

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
ESCOLA DE MÚSICA E ARTES CÊNICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR *STRICTO-SENSU* EM
PERFORMANCES CULTURAIS

ROBERTO RODRIGUES

ONDE É O “*AFTER*”? MODO DE VIDA, MULTIDÕES *QUEER* E
MASCULINIDADES NO PEDAÇO GAY EM GOIÂNIA



GOIÂNIA
2017

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS
DE TESES E
DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **Dissertação** **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

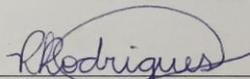
Nome completo do autor: Roberto Rodrigues

Título do trabalho: Onde é o after? Modo de vida, multidões *queer* e masculinidades no pedaço *gay* em Goiânia

3. Informações de acesso ao documento:

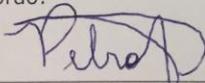
Concorda com a liberação total do documento **SIM** **NÃO**¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.



Assinatura do(a) autor(a)²

Ciente e de acordo:



Assinatura do(a) orientador(a)²

Data: 22/08/17

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente
- Submissão de artigo em revista científica
- Publicação como capítulo de livro
- Publicação da dissertação/tese em livro

²A assinatura deve ser escaneada.

ROBERTO RODRIGUES

ONDE É O “AFTER”? MODO DE VIDA, MULTIDÕES *QUEER* E
MASCULINIDADES NO PEDAÇO GAY EM GOIÂNIA



Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Mestrado Interdisciplinar *Stricto-sensu* em Performances Culturais, Escola de Música e Artes Cênicas, Universidade Federal de Goiás, para obtenção do título de Mestre em Performances Culturais.

Orientador: Dr. Paulo Petronílio.

Linha de Pesquisa: Espaços, Materialidades e Teatralidades.

GOIÂNIA
2017

Dados Internacionais de Catalogação na Fonte (CIP)

R611o Rodrigues, Roberto.

Onde é o after? Modo de vida, multidão *queer* e performatividades no pedaço gay em Goiânia. [manuscrito] / Roberto Rodrigues. – Goiânia, 2017.

170f. : il.

Orientador: Prof^a Dr. Paulo Petronílio.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Escola de Música e Artes Cênicas (EMAC), Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Stricto-Senso em Performances Culturais, Goiânia, 2017.

Bibliografia.

Inclui lista de figuras.

1. After. 2. Modo de vida. 3. Performatividades. I. Título. II. Petronílio, Paulo, Orient.

CDU: 77



Serviço Público Federal
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
ESCOLA DE MÚSICA E ARTES CÊNICAS

Programa de Pós-Graduação *Stricto-Sensu* - Mestrado Interdisciplinar em Performances Culturais

Ata da banca examinadora referente à defesa de trabalho final do candidato Roberto Rodrigues para a obtenção do título de Mestre em Performances Culturais.

Aos sete dias do mês de abril de dois mil e dezessete, às quatorze horas na sala de reuniões da reitoria da Universidade Federal de Goiás, Campus Samambaia, reuniu-se a banca examinadora da prova em epígrafe, indicada pela Coordenadoria de Pós-Graduação, aprovada pelo Conselho Diretor e designada pela Diretora da Escola de Música e Artes Cênicas da Universidade Federal de Goiás, composta por Prof. Dr. Paulo Petronílio Correia (orientador e presidente da mesa), Profa. Dra. Fátima Lima (PPGAS/UFRJ) e Prof. Dr. Camilo Braz (PPGAS/UFG) na qualidade de convidados externos do Programa de Pós-Graduação, para julgar o trabalho final do candidato Roberto Rodrigues, intitulado **“Onde é o After?” modo de vida, multidões queer e masculinidades no pedaço gay em Goiânia**. Cabe ressaltar, também, a participação do Prof. Dr. Adair Marques (FAV/UFG) como membro suplente desta banca. O Presidente da mesa declara abertos os trabalhos, agradecendo a presença de todos os membros da banca e concede a palavra ao candidato para expor o seu trabalho escrito. Depois das arguições e respectivas respostas do candidato, a banca procede ao julgamento final anunciando o seguinte resultado:

Prof. Dr. Paulo Petronílio Correia

Profa. Dra. Fátima Lima

Prof. Dr. Camilo Braz

Petronílio
Aprovado
Aprovado

Roberto Rodrigues faz jus ao título de Mestre em Performances Culturais, área de concentração Performances Culturais, a ser concedido após a devida homologação do resultado pela Câmara de Pesquisa e Pós-Graduação da UFG. Os integrantes da banca examinadora cumprimentam o candidato e nada mais havendo a tratar, o senhor presidente declara encerrada a sessão cujos trabalhos são objeto desta ata, a qual depois de lida e aprovada, será assinada pelo Coordenador do Programa de Pós-Graduação *Stricto-Sensu* – Performances Culturais – EMAC/UFG e pelos membros da banca examinadora.

Goiânia, 07 de abril de 2017.

Parecer

Aprovado

Petronílio
Prof. Dr. Paulo Petronílio Correia

Presidente

Fátima
Profa. Dra. Fátima Lima

Membro

Camilo
Prof. Dr. Camilo Braz

Membro

Roberto
Prof. Dr. Roberto Abdala Júnior

Coordenador de Pós Graduação *Stricto-Sensu* – Mestrado em Performances Culturais - EMAC/UFG

**Aos amigos festeiros e a todos e todas que
fazem da vida uma verdadeira festa!**

AGRADECIMENTOS

Ao professor e orientador desta dissertação, Paulo Petronilio, pela confiança, parceria, apoio, paciência, pelas provocações e, acima de tudo, por acreditar neste trabalho e fazer dele, também, um modo de vida e pensamento.

Aos professores Adair Marques e Camilo Braz, e à professora Fátima Lima por toparem fazer parte desta travessia e por suas contribuições, muito obrigado!

Ao Programa de Mestrado em Performances Culturais por me permitir desenvolver este trabalho tão instigante e provocativo.

Aos amigos festeiros que compartilharam e ainda compartilham suas experiências de vida, muito obrigado por permitirem que seus modos de vida adentrassem essa pesquisa de maneira tão intensa e afetuosa. Especialmente ao Jorge de Sá, que com seu jeito “Jorge” de ser me deixou tão intrigado e inquieto, e me fez “viajar” nesses territórios festivos.

Ao meu companheiro e parceiro Anderson Ferreira, por todo o amor compartilhado e por estar sempre ao meu lado em todos os momentos desta pesquisa. E aos meus cunhados Alessandro Ferreira e José Mauricio Dorninger pelo apoio e compreensão nos momentos ausentes, pela paciência e por todo o carinho dispensado no decorrer desta trajetória.

Aos amigos DJS, cada um com sua parcela de contribuição em minha trajetória artística, por me inspirarem com suas experiências e suas musicalidades. Fábio Dias, Marcelo Brasil, Diogo Goyaz, Laurize, Diogo Ferrer, Leanh, João Lemoz, Karol Figueiredo. Tem um pedacinho de cada um de vocês nessa minha caminhada.

Ao Murillo Moretto (“Muso”), que cuidadosamente e sempre atento aos meus passos me incentivou intensamente a construir este trabalho.

A todos e todas os/as colegas de Mestrado que contribuíram através das discussões, de indicações bibliográficas e pela troca de experiências ao longo destes dois anos.

Aos meus colegas de trabalho do Instituto Federal de Goiás, do curso de Licenciatura em Dança pela compreensão e apoio nos momentos em que foi preciso mergulhar mais profundamente na pesquisa.

À minha mãe, Elaine Rodrigues Machado, por torcer sempre pelas minhas conquistas.

A todos os meus amigos e amigas.

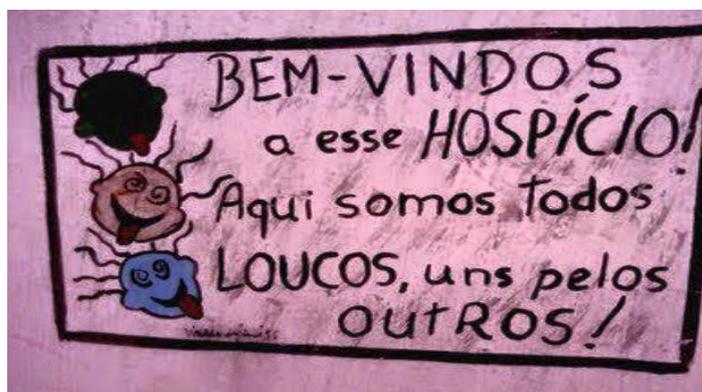


IMAGEM 1: Cartaz da festa “Hospício”. Fonte: arquivo oficial da festa.

Uma parte de mim
é todo mundo;
outra parte é ninguém:
fundo sem fundo.

Uma parte de mim
é multidão:
outra parte estranheza
e solidão.

Uma parte de mim
pesa, pondera;
outra parte
delira.

Uma parte de mim
almoça e janta;
outra parte
se espanta.

Uma parte de mim
é permanente;
outra parte
se sabe de repente.

Uma parte de mim
é só vertigem;
outra parte,
linguagem.

Traduzir-se uma parte
na outra parte
que é uma questão
de vida ou morte
será arte?

(“Traduzir-se”, FERREIRA GULLAR).

RESUMO

A presente pesquisa busca cartografar os modos de vida no *pedaço gay* em Goiânia. Esses modos de vida são criados e inventados a partir das políticas das multidões *queer*, contornadas pelas seguintes questões: o estar-junto, as relações entre homens, as amizades como modos de vidas que podem dar lugar a uma cultura, uma ética e uma estética *gay*. Na medida em que apontam para a contestação do logocentrismo, colocam em evidência os traços, fluxos, devires, desejos que se cruzam e se afirmam nas homossocialidades festivas e nos agenciamentos das masculinidades que territorializam, desterritorializam e reterritorializam processos de subjetivação das minorias, dos seres *abjetos*. A partir dos agenciamentos dos festeiros podemos refletir sobre a constituição de modos de vida que transitam entre as questões de gênero e os fluxos e transbordamentos da própria festa. Os territórios festivos compõem-se de paisagens múltiplas e dionisíacas onde a alegria se constitui como um modo superior de vida. No entanto, o aspecto trágico da festa faz com que os riscos, as instabilidades e os perigos também estejam presentes na composição dessas suas paisagens.

Palavras-chave: Modo de vida. Amizade. Multidões *queer*. *After*. Masculinidades.

ABSTRACT

The present study aims to map the lifestyles in the *gay part* of Goiânia. These lifestyles are created and devised from the politics of the *queer* crowds, outlined by the following issues: the being together, relationships between men and friendships as lifestyles that can give rise to a *gay* culture, ethics and aesthetics. In so far as they point to the contestation of logocentrism, they highlight the traits, flows, changes and desires that intersect and affirm themselves in the festive homosocialities and in the assemblages of masculinities that territorialize, deterritorialize and reterritorialize processes of subjectivation of the minorities, the *abject* beings. From the party planners' meetings we can reflect on the constitution of ways of life that pass between gender issues and the flows and overflows of the party itself. The festive territories are made up of multiple and Dionysian landscapes where joy is constituted as a superior way of life. However, the tragic aspect of the party makes the risks, instabilities and dangers also present in the composition of its landscapes.

Keywords: Lifestyles. Friendship. *Queer* crowds. *After*. Masculinities.

LISTA DE IMAGENS

IMAGEM 01 (epígrafe): Cartaz da festa “Hospício”	
IMAGEM 02: Festeiro no after	32
IMAGEM 03: Foto da festa “Love Party”	39
IMAGEM 04: Jorge de Sá	68
IMAGEM 05: Flyer “É-lá <i>after hours</i> ”	71
IMAGEM 06: DJ Diogo Ferrer na Euphoria Pool Party	81
IMAGEM 07: DJ Marcelo Brasil no “É-lá <i>after hours</i> ”	81
IMAGEM 08: <i>Performers</i> em ação na “Love Party”	82
IMAGEM 09: <i>Performers</i> em ação na “Freedom <i>pool party</i> ”	82
IMAGEM 10: “Euphoria <i>pool-party</i> ”	83
IMAGEM 11: “Íntima <i>pool party</i> ”	83
IMAGEM 12: “Magic <i>pool-party</i> ”	84
IMAGEM 13: Flyer da Euphoria <i>pool-party</i>	84
IMAGEM 12: After	61
IMAGEM 14: DJ Roberto Rodrigues em cena	88
IMAGEM 15: Festeiros da multidão	97
IMAGEM 16: Festeiros na pista	102
IMAGEM 17: Drag em ação	109
IMAGEM 18: Travestis em performance na pool da Lu	109
IMAGEM 19: Festeiros “sarados” no “É-lá <i>after-hours</i> ”	113
IMAGEM 20: O festeiro e o leque	127
IMAGEM 21: Flyer “ <i>Super-Martxé</i> ”	138
IMAGEM 22: <i>Performers</i> na “Freedom <i>Pool-party</i> ”	138
IMAGEM 23: Flyer de divulgação da festa Extend	139
IMAGEM 24: <i>Performer</i> em ação na festa “ <i>Avalon in the Jungle</i> ”	146
IMAGEM 25: Mapa de localização da terceira edição do “É-lá <i>after-hours</i> ”	153
IMAGEM 26: Performance na festa “ <i>Love-party</i> ”	155

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
Falando de dentro, conectando com o bando- “entre” amigos	16
Uma bicha cartográfica traçando seu plano: composições metodológicas.....	20
Apresentando os amigos filósofos (opa!) festeiros.....	28
Composição das paisagens	30
PAISAGEM 1- AMIZADE E MODO DE VIDA NO PEDAÇO GAY	32
1.1 O conceito de modo de vida e a questão da amizade	Erro! Indicador não definido.
1.2 O “estar-junto” e os modos de vida no <i>pedaço</i>	Erro! Indicador não definido.
1.3 Do mercado GLS aos modos de vida no <i>pedaço gay</i>	52
1.4 “É lá, é aqui, é agora!” <i>After, pool</i> e a amizade como modo de vida	59
1.4.1 “ <i>O after é a hora dos amigos!</i> ” – do <i>private</i> ao público.....	59
1.4.2 “É- lá <i>after hours</i> ” – um novo modo de vida.....	68
1.5 Os instantes festivos no <i>pedaço gay</i>	75
1.6 Os agentes e elementos que compõem o <i>pedaço</i>	79
1.7 <i>Euphoria pool-party</i>	84
PAISAGEM II- MULTIDÕES QUEER E SEUS MODOS DE VIDA DESEJANTES	88
2.1 Ser DJ e estar na multidão	89
2.2 Pensando a noção de multidões <i>queer</i> (opa!) multidões cu.....	93
2.3 A homossexualidade e seus trânsitos – um modo de vida <i>queer</i>	97
2.4 “De vários ‘nãos’ para o sim” – agenciamentos do desejo nas multidões	104
2.4.1 O <i>after</i> e suas linhas de fuga	112
2.5 Pulsações da diferença na multidão	117
PAISAGEM III- MASCULINIDADES COMO MODO DE VIDA E OUTROS	
AGENCIAMENTOS DOS FESTEIROS	127
3.1 Abordando a questão das masculinidades	128
3.2 Dos “entendidos” às bichas loucas – masculinidades como modo de vida	138
3.3: Performando masculinidades – os signos do corpo e outras heterotopias.....	165
3.4 Performatividades <i>queer</i> – outros agenciamentos das masculinidades	155
3.5 “Esse bando de bichas se jogando, se pegando, divertindo” modo de vida trágico	164

3.5.1“Da vida adulta mais colocada”- a pureza e o perigo do <i>after</i>	169
“O chão não estava no chão”...CONSIDERAÇÕES FINAIS	176
REFERÊNCIAS	179
APÊNDICE.....	193

INTRODUÇÃO

O objetivo dessa pesquisa é cartografar modos de vida no *pedaço gay* em Goiânia. Entendo por *pedaço* os espaços festivos do tipo *after* e *pool party* (termos em inglês que denominam “a festa depois da festa” e a “festa na piscina”); territorialidades que se constituem por marcadores da diferença; pelo desejo como potência e produção da vida; pelas homossexualidades¹ que aí se afirmam a partir do “estar-junto” e da coletividade; e as masculinidades que se constituem através dos agenciamentos e performatividades dos festeiros.

Para dar conta da constituição desses modos de vida situamos nosso olhar e essa empreitada acadêmica a partir de uma espécie de coreofilosofia que desafia a noção tradicional do pensamento filosófico e se arrisca artisticamente em um movimento que se direciona ao caos, às multiplicidades e à construção de escrituras nômades². Tal movimento se aproxima da noção de máquina de guerra em Gilles Deleuzes e Félix Guattari na obra “*O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*” (2010) para propor uma fricção, um enfrentamento a todo tipo de universalismo e de totalidade que pode ser pensada a partir de teorias pós-estruturalistas e pós-identitárias.

Tal empreitada rejeita, portanto, os padrões e regularidades encontrados a priori no campo de pesquisa, qual seja, o da demarcação das identidades fixas e absolutas e as grandes narrativas que fixam elementos traçando leis gerais que naturalizam e generalizam as relações sociais. As questões que aqui se colocam são agenciadas a partir da possibilidade de produção do conhecimento como uma modalidade de invenção, entendendo o “inventar” como exercício produtivo que assume uma intencionalidade e uma posição acadêmica e política do próprio pesquisador (SEFFNER, 2003).

¹ O termo homossexualidade, aqui, foi cunhado por Michel Maffesoli no texto “*Homossexualidades: das identidades às identificações*” (2007) e refere-se às formas de sociabilidade das culturas homoafetivas que inauguram uma espécie de socialidade característica dessa cultura que funcionam como novos meios de ser e estar na sociedade baseados no estar-junto, na coletividade e na construção de uma ética e uma estética existencial que tem como princípio as relações sociais como forma de potencializar a vida. A ligação entre os indivíduos, a formação de uma espécie de “elã vital” são as bases dessas novas formas de interação social que podemos chamar de homossexualidades, em contraposição ao individualismo crescente nas sociedades modernas.

² Em referência ao conceito de nomadismo na obra “*Mil Platôs-vol.5*” de Deleuze e Guattari (1997). O nômade como aquele que não tem pontos fixos, nem trajetos previamente estabelecidos. O nômade como o desterritorializado que encontra na própria desterritorialização o seu território. O processo de desterritorialização é a própria relação que o nômade estabelece com sua terra, que não se trata, aqui, de propriedades como o faz o Estado. Os territórios nômades são fluidos, desterritorializados e reterritorializados constantemente. O nomadismo opera por movimentos, por desterritorializações.

Quero experimentar na escrita a invenção de modos de vida que desterritorializam³ noções de gênero, de sexualidade, de sociabilidade e criam fluxos, movimentos, linhas de fuga para os sulcos costumeiros do cotidiano constituindo uma espécie de vida em potencial. Trata-se de processos de subjetivação das minorias, dos seres abjetos, das multidões *queer*⁴ que adentram e vivem em uma eterna zona de devires.

Portanto, a presente pesquisa se direciona a violentar e friccionar o pensamento a refletir a partir do fora, para dentro, para o meio, para o centro, para as superfícies, para as fronteiras, de lado, de cima, de baixo, inventando para si um lugar de criação e experimentação do próprio pensamento. Queremos pôr em evidência sua condição inacabada, seu nomadismo e as possibilidades de invenção e de agenciamento da escrita, da reflexão e da produção de realidades.

Parto, inicialmente, da condição de ser de dentro, vivente e festeiro para, então, olhar para dentro a partir do fora, por fora. Estranhar⁵ e questionar o meu próprio universo para que essa experimentação do pensamento seja possível. Meu encantamento com o universo festivo tornou-se um duplo exercício de ofício. Ao longo deste trabalho busco indagar, refletir, problematizar, duvidar, criar, enfim, pesquisar a minha própria realidade. E nessa trajetória descobri, também, outro e não menos importante ofício: o da música, da cena, do palco, da performance, do movimento. Aqui vos fala, também, um DJ.

³ O conceito de “desterritorialização” opera como uma máquina de guerra, como estratégia política de enfrentamento e ataque no pensamento de Deleuze e Guattari (1995). Os processos de desterritorialização são uma espécie de “abandono do território”, uma operação como uma linha de fuga. A desterritorialização é sempre acompanhada pelo processo de reterritorialização que seriam as novas construções de territórios, as mudanças constantes, as transformações por que passam os processos de subjetivação, por exemplo. Os processos de desterritorialização no sentido do questionamento, dos desvios e da construção das múltiplas identidades no que tange as relações da sexualidade podem ser entendidos como um rompimento dos valores, tanto simbólicos quanto concretos nos enfrentamentos aos binarismos (homem x mulher; homo x hetero).

⁴ Em referência as teorias *queer* em autores como: Richard Miskolci (2007), Guacira Lopes Louro (2010), Beatriz Preciado (2011), Judith Butler (2003), Sara Salih (2002), Fátima Lima (2014), Camilo Braz (2014) e outros. O termo *queer* empregado como uma denominação aberta, em constante processo que abrange tanto as correntes teóricas quanto os movimentos sociais contemporâneos que lutam em defesa das culturas marginalizadas.

⁵ Sobre isso, Da Matta (1987) chama a atenção para a impossibilidade de se realizar uma pesquisa neutra e imparcial quando se trata de estudar as relações sociais. Entretanto, o autor aponta que há um movimento possível de estranhamento e familiaridade com os quais lidamos nesse tipo de investida científica. Ainda sobre esse processo de estranhar o familiar e se familiarizar com o estranho, Gilberto Velho (2013) faz críticas à Da Matta apontando que é possível “chegar a ver o familiar não necessariamente como exótico, mas como uma realidade bem mais complexa do que aquela representada pelos mapas e códigos (...) através dos quais fomos socializados” (VELHO, 2013 p.78). O importante a destacar entre esses autores são esses movimentos que apontam para a necessidade de se estabelecer uma distância mínima para que possamos perceber como podemos compreender essas realidades espacialmente distantes.

A balada *GLS*⁶ me despertou questões que, até então, permaneciam imersas na euforia, na “fritação”⁷, no deleite dos corpos que se agitam e se con(fundem) nas pistas de dança. Observando as pessoas, as relações, os encontros, me dei conta de que ali havia algo a mais, para além da pura diversão. Os indivíduos dançando de maneira eufórica e loucamente, se apresentam de uma forma outra, singular e criativa. As conversas trocadas no “olho do furacão” na pista parecem extrapolar um simples bate-papo. As brincadeiras, as “danças coletivas” tornaram-se acontecimentos que se repetem e ganham um sentido de comunhão, até então não reconhecidas em suas potencialidades e possibilidades de experimentação de uma performatividade⁸ festiva.

Nesses territórios venho descobrindo e querendo descobrir cada vez mais novas experiências, sensações, encontros, mas que de tempos para cá parecem extrapolar somente a questão do prazer, da diversão e da criação. Os espaços festivos têm me instigado e intrigado a saber mais sobre o seu próprio funcionamento, seus modos de festejar, os meios de convivência ali presentes, as homossexualidades constituídas lá e, sobretudo as performatividades criadas e inventadas por seus agentes⁹.

⁶ A sigla GLS compreende os termos *gays*, lésbicas e simpatizantes que hoje podem designar agrupamentos, espaços e territórios destinados à convivência e interação de diferentes indivíduos sejam eles homossexuais ou não. O termo é, aqui, utilizado para tratar das questões relacionadas às formas de sociabilidade características da cultura de gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais constituídas em espaços de lazer. E no decorrer do texto o termo “cultura GLS” será utilizado para destacar as dimensões do lazer destinadas a esse público característico. Entretanto, no decorrer da pesquisa, os termos “gay” e *pedaço gay* aparecerão com maior frequência por se tratar de um estudo que se direcionou, mais especificamente, às homossexualidades masculinas. Trata-se, portanto, de uma escolha pessoal e política que se enreda nessa trajetória cartográfica. Difere-se do termo LGBT (lésbicas, *gays*, bissexuais, travestis e transexuais) e outros, emergentes no cenário atual, por não advogar para si uma identidade política e de manifestação social.

