sexualidades não heterocentradas – e seus múltiplos personagens: *drag queens*, *barbies*, *lesbian chics*, *caminhoneiras*, *bichas boy* ou *poc-poc*, *travestis e transexuais* – do isolamento de bares e boates, mostram muito mais o potencial anárquico e subversivo das sociabilidades LGBTs, do que uma *inversão* de domínios como *casa e rua*, como a teoria clássica do carnaval poderia sustentar.

Assim como as paradas da diversidade LGBT tornaram-se como que um momento de celebração dos territórios LGBTs. Nelas, vemos desfilar pelo centro da cidade – historicamente negado a muitos desses sujeitos – os grupos de amigos das escolas, as famílias inclusivas, os estabelecimentos voltados para o público LGBT, os casais de namorados e namoradas, as corporalidades de travestis, transexuais, ursos e “vadias”<sup>21</sup> que encenam a metáfora da cidade ocupada e do território conquistado. As paradas e os carnavais produzem uma territorialidade especial ao se inscreverem na paisagem dos centros urbanos, ao mesmo tempo em que apontam um conjunto de territorialidades e corporalidades



que se empoderaram nos últimos anos, deixando rastros simbólicos indelévels nessa paisagem. Não acabam com a violência e o preconceito, mas sinalizam uma possibilidade de poder político e de existência. Não é à toa que é contra esses territórios que os grupos anti-LGBT têm apontado suas armas. Assim têm sugerido o fim dessas manifestações consideradas “apologia ao homossexualismo” ou, como sugerem os menos radicais, que elas sejam realizadas em parques ou sambódromos fora da centralidade urbana<sup>22</sup>.

As questões apresentadas neste artigo tornam, por sua complexidade, qualquer tentativa de conclusão, no mínimo, duvidosa. Minha posição é que velhos e novos discursos ou modelos não se tornam predominantes e, antes, constituem um conjunto cultural de noções com o qual esses homens e mulheres dialogam e marcam sua posição no mundo (Parker 2002). Estas posturas não são determinantes de suas vidas como um todo, mas também não são resultado de uma simples escolha. O que não é exclusivo das pessoas que compartilham de uma vivência homoafetiva, mas tende a ganhar contornos especiais frente às peculiaridades das produções da cultura LGBT: sujeitos deslocados das regras da sexualidade dominante que têm se tornado, em muitos casos, ponta de lança do projeto brasileiro de uma sociedade individualista (MacRae 1990).

Esses sujeitos talvez possam ser compreendidos como personagens em constante construção, característica muito forte nos territórios LGBTs. É ali que os frequentadores encontram

novas possibilidades de construir suas identidades sociais – o que pode também implicar na desconstrução de identidades públicas previamente (de) marcadas –, onde percebemos metamorfoses entre os que se identificam com o universo das *drag queens* ou aqueles que se (re) constroem na hipermasculinização das *barbies* – para citar apenas duas possibilidades. Como o próprio carnaval vai nos apresentar com sua constelação de personagens que bordejam por cadeias classificatórias e se reelaboram continuamente, ainda que com a efemeridade de uma escultura de areia na beira da praia, como sugere a poesia-tema da sessão anterior:

*Os joãos de salto alto  
sambam à noite no asfalto.  
Muitas plumas e paetês.  
Carlotas, Cíntias e Tetês  
juram que são sereias,  
que são mulheres de areia  
nas ondas do ser não ser.*

Como enfatiza Perlongher (1987: 152), estes sujeitos devem ser pensados em relação aos territórios codificados, mas não como ocupantes de um ponto fixo. Eles podem se deslocar pela rede de códigos e transformarem-se a si mesmos. Estamos falando de sujeitos que têm uma vivência colada a uma constante situação de liminaridade – não uma *indefinição classificatória* mas uma rejeição à fixidez desses códigos –, onde é possível ocorrer uma proliferação de diferentes homossexualidades e transgeneridades, em que os sujeitos estão se reconstruindo e criando novas posturas. Conforme Parker (2002: 78-9),

“Na emergente subcultura gay, as

possibilidades implícitas de brincar com papéis de gênero são exploradas e avançam de maneiras conscientes e intensivas – as distinções que caracterizam essa subcultura urbana nunca são vistas como absolutas. É parte essencial da ideologia que estrutura este mundo que estas oposições ativo/passivo podem ser frequentemente invertidas, que bofes e michês podem ser convencidos a “dar”, que travestis e bichas também “comem” (...). A reviravolta dessas distinções de categorias é possível exatamente porque, ao contrário das distinções da cultura tradicional, essas categorias são determinadas e definidas dentro da própria subcultura gay”.