⁷ Expressão disseminada no meio “gay” que designa diversão, euforia. A “fritação” é a alegria dos corpos que se jogam ao som da música, que se permitem pular, “fritar”, dançar.

⁸ A “performatividade” nos termos de Judith Butler (2003). Processo pelo qual os agentes constroem a si mesmos, sejam pelos discursos como por seus atos e gestos performativos. A performatividade de gênero como a construção social deste, que acontece pela repetição de atos, discursividades que produzem e, ao mesmo tempo nomeiam os indivíduos. Para além das questões de gênero, podemos pensar na performatividade festiva como territórios que se encontram em eterno devir, em mudança constante. Os territórios festivos são fabricados e construídos pelas relações que aí se estabelecem. Portanto, são sempre contingentes às relações e aos contextos em que estão inseridos.

⁹ Os termos “agentes” e, ao longo do texto, os “agentes festeiros” são utilizados para referenciar os viventes desses modos de festejar que produzem, a partir de seus agenciamentos micropolíticos, modos de subjetivação que enfrentam e deslocam a noção de sujeito como um dado natural, como natureza humana a priori. Inspirados em Deleuze e Guattari (1992) o agenciamento funciona, aqui, como uma máquina concreta e produtiva para a produção desses modos de vida que não se fixam, localizam-se e, muito menos, podem ser categorizados como uma representação de uma realidade a priori. Esses modos de vida são produzidos e agenciados nos próprios processos, na experimentação das socialidades que não cessam de produzirem-se a si mesmas no próprio acontecimento festivo.

Na atualidade ao lançar nossos olhares para determinados espaços de convivência e festividades nos deparamos com um novo cenário emergente. Um ambiente que vem se constituindo a partir de certos traços e comportamentos que nos permite ampliar nossas percepções em relação a certos tipos de sociabilidades arquitetadas de forma peculiar e curiosa. O *pedaço gay* parece ter se tornado um universo à parte, dotado de regras, posturas e maneiras de existir localizando-se à margem, na fronteira, no entre-lugares dos espaços já constituídos e bem aceitos pela sociedade como espaços sociais de lazer. Espaço fértil, sedento, aberto ao caos e às emergências dos corpos orgiásticos que ali se inserem e se apresentam na busca pela celebração da vida, do próprio corpo e em um tempo do “aqui e agora”.

É nesse *pedaço* que me ingresso e me descubro agente-festeiro e ao mesmo tempo pesquisador de um cenário festivo onde o estar-junto reflete o desejo coletivo da busca por encontros, por descobertas de si no outro, nas convivências, nas homossexualidades, na comunhão. Desde o momento de preparação para a festa até os momentos finais e o pós (after) tudo é arranjado, performativizado e tem sua potência, seu prazer, seu orgasmo. E tudo isso parece se dar sempre de forma coletiva, no estar-junto, na comunhão das “tribos gays”.¹⁰

Trata-se, portanto, de uma opção ética e estética, que conjuga a possibilidade de que é possível criar nossos próprios modos de vida que estejam baseados em nossas próprias experiências e, não apenas, naquilo que nos é imposto e deliberado nas relações sociais. Pensar modos de vida, no sentido foucaultiano, como forma de se produzir formas de existência que escapam às formas sancionadas por nossa sociedade. A opção por refletir sobre os modos de vida no *pedaço gay* é uma forma de pensar a homossexualidade para além da questão do sexo e da sexualidade.

Como provocou Foucault (1981) a pensar na “*Amizade como modo de vida*”¹¹ buscamos constituir possibilidades de vida que localizem a homossexualidade, a relação entre

¹⁰ A noção de “tribos” é utilizada em sintonia com o pensamento de Michel Maffesoli em “O tempo das tribos - o declínio do individualismo nas sociedades de massa” (2006). A imagem da tribo aparece para o autor como um fenômeno cultural, político, econômico e social que se opõem aos valores do universalismo, do racionalismo e do individualismo tão presentes nas sociedades modernas, chamadas por ele de “sociedades de massa”. Maffesoli aponta para um retorno à formas arcaicas como uma espécie de movimento político e sentimental que busca afirmar a importância do prazer de estar junto, da intensidade do momento, do gozo do mundo como ele é (MAFFESOLI, 2006). As tribos surgem, assim, como uma ousada proposição maffesoliana de afirmar um papel central das comunidades, dos grupos entendidos pelo autor em sua radicalidade. Aproprio-me do conceito de Maffesoli para pensar as “tribos gays” como uma forma particular de comunidade e coletividade que se agencia, também, por interesses, formas de contato e trocas de afetividades que se relacionam com as questões da sexualidade entre homossexuais. A escolha pelas “tribos gays” é uma opção política e pessoal que se enreda na presente pesquisa.

¹¹ FOUCAULT, Michel. Da amizade como modo de vida. Entrevista publicada no jornal *Gai Pied* em 1981.

homens, para além dos ditames das leis e regras sociais que tendem a vigiar, punir e controlar tais relações limitando-as aos discursos moralizantes e reguladores em torno da sexualidade. Nosso esforço, então, é o de pensar “como se constroem esses modos de vida?” Pergunta foucaultiana que nos direciona a criar outros e novos olhares e, portanto, a inventar lugares para a nossa cultura que escapem às armadilhas das identidades fixas e da ótica dos prazeres e desejos sexuais.

O “estar-junto” como possibilidade de construção de uma teia, de uma rede coletiva nos incita a pensar sobre as intensidades, os afetos e os modos de vida que se constituem a partir de um sentimento de perda de si nas multidões festivas; sobre o ingressar em uma tribo como ação construtora de sentidos frente à comunhão coletiva. A experiência festiva e as ações performáticas ali constituídas parecem provocar tais questões acerca dessa homosocialidade.

Quero apreender, assim, a multiplicidade e as experiências celebrativas a partir da compreensão dessas territorialidades festivas na construção dessas “tribos”, na arquitetura dessa comunhão. “A multiplicidade do eu e a ambiência comunitária que ela induz servirá de pano de fundo à nossa reflexão. Propus chamá-la de “paradigma estético”¹² no sentido de vivenciar ou de sentir em comum” (MAFFESOLI, 2006, p. 37). É sobre este outro paradigma, ancorado nas formas de vida que se afirmam e se apresentam pela coletividade, pela alegria dionisíaca e desejante presente nas festas e suas potências performativas que buscamos criar lugares a partir da escrita acadêmica para essas festividades como forma de se apropriar da cultura e seus elementos de maneira curiosa, inventiva e reflexiva.

Falando de dentro, conectando com o bando – “entre” amigos

Comecei a observar melhor os territórios festivos a partir das experiências que tive em uma festa chamada “É-lá *after- hours*”, ocorrida no mês de Abril de 2013. Era a primeira vez que eu presenciava uma festa em um local afastado da cidade (uma chácara no município de Aparecida de Goiânia, cidade vizinha) que começava por volta das sete horas da manhã. A maioria das pessoas que estavam na festa havia saído de alguma das boates da

¹² Michel Maffesoli explora a questão de uma cultura do sentimento e afirma que “só se compreende o indivíduo em interação. Interação que faz do conjunto algo além das suas partes componentes” (MAFFESOLI, 2005, p.106). É nesse sentido que trato, aqui, de um paradigma estético, ou seja, da forma como se constituem e se produzem as socialidades, as interações, a ambiência comunitária nas festividades tratadas na presente pesquisa. O paradigma estético festivo está centrado nas relações, nas interações, na coletividade e na ambiência sentimental.

cidade e foram direto para o local da festa, o que me chamou ainda mais a atenção, pois ali eu descobri o que era um *after*, a continuação de uma festa noturna que se estendia ao longo de todo o dia seguinte.

A festa chamava atenção não só pela característica de ser um *after*, que para mim era novidade, mas pela sua ambientação, por sua condição nômade e por todas as relações que ali se estabeleceram e que me despertaram algo além do que a mera diversão. Descobri que ali se constituíam territorialidades, modos de vida particulares que despertaram minha curiosidade e me levaram a investigar esse universo.

De lá para cá me chamou a atenção o fato de que, a partir daquela festa, que já estava em sua segunda edição, emergiu na cidade uma série de outros eventos que foram se constituindo por esse modo de festejar específico e singular. Portanto faço um recorte a partir do “É-lá *after- hours*” para criar as escrituras e constituir lugares para as experiências festivas surgidas daí.

Ao longo da pesquisa presenciei várias festas desse tipo e que foram provocando questões que, até então, permaneciam no campo da curiosidade, das descobertas, das sensações experimentadas nesses territórios e que só ganhariam contornos mais reflexivos e possíveis de serem problematizados ao ingressar no Programa de Mestrado em Performances Culturais no qual pude descobrir que tudo o que eu experimentava começava a delinear uma espécie de mapa sentimental¹³ que eu percorreria, também, através de teorias e reflexões conceituais que permitiram que essa pesquisa se desenvolvesse.

No entanto, essa Dissertação não abre mão da minha experiência vivida e experimentada, seja como DJ na cabine de som, seja como multidão, na pista, das intuições, das amizades, pois falar dos modos de vida do “Outro” é, de certa forma, falar do meu modo de vida nesse *pedaço*, pois como bem salientou Petronilio (2015^a), “tudo o que vivemos deve servir de substância para a nossa vida pessoal e de grão para o nosso moinho analítico”.

A pesquisa se inicia, efetivamente, no início do ano de 2015 quando comecei a retornar a essas festas com um olhar mais atento, seduzido em querer decifrar as pistas, os signos do “outro” que se torna uma extensão de mim mesmo. É a partir daí que vou descobrindo um constante deslocamento entre a minha “(...) própria identidade, o ‘eu’ e a identidade dos ‘outros’” (GROSSI, 1992, p.12). Miriam Grossi ao repensar o trabalho de

¹³A ideia de mapa sentimental é inspirada nas “Cartografias do desejo” (1996) e “Cartografia sentimental” (2006) de Suely Rolnik e Félix Guattari. Designa uma forma de operar com a realidade que extrapola a noção tradicional de campo de pesquisa. Ao longo da minha trajetória pessoal e acadêmica foi se constituindo uma espécie de mapa, de plano que foi sendo estabelecido no próprio percurso e, portanto, possui uma carga sentimental forte e importante para o traçado desta pesquisa. O mapa como paisagem que vai sendo constituída na própria experimentação da realidade a ser percorrida e cartografada.

campo a partir da subjetividade do pesquisador no texto “*Na busca do outro encontra-se a si mesmo*” problematiza questões acerca da experiência subjetiva do pesquisador que se relaciona com seu campo de pesquisa de maneira afetiva constituindo uma forma de conhecimento que ultrapassa os limites de uma interpretação fria, distante e objetivada da realidade em que se insere.

Essas foram as provocações de Miriam Grossi e que me ajudam a pensar no inevitável envolvimento do pesquisador com seu campo de estudo, aqui chamado de plano dos acontecimentos. Tal envolvimento já vem sendo debatido, principalmente no campo das ciências humanas, e questiona o caráter de neutralidade e imparcialidade do pesquisador. Uma importante prerrogativa apontada ao irmos à campo é a necessidade de uma distância mínima, entre o pesquisador e seu objeto de estudo e, aqui, chamo a atenção para o fato de que ao pesquisar uma realidade muito próxima, um tanto quanto familiar algumas formas de operar nesse plano devem ser constituídas tendo em vista o ofício do pesquisador.

Como alguém que vive e convive nesse “bando”¹⁴ é preciso interrogar, questionar e problematizar os acontecimentos, as narrativas dos meus parceiros, companheiros de festa para não cair na enrascada de olhar para a realidade com as vistas embaçadas, com olhos apaixonados de quem experimenta cotidianamente esse seu plano que se instaura, aqui, como um plano de pensamento, de reflexão, de constituição de novas possibilidades de construção do conhecimento. Assumo, então, o risco de falar de dentro, de me conectar com o “bando” no desafio de acompanhar seus movimentos, seus rastros e traçar, junto a eles, linhas de fuga para o próprio pensamento, ou seja, como forma de colocar a realidade em questão e fazer dela um modo de pensar. Experimentar no pensamento esses modos de vida e, ao mesmo tempo, fazer do próprio pensamento uma nova possibilidade de vida.

O ofício do pesquisador vai se constituindo, então, como uma forma de conhecimento sobre si mesmo a partir das relações que estabelece com o seu “bando” e todo seu entorno. Para tanto, foi preciso estabelecer alguns vínculos, negociações éticas em campo para que eu encontrasse e pudesse extrair dali narrativas que tornariam possíveis as investidas empreendidas ao longo deste trabalho. Selecionei alguns integrantes deste “bando” a partir da

¹⁴ A categoria “bando” lembra matilha, animal, e adentra essa dissertação a partir dos escritos de Deleuze inspirando-nos a pensar no movimento das multidões *queer* a partir da noção de coletividade, dos encontros e ajuntamentos possibilitados pelas experiências festivas que irrompem esses modos de vida que se constituem a partir de um devir-animal. “Ser um <<bando>>: os bandos passam pelos perigos mais extremos, reformar juízes, tribunais, escolas, famílias e conjugalidades. Mas o que há de positivo num bando, em princípio, é que cada um trata daquilo que lhe diz respeito ao mesmo tempo que encontra os outros, cada um recolhe a sua parte dos despojos, e um devir é esboçado, um bloco põe-se em movimento, já sem pertencer a ninguém, mas <<entre>> todos, como um barquinho solto por crianças e perdido, que outros roubam” (DELEUZE e PARNET, 1996, p.20).

experiência acumulada nesses territórios onde identifiquei as vozes que construiriam comigo essa trajetória. Algumas delas bem próximas: companheiros de festa, amigos com os quais partilho e construo esses modos de vida. Outras mais distantes, que adentraram ao longo da pesquisa e me forçaram a pensar e a perceber novos movimentos, diferentes modos de vida, que ao ingressarem neste plano partilharam, também, desses modos de vida tratados aqui.

Das experiências como DJ às relações que vão se estabelecendo no meio do “bando” fui descobrindo que a pesquisa tratava, muito mais, da invenção de novas possibilidades de relações multiplicadas, moduladas através da homossexualidade que se direciona à questão das amizades, das possibilidades de convivência, de socialidades¹⁵ entre homens que vivem juntos, compartilham tempos, lazeres, afetos, saberes e confidências. Descobri, portanto, que se tratava de uma pesquisa entre amigos, mas não no sentido convencional de extrair e acompanhar os acontecimentos somente nas relações entre meus pares, meus companheiros, mas, sobretudo, na possibilidade de se criar laços de amizade homossexuais que são inventados e fabricados como novos modos de vida.

Aqui, destaco a questão da amizade em um sentido Deleuze- Foucaultiano para pensá-la como um modo de vida. Construir este trabalho entre amigos é um desafio, pois não se trata apenas de pessoas com as quais partilho idéias em comum. É, antes, uma questão de percepção de mundo, de decifração dos signos que o mundo opera. Me aproximo de Deleuze (1988) quando, ao apresentar em seu “abecedário”, a noção de amizade, o autor diz que “todas as amizades têm esta base: ser sensível aos signos emitidos por alguém” (p.33). Ao me conectar com o “bando”, ao estar no meio deles estou sensível a tais percepções e que, nem sempre, são as mesmas. A amizade, aqui, não se refere a ter idéias em comum, mas, sobretudo, de compartilhar e construir um modo de existir. A amizade como modo de vida.

Na questão da amizade há uma espécie de mistério como destacou Deleuze (1988). E isso diz respeito direto à Filosofia. Na “filosofia” existe a palavra “amigo”. Os gregos inventaram a noção de “amigo da filosofia” e pareciam estar se referindo ao “amigo” como alguém que tende, que pretende ser sábio. Entretanto, essa ideia nos provoca a pensar que não há somente um pretendente, um único. Sempre há o outro ou os outros. E é nessa dimensão que buscamos aproximar a noção da amizade como um viver em comum. Descobrir e criar novas possibilidades de conhecimento acontece, aqui, interativamente entre o “eu” e os

¹⁵ O termo “socialidade”, aqui, foi cunhado no sentido atribuído por Maffesoli (2009), e designa as formas de interação, de relação social do cotidiano pautadas pelo o que o autor chama de paradigma estético. Assim, ultrapassa a questão das relações sociais como estrutura dada a priori, provocando a pensar e compreender tais relações a partir de uma ambiência dos sentimentos e das experiências compartilhadas no seio das socialidades. Portanto, no decorrer deste trabalho o termo será utilizado como forma de reafirmar tal paradigma nos territórios de convivência e festividades da cultura GLS, diferenciando-se do termo “sociabilidade”.

“outros”. Há, portanto, uma relação de amizade, de compartilhamento, de conexão, de pertencimento ao “bando”.

Um trabalho feito entre amigos ousa criar condições para que o pensamento sobrevoe e encontre morada em outros e novos territórios. Ser amigo e rir das coisas, ter sobre o que rir. E o riso pode ser uma expressão de risco, de dúvida, de inquietação. E é justamente nesse sentido que a amizade, aqui, se torna, também, uma condição do exercício de pensamento. Fazer da amizade um modo de vida e de pensamento.

Sem dúvida entre as multidões, no meio do “bando” o que se constitui é um tecido afetivo. Uma trama intensa de trocas, conexões, fluxos, mas, também, de ambigüidades, descontinuidades, contradições e enfrentamentos. Ao me conectar com o “bando” encontrei amigos entre integrantes e integrantes entre amigos. Dessa forma, sentimento e subjetividade se fundem e tornam-se o ponto de partida para as reflexões que aqui se pretende.

A característica mais marcante nesse tipo de trabalho é que ele não permite qualquer separação significativa das esferas da vida, assim como provocou Geertz (2001). Ao contrário, ele incita a cada instante, a cada passo trilhado nessa empreitada a fusão entre elas. Em meu ofício artístico como DJ encontrei o desafio da reflexão, do questionamento, da instauração de um plano de pensamento que se abriria como possibilidade para traçar, aqui, essa jornada. E no mesmo plano, em meu ofício de pesquisador, encontrei a necessidade de inventar possibilidades mais artísticas, que colocasse em movimento o próprio pensamento sem deixar, entretanto, que ele voasse sozinho, sem rumo. Ao experimentar esse plano é preciso aprender a viver e pensar ao mesmo tempo (idem).

Uma bicha cartográfica traçando seu plano: composições metodológicas

O percurso a ser traçado parte, primeiramente, da compreensão de que esse território é, para além de um lugar de pesquisa, um lugar onde se vive, convive e se cria novas possibilidades de vida. O pesquisador é um agente-festeiro que se propõe, aqui, a retornar a esse seu lugar para agora partir a uma nova empreitada, a de criar lugares na escrita acadêmica para essa sua cultura a partir de suas inspirações, mas também, através do confronto e da provocação do universo teórico e analítico do qual faz parte. Situa-se, assim, como alguém que vive, convive e participa do universo pesquisado, que chamaremos aqui de plano dos acontecimentos.

O plano se constitui para além da noção tradicional de campo de pesquisa. Ao estar implicado em seu próprio plano o pesquisador intervém transformando sempre sua própria realidade. Assim, partimos para um exercício cartográfico que instaura e acompanha na experiência o seu próprio plano, o que significa que sujeito e objeto, pesquisador e pesquisado, cartógrafo e “campo” não estão dissociados entre si. A cartografia trata, portanto, de traçar um plano e acompanhar os efeitos do percurso na própria caminhada. Então, a experiência, o viver em comum propiciado pelo pertencimento ao que chamo de pedaço é o que direciona o trabalho da pesquisa do saber-fazer ao fazer-saber (PASSOS & BARROS, 2009). O desafio é o de realizar uma caminhada que prima pelo próprio caminhar, que traça no percurso suas pistas e metas. É, portanto, um exercício de construção de conhecimento pela experiência e, ao mesmo tempo, instaurador de novas experiências através da investigação e produção de conhecimento.

Chamaremos, então, de plano dos acontecimentos um cenário onde se vive e celebra a vida a partir da festividade, mas, sobretudo, enfrentando as hegemonias e irrompendo novos modos de vida a partir da invenção de possibilidades de se relacionar socialmente de formas outras, diferentes do que espera a sociedade heteronormativa que dita normas, segrega e, ideologicamente e muitas vezes fisicamente, pune os indivíduos. O desafio, então, é o de mapear esses processos de subjetivação a partir das homossocialidades pautadas em suas próprias relações, no estar-junto coletivo, nas multidões festivas e nos agenciamentos dos festeiros que criam e fabricam seus próprios modos de vida.

O plano não consiste evidentemente num programa, num projeto, num fim ou num meio; é um plano de imanência que constitui o solo absoluto da filosofia, sua Terra ou sua desterritorialização, sua fundação, sobre os quais ela cria seus conceitos. Ambos são necessários, criar os conceitos e instaurar o plano, como duas asas ou duas nadadeiras. (...) ele implica uma espécie de experimentação tateante, e seu traçado recorrer a meios pouco confessáveis, pouco racionais e pouco razoáveis (DELEUZE e GUATTARI, 1992, p.58).

Deleuze e Guattari (1992) operam através do conceito do “plano de imanência” uma espécie de corte, de crivo com as tradições de pensamento que se localizam numa relação de causa e efeito entre os elementos presentes na realidade. Ao instaurar esse plano abre-se a possibilidade de inventar conceitos que se desdobram, ao mesmo tempo da própria experimentação do plano. Duplo exercício político e criativo que produz e questiona a própria realidade. É sobre esse modo de operar que a presente pesquisa se direciona à realidade constituindo para ela um lugar próprio, instaurando seu próprio plano.

Para tal empreitada lançamos mão da cartografia aliada ao pensamento de Félix Guattari e Suely Rolnik nas obras “*Cartografias do desejo*” (1996) e “*Cartografia sentimental*” (2006) que nos permite não apenas traçar um método ou uma técnica de investigação, mas encontrar pistas e acompanhar situacionalmente processos de afirmação, de criação de novas possibilidades de vida que se inventa, muitas vezes, de forma inconsciente, a partir de suas experiências, dos desejos e dos agenciamentos micropolíticos que esses agentes manifestam cotidianamente correspondendo nas maneiras de se organizar e se orientar no mundo que desterritorializam as identidades reconhecidas e moldadas pelas estruturas socialmente estabelecidas. Essas cartografias do desejo nos provocam a mobilizar nossas próprias intensidades e perceber no outro aquilo que também desejamos e afirmamos “na fala ou não, a singularidade de nossa experiência” (GUATTARI, 1996, p.12).

Esse mapeamento dos desejos, dos processos de subjetivação e de afetividades requer traçar caminhos para interrogar, problematizar, analisar e criar novas possibilidades de pensamento a partir das características peculiares do *pedaço gay* que nos apresentam e presentificam um *ethos* particular, um jeito próprio de transitar e afirmar vidas, histórias e um presente que se estabelece e se constitui na festa, na celebração, na “ferveção” e na orgia das homossexualidades que aí se constroem.

Esse modo de operar com a realidade e, portanto, com o pensamento aposta no conhecimento como criação e transformação da própria realidade. Por isso cartografar é mapear, experimentar, acompanhar e intervir nela. Trata-se de um movimento de criação, de invenção de novos caminhos que vão sendo traçados sem determinações ou prescrições previamente estabelecidas. Rejeita a noção das estruturas dadas a priori para pensar a condição processual e de constituição dos próprios caminhos como modo de criar novas possibilidades de compreensão e construção do conhecimento.

Nesse sentido, essa operação cartográfica pode ser pensada em um plano de pensamento mais amplo do “pós-estruturalismo”¹⁶ que rejeita categorias universais e

¹⁶ Na obra “*Michel Foucault: uma trajetória filosófica; para além do estruturalismo e da hermenêutica*”, Dreyfus e Rabinow (2013) analisa algumas das obras de Foucault destacando a construção de seu pensamento para além do estruturalismo e da hermenêutica. Apresentando as principais questões debatidas pelo autor ao longo de sua trajetória, Dreyfus nos possibilita pensar em um movimento “pós-estruturalista” que leva em conta a produção cultural de uma discursividade em contraposição à noção de representação. A fala, a linguagem e, até mesmo, os atos corporais são performativamente constituídos na experiência, na experimentação da própria cultura, no seio das relações sociais. Portanto não se pensa em uma estrutura social dada a priori e, por isso, não se busca a essência ou a verdade das coisas. A própria noção de verdade é colocada em questão para refletir sobre os agenciamentos e os diferentes modos de existência, novas possibilidades de vida que são inventadas, fabricadas e criadas circunstancialmente. Trata-se, então, de investigar os “diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos se constituem como sujeitos” (FOUCAULT apud DREYFUS e RABINOW,

totalizantes que buscam encontrar e determinar uma origem e uma essência para os acontecimentos da vida. Esse plano de pensamento é acompanhado, aqui, por teóricos como Michel Foucault, Judith Butler, Gilles Deleuze e Félix Guattari operando como um campo de análise e não absolutamente como uma instância única ou como eixo centralizador do pensamento. Não buscamos apenas situar tais teorias dentro de um determinado eixo, mas, sobretudo, de fazer funcioná-las como máquinas de guerra, movimentando-se criativamente para encontrar possibilidades, na própria escrita, para se pensar nas múltiplas formas como os discursos produzem e criam a própria realidade.

Conhecer e fazer se tornam inseparáveis nesse processo. Assim, cartografar é mergulhar no plano da experiência e a partir dela construir seus próprios caminhos, impedindo qualquer pretensão de neutralidade, ou mesmo suposição de um sujeito e de um objeto cognoscíveis prévios à relação que os liga. Conhecer é, portanto, fazer, criar uma realidade para si e para o mundo. Assim, cartografar exige criar movimento através dos conceitos e instaurar um plano a partir da própria experiência e intervenção na realidade.

Nesse movimento, o pesquisador ao perguntar sobre seu “objeto” está se perguntando sobre si mesmo, pois não se separam, ou seja, ao perguntar pelo outro sou eu também que estou sendo colocado em xeque, sou eu também que estou perguntando. O pós-estruturalismo cria, assim, as condições e possibilidades para desviarmos dos binarismos e das dicotomias, colocando em questão o descentramento do sujeito.

Trata-se, portanto, de uma operação coreofilosófica, ou seja, experimentar o pensamento, os conceitos em sua condição de criação, em constante movimento. Assim, rejeito as categorias e identidades fixas, as universalidades e as totalidades para pensar os agenciamentos, as multiplicidades, a diferença como processo, como produção, invenção de novas possibilidades de vida e pensamento. Fazer do pensamento um modo de vida. Experimentar a vida no próprio pensamento. A vida pensada, então, como obra de arte (NIETZSCHE, 1992), como processo de criação, processos de subjetivação. (FOUCAULT, 2004).

Tal criação parte da experimentação dos conceitos que emergem do próprio plano, da realidade vivida e conectável em todas as suas direções constituindo, assim, um rizoma¹⁷.

2013, p.231). Daí a noção de subjetivação, de construção de novos modos de existência, novas possibilidades de vida.

¹⁷ O “rizoma” como uma nova imagem de pensamento agenciada por Deleuze e Guattari em “Mil Platôs -vol.1” (1995). O pensamento rizomático enfrenta as formas instituídas que buscam encontrar as origens, as raízes de qualquer tipo de acontecimento ou forma de existência. A imagem do rizoma abre espaço para pensar os movimentos múltiplos, o acontecimento como forma de compreender a realidade que não se organiza de forma linear, mas antes, de maneira estratificada, complexa, como uma espécie de mapa que se conecta com qualquer

Por isso a realidade enquanto mapa, que se constitui como um plano em que os acontecimentos se agenciam e interconectam-se de inúmeras formas, por diferentes lados constituindo uma paisagem singular e que só poderá ser cartografada a partir de uma operação maquínica através de movimentos infinitos, “conjuntos ou alternativos, dobráveis e redobráveis, segundo planos curvos complexos” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p.74).

O plano opera através da experimentação de conceitos e, nesse caso, sou eu a voz de dentro, o DJ-festeiro-pesquisador que experimenta, se apropria, torna-se um devorador de sua própria realidade. Um agente político e questionador friccionando e instaurando seu próprio plano a partir de suas intencionalidades, dando consistência a elas através dos conceitos. Esse movimento opera uma espécie de *sobrevôo* como possibilidade de experimentar o pensamento em velocidade infinita, como apontou Deleuze e Guattari (1992). O que significa que o pensamento é criado a partir de sua própria experimentação e de sua inseparabilidade com a realidade. Os conceitos tornam-se, portanto, a superfície em que serão percorridos e cartografados esses processos de subjetivação. São compreendidos, então, como:

[...] uma *multiplicidade*, uma superfície ou volume absolutos, auto-referentes, compostos de um certo número de variações intensivas inseparáveis segundo uma ordem de vizinhança, e percorridos por um ponto em estado de sobrevôo. O conceito é o contorno, a configuração, a constelação de um acontecimento por vir. [...] destacar sempre um acontecimento das coisas e dos seres (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p.46).

Pensar o que está por vir é criar novos modos de operar com o conhecimento e com a própria vida. Portanto não se trata da representação, pois a vida é sempre um acontecimento, eterno devir. O desafio é o de capturar sinais, signos, flechas lançadas no deserto do pensamento para retornar a ele numa espécie de composição, de invenção, de fricção do próprio pensar. O pensamento aqui é sempre movimento, fluxo, operação, agenciamento. Portanto, buscamos instaurar modos de pensar como superfícies de experimentação e não somente como forma de interpretar a realidade. Destacar, traçar, percorrer, fluir com os acontecimentos e não apenas descrevê-los. Dançar com o pensamento e pensar dançando.

Cabe, então, movimentar as multidões de pensamento e abalar o pensamento das multidões através das minhas inspirações e intuições que, aqui, se delineiam no âmbito

parte e por todos os lados. O movimento rizomático opera por compreender as múltiplas relações e correlações de forças que se agenciam em um acontecimento, por isso não opera somente por descrições, mas por mapeamento, por acompanhamento dos diferentes fluxos que cortam e jorram no contexto mapeado. A realidade é um mapa aberto, “conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente” (DELEUZE & GUATTARI, 1995, p.21).

artístico, como criação de outros modos de vida. Operar, então, como um artista-indagador, falante compulsivo, ambulante curioso que se propõe a destacar esses acontecimentos, cartografar as experiências festivas e seus confrontos na “constituição de outros territórios, para além dos territórios sem saída, outros espaços de vida e de afeto” (GUATTARI, 1996 p.14). É preciso, então, buscar pistas, provocar diálogos, inventar e criar memórias e histórias para que as intensidades barulhentas e vibrantes dos agentes-festeiros venham à tona e tornem possível a constituição desses seus lugares que situamos, aqui, como um “entre-lugar”.

Como operar, então, na instauração desse plano? Com quais ferramentas farei funcionar essa maquinaria desejante? O percurso rastreou as seguintes pistas: **levantamento de referências bibliográficas; vivências em plano; entrevistas gravadas; registros de imagens** e a **construção de um mapa sentimental** - onde fabrico, crio e invento novas possibilidades para a construção das minhas memórias e sensações que vão sendo traçadas a partir das paisagens festivas, compostas por *afectos* e *perceptos* expandindo, assim, a própria noção de memória.

“A fabulação criadora nada tem a ver com uma lembrança mesmo que amplificada, nem com um fantasma”, postulam Deleuze e Guattari (1992, p.222). Assim, as minhas memórias não se constituem pela representação de narrativas do vivido e nem, somente, por lembranças dos acontecimentos festivos. Trata-se, muito mais, da construção e invenção de memórias que se constituem como arquivos que podem ser acessados, organizados, dispostos e deslocados de uma paisagem a outra. Portanto, o mapa sentimental funciona como um rizoma, como processo de desterritorialização que cria novas possibilidades para a construção dessas paisagens festivas.

Na perspectiva de Deleuze e Guattari (1992) os *perceptos* e *afectos* são da ordem do artístico, da invenção, da criação de outros mundos sensíveis no plano dos acontecimentos. Os *afectos* são produzidos a partir de sentimentos e expressões e os *perceptos* a partir de formas e texturas estéticas. No entanto, “os *afectos* são a extrapolação da afecção e os *perceptos* não são as percepções em si, ultrapassam aquele que é atravessado pela sensação mobilizadora” (pp.221-22). Assim, esses blocos de sensações que atravessam a invenção desse mapa sentimental operam por fabulações, por composições rizomáticas nos termos dessa cartografia Deleuze-guattariana.

Esse mapa sentimental funciona, aqui, como uma espécie de devir-outro da língua, como processo de montagem e invenção de universos possíveis que evitam a individualidade como signo da representação e ousa, inclusive, deslocar o sentido da narração – de vivências e experimentações - da noção comum acerca do narrar. “Estes universos não são nem virtuais,

nem atuais, são possíveis, o possível como categoria estética ('possível, por favor, senão eu sufoco'), a existência do possível' (DELEUZE E GUATTARI, 1992, p.230). As sensações e os acontecimentos existem, então, em seu universo possível, sem que a realidade exista necessariamente em sua forma absoluta. Tratam-se, assim, dos devires. O devir é caminho de fuga e o mapa sentimental fabrica-se como um agenciamento de enunciação que pretende traçar linhas de fuga. São devires que não se configuram de opiniões coletivas ou pessoais do DJ-pesquisador, nem, portanto, autobiográficos.

Minhas sensações, vivências e os transbordamentos efetuados nessas paisagens constituem o mapa sentimental como uma espécie de moldura inventada a partir dos *perceptos* e *afectos* criados nesses territórios. E nesse sentido, é a filosofia deleuzeana de composição que possibilita a produção desse mapa que tem entradas e saídas múltiplas, plurais e disformes.

A construção deste mapa partiu, então, da composição e disposição das minhas sensações a partir da criação de memórias que se instauram nesse plano dos acontecimentos a partir das dobras e redobras dos próprios acontecimentos. Retomando as remissões teóricas de Deleuze e Guattari (1992) o pensamento opera através de movimentos infinitos, instaurando sempre outros e novos planos. Assim, a constituição do mapa sentimental se fez através dessa instauração e da invenção dessas memórias, entendendo o inventar como um processo de criação, uma operação artista.

Compor essas paisagens a partir dos instantes, fatos, movimentos, gestualidades, conversas e outros acontecimentos através de fotos e vídeos, foi outro movimento empreendido para acompanhar os processos e acontecimentos nesses territórios e as relações neles estabelecidas. Os registros e imagens dos arquivos pessoais dos amigos festeiros, alguns deles retirados de sites, redes sociais e outros suportes midiáticos também compõem os elementos dessas paisagens, bem como textos, reportagens publicados em sites e revistas disponibilizadas na internet.

Selecionei alguns amigos, integrantes do "bando" com quem conversei durante as festas e alguns deles convidei para conversas gravadas que aconteceram em local previamente marcado onde, também, assinaram um termo de consentimento livre e esclarecido para que eu pudesse utilizar trechos desses registros. Foram ouvidos: 3 DJs, 7 frequentadores, o produtor do "É-lá *after hours*", e 2 *performers* que se apresentam nas festas. A escolha levou em consideração a assídua participação e frequência nas festas e o efetivo relacionamento com o universo festivo. Além do critério de participação e presença nas festas a escolha foi sendo

feita a partir do meu envolvimento com a pesquisa e, conseqüentemente, dos diálogos que foram se estabelecendo ao longo das minhas experiências festivas.

Percebi que além dos frequentadores que sempre estavam presentes nessas festas, haviam outras vozes, outros modos de vida que traçariam comigo essas escrituras. Foi preciso, então, não apenas relacionar e trazer as vozes de perto, que sempre traçavam comigo esse mapa sentimental, mas, também, escutar outras vozes que, até então, eram estranhas ao meu convívio e meus modos de festejar.

Tratei, então, de buscar tais vozes observando os acontecimentos festivos, acompanhando alguns rastros por redes sociais como o Facebook que é amplamente utilizado como meio de divulgação e de contato entre organizadores, festeiros, Djs, enfim, busquei pistas que foram se apresentando e constituindo outras possibilidades de olhar para a minha própria cultura a partir de um certo distanciamento, como forma de estranhar, interrogar e problematizar a realidade que foi sendo modificada a partir desses outros olhares.

Além das narrativas, as imagens (algumas registradas por mim, outras compartilhadas pelos agentes-festeiros a partir de seus acervos pessoais como, também, em páginas do Facebook) adentram a pesquisa tanto como forma de provocar questões que vão sendo cruzadas e trazidas para o embate com as teorias, quanto como forma de ilustrar e adensar a pesquisa. Portanto, a forma de análise e interpretação dessas imagens vai se modificando ao longo do texto, sem que se fixem apenas em um determinado contexto.

O recorte cronológico levou em consideração o surgimento do primeiro *after* “É-lá *afterhours*” no ano de 2013 e a partir daí percorreu-se os desdobramentos de modos de vida característicos do *pedaço gay* em Goiânia que não se restringem ou limitam-se à descrição ou o mapeamento das festas na cidade. Portanto, a compreensão das características e das relações estabelecidas nessas festas se dá pela composição de uma espécie de plano que se organiza de uma forma não hierárquica e, muito menos, numa perspectiva ordenada e evolutiva entre elas.

A realidade cartografada se apresenta como mapa móvel (...) onde a realidade se apresenta como plano de composição de elementos heterogêneos (...) ao qual o pensamento é chamado menos a representar do que a acompanhar o engendramento daquilo que ele pensa. Eis, então, o sentido da cartografia: acompanhamento de percursos, implicação em processos de produção, conexão de redes ou rizomas (PASSOS, KASTRUP, ESCÓSSIA, 2009, p.10).

Inspirados pelo processo de desterritorialização do pensamento e da própria realidade nos conceitos de Deleuze e Guattari os autores acima citados, na obra “*Pistas do método cartográfico*” nos permitem criar novas possibilidades de análise e intervenção em um plano

dos acontecimentos onde a construção da reflexão e do pensamento se dá mais em sua própria experimentação do que na aplicação de formulações de constatação ou verificação de postulados e hipóteses acerca da realidade. A precisão da análise, aqui, não está, portanto, na exatidão dos fatos e seus desdobramentos, mas, sobretudo, no movimento e na implicação da intervenção e da experimentação da realidade como elemento provocador de suas próprias questões e enfrentamentos e, na descoberta dos potenciais micropolíticos dos próprios acontecimentos no contexto da nossa cultura como reconfigurações de desejos, necessidades, afetos e inserções sociais.

Apresentando os amigos filósofos (opa!) festeiros

Nietzsche é, sem sombra de dúvida (epa!), queer. O Zara podia ser o santo padroeiro do queer. Heidegger podia ter sido, mas bobou. Hegel nem me falem. Desculpem, mas a dialética não dá pra queer. Tem um devir muito quadrado. Ou redondo demais. Tanto faz. Kierkegaard, no seu côté anti-Hegel, até podia ser sócio (mas, cuidado, o queer não admite sócios!). Mas aquela transcendência toda atrapalhou um pouco. Ou muito. Dos antigos, Heráclito é puro queer. Já Parmênides entre o ser e o não-ser, não tem nenhuma chance. Platão e Sócrates formam uma dupla muito certinha, coitados! Aqueles diálogos todos: tão fingidinhos, tão arrumadinhos! Nem precisa dizer que não dá pé. Dos mais recentes, Bergson, contrariamente às aparências, era dos mais queer. O Jean-Paul e a Simone chegaram a ser. Mas, depois, sei não, acho que bobearam. Derrida, a gente gostaria muito que fosse. Mas ele parece tão sério! Já Deleuze, aquele “bêbado de água cristalina”, fica difícil ser mais queer do que isso (LOURO, 2008).

Pois bem, começo esta apresentação inquieto e provocado pelas palavras de Guacira Lopes Louro. Ao invocar os companheiros filósofos e ver como eles funcionam ou não dentro de uma perspectiva de pensamento mais ampla como a teoria *queer*, ela cria um movimento reflexivo e inventa a golpes de marteladas um lugar outro para esses possíveis personagens que ao adentrarem seu plano se desterritorializam e se transformam em outros, habitando, possivelmente, as zonas *queer*.

Longe de querer estabelecer classificações em torno dessas filosofias, o que aliás seria pouco *queer*, a autora cria uma espécie de linha de fuga para a própria filosofia partindo dela mesma e concebendo, a contrapelo das tradições filosóficas, uma forma de transbordamento possibilitando-nos deslocar teorias, seus modos de ver e dizer, lançando o próprio pensamento numa viagem, num processo que provoca desarranjos e desajustes de tal modo que o seu movimento, suas travessias e trânsitos se tornam o plano de ação pelo qual o pensamento é chamado a criar, a se afetar, a encontrar outras e novas possibilidades, enfim, a dar o que pensar.

É a partir desse movimento, desses transbordamentos que me permito, aqui, viajar com o pensamento e criar novos lugares de fala, inventar outras formas de apresentar as vozes que se juntaram e tornaram possível a constituição dos modos de vida que serão acompanhados, refletidos e analisados ao longo deste trabalho. Para apresentar tais vozes me inspiro nas provocações de Louro (2008) acima apontadas e busco, desse modo, criar monstros nas costas de alguns filósofos convidando-os a adentrarem essa pesquisa, porém, de uma maneira informal e, certamente, inabitual para o que se espera de suas filosofias.

O que chamo aqui de “criar monstros nas costas desses filósofos” se conecta ao pensamento de Gilles Deleuze (1992) e se trata de operar com o próprio pensamento à revelia das tradições, buscando gerar formas de pensar que se desvie das determinações prévias, das verdades naturalizadas e se abra às indeterminações, às imprevisibilidades. O pensamento torna-se, então, um monstro, um ser composto, múltiplo, disforme, sempre variado. Porém não se trata apenas de fazer monstros. Será preciso ser um pouco mais *queer*: não fazer monstros nas costas desses filósofos, mas enrabá-los, pegá-los por trás numa espécie de movimento súbito e fazer filhos que serão seus, porém monstruosos (DELEUZE, 1992). Monstruosos porque será necessária toda uma espécie de descentramentos, deslizos, quebras que nos permitirão jogar com tais criações e fazer delas uma forma de pensamento em ação.

E esse movimento, aqui, trata-se, “deleuzeamente” de uma habilidade homossexual molecular, de empreender um processo de fecundação, de geração e criatividade. Tal enrabada filosófica pode permitir conexões, invenções de novos lugares para as narrativas, as experiências e vivências compartilhadas entre os amigos. Assim, a enrabada aparece, então, “como uma cadeia de fecundações anais entre homossexuais moleculares sem gueto e sem culpa” (PRECIADO, 2014, p. 192). Uma filosofia prazerosamente feita à revelia, como uma forma de inseminação, de fecundação criando fluxos e conexões que, certamente, gerarão filhos que serão de todos nós.

Apresentarei, então, os amigos com os quais convivi e ainda convivo nos territórios festivos do *pedaço*. Retomo a noção da amizade homossexual como novas possibilidades de vida, novos modos de vida para situar os festeiros que se juntaram a mim nessa trajetória e trouxeram suas experiências, suas narrativas, os acontecimentos aos quais fizeram parte e que, por sua vez, compõem essa escrita acadêmica e festiva. Ao criar essa nova condição para as vozes que adentraram a pesquisa, trato de chamá-los por nomes de alguns filósofos operando, então, o movimento de enrabada filosófica ao qual me situei a partir das provocações deleuzeanas.

Os amigos filósofos (opa!) festeiros serão assim nomeados: DJS (Parmênides, Heráclito e Tales de Mileto); Frequentadores (Aristóteles, Husserl, Kant, Russel, Heidegger e Locke, Dante); *Performers* (Tomás de Aquino e Agostinho). O produtor do “É-lá *after hours*” (Jorge de Sá) que também participa da pesquisa, esse parece já ter nascido *queer* e será tratado por seu próprio nome. Aliás, o nome “Jorge de Sá” se tornou uma espécie de “codinome” nesses territórios, um personagem criado por Jorge. O “Jorge de Sá” das festas parece ser um agente caótico, turbilhoador, um alguém para além do “Jorge”, cidadão comum. Portanto, será assim chamado, ao longo da pesquisa.

O ato de nomear esses amigos a partir destes filósofos é uma maneira de desafiar e enfrentar a seriedade com a qual suas teorias foram formuladas buscando fazer essa espécie de operação monstruosa, de enrabada teórica sem, contudo, nos determos às questões da moral e da tradição filosófica como detentoras de um poder soberano e centralizador. Tratamos, então, de fazer funcionar uma forma de pensamento que abarque o *queer* como um modo de vida e, portanto, como uma nova forma de refletir e fazer pensar sobre o próprio pensamento. E tudo isso me parece um risco. O “*queer*, como todo o resto, tem seus riscos. Este é, admitamos, um deles” (LOURO, 2008).

Composição das paisagens

Este trabalho se divide em três paisagens: a primeira intitula-se “*Amizade e modo de vida no pedaço gay*” onde são apresentados os contextos, alguns acontecimentos e as transformações ocorridas nesses territórios festivos. Analisamos, também, a constituição de um modo de vida a partir da proposta foucaultiana pautada nas relações homossexuais de amizade entre homens como forma de traçar linhas de fuga a partir de um sistema relacional que escape das fórmulas sancionadas socialmente que centraliza-se somente em torno da sexualidade dos homossexuais. Buscamos, então, visualizar as experiências do “*after- hours*” como territórios onde insurgem essas novas formas de existência. Também foi abordada a questão do mercado GLS na cidade de Goiânia e seus cruzamentos com esses modos de vida aqui refletidos. A noção de “pedaço” em Magnani (2003); os “modos de vida” em Michel Foucault (1981); os olhares sobre “festa” e “estar-junto” em Maffèsoli (2014), a cultura de consumo em Mike Featherstone (1990); os estilos de vida em Bourdieu (1992) dentre outros, são algumas das investidas teóricas empreendidas neste primeiro movimento.

Na segunda paisagem intitulada “*Multidões queer e seus modos de vida desejanter*” percorremos as experiências festivas experimentando junto a elas conceitos como as “multidões *queer*” que nos provocam a pensar o *queer* como uma denominação aberta, em constante processo que abrange tanto correntes teóricas quanto os movimentos sociais contemporâneos que lutam em defesa das culturas marginalizadas. Acompanhando esses territórios somos provocados pelos modos de vida que não se enquadram, não se limitam às molduras sociais e desterritorializam as noções de gênero, sexo e sexualidade afirmando-se na diferença, na produção de singularidades e nos processos de subjetivação que se constituem por seus agenciamentos que se enredam em torno do desejo como potência e produção da vida.