Esta proliferação e não fixidez de posturas é vista por Perlongher como os indícios de uma *carnevalização* comum a estes homens e mulheres, que vai na contramão da *construção de identidades* definitivas. Carnevalização que se revela na proliferação de nomenclaturas, se expressa num “multimorfismo de condutas e representações” (Perlongher 1987: 151) e é através dela que esses homens e mulheres vão expressar, ainda que involuntariamente, a sua militância.

“Embora dificilmente tenham êxito na subversão da ordem heterossexual dominante, essas alternativas, contudo, prestam testemunho de uma *resistência* e uma determinação impressionantes – uma capacidade de resistir e um compromisso de cavar um espaço para a expressão sexual mesmo diante da discriminação, da violência e da opressão sexuais” (Parker 2002: 141).

Uma *resistência* que vem a revelar o

grande paradoxo das paradas e carnavais. Ela acontece em conjunto, de forma coletiva por esses homens e mulheres que ocupam os mesmos territórios, juntos, mostrando ao “mundo” a criatividade de seu potencial anárquico e subversivo. Mas, ao mesmo tempo, esses sujeitos se revelam separados pela fragmentação desses territórios em que os diferentes grupos não se frequentam nem se misturam no cotidiano. Coreografam, assim, “uma suposta homogenia”, como diz a última estrofe da poesia que impulsionou esta discussão:

*Pan-cake, cílios postiços,  
brancos, negros e mestiços,  
gays, lésbicas e simpatizantes  
samba, suor e frescura:  
o carnaval é essa loucura.  
Os lábios cantam a folia,  
e os corpos coreografam uma suposta homogenia.*

É o que traz para o carnaval uma das principais características das sexualidades brasileiras não heterocentradas: o reconhecimento de suas diferenças internas e a simultânea formação de uma “comunidade”, afirmando uma diversidade, mas sem compartilhá-la (Parker 2002: 141-2). A ideia de pensar as essas sexualidades como formas de resistência parece ingênua quando se considera um longo caminho a ser percorrido, frente à ocorrência de assassinatos, a repressão às travestis, a falta de leis que realmente protejam e deem garantias àqueles que vivem relações homoafetivas, a possibilidade de ser vítima de agressão física e/ou psicológica pela simples troca de afeto em via pública e mesmo o preconceito entre diferentes categorias que circulam por esses



territórios. Mesmo que se conquiste mudanças nestas situações – e é preciso questionar se uma ação militante política e organizada as atingiria com mais facilidade –, as diferentes formas engendradas nas vivências LGBTs no Brasil apontam para uma visão carnavalizada do mundo, em que tanto a “normalidade” dos “gays machos” quanto o exotismo das *drag queens* mostram-se resistentes ao se contraporem a determinados estereótipos e ao ocuparem cada vez mais espaços públicos, ignorando cada vez mais as fronteiras da culpa, do isolamento e do armário.

A fim de elaborar uma comparação entre essas manifestações políticas, as paradas da diversidade diferem, por exemplo, das Marchas das Vadias e da Maconha em alguns aspectos em relação aos conceitos de pessoa e corpo. Enquanto as marchas trazem discursos que desafiam as políticas do Estado, o biopoder (Foucault 1995), é possível perceber nas paradas da diversidade sexual, como a de Cuiabá, a busca de um alargamento desse biopoder. É como se as marchas – como a forma mais clássica de política de rua com passeatas, faixas, cartazes e palavras de ordem –, colocassem em xeque a concepção de corpo prevista em políticas públicas que produz a abjeção do corpo que entorpece ou do que aborta. Já as paradas querem mostrar que os corpos LGBTs também merecem a política do Estado, ao propor a “normalidade” das sexualidades não hetero-orientadas, através de uma outra forma de fazer política com uma ocupação urbana e festiva. Ou seja, enquanto as marchas criticam, as paradas cantam o Estado-nação

(Butler & Spivak 2009).