Assim, os conceitos de “multidões *queer*” em Beatriz Preciado (2011), Avtar Brah (2006), Guacira Lopes Louro (2001), Richard Miskolci (2007), Fátima Lima e Rodrigo Borba (2014), Camilo Braz (2014); a noção de desejo e diferença em Gilles Deleuze e Félix Guattari (2010); as noções de “vidas infames” e “corpo infame” em Michel Foucault (2003) e Paulo Petronilio (2015) compõem, dentre outras escritas, este segundo movimento.

Na terceira e última paisagem intitulada “*Masculinidades como modo de vida e outros agenciamentos dos festeiros*” analisamos a questão das masculinidades a partir dos agenciamentos dos festeiros que constituem, através de seus modos de ser, agir e festejar, uma espécie de fabricação de si mesmos. Nesse sentido buscamos refletir, também, sobre as performatividades agenciadas nesses territórios a partir de seu caráter trágico e dionisíaco que irrompe um modo de vida que se afirma a partir da ética e da estética da alegria, mas, também em torno dos riscos e perigos presentes nesses territórios.

Alguns dos conceitos empreendidos nesse movimento são: as “masculinidades” em Miguel Vale de Almeida (2000), Connell e Messerschmidt (2013); a “homossexualidade” em Peter Fry e Edward Mac Rae (1985) e Gayle Rubin (2003), o “trágico festivo” em Nietzsche (1992) e Petronilio (2015b); a “alegria” como modo de vida em Daniel Lins (2008); Perigo em Mary Douglas (1966) dentre outras.

PAISAGEM 1- AMIZADE E MODO DE VIDA NO PEDAÇO GAY



IMAGEM 2: Festeiro no after. Fonte: acervo pessoal

O ditado mais certo que tenho "Tem companhias que dispensam o lugar!" (Dante, 33 anos, Goiânia, entrevista).

1.1 O conceito de modo de vida e a questão da amizade.

O conceito de modo de vida atravessa inteiramente esta pesquisa pela força e ousadia presentes no pensamento de filósofos como Foucault e Deleuze com inspirações nietzschianas e, principalmente, por se conectar com a maneira como entendo e analiso a constituição dos modos de ser e festejar agenciados nos territórios festivos do *pedaço gay*. A produção de modos de vida funciona, aqui, como processos de subjetivação como bem sinalizou Deleuze em “*Conversações*” (1992) nos diálogos sobre Foucault. Os processos de subjetivação suscitam os modos intensivos e a maneira pela qual se produz modos de existência, chamados, aqui, de modos de vida.

A constituição de modos de vida perpassa, assim, pela maneira como podemos nos constituir como “si” e, nas palavras de Nietzsche (2005), maneiras suficientemente “artistas” de criar, inventar novas formas e possibilidades de existência que estejam para além das amarras do poder e, conseqüentemente, do saber. A partir dessa noção proponho pensar modos de vida que possam potencialmente se agenciar contra os fascismos cotidianos que nos castram e impõem determinadas formas e modos de existência sancionados socialmente. Ao contrário disso, “trata-se de inventar modos de existência, segundo regras facultativas, capazes de resistir ao poder como se furtar ao saber, mesmo se o saber tenta penetrá-los e poder tenta apropriar-se deles” (DELEUZE, 1992, p.121). Deleuze assinala, aqui, a dimensão da constituição de modos de vida como uma espécie de enfrentamento, de recriação e de produção de novos modos de existência.

A trilogia Deleuze-Nietzsche-Foucault para pensar essas novas possibilidades de vida conecta-se intensamente com os territórios festivos do *pedaço* por tratar-se, aqui, de ambientes onde essa cultura vive, convive, festeja e constitui modos característicos de viver que parecem enfrentar e colocar sob rasura determinadas formas de sociabilidade que diz respeito diretamente às vidas dos agentes festeiros que aí se encontram.

Portanto a noção de modo de vida é agenciada a partir da conexão entre os pensamentos desses filósofos cruzando-os com as experiências festivas às quais presenciei e presencio nos territórios desse *pedaço*. Decorrente dos modos de vida que aí se constituem outra questão que se enreda e se conecta nessa travessia é a da amizade homossexual como uma nova forma de socialidade, já apontada anteriormente a partir da noção de homossocialidade. Portanto, ao narrar e analisar os modos de vida no *pedaço gay* o faço a partir das relações que aí se estabelecem em torno da amizade como modo de vida.

A partir deste entendimento podemos pensar a existência com ênfase no aspecto estético da ética, ou seja, o que interessa são os tipos de relações estabelecidas a partir das experiências da amizade compreendendo-as como criadoras, mais do que reprodutivas, de novas formas de vida. A experiência como forma de transformação desses agentes impedindo que eles continuem os mesmos. Esse tipo de pensamento está baseado no potencial que cada um tem de se relacionar e concentrar suas vidas na intensificação do prazer de compartilhar e viver com o(s) outro(s) e criar, a partir daí, uma nova forma de subjetividade, uma forma de vida em que a certeza não se faz presente, onde a experimentação é o guia.

Tratamos, então, de rastrear os modos de vida entendendo-os a partir da articulação entre a questão da homossexualidade e a criação de novas formas de existência que apontem para as políticas de afirmação, das multiplicidades e das amizades como uma espécie de busca de novas formas de relações contornadas, aqui, pelas homosocialidades e a constituição de uma nova ética e estética do “estar-junto” gay.

Um modo de vida pode ser partilhado por indivíduos de idade, estatuto e atividade sociais diferentes. Pode dar lugar a relações intensas que não se parecem com nenhuma daquelas que são institucionalizadas e me parece que um modo de vida pode dar lugar a uma cultura e a uma ética. Ser gay é, creio, não se identificar aos traços psicológicos e às máscaras visíveis do homossexual, mas buscar definir e desenvolver um modo de vida (FOUCAULT, 1981, p.38).

O pensamento de Foucault contribui para refletirmos sobre os agenciamentos dos nossos próprios modos de existência que se baseiam, aqui, no entendimento de que podem ser criados e inventados, continuamente, a partir de uma ética que também se torna estética ao criar modos que não se limitam à universalidade de um fundamento que rege e condiciona nossa existência e encontra na relação que os agentes festeiros podem ter consigo e com os outros uma possível valorização da experimentação e do prazer mútuo constituindo a partir da experiência da amizade uma nova forma de existência.

Ao contrário das relações e traços sociais institucionalizadas, a construção dos modos de vida de que tratamos pode ser vista como a possibilidade que todos nós temos de criar uma ética, que também se torna estética, próprias à nossa cultura. Desta forma, podemos refletir sobre nossa condição de artífices de nossas próprias vidas. Trata-se de disponibilizar um “conjunto de técnicas nas mãos de cada indivíduo, para que ele mesmo produza sua vida e gerencie sua liberdade” (FERNANDES, 2011, p.380).

A possibilidade aberta pelo pensamento de Foucault de basear a moral e, portanto, os nossos modos de vida em nossas escolhas e formas de se inventar e criar as condições para

nossa existência não ignora, entretanto, que essas escolhas se dão no âmbito das experiências sociais e que deve levar em conta o sistema social em que estamos inseridos, os jogos de saberes e poderes que aí se cruzam. No entanto, pensar uma ética e uma estética próprias à nossa cultura, a dos homossexuais, demonstra que novas formas de vida podem ser criadas, potencializadas e serem capazes de coexistir com outras formas instituídas por nossa sociedade.

É a partir dessa noção que busco introduzir, aqui, a reflexão sobre o surgimento de um movimento produtivo e instaurador de novos modos de vida pelo viés das relações entre homossexuais e da constituição dos territórios festivos onde elas insurgem. Sobretudo, trata-se, de rastrear as experiências das amizades homossexuais, potencializadas nesses territórios como uma maneira de ser, ainda improvável¹⁸.

Foucault (1981) questiona a possibilidade de se chegar a um sistema relacional, à criação de um modo de vida homossexual que escape das fórmulas sancionadas socialmente sobre o puro encontro sexual e sobre a descoberta de uma identidade sexual que centraliza-se somente em torno da sexualidade. Tal provocação nos leva a pensar sobre a criação de modos de vida que estejam para além do sexo, como forma de nos tornarmos infinitamente mais suscetíveis a outros tipos de prazeres, qual seja o da simples convivência, do “estar-junto” e do viver em comunhão entre homens.

A inquietação de Foucault nos parece importante na medida em que busca criar uma espécie de ética e estética da existência capaz de agenciar e respeitar os prazeres de si e do outro. Ao propor pensarmos sobre a criação de modos de vida homossexuais que se direcionem ao estabelecimento de outras relações entre homens nos abrimos, então, à criação de novos prazeres que, certamente, ainda são improváveis e impensados sob a ótica da sociedade machista e homofóbica em que vivemos.

Abre-se, então, a possibilidade de compreender os agenciamentos da sexualidade e, portanto, os modos de vida criados no seio das relações homossexuais sob uma trama e um tecido afetivo que intensificam outros tipos de relações entre os homens, qual seja as amizades como modo de vida. A partir deste movimento proponho, a seguir, adentrarmos na questão do “estar-junto”, na noção de *pedaço* e os modos de vida criados aí para melhor compreendermos suas características, seus acontecimentos e sua constituição.

¹⁸ Sobre a questão da “amizade como modo de vida” destaca-se, ainda, o trabalho de Didier Eribon (2008) que se apropria, também, do conceito de Foucault sobre os modos de vida para construir debates em torno da invenção, individual e coletiva dessas novas possibilidades de relações homossexuais e das práticas da amizade como uma “política” de sociabilidade *gay* ou *lésbica*.

1.2 O “estar-junto” e os modos de vida no *pedaço*

As territorialidades festivas onde se constituem os modos de vida tratados na presente pesquisa são chamadas, aqui, de *pedaço* e, conseqüentemente, *pedaço gay*. Por serem espaços e lugares transitórios, tanto no que diz respeito à sua localização quanto na questão das homossocialidades que aí se produzem, busco refletir esses territórios a partir de seus nomadismos, seus entre-lugares¹⁹ compreendendo-os como uma espécie de microespaços desejantes²⁰.

A noção de *pedaço* tem inspiração no termo utilizado por José Guilherme Cantor Magnani na obra “*Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*” onde ele se refere a territórios onde há uma rede de relações em que os indivíduos traçam laços particulares de convivência, de sociabilidades numa espécie de espaço intermediário entre o privado (a casa) e o público (MAGNANI, 2003). O *pedaço* como território familiar onde as relações sociais se intensificam e ganham sentidos a partir dos acontecimentos e dos tipos particulares de aproximações que aí se estabelecem.

Enquanto o núcleo do “pedaço” apresenta um contorno nítido, suas bordas são fluidas e não possuem uma delimitação territorial precisa. O termo na realidade designa aquele espaço intermediário entre o privado (a casa) e o público, onde se desenvolve uma sociabilidade básica, mais ampla que a fundada nos laços familiares, porém mais densa, significativa e estável que as relações formais e individualizadas impostas pela sociedade (MAGNANI, 2003, p.138).

Na perspectiva de Magnani (2003) o *pedaço* é formado por elementos de ordem espacial- configurando um território claramente demarcado e outros de ordem social, a partir de uma rede de relações que se estende sobre esse território. Tal categoria, na obra do autor, surgiu no contexto de uma pesquisa sobre lazer na periferia de São Paulo. Magnani constatou

¹⁹ A noção de entre-lugares, na presente pesquisa, dialoga com as ideias de Homi Bhabha (2013) quando trata dos locais da cultura. Para o autor encontramos no momento “de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão” (BHABHA, 2013, p.19). Daí a noção de que não-lugar e entre-lugares são locais de descoberta, de aventuras, de busca pela construção de novos modos de ser e agir. O não-lugar e o entre-lugares não aspira estar dentro, nem fora. Não se constituem pela inclusão ou a exclusão. Eles existem “na fronteira do presente” (idem).

²⁰ Em referência ao conceito de micropolíticas em Deleuze e Guattari na obra “*Mil Platôs- vol.3*” (1996). Arquetizamos a noção de microespaços desejantes para designar os espaços e territórios festivos onde a cultura GLS agencia seus desejos e práticas culturais como possibilidade de resistência, de agenciamento micropolítico em relação aos outros espaços sociais. Os microespaços desejantes são os territórios festivos por onde transitam essa cultura. Do ponto de vista da “micropolítica, uma sociedade se define por suas linhas de fuga” (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p.86). Esses microespaços desejantes constituem, assim, linhas de fuga para essa cultura.

a partir da observação de campo um amplo e variado uso do tempo livre nos finais de semana dos bairros de periferia.

Observando mais de perto as regras que presidem o uso do tempo livre por intermédio dessas formas de lazer, verificou-se que sua dinâmica ia muito além da mera necessidade de reposição das forças despendidas durante a jornada de trabalho: representava, antes, uma oportunidade, por meio de antigas e novas formas de entretenimento e encontro, de estabelecer, revigorar e exercitar aquelas regras de reconhecimento e lealdade que garantem uma rede básica de sociabilidade. (MAGNANI, 2002, p.20).

Tomando como ponto de partida o espaço onde tais formas de lazer eram praticadas, a noção de *pedaço* surge para designar, então, um espaço físico, social e relacional, transcendendo o lócus de sua aplicação originária, passando a referenciar um tipo particular de sociabilidade e apropriação do espaço urbano (MAGNANI, 2002).

A partir dessa ideia me aproximo dessa noção para pensar os territórios cambiantes das festas onde se estabelecem tipos particulares de relações que se intensificam e extrapolam os limites das relações familiares e das relações sociais propriamente ditas. Esses territórios se constituem, assim, como lugares de aproximação, de contato social baseados em um tipo de socialidade diferenciada, pois não se enquadra nas molduras sociais de alguns espaços e ambientes de lazer e entretenimento direcionados à essa cultura.

O *pedaço gay* pode ser compreendido como lugar fronteiro. Talvez uma ameaça à ordem social estabelecida pela cultura ocidental no que tange às características de gênero, admitindo como identidade naturalizada para os homens a figura masculina branca, heterossexual. Desviando-se desse padrão, por esse *pedaço* transitam outras figuras que se afirmam nas múltiplas possibilidades constituídas cotidianamente e a partir de diferentes referências éticas e estéticas criando, assim, novos meios de ser e agir pelos espaços sociais.

Os agentes-festeiros experimentam aí novos modos de vida que por desacatarem as normas e, muitas vezes, fazer delas uma forma de crítica através de suas expressões exageradas, da ambivalência com que falam, gesticulam, agem, festejam, despertam, ao mesmo tempo, um desconforto e uma espécie de fascínio, pois ao tornarem ridículos, aspectos sérios de nossa cultura acabam por manifestar uma espécie de crítica irreverente deslocando-se dos arranjos sociais de formas inéditas, habitando uma posição fronteira (LOURO, 2010).

A cultura GLS na atualidade parece inaugurar novas formas de socialidade e de trânsito que não encontram referências em modos de agir estáticos e padronizados. Parece habitar um “entre-lugar”, um lugar outro no tempo de hoje. Digo isso por estar imerso em

diferentes locais de convivência e interação das tribos *gays* e por compreender que em espaços específicos, como por exemplo as boates e as festas eletrônicas, tipos de comportamentos e socialidades são constituídas, também, de maneira peculiar, inaugurando éticas e estéticas de convivência próprias.

O *pedaço* se constitui por espaços de trocas, ambientes festivos onde o estar-junto, a coletividade e o sentimento de pertença ao grupo, à tribo são os elementos fundantes e potenciais que marcam e situam esse território singular, dotado de posturas peculiares que são compartilhadas, vividas e experimentadas na comunhão das festividades, da “fritação”, dos corpos que se jogam e jogam com suas performatividades, inaugurando outras e novas formas de socialidades. O *pedaço* é, assim, o local de afirmação dos seus agentes-festeiros.

Em um tempo onde o individualismo insiste em imperar, reclamar e afirmar uma coletividade, um sentimento de pertença à sua tribo é, senão, uma atitude ousada com ares irreverentes. Esses agentes-festeiros que aí se exibem estão à procura de si e do outro a partir da experimentação dessas relações coletivas que aí se estabelecem. Do cotidiano se extrai aquilo que esses agentes são. Na festa performam aquilo que desejam, que necessitam, portanto, tornam-se outros. A festa é o lugar do acontecimento e aí se jogam corpos, afetos e singularidades. Assim, o *pedaço* é sempre um território em devir.

Caminhando nessa direção trago para o presente diálogo alguns conceitos de Michel Maffesoli em torno da coletividade, do “estar-junto” como uma redescoberta da potência humana a partir das interações sociais, dos agrupamentos coletivos e, certamente, da experiência festiva como constitutiva de uma socialidade característica e específica que nos ajuda a alargar as discussões e avançar, provocando outros olhares acerca do fenômeno festivo.

Ao analisar a ascendência e a decadência da vida em grupo nas sociedades ocidentais, Maffesoli (2014) aponta o individualismo e o utilitarismo contemporâneo como elementos centrais da dissolução social (que acaba influenciando a decadência do festejar), princípios que são opostos ao ludismo, ao dispêndio, à inutilidade, confusionalidade e orgiasmo que constituem as festas.

O autor critica duramente os processos de individualização e busca situar as reuniões, os agrupamentos coletivos, o “estar-junto” como potentes elementos de subversão e de reapropriação da vida coletiva. A festa seria, assim, o espaço onde pessoas se agrupam e interagem no coletivo, na comunidade, no grupo, atingindo estados comunais possibilitados pela troca, pelo afeto, pela partilha, pela convivência e pertencimento ao “bando”. Ser do

“bando”, pertencer ao grupo parece ser uma possibilidade de transgressão, de ultrapassar as barreiras do individualismo crescente.

A diversão, as trocas, a afetividade, o contato corporal, a quebra de regras, as danças compartilhadas, o abraço grupal, todos esses elementos fazem parte das festas. São necessidades humanas que acabam sendo silenciadas no cotidiano duro e sério. A festa torna-se, então, o espaço de quebra, da desordem, da confusionalidade orgiástica, como nos fala Maffesoli (2014). Na festa os corpos se fundem, cria-se um ambiente enérgico que alimenta os festeiros a partir de uma comunhão emocional.

A imagem a seguir (imagem 02) nos provoca a pensar a festa no *pedaço* como território por excelência da convivência, da troca, da potência de relações que se vive no cotidiano. Ao trocar afetos, estabelecer contatos, se relacionar de forma sentimental nessas festas os agentes festeiros se permitem criar laços que podem constituir uma espécie de comunhão, de celebração com os outros traçando tipos de relações não mais pautadas no individualismo. Ao criarem vínculos, ao dançarem juntos, ao se abraçarem, constantemente, instauram, aí, um ambiente onde as sensações, as emoções são compartilhadas através de uma rede de socialidade própria e característica dos territórios festivos.



IMAGEM 03- Foto da festa “Love Party”. Fonte: página “Love Party” no facebook.

Nesse territórios o sentimento de pertença, o compartilhamento de afetos, sensações e a constituição de um modo de vida pautado pela coletividade contornam algumas das principais características que compõem o *pedaço*. Em minhas experiências festivas e, a partir das trocas e diálogos com os festeiros destaco, aqui, a questão do contato e das interações com o(s) outro(s) como fundamento ético e estético criado nesses ambientes festivos.

Os encontros propiciados nas festas parecem ser o aspecto central que potencializa e exalta as relações humanas como elemento fundante de novos paradigmas para a constituição desses modos de vida. O sentimento de grupo e comunidade entrelaçados às várias sensações propiciadas pela festa irrompem uma espécie de submundo onde os afetos, as emoções e a sinergia coletiva são o *leitmotiv* dessas territorialidades que se contituem no *pedaço*.

“O que me chamou a atenção naquele dia, naquela primeira festa, foi a intensidade com que as pessoas, principalmente, os homens se abraçavam, se beijavam, se tocavam... compartilhando afetos que se misturavam aos meus olhos entre sensações que envolviam o desejo, o sexo, a música, o álcool, as drogas... mas o que pulsava mais forte era um sentimento de grupo, de fraternidade que estava presente nas rodinhas, nos pequenos grupos que se formavam na pista de dança, nos banheiros, nas áreas verdes que compunham o cenário daquela festa. Eu via muitos homens andando abraçados o tempo inteiro, dançando juntos como numa espécie de “almôndega viva” que saltavam pra lá e pra cá, perambulavam e transitavam pelos espaços da festa como se fossem um só. Eu ouvia sempre a palavra “vibe”²¹ e, para mim, a tal da “vibe” estava ali formada, também, por esse ajuntamento, por aquelas “almôndegas” ambulantes que não cessavam de festejar juntas, acopladas, grudadas por uma espécie de ingrediente que eu não sabia qual era, mas gostaria muito de descobrir”.(Mapa sentimental. Sobre o “É-lá after-hours)

Aquele primeiro contato era o início de muitas descobertas. Eu percebi que ali se delineava um mundo à parte pelo fato de que as pessoas podiam se tocar, interagir corporalmente de uma forma tão intensa que, até então, eu não havia experimentado dessa maneira em nenhum outro lugar. Acostumado a ter que ser sempre discreto e comedido em minhas relações e, também, a partir das vivências dos amigos que sempre relatavam a mesma situação, aquele ambiente me parecia um tanto transgressor, não apenas pela questão da homossexualidade e da aparente liberdade, mas por descobrir um território onde as relações se estabeleciam a partir de outros paradigmas, contrários aos regidos pela sociedade normativa. Ali se constituía um território afetivo e sinérgico que o distinguia dos demais locais de lazer que, até então, eu frequentava.

²¹Esse termo é recorrente nos ambientes festivos e designam um estado de sensações proporcionado pela música; pelo contato com o(s) outro(s); pelo consumo de bebidas e o uso de psicoativos; pela energia construída por todos os elementos que compõem uma festa. Outras pesquisas como as de Carolina de Camargo Abreu (2011) e Nathália Araújo Moreira (2014) que se cruzaram nas investidas desta pesquisa também destacam a noção de “vibe” ao investigar os fenômenos festivos das “raves”.

Por meio daquela festa eu descobri que havia um *pedaço* da sociedade que parecia deslocado tornando-se um ambiente de quebra, de uma certa desordem propiciada por aquela energia, aquela “vibe” que me atravessava e possivelmente alimentava aquelas “almôndegas” festeiras. Ali havia um forte impulso vital a partir da exaltação, do movimento e da excitação dos corpos que dançavam freneticamente provocando uma espécie de estado coletivo formando um corpo só, o festivo.

A mistura de sons, sensações, estados e formas de interação forma um todo complexo que se enreda entre alegrias e tristezas, mas que constitui um novo modo de existência, um novo modo de vida. Pertencimentos, deslocamentos, trânsitos e muitas possibilidades se cruzam nesse *pedaço*. Ali naquele instante festivo eu presenciei muita euforia, que para algumas pessoas chegavam no limite, no ápice dos excessos, do descontrole desmedido, o que contorna outra característica presente nesse *pedaço*.

Do encantamento aos receios, o *pedaço* se constitui como um território onde esses modos de vida são criados e inventados a todo instante. No começo a alegria, a descoberta, a curiosidade são as engrenagens de toda a maquinaria que vai se fabricando nessas territorialidades festivas. A surpresa ao encontrar um lugar onde se pode fazer tantas coisas, onde há tanta permissividade e a aparente liberdade de transgressão é, sem dúvidas, uma primeira afetação

Ali, o que vibrava era uma sinérgica celebração onde aqueles festeiros pareciam dotados de uma capacidade de se conectar com os seus semelhantes compondo um grande corpo popular que, naquele instante, se tornava um mundo à parte, um espaço de fuga do mundo de fora, demarcado pelo cotidiano, pelo trabalho e todas as outras instâncias da vida.

O indivíduo se sente parte indissolúvel da coletividade, membro do grande corpo popular. Nesse todo, o corpo individual cessa, até um certo ponto, de ser ele mesmo; pode-se, por assim dizer, *trocar mutuamente de corpo, renovar-se*. Ao mesmo tempo, *o povo sente a sua unidade e sua comunidade contretas, sensíveis, materiais e corporais*. (BAKHTIN, 2010, p.222, grifos do autor).

Bakhtin destaca, no trecho acima, a potência das festas populares como espaço de trocas e interações sinérgicas onde elementos como o contato físico entre os corpos em festa que se interagem e relacionam-se, intrinsecamente, compõem um cenário festivo baseado na ideia de comunidade, de comunhão, das trocas afetivas propiciadas nesses instantes festivos onde a coletividade e a socialidade se constituem como elementos impulsionadores do grande corpo popular.

Nesse sentido, podemos apontar que os agentes festeiros tornam-se si mesmos e sentem-se seres humanos entre seus semelhantes. Esse grande corpo popular, de que fala Bakhtin pode ser entendida, não como uma forma de humanismo abstrato, fruto da imaginação dos indivíduos, mas experimenta-se aí, de forma concreta, material e sensível a condição humana, a religação dos indivíduos com sua natureza, que tornam-se sujeitos a partir dessa interação, do contato com o outro.

Entretanto, ao analisar outros contextos históricos como no caso das festas e rituais festivos no medievo estudados por Bakhtin (2010) encontramos tipos de festividades que não arrancavam o povo à ordem existente. As festas oficiais da Idade Média, por exemplo, tendiam a consagrar a estabilidade das regras sociais, a hierarquia dos valores e normas impostos pela política, pela religião e pela moral como forma de controle e dominação das camadas populares.

Conviviam nesse contexto duas formas particulares e distintas de festejar. As festas populares que exerciam uma espécie de quebra, de instauração de um segundo plano no cotidiano em que a vida podia ser ritualizada, simbolizada e festejada de maneira aparentemente livre suspendendo momentaneamente as desigualdades e cisões sociais. E ao contrário disso, as festas oficiais que pelo seu tom de seriedade traía, de certa forma, a natureza celebrativa e alegre das festas características das camadas populares.

Percebemos, então, algumas contradições em relação às festividades na Idade Média que podem auxiliar nas discussões e análises das festas de que tratamos na atualidade. Parece haver aí um cenário conflituoso onde nem todos os tipos de festas possuíam as mesmas características e nem comungavam os mesmos princípios vinculados, principalmente, a questão social na vida dos indivíduos. Mas, de forma geral, nos interessa, particularmente, o conceito de festa apontada no contexto dessas manifestações populares citadas por Bakhtin.

Retomando a questão da coletividade, do “estar-junto” como característica fundamental no *pedaço gay*, refletimos sobre a potência em exaltar as relações humanas como elemento criador de novos modos de vida. A unidade e o sentimento de comunidade extrapolam os limites da vida individual irrompendo uma espécie de vida em conjunto que se afirma na construção de um mundo em comum que poderia se tornar, talvez, a chave de processos de subjetivação que tivessem os ideais de comunidade, o sentimento de pertença e a consciência coletiva como ferramentas potentes contra os fascismos e o individualismo presentes no nosso cotidiano.

Meu primeiro *after*, eu fui com uma amiga. Foi uma experiência assim muito nova, porque eu nunca tinha ido. No começo, assim, eu curtia a minha “vibe” com a minha amiga. Não conhecia praticamente ninguém dali. O que eu mais gostei foi que a partir daí eu comecei a fazer muitas amizades, conheci melhor o meio GLS daqui da cidade, porque eu não sou daqui, eu mudei para cá em 2010. Mas pra mim, o que me leva a frequentar essas festas é essa “vibe”, essa coisa que as festas têm. (Russel, 23 anos, Goiânia, entrevista).

O que se destaca na fala do festeiro é a possibilidade criada nesses ambientes de fazer novas amizades e, também, a forma como ele festeja a partir da noção de “vibe”. É recorrente nas falas dos festeiros e, aqui, trago também a minha própria experiência a partir das primeiras festas de que a conexão entre a rede de amizades, contornada pela questão do “estar-junto” e da coletividade, e a noção de “vibe” está bastante presente nesses territórios. Essa dinâmica social da comunidade, do grupo potencializada por todas as outras relações que a festa propicia é um caráter distintivo nesse tipo de festa.

Em toda festa há a possibilidade de se conhecer novas pessoas, criar novas redes de amizade. Entretanto, o que se delineia no *pedaço gay* é uma espécie de apego e celebração coletiva que vai se constituindo a partir das amizades aí criadas que extrapolam somente o instante daquela festa. O *pedaço* vai se constituindo como um território onde essas homossocialidades são criadas e intensificadas a cada evento, a cada acontecimento festivo²². E ao frequentar assiduamente esses espaços, os festeiros vão construindo seus modos de vida que se territorializam, desterritorializam e reterritorializam, constantemente, conforme as mudanças e transformações ocorridas aí.

Ao destacar que a partir dessas festas foi possível “*criar novas amizades*” podemos refletir na fala do festeiro que há, nesses territórios, principalmente nas experiências do *after-hours* formas de relações contornadas pela questão do “estar-junto” e que estão envoltas por afetos e uma espécie de sinergia coletiva que aponta para uma ética da amizade, uma experimentação de novas socialidades propulsoras desses novos modos de vida.

A conjunção dessas homossocialidades enredadas, aqui, pela questão da amizade abre espaço para pensarmos na importância das interações a partir do que Maffesoli (2005) chamou de “*mediância social*” e compreender a constituição desses modos de vida em suas interações, seja com o ambiente, com outros indivíduos e com o seu meio social. Se cria aí uma espécie de ambiência festiva e coletiva que nos leva a uma mudança de paradigma para

²²O termo “acontecimento festivo” na presente pesquisa aparecerá de forma recorrente e refere-se às festas pesquisadas de forma geral. O termo assume um duplo sentido: primeiro, para situar a questão de que algumas festas não se consolidaram na cena cultural da cidade. Algumas delas tiveram apenas uma edição e, portanto, configuram-se como um acontecimento na cidade. A outra questão é a característica efêmera da própria festa enquanto acontecimento. A festa dura somente naquele instante em que acontece.

pensar nas relações entre os homens: da questão do sexo que parte da satisfação dos desejos individuais como única possibilidade na interação entre dois homens para a construção de novos tipos de relacionamentos que serão indagados “o que faz dois homens juntos então?”

Essa pergunta foucaultiana se enreda, aqui, com as provocações de Michel Maffesoli para pensar na condição de uma sociedade ambientada pelo sentimento de pertença, pelas relações do “estar-junto” como novas formas de criação de uma estética de vida que possa valorizar as próprias relações como primordiais em contraposição ao individualismo, numa forma de revolução afetiva que instaura uma ambiência existencial a partir da partilha de emoções, de sensações, de afetos e formas de se relacionar homossexualmente com seu companheiro que não é somente o companheiro sexual.

Não se trata, contudo, de afirmar a homossexualidade como um programa ou como forma elementar de relações entre os homens como bem criticou o próprio Foucault (1981). O que está em jogo é a questão de se pensar na possibilidade da constituição desses novos modos de vida, dessas relações de amizade entre homens que não se limitam, também, somente ao contato entre amigos, mas como possibilidade de instauração de uma cultura homossexual como forma de se relacionar de múltiplas e inúmeras formas em sociedade.

Eu acho que são trocas bastante interessantes, porque a partir do momento que eu descubro novas sensações eu quero compartilhar isso, talvez eu não compartilhe como compartilho com o corpo do outro no ato sexual, mas eu tenho a necessidade de trocar com o outro, de mostrar e estar junto com o outro nessas sensações. Eu acho que a “vibe” só funciona, só está completa quando tem o outro, para que eu possa me afirmar. O quanto eu estou bem ali naquele momento, ou o quanto eu me divirto. Então eu preciso do outro (Aristóteles, 30 anos, Goiânia, entrevista).

Ocorre, então, que a expressão dessa coletividade, das relações de amizade homossexuais como novos modos de vida tendem a prevalecer nesses territórios festivos em detrimento de outros tipos de relacionamentos entre homens. Há aí uma necessidade de vivenciar com os outros, os amigos, emoções fortes, seja na interação propiciada na pista de dança, quanto pelo potencial da música, do contato corporal, das conversas trocadas, da bebida, da “colocação”²³. Essa necessidade de trocar com o outro, de estar junto com o outro, para além da questão do ato sexual é uma das questões que me instiga a pensar nessas relações de amizade.

²³Termo recorrente nas festas gays para substituir “droga” ou “entorpecentes”. A partir da utilização do termo “colocação”, ações como “se colocar” dizem respeito ao uso de tais substâncias. Nesses territórios pode-se observar o uso de substâncias psicoativas como *ecstasy*, cocaína, maconha, ketamina e Ghb.

Viver com o outro, compartilhar com o outro, dançar com o outro, se afirmar a partir de si, mas, também, do outro. É essa possibilidade de refletir sobre a descoberta do outro que contorna, aqui, a questão da amizade. Nesse sentido, não se trata de pensar a amizade no sentido comum da palavra. Retomando o pensamento de Deleuze (1988), trata-se, portanto, de compreender que sempre há um “outro” ou “outros” que estão sensíveis aos mesmos signos, que compartilham das mesmas experiências, mesmo que não compartilhem das mesmas idéias, dos mesmos atos, das mesmas formas de se comportar. A amizade, aqui, se destaca pela potência encontrada na relação com o “outro” de descobrir e criar novas formas de existência, portanto, novos modos de vida.

Assim, essa noção de amizade está sendo fabricada e inventada sob novos termos, ou melhor, como um novo modo de pensar a vida a partir da relação do “eu” e do “outro”. Portanto, deve ser compreendida para além do que, costumeiramente, se entende por “amigo”. Esse “outro”, muitas vezes, é um “outro” desconhecido, alguém que você encontra e se relaciona somente ali naqueles instantes. E essas relações nem sempre se estabelecem da mesma maneira entre todos os festeiros.

Amizade? Acho poucos "Amigos"! Não se cria amizade em festas, se cria coleguismos, mas dá um leque muito grande de abertura para se conhecer melhor e acabar melhores amigos, já que vivemos em certos aspectos a mesma vida. Mas o que define uma verdadeira amizade é o dia a dia, a convivência (Dante, 33 anos, Goiânia, entrevista).

A partir desta narrativa pode-se estabelecer um contraponto à maneira como venho buscando contornar a questão da amizade ao longo deste trabalho. Na experiência do festeiro se destaca a noção de “*verdadeira amizade*” que está relacionada à ideia de convivência. Para ele o “*verdadeiro amigo*” é aquele que acompanha o dia-a-dia, fora dali, na rotina do cotidiano. Entretanto, ele afirma, também, que por vivermos “*em certos aspectos a mesma vida*” há uma maior abertura nesses espaços para se fazer novas amizades.

Partindo da minha própria experiência e refletindo essa visão apontada pelo festeiro, gostaria de destacar que pelo fato da maioria desses agentes festeiros frequentarem, constantemente, as mesmas festas, essas homossocialidades vão sendo constituídas num cenário afetivo que, também, encontra discontinuidades. Como são pessoas que freqüentemente se encontram, interagem e outras apenas se esbarram nessas festas, as relações estabelecidas aí vão ultrapassando a diversão, a alegria e a euforia propiciadas nesse

pedaço onde disputas, desavenças e outros tipos de desencontros se entrecruzam nessa paisagem festiva.

O que cabe ressaltar é que essa assiduidade dos festeiros gera, então, não apenas familiaridades, compartilhamentos e laços afetivos, mas, também desafetos, isolamentos, dentre outros aspectos que talvez estejam contornados pela noção de “*coleguismos*” na fala do festeiro irrompendo nas ambigüidades desse *pedaço* como um território onde se criam essas amizades.

Retomo, mais uma vez, a noção da amizade para pensá-la além do que se estabelece no seio das relações sociais. Talvez o que esteja querendo provocar é pensarmos que nesses territórios se cria e se inventa, mesmo que momentaneamente, uma ambiência que potencialmente pode gerar um corpo coletivo engendrando uma ética e uma estética do viver em comum, das amizades como um novo jogo existencial que se intensifica no tecido afetivo das relações homossexuais.

Nesse *pedaço* se criam laços de amizade que são inventados sob novos paradigmas, qual seja o da estética festiva, ou seja, de se relacionar pela forma como se criam possibilidades de viver e experimentar esses territórios a partir do contato com o(s) outro(s). E muitas vezes essas relações nem sempre acontecem, diretamente, pela proximidade, pela conversa ou pelo contato corporal. É possível que a relação eu-outro se dê, também, pelo simples fato de compartilhar da mesma “vibe”, o que é apontado por muitos festeiros como uma interação.

A questão da “vibe” presente tanto na fala dos festeiros, como em minhas próprias experiências, talvez seja uma das características que se cruza com a questão do “estar-junto” e potencialize a reflexão em torno da constituição desse *pedaço*. As sensações provocadas e propiciadas pela festa estão envoltas pela questão da intensidade desse fenômeno catártico que acontece, para muitos, de forma particular e, muitas vezes, solitária.

Nas primeiras festas que estive presente, por não conhecer muitas pessoas e não fazer parte de nenhum daqueles grupos, havia certo deslocamento, uma espécie de sensação de que ao mesmo tempo que aquele ambiente era muito convidativo e afetuoso, também causava um estranhamento por não compartilhar com aqueles festeiros da mesma “vibe”.

“Era a minha primeira festa, eu não conhecia quase ninguém. Éramos eu e mais dois amigos. Eu não me sentia muito à vontade, mas muito instigado e desejando fazer parte daqueles grupos. Mas não era só eu que estava no meu canto, meio deslocado daquela euforia coletiva. Havia algumas pessoas que dançavam sozinhas na pista, passavam a festa inteira

numa espécie de mundo particular. Com seus óculos escuros, pirulito na boca e acompanhando o ritmo frenético da música, cada um se conectava naquele ambiente de uma forma muito própria, cada um parecia ter sua ‘vibe’” (Mapa sentimental. Sobre o “É-lá *after hours*).

O curioso é que mesmo estando, de certa forma, sozinho, naquele primeiro contato o que me afetava era a descoberta daquelas possibilidades, a “vibe” que se formava naquele território. O que quero destacar, aqui, é que a constituição desse *pedaço gay* acontece de forma múltipla e diversa onde questões como a coletividade e o “estar-junto” se tornam uma potência que instiga mas, também, faz com que alguns se sintam fora daquela ambiência energética propiciada pela comunhão e pelo ajuntamento desses festeiros. Mas o que se pode perceber é que a criação desses laços coletivos e o conseqüente sentimento de pertença é algo que vai sendo estabelecido conforme os festeiros passam a frequentar assiduamente essas festas produzindo aí os modos de vida que vão caracterizando os “bandos” que vão se formando nessas territorialidades festivas.

O “*desejo em fazer parte*” de um grupo, de interagir e se relacionar com o(s) outro(s) vai se constituindo como uma espécie de busca pela descoberta de novas sensações, novas formas de socialidade que pulsam e provocam todos nós nesses territórios festivos. O desejo pelo outro se amplia, aqui, pela necessidade em criar um ambiente em comum, de partilhar e compartilhar todas essas sensações que a festa proporciona.

Retomo a noção de comunhão emocional em Maffesoli (2014) para refletir, então, sobre essa ambiência festiva que vai se delineando através desse desejo pelo coletivo. Na sociedade em que vivemos essa necessidade parece emergente, mas, também escassa. Mas, certamente, a potência dos encontros e dessas comunidades emocionais criadas no *pedaço* é um dos elementos que instiga e o torna um pedaço da própria vida, onde se inventam essas outras possibilidades de vida.

Retornando à questão de outras formas de vivência a partir das relações estabelecidas em torno da “vibe” e do “estar-junto” encontramos, diferentemente, uma visão particularizada e, como o próprio festeiro aponta, de certa forma, egoísta, que destaca a questão das sensações e dos estados propiciados por momentos mais intimistas nas festas.

Quando a gente fala da “vibe” do *after*, da balada, você acaba curtindo o seu próprio corpo, a sensação, ela não sai de você. É, então, um comportamento um pouco mais egoísta, a gente pode falar assim.. Um pouco mais intimista, um pouco mais introspectivo, porque você está falando das sensações que você sente consigo mesmo. Cada um pode viajar sozinho com suas sensações, consigo mesmo. Até por isso a gente sempre utiliza os óculos escuros. É como uma forma de se desligar momentaneamente e ficar num estado particular de transe, de fugir por instantes da realidade. Então isso trouxe uma nova perspectiva de balada. Você começa a se preocupar com o que você vai sentir, o que você vai ouvir, qual a música que vai te marcar. Então passou a ser uma coisa, realmente, mais voltada para o “eu”. É importante que tenham outras pessoas, é importante que tenha o outro ali, faz parte de todo o processo, mas o mais importante é como eu me sinto. Então eu vou para curtir comigo, uma coisa minha. E cada um tem uma percepção (Aristóteles, 30 anos, Goiânia, entrevista).

Essa perspectiva apontada pelo festeiro permite-nos refletir que a maneira como se constituem os modos de vida nesses territórios festivos perpassa, também, pela questão das sensações e da “vibe” potencializada pelo uso das “colocações” que irrompe em estados sensoriais denominados pelos festeiros de “viagem”. Esses estados são atingidos, muitas vezes, de forma mais solitária e intimista o que gera, certamente, um modo particular de festejar e celebrar que caracteriza um outro tipo de percepção e vivência nessas festas.

Ao destacar que “*cada um pode viajar sozinho com suas sensações, consigo mesmo*” o festeiro parece compreender que a “vibe” nesse *pedaço* se constrói como uma forma de conexão consigo a partir de uma espécie de “desligamento” momentâneo da realidade.

O “dançar de óculos escuros”, por exemplo, pode sugerir, aqui, um duplo movimento: nesses territórios é comum os festeiros utilizarem óculos, não apenas nas festas à céu aberto, como também em espaço fechados como as boates. O uso dos óculos escuros se tornou recorrente devido à utilização de psicoativos como o *ecstasy*, também conhecido como “bala”, que produz alguns efeitos fisiológicos mínimos, como o aumento da pupila. Por isso, o uso dos óculos escuros se tornou uma forma encontrada pelos festeiros em camuflar esse efeito, mas, que também ganha outros sentidos a partir das experiências nesse *pedaço*. Esses outros sentidos podem ser refletidos a partir da seguinte expressão:

“Vou até colocar meus óculos, porque eu quero viajar!” ou “vou colocar meus óculos, pois não estou entendendo mais nada!”. Essas expressões são bastante utilizadas entre os festeiros e contornam a questão já apontada anteriormente. Ao instaurar a “vibe”, as sensações experimentadas nesse *pedaço* conectam a questão do uso dos psicoativos à possibilidade também destacada acima sobre a instauração de uma espécie de segunda vida, da quebra e da desordem provocados pela festa.

Não somente pelo uso dos psicoativos, mas pela própria característica de irromper um mundo à parte, de se localizar no “entre-lugares” da sociedade é que refletimos sobre esses

modos de vida constituídos no *pedaço gay*. Essa “ferveção”, o descontrole, a despreocupação momentânea com os aspectos duros, sérios e objetivos da vida faz com que esses territórios se tornem uma espécie de outra vida intensificada e eternizada no instante festivo. Ao “não querer entender mais nada” e a possibilidade aberta pelas “viagens” proporcionadas nas festas abre brechas para pensarmos a vida para além dos limites da realidade. Entretanto, não se trata de fugir dela para sempre mas, da possibilidade de criar instantes em que somente as sensações, o “estar-junto” e a própria existência são exaltadas e afirmadas numa espécie de *elã vital*.

No *pedaço* o termo “viagem” é amplamente utilizado como sinônimo da própria experimentação, de uma completa entrega dos corpos que se permitem viajar e delirar pela música, pelas relações, pelos acontecimentos festivos. A viagem torna-se, assim, uma metáfora para pensar nessa entrega que se lança, ao longo da vida e da festa, ao desafio de se afirmar e de viver em constante trânsito, em suas multiplicidades de ser e agir.

A festa é uma viagem, um mergulho no tempo presente que se eterniza e se intensifica a partir de uma temporalidade outra, dilatada e significada nas relações da própria festa. É um tempo festivo que se demora na ociosidade, na “perda de tempo” que é o instante criativo e produtor da própria vida. A viagem está na música, na iluminação, nas relações entre corpos, na confusão orgiástica da festa.

A imagem da viagem me serve, na medida em que a ela se agregam ideias de deslocamento, desenraizamento, trânsito. Na pós-modernidade, parece necessário pensar não só em processos mais confusos, difusos e plurais, mas, especialmente, supor que o sujeito que viaja é, ele próprio, dividido, fragmentado e cambiante. É possível pensar que esse sujeito também se lança numa viagem, ao longo de sua vida, na qual o que importa é o andar e não o chegar. Não há um lugar de chegar, não há destino pré-fixado, o que interessa é o movimento e as mudanças que se dão ao longo do trajeto (LOURO, 2008, p.13).

Guacira Lopes Louro invoca a noção da viagem situando a questão dos homossexuais como inventores de outras possibilidades para se pensar a construção do gênero e de sua sexualidade. Me aproximo da metáfora da viagem para pensar, então, que os agentes festeiros nesses territórios viajam não somente no sentido atribuído pelos *gays*. Dessa forma a viagem pode ser compreendida a partir do trânsito, da quebra propiciada pela festa que nos permite viajar, sair do terreno das certezas e das convenções e partir em busca de outros e novos lugares.

Ao colocar os óculos para viajar estamos querendo, momentaneamente, deslocar nossas vidas para um lugar outro, o das sensações, dos afetos, das experiências propiciadas

pela música, pela bebida, pela droga. É essa é uma forma de deslocamento, de trânsito que nos propicia, não apenas fugir da realidade, mas de criar e inventar outras realidades coexistentes nesse *pedaço*.

Ao longo de cada festa o mais importante parece ser o se movimentar, o andar, o perambular e, talvez, nunca chegar. Nunca queremos chegar ao final da festa. Não buscamos, ali, chegar a lugar algum. O que queremos é viajar em todas as relações ali possíveis. Interessa-nos o movimento, a troca de uma música para outra, a mudança de um DJ para o outro. E tudo isso está trânsito, tudo está em jogo.

Cada festa é uma viagem, um delírio. Na busca pela “vibe”, pela “viagem” proporcionada nesses territórios se descobre um universo de estados e sensações coletivas e que, muitas vezes é construído, também, de maneira solitária e intimista. Cada festeiro viaja em seu próprio mundo e descobre o mundo do outro ao se jogar, ao confraternizar, ao compartilhar uma sinergia comum. Na festa se perde e se acha a todo instante. Se perde e se descobre na música. Se demora e mergulha-se na sensação provocada pelas sonoridades, pelo contato consigo mesmo e com o outro, pelo afeto, pelas cores da festa, pela potência da troca, ou mesmo, pelas sensações e instantes em que se “viaja” sozinho.

Ao experimentar e viver a festa cada um se transforma, torna-se outro. Ao voltar da viagem já não somos os mesmos, somos outros. A festa é pensada e arquitetada para ser uma eterna viagem. Das cores dos arranjos à variedade de sons, tudo provoca outros estados, viagens intensificadas pelas sensações que nos transportam e potencializam várias relações.