Em comum esses movimentos estressam o preceito básico do individualismo moderno (Dumont 1985) que presume um sujeito livre numa relação de oposição à sociedade, em que o Estado deve ter participação limitada nas condutas individuais. Não se trata de uma ausência do Estado: mas que ele permita a cada um decidir sobre o uso, libere a comercialização da maconha e a insira nos mesmos canais de controle e distribuição de mercadorias; ou que permita a cada mulher decidir sobre o seu corpo, mas que transforme a política de saúde para que controle e distribua serviços que hoje estão nas clínicas e profissionais clandestinos. Já no caso das paradas, nada a permitir, pouca coisa a regulamentar como os vínculos conjugais, a formação das famílias e serviços de saúde mais inclusivos. Mas não se busca o direito de uma sexualidade que seja proibida, nenhuma lei a derrubar – pelo menos até o momento da escrita desse artigo.

A questão central das paradas, como a de Cuiabá, é a luta contra toda e qualquer fobia em relação à população LGBT que ameace sua vida e bem estar. A violência é uma constante e o isolamento/exclusão uma saída não mais aceitável, de onde a importância das paradas pelos seus simbolismos na ocupação das vias centrais das cidades. Mas há aí também um paradoxo: politicamente querem liberdade de identidades e corporalidades, ao mesmo tempo que exigem do Estado leis que garantam a formação de famílias através das uniões conjugais, da adoção ou das tecnologias reprodutivas, ou que o sis-

tema de saúde pública permita as redesignações de gênero. Também exigem que façam parte do rol de representações dessa sociedade idealizada, ao exigir que livros didáticos e telenovelas absorvam a diversidade sexual brasileira – só para citar as reivindicações mais comuns nos últimos anos. Ou seja, o Estado é tanto um entrave quanto um abrigo a ser conquistado.

Para finalizar, acredito que a história da militância e das políticas públicas recentemente conquistadas precisam ser festejadas, mas não podemos deixar de reconhecer suas fragilidades frente ao recrudescimento do conservadorismo e aumento da violência. Nesse sentido, as paradas da diversidade LGBT muitas vezes criticadas por terem se tornado um tipo de carnaval, trazem o que Beatriz Preciado (2011) chama de uma “política dos anormais” – tomando por seu lado positivo o que era uma acusação discriminatória. Segundo Preciado, o conceito de gênero ao começar a ser usado científica e politicamente abriu as portas para as “multidões *queer*” – as quais podemos ver em parte nas paradas LGBTs ou em carnavais como o Roma. Apesar delas serem compostas por grupos identitários, muitas vezes defensores de identidades essenciais, em conjunto esses grupos encenam a fragilidade de categorias que estabilizam os dualismos feminino/masculino, homossexualidade/heterossexualidade, homem/mulher, família/perversão, comunidade/isolamento, natureza/cultura, entre outros tão caros à nossa cultura ocidental e a base do pensamento conservador. São corpos que ao se territorializarem na ci-

dade, inscrevem-se também na cultura.

## NOTAS

<sup>1</sup> A pesquisa foi orientada pela professora Sônia W. Maluf, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina.

<sup>2</sup> O nome Roma é uma referência ao bar e lanchonete que reunia a boemia da cidade nos anos 70. Foi nessa esquina da Avenida Hercílio que teve lugar esse carnaval durante décadas, primeiro de forma livre, depois organizado pela prefeitura, sendo reconhecido pela população local como um “carnaval gay”, apesar de também contar com mulheres, transgêneros e simpatizantes em sua história.

<sup>3</sup> Sobre a questão do “sair do armário” e suas ambiguidades no contexto estadunidense, ver Sedgwick (2007).

<sup>4</sup> Como no caso de São Paulo: a mesma Avenida Paulista que torna corpos LGBTs vulneráveis a um ataque de lâmpada – caso que ficou famoso em 2010 – é o palco de uma das maiores paradas do orgulho LGBT do mundo.