Trata-se de um movimento de criação que situa e eterniza o instante, a própria vida, numa espécie de ato que se esgota em si mesmo, que não busca uma outra finalidade há não ser a plenitude do próprio prazer de viver, de estar ali, consigo e com os outros. Viver o presente e afirmar a vida na própria vida: processo possível e necessário para que apreendamos e sejamos capazes de viver e conviver com essa complexa forma de existência.

E nessa plenitude busca-se a inteireza, a completude, o achar-se e encontrar-se em si mesmo e no outro. Ao criar modos de vida nesse *pedaço* encontramos instantes de renovação, de revigoramento afetivo, emocional, sexual que nos invadem, nos atravessa e nos faz descobrir que a vida é um *continuum* e nos contamina e nos conduz sempre a outras e novas experiências, provocando-nos a ser Outros e outros.

Parafraseando o filósofo Nietzsche (1992) poderíamos dizer que o festivo existe para que suportemos a vida, assim como afirmou os gregos em relação à arte. Então é possível pensar o fenômeno festivo como lugar com potencial artístico. É na festa, também, que se excomungam os demônios, que se dilaceram os excessos, que se permite ir além. Do corpo

que se move freneticamente na pista às relações corporais, apimentadas com uma sexualidade vibrante, tudo almeja a afirmação, o deleite de viver esse momento, um eterno presente.

Esses momentos de exagero, de exaltação coletiva são a substância necessária e desejosa para que todos nós possamos acompanhar esse movimento sem fim que é o mesmo da vida. Somos festivos em nossa natureza humana e demoníaca e nos unimos para celebrar, rir, dançar, compartilhar, trocar e construir essa forma de sociedade onde a coletividade, a alegria de viver e a intensificação do momento presente são os elementos fundamentais e que expressam nossa ética e estética dessa nossa existência, desses nossos modos de vida. *Homo festivus* como chamou Maffesoli (2014). Festeiros que agem e interagem sensíveis e emocionalmente buscando a todo o momento estados de agregação, de fecundação, de fantasia, loucura e transformação.

O *pedaço* é, assim, um espaço potente para a transgressão, um local arriscado, pois ali se joga a todo o momento. São jogos de trocas, de partilhas, de afetividades, de corporalidades que se colocam à deriva, se abrem às diversas possibilidades que a festa nos apresenta. É uma espécie de segunda vida, pois vive-se o instante festivo com a mesma seriedade que se vive a vida, mas, ao mesmo tempo, é o território de quebra da seriedade dura e objetivada da vida cotidiana.

Uma forma de alternância entre a loucura e a lucidez é um dos elementos presentes no *pedaço*. Ali demora-se nas sensações, nas trocas e nos afetos que se fundem a partir dos corpos, das relações e que irrompem essa espécie de vida outra, mais intensa, dilatada, transformada que se torna, ao mesmo tempo, realidade e ilusão. Por isso a festa é, também, um acontecimento artístico, pois é o terreno da invenção de possibilidades outras de existir, de viver, de expressar e de olhar para o próprio mundo e para a realidade. Na busca pelo encantamento do mundo, nós festeiros dançamos, celebramos, cantamos, nos expressamos. A festa se tornou nossa própria vida e nossos modos de vida se constituem a partir dessas festas.

A partir deste primeiro movimento, que buscou situar e demarcar aquilo que potencialmente delineia e constitui o *pedaço* como um território de encontros e da criação de um “estar-junto” *gay* partimos, a seguir, para a reflexão em torno do surgimento de um mercado GLS na cidade de Goiânia que foi gerando mudanças e transformações na maneira como essa cultura se diverte, socializa e festeja.

1.3 Do mercado GLS aos modos de vida no *pedaço gay*

Na cidade de Goiânia, tipos particulares de festa têm surgido e ganhado espaço de alguns anos para cá. São festas de música eletrônica direcionadas ao público *GLS* que, de forma geral, apresentam características semelhantes no que tange à estrutura, organização e acesso a esse tipo de entretenimento destinado ao lazer. Entretanto, no que concerne aos modos de vida que vão se constituindo a partir das experiências dos festeiros nesse *pedaço* alguns traços, acontecimentos, formas de controle e descontrole que se enredam a partir da relação entre a cultura, a sociedade e o mercado merecem ser acompanhadas e traçadas neste movimento a seguir.

Algumas dessas festas não são mais realizadas e não se consolidaram no cenário cultural da cidade. Tal fato talvez se dê pelo próprio aspecto fugidio e efêmero das festas. São eventos criados e organizados, nem sempre por produtores profissionais ou pessoas diretamente envolvidas no ramo do lazer e do entretenimento como mercado profissional. Muitas vezes, os organizadores são os próprios festeiros que, por sua ligação estreita e afetiva com o universo cultural *GLS* e festivo da cidade, se direcionaram e alguns ainda se propõem a instaurar esses acontecimentos festivos²⁴ na cidade. Um desses festeiros, responsável por um dos primeiros *afters* e *pool* abertos ao público, na cidade, foi Jorge de Sá, que pode ser considerado como uma espécie de intermediário cultural²⁵, termo utilizado por Bourdieu citado na obra “*Cultura do consumo e pós-modernismo*” de Mike Featherstone (1990).

Muitas das vezes esses acontecimentos aparecem, deixam seus rastros e marcas para aqueles que as frequentam e sem muitos motivos plausíveis desaparecem, mas permanecem nos corpos, nas memórias, nas imagens, nos modos de vida dos agentes festeiros. E é

²⁴O termo “acontecimento festivo” na presente pesquisa aparecerá de forma recorrente e refere-se às festas pesquisadas de forma geral. O termo assume um duplo sentido: primeiro, para situar a questão de que algumas festas não se consolidaram na cena cultural da cidade. Algumas delas tiveram apenas uma edição e, portanto, configuram-se como um acontecimento na cidade. A outra questão é a característica efêmera da própria festa enquanto acontecimento. A festa dura somente naquele instante em que acontece.

²⁵O termo intermediários culturais designam aquelas pessoas que: “atuam na mídia, *design*, moda, publicidade e em outras ocupações ‘paraintelectuais’ de informação, cujas atividades profissionais envolvem o desempenho de serviços e a produção, comercialização e divulgação de bens simbólicos. Nas condições de uma oferta cada vez maior de bens simbólicos, cresce a demanda por especialistas e intermediários culturais capazes de vasculhar diversas tradições e culturas para produzir novos bens simbólicos e, além disso, fornecer as interpretações necessárias sobre seu uso (...) eles têm os interesses aparentemente contraditórios de sustentar o prestígio e o capital cultural desses redutos e, ao mesmo tempo, popularizá-los e torná-los acessíveis a públicos maiores” (FEATHERSTONE, 1990, p.39). Me aproximo dessa noção por entender que Jorge desempenhou um papel importante ao dar o “pontapé” inicial nesse processo de popularização e de acesso ao público a esse tipo de festas que, até então, eram pequenas reuniões privadas entre amigos. A partir de sua experiência e contato com festas em outros estados do país e, até mesmo, em outros países, Jorge parece acumular uma gama de conhecimentos sobre esses bens simbólicos o que o torna essa espécie de intermediário cultural.

justamente na busca desses rastros que encontramos pistas, histórias, imagens, afetos e memórias que aqui se apresentam na constituição desse *pedaço*.

As festas que compõem a paisagem do *pedaço gay* em Goiânia são festas realizadas em locais fora dos estabelecimentos oficiais (boates e casas noturnas) destinados ao entretenimento do público *GLS*. São, geralmente, locais a céu aberto (chácaras, clubes, parques) ou espaços específicos para aquela determinada festa. Esse tipo de acontecimento festivo tem ganhado, cada vez mais espaço, na cidade de Goiânia e alguns deles parecem ter dado o pontapé inicial para que outros surgissem na cena cultural da cidade.

Em Goiânia existem alguns lugares e estabelecimentos (bares, boates, *clubs*) voltados ao mercado de entretenimento e lazer direcionados diretamente ao público *GLS* que estabeleceram e ainda estabelecem relações efetivas com o ambiente dessas festas. Tratamos de destacar alguns desses lugares por entendermos que são locais onde se construiu e se consolidou uma cultura em torno da música eletrônica e que, certamente, se desdobrou nesses acontecimentos fora deles.

Atualmente, podemos listar duas boates e uma casa noturna que se direcionam ao público *GLS* e, particularmente, ao universo da música eletrônica na cidade: as boates *The Pub* e *Avalon Club*; o clube *Music*. Outras boates que não mais existem na cidade podem ser listadas como: a *Total Flex* (antes conhecida como *Jump*), *Moon Black*, *Disel* e *Space Club*.

Outros estabelecimentos destinados a esse público também compõem a cena cultural de Goiânia, como: *Moony Food, Drinks & Style*, *Studio bar*, *Diablo Pub*, *El Club*, *Metropolis Pub*, *Athena*, *Yes bar e Pub* e Chácara 12- conhecido como Feirão do Chopp²⁶. Esses são lugares destinados ao citado público, mas que não se direcionam diretamente à cultura da música eletrônica na cidade.

Listar esses estabelecimentos foi necessário uma vez que alguns deles são recorrentes nas falas dos entrevistados e, também, por serem lugares que constituem o cenário do entretenimento *GLS* em Goiânia. Particularmente as boates destinadas à música eletrônica

²⁶Tal listagem pôde ser feita a partir do cruzamento de informações obtidas através do artigo “*De Goiânia a Gayânia: notas sobre o surgimento do mercado ‘GLS’ na capital do cerrado*” de Camilo Braz publicado na revista “Estudos feministas” na cidade de Florianópolis em 2014; da pesquisa nos sites curtamais.com.br (site de busca e pesquisa de locais de entretenimento na cidade de Goiânia), sijoga.com e [controlmix](http://controlmix.com.br) (sites destinado à divulgação de notícias, eventos e locais de entretenimento voltados para o público LGBT na cidade); das conversas gravadas e das experiências festivas do pesquisador.

Destacamos, também, a pesquisa de mestrado de Giórgia de Aquino Neiva (2014) intitulada “*Na rede dos alternativos- mercado, sexualidade e produção de diferenças na cidade de Goiânia*” orientada por Camilo Braz, que se destinou a investigar os espaços de lazer e entretenimento chamados de espaços “alternativos” onde há a interação entre diversos grupos sociais, não apenas de homossexuais, na cidade de Goiânia.

Outra pesquisa que se direciona ao estudo de espaços destinados à cultura *GLS* em Goiânia é a de Bruno dos Santos Hammes (2015): “*Feirão do chope: um estudo antropológico sobre intersecções entre marcadores sociais da diferença em um bar na região perifêrizada de Goiânia*”, orientada, também, por Camilo Braz.

(*The Pub, Space Club, Total Flex, Diesel e Avalon Club*) estabelecem relações diretas com as festas as quais pesquisei, pois há uma espécie de agregação e de confluência dos agentes que aí frequentavam/frequentam.

Camilo Braz, pesquisador acerca dos estudos que envolvem questões da construção das identidades de gênero no contexto da cultura GLS, do mercado e da atuação dos movimentos homossexuais na cidade de Goiânia, publicou em 2014 um artigo intitulado “*DeGoiânia a ‘Gayânia’: notas sobre o surgimento do mercado ‘GLS’ na capital do cerrado*” onde faz um levantamento dos principais estabelecimentos destinados a esse público destacando a emergência desses locais que foi marcada por dois contextos distintos:

(...) um de relativa precariedade e invisibilidade, quando os primeiros bares que abarcavam a frequência ‘homossexual’ surgiram ainda nos anos de 1970; e outro que ganha inteligibilidade já nos anos de 1990, quando se percebe o adensamento de uma política de identidades marcada pela ‘visibilização’ e ‘positivação’ em torno das homossexualidades (BRAZ, 2014, p.292).

A partir desses contextos Braz (2014) aponta que houve, inicialmente, um processo silencioso de relativa precariedade onde os indivíduos frequentavam locais “às escondidas” que só mais tarde ganhariam maior visibilidade e contribuiriam para um processo de afirmação das homossexualidades a partir de um “senso de comunidade ou de pertencimento mediado pela emergência de lugares comerciais para a sociabilidade e o lazer” (idem, p. 292).

Essa transformação dos locais frequentados por homossexuais na cidade de Goiânia demarca o impacto do mercado na cultura *GLS* que vai ganhando uma maior visibilidade e conquistando seu espaço social, não só pela abertura desses estabelecimentos, mas pelo surgimento de movimentos em prol da acolhida e da aceitação das diferenças que foi se ampliando na década de 1990.

O autor destaca por meio de narrativas de frequentadores e empresários ligados ao espaços de sociabilidade *GLS* em Goiânia a importância desses estabelecimentos “no que diz respeito à constituição de redes de amizade, sociabilidade ou de certa movimentação homossexual na cidade” (BRAZ, 2015, p.503). A partir dessas narrativas buscou compreender os processos culturais que foram transformando a cidade nesta perspectiva dos espaços de lazer destinados a esses públicos e seus efeitos do ponto de vista do mercado e da sexualidade e a “(...) criação de categorias classificatórias que incidem na produção de subjetividades, corporalidades e identidades” (ibid).

Dos primeiros bares, onde havia uma grande frequência “homossexual” mas que se localizavam num cenário de precariedade e invisibilidade às boates que, mais tarde, foram

constituindo uma espécie de mercado “glamourizado”, houveram mudanças significativas nos modos como essa cultura do lazer e entretenimento GLS foi se constituindo e na maneira como os discursos e as vivências da homossexualidade foram se transformando a partir dos impactos desse mercado GLS que foi ganhando maior visibilidade a partir da década de 1990.

Os primeiros bares da cidade são rememorados como ‘precários’, ‘afastados’, ‘escondidos’. Não eram ‘assumidamente GLS’, tendo sido muitas vezes ‘ocupados’ por ‘homossexuais’ à revelia de seus/suas donos/ as. A década de 1990 marca não apenas o surgimento do movimento LGBT, como ainda a criação de estabelecimentos comerciais em Goiânia, que não somente ganhavam inteligibilidade num contexto de reivindicação de direitos, mas também de certa ‘glamourização’ em torno das homossexualidades por parte do, agora, mercado ‘GLS’ (BRAZ, 2014, p.291).

Essas transformações nos possibilita refletir sobre o fato de que a prática do consumo e o surgimento de um mercado voltado a esse público específico desdobrou-se num movimento interessante e contraditório. Ao mesmo tempo em que houve a conquista de uma maior visibilidade, foi sendo gerado um processo de distinção contornado que nos provoca a pensar sobre na forma como essas práticas medeiam a articulação entre marcadores sociais como gênero, classe, cor, raça, etc.

Os primeiros bares de frequência “homossexual” estavam localizados nas periferias, enquanto as boates passaram a ocupar os bairros mais centrais e/ou considerados mais “nobres” na cidade. Tal fato aponta para uma transformação na medida em que irrompem numa certa produção de categorias identitárias “positivadas”. Ainda hoje, as boates destinadas à cultura GLS se localizam nesses bairros mais “nobres” o que, certamente, sugere uma distinção de público no que tange à questão de classe, principalmente.

Outra contradição emergida pelo surgimento desses locais é a evidência de que há, também, um processo discursivo que nomeia e classifica os agentes festeiros reiterando uma espécie de convenção e norma no que tange à sexualidade . A maioria desses locais acabam fazer distinção entre “gays”, “lésbicas”, “travestis” o que gera certa segregação social. Assim, os locais de lazer e entretenimento destinados a esses públicos vão sendo contornados, muitas vezes, pelos efeitos que o mercado produz colaborando e afirmando as desigualdades.

Cabe ressaltar que há uma diversidade de freqüentadores nesses locais que, a princípio, são lugares destinados ao público *GLS* de forma geral. Entretanto, no contexto das boates e das festas por serem freqüentadas, geralmente, pelas mesmas pessoas, vão se formando alguns grupos que acabam exercendo tipos de liderança e estabelecendo formas de divisão dentro do próprio seio dessa cultura. Como já apontado por Braz (2014) os

estabelecimentos que se direcionam a um público específico acabam por reforçar algumas categorias de identificação e geram uma forma de separação e exclusão entre esses grupos.

Também relacionadas a mudanças na homossexualidade como lugar social estão a diversificação e a visibilidade adquirida por diferentes cenas urbanas envolvendo a produção de estilos e subjetividades ligados à sexualidade. Nas grandes cidades, esse contexto é atravessado por dinâmicas próprias do mercado de consumo, produzindo segmentação não só no que diz respeito à construção de iniciativas voltadas para gays ou lésbicas no que concerne ao lazer noturno, mas também à segmentação interna dentro dessas próprias iniciativas (FACCHINI, FRANÇA e BRAZ, 2014, p.123)

Então, os efeitos produzidos pelo mercado no que diz respeito a produção de categorias identificatórias parece contribuir para um processo de segmentação no interior das próprias iniciativas que em seu cerne tem a acolhida à diferença e à alteridade como molas propulsoras. O que nos faz compreender que a relação entre mercado e nossa capacidade de agência é algo que se destaca nesse tipo de reflexão e nos possibilita visualizar não somente seu aspecto positivo no que tange ao surgimento dessas novas iniciativas, mas, também que se trata de um cenário onde se negociam direitos, disputam-se significados ou reforçam-se desigualdades.

Há aí uma tensão entre o contexto do lazer destinado a esse público específico que passa a ser visto e enxergado de maneira mais efetiva com a questão do entrecruzamento de elementos que perpassam pelas identidades de gênero, sistemas de classificação, as nuances do próprio mercado e da cultura de consumo que vão produzindo formas de subjetividade que, muitas vezes, parecem estar atadas aos processos desse mercado.

Ao produzir essas segmentações, o surgimento desses espaços pode estar envolto por questões mais complexas que se desdobram da expansão da produção capitalista de mercadorias na forma de bens e locais de consumo. Muitas vezes, no discurso, esse surgimento vem mascarado com tons, aparentemente, transgressores, no sentido de se constituir como espaços de expressão de uma maior liberdade e igualdade social, mas, que por outro lado, pode ser visto como alimentadores da capacidade de manipulação ideológica e controle sedutor da população, como bem salientou Mike Featherstone (1990).

O autor discute a questão da cultura do consumo a partir da noção de que esse fenômeno têm resultado num interesse cada vez maior por “conceituar questões de desejo e prazer, as satisfações emocionais e estéticas derivadas das experiências de consumo, não apenas simplesmente em termos de alguma lógica de manipulação” (FEATHERSTONE, 1990, p.32). Nesse sentido, as relações que se estabelecem em torno dessa cultura do consumo

devem ser analisadas para além de avaliações negativas dos prazeres de consumo, buscando compreender, então, essas tendências emergentes e os seus desdobramentos nos comportamentos e formas de existências na atualidade.

Preferências de consumo e estilo de vida envolvem julgamentos discriminadores que identificam nosso próprio julgamento de gosto e, ao mesmo tempo, o tornam passível de ser classificados pelos outros. Constelações específicas de gosto, preferências de consumo e estilo de vida estão associados a ocupações e frações de classe específicas, tornando possível mapear o universo de gosto e estilo de vida, com suas oposições estruturadas e distinções graduais sutis, que operam numa sociedade específica e num ponto determinado da história. Há ainda a questão referente à existência de conjuntos relativamente estáveis de disposições e princípios classificatórios- isto é, os *habitus*-, que são socialmente identificáveis e funcionam para estabelecer as fronteiras entre grupos (FEATHERSTONE, 1990, pp.38-39).

O que se destaca a partir dessa noção são os impactos e a maneira como a cultura do consumo constitui preferências e princípios que passam a ser utilizados para classificar e, certamente, separar grupos, pessoas, comunidades a partir de seus *habitus*²⁷, ou seja, pelo conjunto de comportamentos e estilos de vida que vão se distinguindo socialmente e estabelecendo fronteiras entre si. Na cultura do consumo uma complexa rede de signos, produção e reprodução de imagens vão gerando uma espécie de estetização da realidade que contribui para que distinções entre classes e grupos sejam efetuadas a partir desse conjunto de símbolos e significados que permitem mapear o universo desses estilos de vida.

A distinção que se faz em torno das classes sociais, por exemplo, contorna a questão da objetivação dos signos que o mercado lança em torno do corpo, dos gostos, das preferências e dos *habitus* manifestados de diversas maneiras. Essas associações simbólicas de mercadorias que envolvem, também os espaços e locais de lazer podem ser utilizadas e renegociadas para enfatizar diferentes estilos de vida, demarcando assim as relações sociais a partir do viés do mercado. Cabe ressaltar, aqui, que a questão dos estilos de vida estão entrecruzados por essas associações relativas ao mercado em torno da noção dos *habitus*.

Como sinalizou Pierre Bourdieu (2013): “os estilos de vida são, assim, os produtos sistemáticos dos *habitus* que, percebidos em suas relações mútuas segundo os esquemas do

²⁷A noção de *habitus* aparece, na obra do autor, com heranças do pensamento de Pierre Bourdieu (2013) que afirma que “o *habitus* é, com efeito, *princípio gerador* de práticas objetivamente classificáveis e, ao mesmo tempo, *sistema de classificação* de tais práticas. Na relação entre as duas capacidade que definem o *habitus*, ou seja, capacidade de produzir práticas e obras classificáveis, além da capacidade de diferenciar e de apreciar essas práticas e esses produtos (gosto), é que se constitui o *mundo social representado*, ou seja, o *espaço dos estilos de vida* (p.164). Nesse sentido compreendemos que o *habitus* são um conjunto de práticas, preferências e gostos que produz e são produzidas por sistemas de classificação social mediadas por questões de classe, condição econômica, *status social* e poder. Os estilos de vida, aqui, podem ser entendidos como conseqüentes desses *habitus*,

habitus, tornam-se sistemas de sinais socialmente qualificados” (p.164). Nesse sentido o conjunto de práticas, signos e símbolos produzidos a partir desses *habitus* geram esse espaço de classificações chamado de estilos de vida. Portanto a questão dos estilos de vida parece estar centrada nas correlações de significados e produtos culturais que se produzem a partir dessa cultura do consumo.

Podemos pensar, aqui, na própria ideia de que exista uma cultura GLS e, conseqüentemente, um mercado destinado a essa cultura. Tal fato poderia possivelmente apontar para essas distinções, os julgamentos, as segregações e limites criados a partir dela. Entretanto, essa questão está envolta, também, pelas lutas e conquistas dos movimentos homossexuais em prol da defesa e acolhida às diferenças como símbolos de um ideal de vida. Nesse sentido, cabe ressaltar que a cultura GLS não se limita aos ditames e entraves da cultura do consumo. E por isso trato de acompanhar, rastrear e compreender a constituição do *pedaço gay* a partir de outros agenciamentos, quais sejam a possibilidade de se criar modos e não apenas estilos de vida.

A partir disso podemos refletir sobre o surgimento desses locais destinados ao lazer e entretenimento da cultura GLS destacando continuidades e discontinuidades que faz com que nesses locais se constituam formas de consumo que estão enredadas por complexas e extensas redes que envolvem as questões de gênero, classe, identidade, economia, poder, dentre outras. Ao destacar ambivalências, como a questão da segregação a partir das identidades de gênero e sexualidade nesses locais, estamos sinalizando que há uma interrelação entre a produção de subjetividades, os modos de vida e a cultura do consumo na constituição do que chamamos, aqui, de *pedaço gay* na cidade de Goiânia, mas, que existem, também uma potência na maneira como os agentes festeiros podem transitar, se constituir e festejar nesses espaços.

Desse modo, o próximo movimento na constituição desses territórios festivos será apresentar algumas dessas festas, seus acontecimentos e cruzá-los com as perspectivas acima apontadas para melhor compreender essas potências e possibilidades que podem ser pensadas a partir dos modos de vida no *pedaço gay*.

1.4 “É lá, é aqui, é agora!” *After, pool* e seus modos de vida

1.4.1 “O *after* é a hora dos amigos!” – do *private* ao público

“Sete horas da manhã de domingo. Para muitos festeiros esse é o horário que termina a noite. Para outros é apenas o começo da diversão. Sempre tem gente com pique para continuar na “ferveção” que continua pela manhã e pode durar até o dia todo. A maioria das festas, nas boates, começa devagar, chega ao seu ápice, se mantém durante algumas coisas e de repente acaba. O after funciona diferente. Ele já começa no ápice, no auge das sensações provocadas pela música, pela bebida, pela “colocação” que durou a noite toda e em seguida começa um declínio lento e gradual” (Mapa sentimental. Sobre o que é um *after*).

O *after* é um tipo de festa que tem tornado-se freqüente no contexto das festas do *pedaço gay* na cidade de Goiânia. Sendo a continuação de outra festa possui características específicas que contornam elementos como os excessos, devido ao uso intensificado de bebidas e “colocação” e uma sonoridade mais pesada demarcada por batidas mais fortes e aceleradas. Esses dois elementos parecem ser os principais potencializadores da “vibe” que se busca nesses ambientes.

Esses excessos e o tipo de sonoridade que compõem a paisagem de um *after* estão certamente relacionados a fato dos festeiros estarem cansados, desgastados da festa anterior e isso acaba exigindo disposição e energia além do que geralmente é despendido. A música tem aí um importante impacto: provoca e auxilia na construção da “vibe” - uma espécie de reabastecimento de energia a partir das sensações provocadas pelas vibrações sonoras caracterizadas pela repetição contínua e ininterrupta que vai compondo outras e novas sonoridades ao longo da festa e geram estados de euforia. Tal característica contribui, também, para que o aumento dos excessos de bebidas e “colocação” seja efetuado acompanhando ritmo intenso do *after*.

O surgimento dos *afters* no contexto das baladas brasileiras parece remontar ao contexto da cidade de São Paulo em meados dos anos de 1990 desdobrando-se dos movimentos da música eletrônica na cidade e não se limitava a nenhum tipo de público específico.

No Brasil, mais precisamente em São Paulo, essa história toda nasceu no Espaço Columbia, na esquina das ruas Estados Unidos e Augusta, em 9 de julho de 1994. O Angelo Leuzzi, um

dos proprietários do Columbia na época, convidou o promotor Pil Marques para lançar um after hours, que ganhou o nome de Hells Club. O Hell's Club não inaugurou apenas o conceito de after hours em solo brasileiro, mas também lançou a primeira balada totalmente focada em promover a música eletrônica no país. No entanto, até aqui os after hours seguiam voltados ao público underground. Um clube em especial entrou em cena e colaborou para expandir os horizontes, introduzindo o conceito a um público mais abrangente. Estamos falando do Manga Rosa. O after do Manga se chamava After Hours mesmo e, segundo um dos donos da casa à época, o Rodrigo de Sant'Anna, a idéia partiu da identificação de uma crescente tendência de festas do tipo na Europa, especialmente em Berlim, Amsterdã e Londres. "Os afters estavam muito fortes nesses lugares, então a gente percebeu que no Brasil estava rolando um período em que projetos nessa linha andavam enfraquecidos. Logo, investimos pesado", informa ele(Reportagem "A noite ao longo da história: vamos dançar?" publicada pela jornalista Ana Soromenho na Revista Única de Dezembro de 2010. Disponível em: <http://expresso.sapo.pt/cultura/ocio/a-noite-ao-longo-da-historia-vamos-dancar=f622114> Acesso em: 10/02/2017).

A jornalista associa o surgimento de alguns desses locais ao conceito de *after* que se expandiu ganhando novas formas e lugares constituindo a partir dos seus contextos específicos modos característicos de funcionamento onde se estabelecem relações próprias que contornam cada uma dessas paisagens festivas. O fato de não ser destinado a nenhum público específico certamente fez com que esses *afters* tivessem uma diversidade maior de público.

A invenção e a constituição de locais destinados ao entretenimento e lazer para o público GLS guarda afinidades com o que, certamente, se deu no cenário nacional e internacional relacionados a essa cultura. O desenvolvimento e a transformação desses locais estão diretamente relacionados a fatores econômicos devido a questão do consumo e do lazer como já apontado anteriormente e que se enredam a fatores culturais e sociais.

Pelo fato do Brasil não ser apontado como um país onde se constituíram os chamados "gays guettos", termo difundido por Robert Park (1987), esses ambientes e locais de festa se constituíram e foram sendo inventados por iniciativas e desejos dos produtores e gestores locais de cada estado, ou cidade brasileira. A emergência desses espaços trazem marcas, influências e traços estéticos das grandes metrópoles situando, aqui, o cenário específico das festas eletrônicas brasileiras destinadas ao público GLS. De acordo com França (2007) esses

locais começam a se consolidar, no Brasil, a partir da década de 1990, mas especialmente na cidade de São Paulo. Atendendo à procura e demanda comerciais do público crescente surgiram, desde boates à bares e outros locais específicos como saunas, clubes de sexo, *afters*, dentre outros, que foram se constituindo como lugares destinados a esse público.

Na cidade de Goiânia, os primeiros *afters* foram reuniões privadas nas casas de algumas pessoas que frequentavam as boates, em chácaras e outros espaços como suítes de motéis alugadas para tais eventos. Esse movimento que chamo, aqui, de *after private* foi constituindo uma forma de comunidade, de reuniões de grupos específicos na cidade que impulsionariam o desejo e a necessidade de produtores de festa em produzir eventos abertos ao público que se tornaria, então, um modo particular de festejar no contexto cultural da cidade.

Nesse momento, tornou-se comum a utilização dos motéis por serem locais mais afastados e reservados onde os excessos de barulho, o uso de bebidas e “colocação” não fossem tão explícitos causando algum tipo de incômodo para vizinhos, por exemplo, o que poderia se desdobrar em problemas com a polícia, dentre outros transtornos gerados. Cabe ressaltar que a utilização dos motéis não tinham, a princípio, as atividades e relações sexuais como elemento motivador desses encontros mas que, também, não impediam que elas acontecessem.

Esses primeiros *afters* tinham, então, como principal característica a reunião entre pequenos grupos que frequentavam as boates e queriam estender ou continuar a festa do dia anterior. Juntavam-se algumas pessoas, compravam bebidas, carregavam algum aparelho sonoro e o *after* estava formado. Era um movimento consequente das boates e das baladas noturnas.

Esse estilo de festa tem crescido muito nos dias de hoje. Claro que ele sempre existiu, porém antes eram menos comentados, vamos dizer que eram “reuniões privadas entre amigos pós-balada”, já hoje as boates e as grandes festas adotaram o after pra fazer parte das suas programações, há também produtores que produzem somente o after pra aqueles que já saem de uma festa e caem em outra, isso com direito a flyer de divulgação e tudo. Geralmente os afters acontecem se for para amigos, em casa mesmo ou em chácaras e até motéis, não é à toa que os motéis hoje têm investido muito em suas suítes com espaço para privadas parties, porém se for uma coisa mais aberta acontece nos respectivos lugares que aconteceu a festa. Geralmente o after é a parte da festa onde todos estão com a vibração em alta, então é normal as pessoas estarem mais eufóricas e consequentemente mais alegres, e também a

parte da festa onde a batida da musica está mais pesada até porque pra acompanhar tamanha energia. (Texto publicado em 19 de Junho de 2012, por Leandro Ribeiro – gerente da boate Diesel na época - na coluna Noite do site <http://marchees.com.br/mrxclub>. Acesso em: 10/02/2017).

Começava a aparecer um novo tipo de comportamento que se baseava em um modo de festejar que foi se tornando característico na cidade. Havia o desejo coletivo de nunca parar, de estender a festa, de festejar sem limites, fatores que caracterizam a própria ideia de *after*. Destaca-se mais uma vez a questão da “vibe”, expressa no texto acima pela ideia de “*vibração em alta*” que, geralmente, está associada ao consumo de bebidas e “colocação”. Em outro movimento ao longo das paisagens deste trabalho esse elemento será refletido e contrastado a partir de narrativas e incursões teóricas a respeito do tema.

Esses *afters* se diferenciavam do que posteriormente se constituiria na cena da cidade principalmente por não serem festas abertas ao público. Foi um movimento que desembocou de alguns grupos de pessoas, mas que não se abriam a uma determinada parcela dos frequentadores das boates o que gerava, de certa forma, uma segregação nesse contexto.

Alguns dos frequentadores conheciam outros na balada e eram convidados para esses *afters*. Outras eram excluídas ou até mesmo impedidas de entrarem nessas reuniões. Tal fato gera uma contradição na forma como pretendo pensar a constituição desses modos de vida.

Se nos contextos de convivência e socialidade GLS a ideia de grupo, de acolhida às diferenças e de ajuntamento social são formas de contraposição à questão das distinções e exclusões sociais o que se delineava no cenário da cidade de Goiânia, naquele momento, gerava contradições nesse sentido. Havia uma forma de separação entre os festeiros que por não serem bem relacionadas nesses grupos que, de certa forma, tornavam-se dominantes eram segregadas e não participavam dessas reuniões; outras por sua orientação sexual - algumas travestis e lésbicas não eram bem-vindas - também não participavam de alguns desses encontros.

Retomo, aqui, a questão apontada por Facchini, França e Braz (2014) sobre a segmentação no interior dessa própria cultura que, aqui, no caso específico dos *afters privados* parece estar vinculada, também, a fatores relacionados à própria homossexualidade que somam-se às dinâmicas do mercado do consumo.

No caso específico desses *afters* questões de gênero cruzam-se com marcadores como classe social que compõem a paisagem mais ampla de alguns contextos homossexuais em nosso país. No início da formação desses grupos as aproximações e identificações aconteciam

certamente a partir da demarcação dessas diferenças como critérios para as escolhas e divisões sociais.

Outro fator apontado pelos festeiros que destaca essa preferência pelos *afters privados* também pode estar relacionado aos estereótipos que se formam em torno das comunidades *gays*. A visão positivada do *gay* bem arrumado, perfumado, com atributos e padrões corporais dentro de certa normalidade faz com que os agentes festeiros se sintam “mais à vontade” nesses locais privados, onde essa privacidade está relacionada aos modos de se vestir²⁸ e comportar. “*No after acredito que haja uma maior liberdade para extravazar sem ter que se preocupar, por exemplo, em estar muito bem vestido*” (Dante, 33 anos, Goiânia, entrevista). Geralmente no *after* as pessoas estão vestidas com roupas mais leves, muitas vezes de roupas de banho e podem interagir mais livremente do que em outros locais como as boates.

A questão apontada pelo festeiro se desdobra em algo mais complexo que expressa algumas das contradições emergentes nesse cenário. Os modos de vestir da comunidade *gay*, em alguns contextos, parecem traduzir ou acompanhar as representações inculcadas pelo mercado do consumo estando vinculadas à moda, o que , certamente, gera distinções e diferenciações entre homossexuais e heterossexuais e entre os próprios *gays*, onde alguns se vestem de uma maneira “estilosa”. Esses modos de vestir acabam reforçando alguns estereótipos que surgem a partir dessas categorizações que fazemos sobre determinados grupos (FILHO, 2015). Nesse sentido, formas de preconceito e discriminações podem ser geradas por tais classificações e a reiteração desses estereótipos.

Como o *after* é, geralmente, a continuidade de uma outra festa as pessoas já estão cansadas, desarrumadas, com a aparência “desgastada”. Por isso algumas afirmam que os *afters privados* são possivelmente espaços onde há uma menor preocupação com esses fatores, algo curioso, devido ao fato de que a imagem e a aparência são símbolos dos estilos de vida que se criam a partir dos *habitus* da cultura GLS.

Na noite, na boate, no escuro as pessoas já tem uma visão mais... Elas já vão mais “armadas”, vamos dizer assim. E durante o dia as pessoas vão mais à vontade, mais de boa, mais abertas a olharem as coisas, sem criticar muito, porque o *gay* por

²⁸Sobre os “modos de vestir gay”, consultar Marques Filho (2015) que desenvolveu um trabalho sobre as representações sociais acerca dos modos de vestir da cultura gay expressas por homossexuais assumidos do sexo masculino. Em sua tese de doutorado intitulada “A moda fazendo gênero: representações sociais sobre “modos de vestir gay” o autor destaca que as relações estabelecidas em torno desses modos de vestir “fazem surgir representações (autorrepresentação) de parte da comunidade gay como fortemente vinculada à moda, que se vestem de maneira estilosa e propõem novos olhares sobre o masculino, no intuito de superar a dicotomia homossexual e heterossexual” (MARQUES FILHO, 2015, p.xi).

natureza é muito crítico, né? Talvez até por uma defesa, nós somos muito críticos, repara na roupa que o outro está vestido, o cabelo... E eu sinto que essas festas durante o dia apaziguam... Eu posso ir mais “desleixado”, eu posso ser eu mesmo... Porque à noite cria mais aquela atmosfera “ai eu preciso aparecer, dar cloy, dar pinta...”. E outra coisa bacana foi a própria experiência, porque tem pessoas que não curtem sair à noite e eu vejo que hoje tem muito público que só vão nessas festas, nos *afters* e nas *pool parties*. Tem pessoas que você não vê nas boates. Então as pessoas talvez se sintam mais à vontade de ir pra festa, do que ir para uma boate né! Eu acho que é isso! São as principais coisas que fazem essas festas serem diferentes das outras. É isso que chama o público, essa experiência (Parmênides, 37 anos, Goiânia, entrevista).

Essa diferença entre as boates e as festas abertas, o *afters* e a *pool*, citadas pelo festeiro destaca uma das questões importantes no modo como compreendo esses territórios. Há uma liberdade relativa no que tange aos fatores sociais demarcados por *habitus* e estilos de vida que servem como instrumento de classificação onde rótulos como a roupa, os atos e comportamentos são utilizados para reforçar determinados estereótipos controlando e normatizando as sociabilidades nesses ambientes de diversão e lazer.

Ao se sentirem “*mais à vontade de ir pra festa, do que ir pra boate*” o festeiro parece afirmar que as relações estabelecidas nos demais espaços como as boates são traçadas a partir de certas expectativas, nem sempre conscientes impostas por mecanismos sociais. Um exemplo disso pode ser pensado através da ideia de que “*o gaypor natureza é muito crítico*” que aparece em sua narrativa e nos aponta para a questão de uma condição que não é social, mas sim natural. Essa talvez seja uma das formas como os mecanismos sociais – quais sejam os discursos e o imaginário criado no contexto da homossexualidade – agem diretamente na construção desses estereótipos que legitimam práticas, ações e gestos produzindo distinções, segregamentos e outras formas de exclusão nesses territórios festivos.

O *after* se constitui para os festeiros como um desvio desses outros espaços justamente por haver a possibilidade de se divertir de forma despreocupada no que tange às convenções das aparências, dos valores atribuídos aos modos de se comportar e aos padrões impostos por tais mecanismos.

Cabe ressaltar, aqui, que a maioria dos festeiros destaca que os territórios do *after private* estão mais próximos dessa relativa liberdade do que os *afters* abertos ao público.

Hoje, você curte mais quando se tem pessoas do seu vínculo, por isso mesmo que eu prefiro os *afters* privados. Quando têm outras pessoas que não se conhecem, como nessas festas, esses *afters* abertos, eu vou com certo receio. Eu até gosto de dizer “curta mais o some e repare menos”, pois hoje as pessoas parecem ir nestes eventos e ficar reparando em roupa, corpo, status e coisa e tal. Não estão indo para a sintonia, para dançar, se divertir e curtir (Dante, 33 anos, Goiânia, entrevista).

A visão de Dante se contrasta com a idéia apresentada por Parmênides quando se referem a esse contexto do *after*. Parmênides generaliza esses espaços ao dizer que “*essas festas durante o dia apaziguam*”. No sentido apontado por ele todas as festas que acontecem foras das boates permitem que os festeiros se divirtam e se relacionem “*mais à vontade*”. Na fala de Dante, ao contrário, o que se expressa é o fato de que os *afters* abertos ao público, pelo fato de haver pessoas desconhecidas, são ambientes onde os rótulos, conflitos e, possivelmente, preconceitos são agenciados em torno da “*roupa, corpo, status*” dentre outros marcadores sociais.

Retomo, aqui, a questão apontada por Featherstone (1990) ao destacar que as preferências e os princípios que contornam os *habitus* e os estilos de vida estão associados a frações de classes específicas funcionando para estabelecer fronteiras entre grupos. Os elementos roupa, corpo e status citados pelo festeiro como fatores que geram rótulos e preconceitos demarcam tais fronteiras e as distinções que possivelmente são operadas nesse *pedaço*.

Se por um lado esses *afters private* se constituem como territórios onde os agentes festeiros podem se relacionar e festejar de uma maneira mais reservada compartilhando essas experiências somente com os seus, por outro lado, gera um clima de segregação entre os festeiros, pois mesmo que não haja essa proximidade entre todos os que aí freqüentam há, certamente, para alguns deles a sensação de que esse *pedaço* possibilita um tipo de socialidade pautada pelo sentimento de pertença através dos laços momentâneos que nele são criados.

Retomamos a ideia de que o *after-hours* propicia um tipo de experiência festiva um pouco diferente das festas das boates e casas noturnas. A ambiência festiva que aí se estabelece está envolta por relações de afeto, por uma espécie de sinergia coletiva que nos provoca a pensar na constituição dessas amizades como novos modos de vida. Na experiência do festeiro Heidegger encontramos o fato de que: “*por mais que eu seja solteiro e, muitas vezes, esteja em busca de ‘pegação’, de ficar com alguém, o que busco em grande parte nessas festas, principalmente no after é ‘vibe’ dos amigos*” (Heidegger, 34 anos, Goiânia, entrevista). Sua afirmação nos provoca a pensar que, mesmo havendo situações e momentos na festa onde as relações envoltas pelo sexo entre homens estejam presentes, o *after-hours* se tornou uma espécie de território festivo onde novas formas de relações homossexuais podem ser estabelecidas.

No *after* é a hora de você aproveitar ao máximo o que aquele universo ali pode te oferecer. Se colocar, dançar, curtir o DJ que você mais gosta, conversar com os amigos, conhecer outras pessoas. Eu procuro “boys”, às vezes sim, mas isso é coisa pra fazer na boate. **O *after* é a hora dos amigos**, da colocação, da “jogação” mesmo. O importante é você viver aquilo da forma mais intensa que você puder (Locke, 28 anos, Goiânia, entrevista).

Locke destaca, também, a questão das interações, das relações de amizade, assim, como as relações com outros “boys” que são, certamente, relações afetivas homossexuais não só de amizade. Entretanto, o festeiro avança no sentido de apontar que o *after* é um território onde se pode “*viver aquilo da forma mais intensa que puder*”. Essa afirmação pode ser retomada na perspectiva maffesoliana para pensarmos nas experiências festivas como lugar do viver o “aqui e agora”. Essas experiências proporcionam uma forma de efervescência social e festiva que destacam uma espécie de presenteísmo que se esgota em si mesmo. As relações propiciadas nesses modos de vida festivos pontuam a força das interações coletivas e da importância dessas outras possibilidades de relações homossexuais que buscam outras finalidades que não estão centradas nas relações sexuais entre homens.

Ao afirmar que “*o after é a hora dos amigos*” o festeiro nos provoca a pensar que esses territórios festivos inauguram uma espécie de vida que se potencializa nas próprias relações, nas interações, no “estar-junto” em estado latente que se tornam os argumentos ou construções fundamentais desses novos modos de vida. Dançar com os amigos, conversar, “se jogar” com eles torna-se, então, uma espécie de ética da existência que se afirma e encontra lugar nesse território festivo. O querer festejar em comum, com os amigos irrompe em um querer-viver que encontra na comunhão e nas relações de amizade uma forma de experiência emocional e afetiva que tece, assim, uma trama muito intensa sob os quais se desenrolam esses modos de vida.

Também indaguei o Festeiro a respeito das possíveis formas de exclusão, de segregação por meio da formação desses grupos, o qual afirma que “*no meio GLS tem sim uma divisão seja por classes, seja por interesses sexuais, seja pela classe do DJS... Há uma separação de grupos, mas que não chega a ser uma forma de exclusão, pois isso não impede que esses grupos interajam. É mais uma questão de redes de amizade*” (Heidegger, 34 anos, Goiânia, entrevista). Mais uma vez aparece na fala do festeiro a noção das amizades como forma de interação e de relação homossexual que cria vínculos e relacionamentos importantes na constituição do que chamamos de “tribos gays”.

Aqui chamamos a atenção para o fato de que a divisão de grupos nesses territórios que se estabelece a partir de marcadores como idade, classe social, gênero e que se expressa

na fala do festeiro, é uma das contradições geradas nesse contexto. Ao dizer que “*não chega a ser uma forma de exclusão*” podemos refletir sobre a condição pela qual o festeiro se afirma. Ao fazer parte de um determinado grupo e estar “bem relacionado” entre seus companheiros, o festeiro narra sua experiência a partir de seu lugar de convívio, interação e fala. O processo de exclusão talvez se dê pelo próprio processo pelo qual o mercado, por exemplo, se torna um instrumento de produção de subjetividades que estejam de acordo com aquilo que é comercializado e vendido e, de certa forma, não é percebido pela maioria desses festeiros.

A imagem do homossexual bem relacionado, a ideia de que festejar é sempre estar entre amigos pode estar sendo vendida e disseminada de certa maneira que faz com que aqueles que estão fora desses círculos, passem despercebidos e continuem à margem das margens nas quais se localizam esses territórios festivos. Essa caricatura do homossexual “bem sucedido” ainda impera como discurso moralizante e centralizador. O que quero destacar, aqui, é que essas redes de amizades criadas e afirmadas nesses ambientes não podem ser generalizadas e nem mesmo tidas como única forma de interação entre os festeiros.

Também entre os amigos existem aqueles que distorcem a lógica da convivência, da interação, desse ambiente sinérgico e sentimental e irrompe uma espécie de território conflituoso, onde interesses sejam eles econômicos, sociais, afetivos emergem situações de enfrentamento, disputa e, até mesmo, de dominação entre agentes do mesmo círculo, dos mesmos grupos.

Entretanto, ao destacar tais contradições o que se pretende é fazer visualizar formas de relação e interação nesses territórios que escapam, também, da lógica apontada e potencializada a partir da noção de amizade e coletividade que adensa a pesquisa. Em meio a tais contradições, ainda assim encontramos na força das relações das amizades e do “estar-junto”, característicos desses territórios, as possibilidades de construção de olhares em torno desses modos de vida.

Com o surgimento do *after* e *pool* abertos ao público esses ambientes tornaram-se um acontecimento, um evento que extrapolava o aspecto da privacidade, da liberdade e proximidade entre os festeiros destacadas na fala de Dante. O movimento gerado pelo primeiro *after* oficial aberto ao público – o “*É-lá after-hours*” – desdobra-se, então, do desejo em proporcionar aos festeiros da cidade um tipo de festa que até aquele momento se restringia a uma pequena parcela da comunidade *gay* de Goiânia.