<sup>5</sup> As duas pesquisas são coordenadas pelo professor Moisés Lopes, do departamento de Antropologia da UFMT.

<sup>6</sup> A pesquisa faz parte do projeto de estágio pós-doutoral *Gênero, performance e audiovisuais: uma antropologia urbana de movimentações sociais e territorialidades políticas no contemporâneo*, com bolsa do Programa Nacional de Pós-Doutorado da Capes, junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso e ao Grupo de Pesquisa em Antropologia do Contemporâneo: Sujeitos, Sociabilidades e Visualidades (GPAC), coordenado pelo professor Moisés Lopes.

<sup>7</sup> Os motivos não eram abertamente rela-

cionados às identidades sexuais dos frequentadores, mas enfocavam questões de mercadorias irregulares ou questões sanitárias, situações que não levavam ao fechamento de estabelecimentos que estivessem fora dos territórios LGBTs da época.

<sup>8</sup>Segunda maior cidade da Grande Cuiabá, onde está localizado o aeroporto da região.

<sup>9</sup>Neste sentido, as únicas conquistas para o país inteiro, que podem ser apontadas, são as que se deram no âmbito do judiciário brasileiro, como a equiparação das relações conjugais, a possibilidade de adoção e uso do nome social em alguns espaços por parte da população de travestis e transexuais. No legislativo, projetos que vinham sendo discutidos desde os anos 1990 foram enterados de vez, depois do crescimento assustador de parlamentares religiosos. Some-se a essas fragilidades o aumento da violência ou ao menos de sua visibilidade nesses últimos anos, o que coloca Mato Grosso, relativamente à sua população, como um dos estados onde mais matam travestis e transexuais e também são registradas situações de discriminação contra a população LGBT. Esses dois fatos, aumento de políticos anti-LGBT e da violência homofóbica, não podem ser vistos como fenômenos distintos.

<sup>10</sup>Apesar de serem situações pontuais e restritas a certos contextos, é impossível negar a conquista de novos territórios no mercado de trabalho, nas artes e no entretenimento, nas famílias e mesmo nas escolas que, apesar de ainda serem ambientes conflituosos para essa população, permitem sociabilidades LGBTs, provavelmente negociadas *in loco*. É preciso pensar nesses espaços de empoderamento (quais empresas? quais escolas? quais famílias?) para pensarmos nessas novas possibilidades de subjetivação. Temos escutado em nossas pesquisas na UFMT, por exemplo, de alunas travestis e transexuais, a sensação de

que a universidade é uma bolha, onde se sentem confortáveis, ao contrário do centro da cidade ou nas ruas, onde a sensação de vulnerabilidade é muito maior – o que também não é uma realidade geral de todos os cursos.

<sup>11</sup>Os *beijaços* já são praticamente uma instituição da cultura LGBT e começaram a se tornar frequentes como forma de protesto desde o início do século XXI, geralmente em frente ou dentro de algum estabelecimento em que tenha ocorrido algum caso de homofobia. Shoppings centers ou lanchonetes cujos funcionários reprimem ou expulsam casais de mesmo sexo quando estes demonstram afeto em público são os principais alvos desse tipo de protesto.

<sup>12</sup>Conforme a literatura antropológica sobre rituais e festas (Van Gennep 1977, Turner 1974), entre as fases inicial e final de um ritual, haveria um momento intermediário, em que não se está nem lá nem cá, em que os participantes não estão mais no estado inicial mas ainda não chegaram no estágio final de transformação sugerido no ritual – batismo ou casamento são exemplos elementares. Pela ausência de definições, própria desse momento de liminaridade, esse período torna-se potencialmente perigoso.

<sup>13</sup>Nos termos definidos por James Green (2000: 336), o *camp* seria “a estilização extrema, artificial e exagerada; as relações tensas com a cultura de consumo, comercial ou popular; o posicionamento alheio à cultura dominante; e a afiliação à cultura homossexual ou ao erotismo consciente que questiona a visão “natural” do desejo”. Está presente tanto no deboche das *drag queens* quanto nas brincadeiras e nos afeminamentos de homens nos territórios LGBTs.

<sup>14</sup>Por *potencial* entendo o sentido da palavra no dicionário: virtual, possível, não necessariamente realizado.

<sup>15</sup> Revolta da Lâmpada é um coletivo que se reúne na Avenida Paulista, desde 2015, tendo a ferveção, o escracho, a “viadagem” e a “bichice”, renovadas agora em seu poder de subversão política. O grupo tem como slogan “o fervero também é política” e o evento é realizado no mesmo ponto da avenida em que um grupo de rapazes foi atingido por lâmpadas fluorescentes, em 2010, uma agressão homofóbica de repercussão nacional por “expressarem livremente suas identidades de gênero em seus corpos”, conforme o manifesto do grupo (Silva 2016).

<sup>16</sup> Uma das definições de carnaval feitas por DaMatta é de um momento em que os homens deixam cair os papéis sociais rígidos e se unem por aquilo que possuem em comum mas que perde relevo nas situações cotidianas: “são seres humanos” (DaMatta 1997: 81).

<sup>17</sup> Conforme DaMatta, o Brasil seria um país obcecado “em tomar o trem da modernidade”, do desenvolvimento econômico, mas que não deixa de ser uma sociedade em que os valores hierárquicos da família e tradições como o carnaval – “uma brecha que rejeita agendas e controles” (DaMatta 2000: 14) – possuem peso considerável.

<sup>18</sup> Desde que o carnaval do Roma deixou de acontecer, o Pop Gay foi transferido para outro espaço do carnaval de rua da cidade, um lugar cercado numa praça situada em frente à Assembleia Legislativa do estado, em que *drag queens*, transformistas, transexuais e travestis participam do concurso, mas a população LGBT não faz muito volume na plateia, formada por moradores e turistas interessados no exotismo das candidatas.

<sup>19</sup> É notório que a predominância do público na noite do Pop Gay não é LGBT, o que apimenta ainda mais estas afirmações de Léo Áquilla.

<sup>20</sup> Homens que constroem seus corpos em academias e costumam exibir seus músculos sem camisa nesses territórios, podendo ser considerado como uma masculinização extrema negadora de qualquer possibilidade de afeminamento, o que gera muitas críticas quando suas imagens são tomadas como representativas dos territórios LGBTs, já que são apenas uma parte dos mesmos.

<sup>21</sup> Coloco essa expressão entre aspas para ressaltar a presença das participantes da Marcha das Vadias, nas paradas da diversidade LGBT.

<sup>22</sup> A discussão é antiga e se dá geralmente quando da realização desses eventos e o fechamento de ruas para o trânsito de veículos. Com o pretexto de se manter a circulação nos centros das cidades, representantes do poder público e de associações comerciais costumam sugerir que a parada de São Paulo seja realizada no Ibirapuera, ou que a de Florianópolis se desloque para o sambódromo da cidade, ou ainda a de Cuiabá para o entorno do estádio de futebol Arena Pantanal. Ainda que fosse justificável o motivo, é flagrante o ocultamento que esses eventos experimentariam, diferente da performance pública realizada para a cidade através desse desfile pelas ruas e avenidas principais de suas cidades.

## REFERÊNCIAS

Armstrong, E., S. Crage. 2006. Movements and Memory: The Making of the Stonewall Myth. *American Sociological Review*, 71: 724-751.

Braz, C., Mello, L. 2011. ‘Éramos 9 gays, 20 policiais e a imprensa local’: narrativas (de) militantes sobre as Paradas do Orgulho LGBT em Goiás, in *(Contra) pontos: Ensaios de Gênero, Sexualidade e Diversidade Sexual, O Combate à Homofobia*. Organizado por

- G. Passamani, pp. 33-47. Campo Grande: Ed. UFMS.
- Butler, J. 1987. Variações sobre sexo e gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault, in *Feminismo como crítica da modernidade*. Organizado por S. Benhabib & D. Cornell. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Butler, J. 2003. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Butler, J. 2011. Vida precária. *Contemporânea*, 1 (1): 13-33.
- Butler, J., G. Spivak. 2009. ¿Quién le canta al Estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia. Buenos Aires: Paidós.
- DaMatta, R. 1997 [1978]. *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Rocco.
- DaMatta, R. 2000. Individualidade e Liminalidade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. *Mana* 6 (1): 7-29.
- Deleuze, G., F. Guattari. 1992. *O que é a Filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Dumont, L. 1985. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Dumont, L. 1997. *Homo Hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. 2ª ed. São Paulo: Edusp.
- Eribon, D. 2008. *Reflexões sobre a questão gay*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Ferreira, G. B. 2012. *Arco-íris em disputa: a "Parada da Diversidade" de Florianópolis entre políticas, sujeitos e cidadanias*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Florianópolis: PPGAS/UFSC.
- Foucault, M. 1995. O Sujeito e o poder, in *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Organizado por P. Rabinow & H. Dreyfus, pp. 231-278. São Paulo: Forense Universitária.
- Foucault, M. 1997. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. 12ª. ed. Rio de Janeiro: Graal.
- Fry, P. 1982. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil, in *Para inglês ver*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Green, J. N. 2000. *Além do Carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: Ed. Unesp.
- Halberstam, J. 2005. Queer temporality and Postmodern geographies, in *In a queer time and Place: transgender bodies, subcultural lives*. New York and London: New York University press. pp. 1-21.
- Heilborn, M. L. 1996. Ser ou estar homossexual: dilemas de construção de identidade social. in *Sexualidades brasileiras*. Organizado por R. Parker. & R. M. Barbosa. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Ingold, T. 2015. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes.
- Lopes, M., J. Silva. 2015. "De chapa e cruz", "paus rodados" aqui "tem de um tudo": Da movimentação de homossexuais ao movimento LGBT de Cuiabá e do Mato Grosso. *Aceno*, 2 (4): 41-54.
- Lopes, M., H. A. Aragusuku. 2016. Discriminação e Cidadania LGBT: Políticas Públicas em Mato Grosso e no Brasil. *Aceno*, 3 (5): 242-258.
- MacRae, Ed. 1990. *A Construção da Igualdade: identidade sexual e política no Brasil da abertura*. Campinas: Ed. da Unicamp.
- Maluf, S. W. 2002. Corporalidade e desejo: Tudo sobre minha mãe e o gênero na margem. *Revista Estudos Feministas*, 10 (1): 143-153.
- Parker, R. 2002. *Abaixo do equador: Culturas do desejo, homossexualidade masculina e comunidade gay no Brasil*. Rio de Janeiro:

Record.

Pereira de Queiroz, M. I. 1992. *Carnaval Brasileiro: o vivido e o mito*. São Paulo: Brasiliense.

Perlongher, N. 1987. *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Brasiliense.

Preciado, B. 2011. Multidões *queer*: notas para uma política dos “anormais”. *Estudos Feministas*, 19 (1): 11-20.

Sedgwick, E. 2007. A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu* 28: 19-54.

Silva, M. A. da. 2003. *Se manque*: uma etnografia do carnaval do pedaço GLS da Ilha de Santa Catarina. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Programa de Pós-graduação em Antropologia Social/UFSC.

Silva, M. A. da. 2004. Carnaval das identidades: homossexualidade e liminaridade no pedaço GLS da Ilha de Santa Catarina (Dossiê Gênero e Cidadania). *Grifos*, 16 (maio): 53-76.

Silva, M. A. da. 2016. Numa tarde qualquer: Uma antropologia da Parada da Diversidade em Cuiabá e da cultura LGBT no Brasil contemporâneo. *Bagoas – Estudos gays e lésbicos*. (no prelo)

Sontag, S. 1987. Notas sobre Camp, in *Contra a Interpretação*. Porto Alegre, L&PM.

Spivak, G. 2010. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Turner, V. 1974. *O Processo Ritual: Estrutura e Anti-Estrutura*. Petrópolis: Vozes.

Turner, V. 1987. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.

Turner, V. 1997. Betwixt and Between: o período liminar nos ‘ritos de passagem’, in *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF.

Van Gennep, A. 1977. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes.

Vencato, A. P. 2002. “*Fervendo com as drags*”: corporalidades e performances de drag queens em territórios gays da Ilha de Santa Catarina. Dissertação de Mestrado. Florianópolis, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFSC.

Recebido entre 24 a 27/02/17

Aprovado em 21/03/17