A partir disso é que busco pensar o *after* e a *pool* abertos ao público como territórios onde potencialmente os fatores de segregação e exclusão foram minimizados transformando esse *pedaço* no que diz respeito às homosocialidades que nele se pode constituir e, também,

como territorialidades onde se criam novos modos de vida, para além dos *habitus* e estilos de vida que se constituem nos limites do mercado GLS – contornados, aqui, pelos espaços das boates, dos bares e demais locais de lazer destinados a esse público. Nesse sentido, o próximo movimento será rastrear essa criação e compreender as paisagens e transformações vividas e experimentadas nesse *pedaço*.

1.4.2 “É-lá *after hours*” – um novo modo de vida

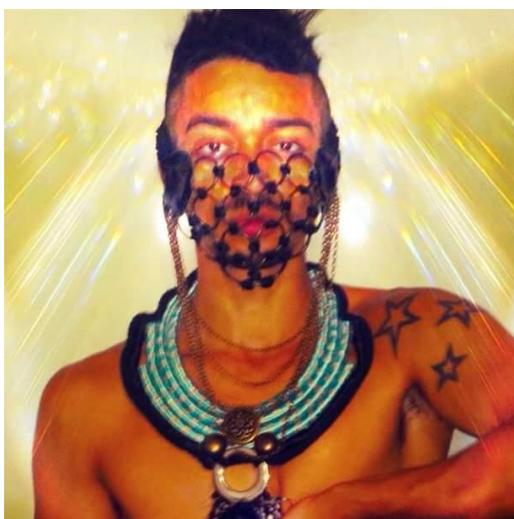


IMAGEM 04: Jorge de Sá. Fonte: página no Facebook.

Jorge de Sá²⁹ foi o responsável pelo primeiro *after* oficialmente divulgado e destinado ao público GLS na cidade de Goiânia. Conheci Jorge na antiga boate *DISEL* no ano de 2013. Figura curiosa, caricata, despojada. Sempre se mostrando, se exibindo, dançando, conversando com todas as pessoas à sua volta. Jorge é uma espécie de personagem criado por ele mesmo. Nunca soube sua profissão, nem de onde vêm suas inspirações para tantas coisas que “apronta” nas festas. Ele sempre me disse que “acha que já nasceu assim, meio eufórico”. O ofício de produtor de festas é apenas um “*hobbie*” afirma Jorge. Todos na balada o conhecem pelo seu jeito autêntico e expansivo. Era um frequentador assíduo das noites e que

²⁹Jorge de Sá é uma das figuras responsáveis por inaugurar na cidade de Goiânia esses dois formatos de festas na cena *gay* (*after* e *pool party*). Produziu festas como *É-lá after hours*; *Euphoria pool party*; *Black party*; *Hospício*; *Enfermaria after hours* e *Super Man/Super Martxé*.

a partir daquele ano seria o responsável por despertar na cena um modo característico de festejar.

Por vezes me aproximei dele, com curiosidade, inquietação, desejo de compartilhar um pouco daquela sua “euforia”, do seu modo festeiro de ser. Nossas conversas sempre foram regadas a poucas palavras (até pelo seu jeito tímido quando se trata de se expressar verbalmente), sempre gostei mesmo foi de observá-lo dançando, pulando, se agitando no meio da confusão das festas. *Performer*, festeiro, produtor e até como DJ, Jorge já se aventurou em algumas festas. E dessa sua agitação, de suas múltiplas facetas irrompia um novo movimento instaurado na cidade a partir de sua relação afetiva e sentimental com o universo das festas e da música eletrônica.

O “É-lá *after hours*” aconteceu pela primeira vez no mês de Janeiro de 2013 na Chácara 115 em Goiânia. Como conta Jorge sua intenção era fazer uma festa, inicialmente destinada aos amigos, aos frequentadores das boates que sempre procuravam um lugar para continuar a “fritação” da noite anterior. A festa começava por volta das sete horas da manhã, algo que, até então, não acontecia na cidade. A repercussão foi tamanha que a festa extrapolou a quantidade de pessoas esperadas e tornou-se um evento conhecido pelo público GLS em Goiânia.

Em local a céu aberto, com atrações musicais (DJS), estrutura de som e iluminação, acontecia o primeiro *after hours* na cidade. O “É-LÁ” é citado por muitos frequentadores, DJS e pessoas diretamente envolvidas na cena GLS da cidade como um dos primeiros eventos que traria para a cidade esse tipo de acontecimento festivo destinado ao grande público. Inspirado em grandes metrópoles como São Paulo, onde esse tipo de festa acontece desde meados do final dos anos 1990, Jorge de Sá começa a trazer para a cidade de Goiânia o que há de mais atual e inovador nesse contexto.

Em São Paulo, hoje, existe um grupo chamado “Super Festas” que organiza e promove os *afters* e *pool-partys* oficiais da cidade. Em temporadas de grande eventos como a “Parada do orgulho LGBT de São Paulo” os *afters* recebem milhares de pessoas após as festas oficiais do evento. Atualmente podemos listar, na cidade de São Paulo, as festas “Hot Hot”, “Euphoria”, “Dream *after*”, “Code *after*”, “City *after*”, “Energy *after*”, “Next *after*”, “Private”, “Wet pool party”³⁰, dentre outros.

³⁰Listagem feita a partir do site: www.superfestas.com.br.

Essas são as principais referências de festas que se aproximam do que se foi delineando na cena goiana. A partir do “É-lá” *after hours* vão surgindo várias outras festas que se desdobraram a partir desse modo peculiar e característico de festejar.

Eu lembro que o primeiro *after* que eu fui era uma festa do Jorge, o “É-lá”! Digamos que foi o primeiro *after* organizado, que era um evento mesmo, não era apenas amigos reunidos. E era muito bacana, porque era uma outra “vibe” pode-se dizer. Um lugar com estrutura de som, iluminação, com DJS. Era uma festa a céu aberto com outra pegada, diferente das boates. Acho que esse foi o primeiro evento, desse tipo, na cidade (Aristóteles, 30 anos, entrevista).

E eu acho que ele foi a pessoa... Ele é muito meu amigo, mas eu acho que ele é pioneiro. Jorge de Sá foi pioneiro em um conceito de festa assim. Ele realmente mudou a cena, o conceito de *after*. Porque tinha muito preconceito a respeito disso, era tido como uma coisa meio marginalizada e, de repente, ele trouxe luz e que era... Era saudável! E mostrou que era perfeitamente possível fazer festa ao ar livre, para pessoas bacanas...(Parmênides, 35 anos, Goiânia, entrevista).

O Jorge foi o primeiro... Até, então, só aconteciam *afters* pequenos em casas de amigos, reduzidos para um número de pessoas. Essa onda de um evento grande, um *after* com DJS, equipamentos, estrutura... Isso começou com o Jorge, com o “É-lá” (Tales de Mileto, 27 anos, Goiânia, entrevista).

Nas conversas destacadas acima é recorrente o fato de que surgia a partir do “É-lá” uma nova forma de festejar na cidade que se diferenciava das boates e das festas noturnas. Não só por serem festas a céu aberto, mas pela própria condição de ser uma festa depois de outra festa, o que constituiria novos modos de comportamento no seio dessas relações festivas.

Por serem festas que se iniciam ao amanhecer e o público geralmente vem direto de uma outra festa noturna, o clima, a “vibe” como comenta Aristóteles é diferente: “*Digamos que foi o primeiro after organizado, que era um evento mesmo, não era apenas amigos reunidos. E era muito bacana, porque era uma outra “vibe”*” (Aristóteles, 30 anos, Goiânia, entrevista). Essa diferença pode ser vista tanto nos modos de ser e agir dos festeiros como na própria arquitetura e maneira de funcionar da festa.

Outra diferença está nos estilos musicais mais frequentes nessas festas. No *after* a sonoridade é construída de uma forma mais intensa e explosiva do que nas boates, por exemplo. Para utilizar uma expressão recorrente nessas festas, o som do *after* é um som “mais pesado”. Ao refletir sobre essa diferença a partir da música Tales de Mileto afirma que “*no after o som pesado tem o objetivo de intensificar cada vez mais as sensações e a ‘fritaço’ do público*” (Tales de Mileto, 27 anos, Goiânia, entrevista). Essa característica sonora vai reverberar, também, na forma como os festeiros se comportam e se relacionam com a música,

com as bebidas, com o uso “colocações”, como elementos que compõem esse cenário característico dessas festas.

A cena gay ganhava, então, um novo tipo de festa. Um evento que começava ao raiar do dia, algo até então impensável para a cidade até aquele momento. Em conversas com frequentadores e alguns DJs de Goiânia, os relatos apontam que esse tipo de evento era visto com certo preconceito, enquanto em outras cidade como São Paulo já ocorria com mais frequência. Uma festa começando às seis horas da manhã, ou melhor, às 6h37min como consta na imagem do flyer de divulgação do primeiro “É-lá”, era algo um tanto quanto ousado naquele contexto.



IMAGEM 05: Flyer “É-lá after hours”. Fonte: Arquivo pessoal.

Foi a primeira vez que alguém iria fazer uma festa que começava de manhã, que todo mundo achava que era uma loucura. E foi ali naquela rua 115, que era um lugar, uma casa, chácara espetacular, tinha uma piscina... Foi incrível! Deu mais de setecentas pessoas! Acho que ninguém esperava o apoio do público, mas o povo gostou muito! Antes as pessoas falavam em *after*, era tido como uma coisa marginalizada. Aqui para Goiânia foi algo, assim, totalmente pioneiro (Parmênides, 37 anos, Goiânia, entrevista).

Como aponta Parmênides esse movimento instaurado pelo “É-lá” era uma espécie de pioneirismo na cidade, pois, até então, os *afters* permaneciam no anonimato e como forma particular de reuniões e eventos entre amigos. Havia certo preconceito e um possível desconhecimento de grande parte do público *GLS* da cidade em relação a esse tipo de festa.

Ao apontar que *“todo mundo achava uma loucura”*, essa narrativa nos provoca a pensar que ali se instaurava uma espécie de modo de festejar que escapava e rompia com o que já estava estabelecido na cidade. A reação do público, naquele momento, certamente se misturava entre curiosidade, fascínio, receio e vontade de experimentar outras possibilidades de festejar.

O *“É-lá after hours”* parece ter dado o pontapé inicial para uma série de acontecimentos festivos na cidade que ganhavam novos contornos a partir daí. Festas a céu aberto, à luz do dia; reuniões musicais onde os festeiros se *“jogam”* coletivamente durante horas em uma espécie de comunhão grupal que se enlaça em um ambiente especialmente arquitetado para que pulsem todos ali, na mesma *“vibe”*.

A partir daí tornou-se recorrente na cidade esses acontecimentos festivos onde suas características peculiares e os traços semelhantes vão aproximando-os e constituindo formas particulares de festejar nesse *pedaço*. Reuniões coletivas envoltas pela sonoridades da música eletrônica. Em locais especialmente escolhidos, instalam-se uma espécie de submundo, pois sua forma de organização e funcionamento parece fazer sentido somente para quem vive e convive ali, naquele momento.

Equipamentos de som, iluminação, projeções de imagens, cenários, figurinos, pista de dança, bares, áreas de alimentação, banheiros, espaços ao ar livre, piscina e a duração da festa em torno de 12 horas. Eis alguns dos principais elementos que estão sempre presentes nessas festas e que vão ganhando seus lugares, tempos e significados para os festeiros que deles se apropriam e lhe vão ganhando familiaridade.

“A segunda edição do “É-lá after hours” ocorrida em Abril de 2013 na qual estive presente teve uma particularidade: a festa que, inicialmente, começou em uma chácara localizada no município de Aparecida de Goiânia (cidade vizinha) foi embargada e interrompida por autoridades dos órgãos de fiscalização³¹. Tal fato não impediu que a festa continuasse, pois toda a estrutura foi deslocada para um outro local (relativamente distante do local inicial) e a maioria das pessoas que ali estavam seguiram em seus carros em direção a outra chácara (chácara particular de um dos amigos do produtor “Jorge de Sá”) onde a festa se desenrolou até a madrugada do dia seguinte. Esse deslocamento da festa inteira me chamou muito a atenção. A mobilização do público, o esforço das pessoas ajudando a carregar caixas de som, freezers, iluminação e toda a estrutura da festa me despertou a exergar que ali havia um sentimento de comunidade, de construção de uma coletividade que se estruturava em torno de

³¹AMMA (Agência Municipal do Meio Ambiente), órgão responsável pela fiscalização de eventos que envolvem sonorização, na época.

um “viver em conjunto”. Além do desejo das pessoas em continuarem a festa havia uma preocupação com todo o investimento feito, com o esforço dos organizadores em propiciar para a cidade esse novo modo de festejar. A formação de uma comunidade que em instantes se mobilizou, se juntou, misturou e contribuiu para que as experiências festivas não cessassem naquele episódio (Mapa Sentimental. Sobre o “É-lá after-hours”).

Uma das características que passam a contornar o *pedaço gay* a partir desse outro movimento – o *after* e a *pool* abertos ao público - é a interrupção que se tornou frequente em algumas das festas que se sucederam a partir daí. Algumas delas eram barradas por não ter licença dos órgãos competentes, outras pelo exagero no barulho do som, daí o fato de que muitas delas acontecem em locais afastados dos grandes centros da cidade.

Em várias delas essa interrupção não impediu que a festa continuasse, o que me chamou muito a atenção nessas festas. Essa forma de impedimento e controle por parte de órgãos como a polícia e/ou pela agência municipal de meio ambiente é um desdobramento não só do incômodo gerado pelo barulho mas, certamente, pelo aspecto da “desordem” causada por esse tipo de acontecimento.

Em todas essas festas você fica com aquela sensação “será que vai dar tudo certo? Será que a festa não vai ser embargada? (risos)”. A final de contas é um local de muita agitação, onde há uma certa liberdade para se fazer o que quiser e, com certeza, esse tipo de local não é bem visto pela sociedade. (Kant, 25 anos, Goiânia, entrevista).

Na fala de Kant destacamos essa questão da interrupção das festas que se tornou frequente na cidade. Ao afirmar ser um “local de muita agitação” e que “não é bem visto pela sociedade” o festeiro nos leva a refletir sobre o caráter conflituoso e complexo dessas formas de festejar. Ao não ser bem aceito pela sociedade, esses eventos acabam ficando à mercê de disputas e tensões entre instâncias sociais o que impede, muitas vezes, que essas festas sejam realizadas em determinados locais da cidade.

O aspecto apontado pelo festeiro acerca de haver uma “certa liberdade” pode ser pensada à luz do contexto das agitações, dos excessos que irrompem uma espécie de desordem como uma forma de violência rebelde a qualquer forma de domesticação “cujas relações sociais não são jamais inteiramente liberadas, mas da qual os homens se livram por meio da zombaria” (BALANDIER, 1997, p.122). Nos aproximamos das ideias de Balandier para pensar no aspecto da desordem como uma forma de criação de linhas de fuga que podem

propiciar esse sentimento de liberdade. Ao festejar de maneira eufórica, exagerada e, até mesmo desregrada, esses agentes festeiros constituem uma forma de zombaria da vida cotidiana marcada pela seriedade e dureza das relações sociais.

Certamente essa “desordem” festiva não é bem vista pela sociedade o que gera esses conflitos e essas interrupções nessas festas. A aparente liberdade torna-se uma forma de ameaça à ordem gerando, possivelmente, uma desconfiança e um mal estar social. A possibilidade de pensar esses modos de vida como experiências que propiciam uma espécie de fuga, de escape às normais sociais que, de certa forma, causa uma relação de quebra e descontinuidade nas relações que aí se estabelecem e que podem ser refletidas a partir de outras perspectivas que extrapole a questão da aceitação ou não desse tipo de comportamento que se desdobra além dos limites da festa.

A festa representa uma "quebra" na quotidianidade média, na sucessão dos eventos que constituem a ordem do tempo comum. Uma quebra não significa o fim do fluxo da normalidade, mas uma interrupção temporal desta, a ordem é posta entre parênteses e intervém algo de qualitativamente diferente. A suspensão do cosmo é vivida psicologicamente como uma intensa excitação, como uma embriaguez da razão quotidiana, como "folia" (no seu sentido de loucura). O transe e o exagero (este, mesmo o exagero sexual é buscado e necessário à festa) presentificam instauração momentânea do caos, a intervenção momentânea da desordem no real (GOMES, 1992, p.140).

Gomes (1992) aponta, então, para essa instauração da desordem como um aspecto inerente à festa e, deste modo, nos provoca a refletir sobre as experiências festivas no cenário da cidade de Goiânia. Por seu caráter frenético, seu aspecto nômade irrompem uma espécie de ruptura, de cisão operando, também, como uma maquinaria desejante onde a busca pela satisfação dos prazeres, as relações sociais diferenciadas e toda essa efervescência coletiva presentificam uma forma de caos momentâneo.

Essas experiências têm a potência de poder romper com a objetividade, com a dureza das relações sociais propriamente ditas e é uma das formas de escapar da realidade permitindo-se adentrar esse outro universo, esse fora. Trata-se, aqui, de um território desordenado que não só pela questão dos exageros, da sexualidade vibrante ou das relações que se estabelecem entre corpos que se “pegam”, se “jogam”, mas, também, uma forma de comunidade afetiva onde as relações do “estar- junto” e a criação dessas linhas de fuga expressam a desordem como novas possibilidades, como um novo modo de vida.

Esse instantes parecem ser autosuficientes e alimentam em quem aí vive e convive uma forma de afeto, um lugar de destaque na elaboração do elo social para utilizar um termo

de Michel Maffesoli (2014). As relações aí se transformam, transfiguram-se na medida em que habitam essa dimensão mais sensível e poética da existência humana. Uma forma de relação pautada na agitação, nos excessos, no movimento, no exagero e na experimentação de si e do outro.

A potência dos afetos, da instauração de uma espécie de caos a partir dessas experiências festivas se aproxima, aqui, dos novos paradigmas éticos e estéticos discutidos por Félix Guattari (1992) em “*Caosmose*”. Refere-se, sobretudo, a uma dimensão de criação de novos estados nascentes, de territórios existenciais que extrapolam os limites objetivos do que se vive socialmente para instaurar uma nova forma de viver e sentir o tempo e o espaço a partir dos afetos da subjetividade. Esses territórios se diversificam, se heterogenizam e criam, constantemente, processos de subjetivação pautados por tais paradigmas.

1.5 Os instantes festivos no *pedaço gay*

(...) tem momentos distintos na festa. Tem o momento que as pessoas chegam na balada, muito bem vestidos, os gays se produzem muito... Aí chegam e vão socializar, conversar com os amigos, paquerar alguém.. Depois tem a questão dos DJs certos, um mais “clean” para abrir a festa. Tem o momento do DJ ápice da festa, que são quando as pessoas estão mais bêbadas ou mais colocadas, quando estão mais empolgadas. Então esse momento é um momento com o melhor DJ, com as melhores músicas. É um momento único, onde todo mundo está se “jogando”, se divertindo. É o momento onde acontecem as principais coisas da festa. É quando os *boys* tiram a camisa, é a hora que a colocação bate melhor, é o momento da melhor “selfie”, de fazer um vídeo... Então é o destaque da festa. E, depois claro, tem o momento onde ficam os chamados guerreiros da pista, que são aqueles que ficam até o fim, que são os infinitos e, geralmente, elas não querem que acabe ali (Aristóteles, 30 anos, Goiânia, entrevista).

A chegada na festa é, geralmente, um momento de encontro entre amigos. Momento das primeiras trocas, do abraço, o cumprimento, dos diálogos sobre a noite anterior compartilhando uma bebida, preparando a primeira “colocação”, enfim, armando todo o território e cenário para que a festa aconteça a partir dali. Como nessas festas há um grande número de pessoas que já se conhecem, o momento de chegada e preparação para o “fervo” torna-se um instante importante para o desenrolar da festa.

Nas festas abertos ao público, ao chegarmos no local é comum fazermos uma espécie de reconhecimento do espaço. Andamos pela festa, conferimos o DJ que está tocando, localizamos os banheiros, o bar, enfim, estabelece-se uma forma de territorialização inicial.

Outro momento importante e recorrente nessa fase é a chegada na pista e o cumprimento ao DJ. A pista é um lugar de extrema importância e o DJ a figura central desses

“babados” todos. Reverenciar o DJ, demarcar seu lugar na pista e estabelecer ali o seu lugar é fato consolidado em todas as festas. O espaço que, até então, encontrava-se inanimado, sendo apenas um espaço físico, vai tornando-se um lugar onde vários acontecimentos serão estabelecidos, constituindo diferentes sentidos para os que ali estão. A pista de dança é uma espécie de templo sagrado para o festeiro.

Nesses dois momentos há um forte sentimento de unidade, de integração de todos os membros, esses agentes festeiros que ali naquele instante formam uma espécie de parceria, de irmandade, partilhando experiências, impressões, sensações e criando um campo simbólico no qual se relacionarão ao longo de todo o acontecimento festivo. Esses momentos de preparação talvez sejam os mais importantes, pois parece ser nesses momentos que muitos elos se constroem.

É certo que há, também, discontinuidades nesse processo de chegada, reconhecimento e preparação do território festivo. Nem todos os indivíduos se interagem da mesma forma, pois tratam-se de relações humanas e, nesse sentido, existem conflitos e disputas sejam eles de ordem social, afetiva e até mesmo sexual que impede que alguns indivíduos se relacionem nesses momentos. Um exemplo disso é a presença de travestis e transexuais que ainda sofrem bastante preconceito dos próprios gays e, muitas vezes, criam através da presença e permanência nesse ambiente uma forma de subcultura no interior do que venho chamando de cultura homoafetiva.

Outras divisões e deslocamentos sociais apresentam-se nesse cenário e acabam destoando um pouco da construção desses relacionamentos a partir da ideia lançada anteriormente em torno da coletividade. Parece haver aí o reconhecimento e a aproximação de grupos semelhantes no que tange a algumas características de sexo, gênero e sexualidade, o que gera uma contradição na cena, uma vez que espera-se que seja um ambiente de acolhida à alteridade e à diferença.

Logo no início da festa reunimos a turma de amigos e vamos para a primeira “colocação” coletiva. “Partiu banheiro!” No caso do *after* por ser, geralmente, a continuação de uma festa noturna, fazer uma “colocação” logo na chegada parece ser uma espécie de renovação, de repor as energias para agüentar várias horas em pé, dançando, “fritando”, “se jogando”.

O pequeno espaço do banheiro, muitas vezes móvel (banheiro químico) torna-se mais do que um espaço para a “colocação”. Aí se demora num bate-papo, nos comentários acerca da festa anterior (geralmente as festas da boate), enfim, partilha-se experiências, impressões, sensações dentre outros aspectos que envolvem as conversas ali trocadas. Reúnem-se uma

quantidade variável de amigos dentro de uma mesma cabine (certa vez, entramos em 10 pessoas) para dar o *start* na festa.

É interessante destacar a experiência do banheiro, pois ele se torna um espaço de diversos acontecimentos. Do sexo à “colocação”, muitas coisas acontecem ali. A sensação gerada é que se trata de um espaço que transforma em muitos lugares, dependendo do seu uso e da maneira como as pessoas se apropriam dele. Um interessante fato é que, geralmente, os banheiros são unissex, o que permite um número ainda maior de pessoas transitando por esse espaço.

O banheiro acaba sendo um lugar onde há certa permissividade. No banheiro os festeiros podem usar “colocação”, de forma discreta, utilizando as cabines, pois muitas vezes os seguranças acabam inibindo e até retirando pessoas da festa em virtude da utilização exposta. Outro acontecimento que gera essa sensação de permissividade são as práticas sexuais. É comum escutar ruídos, ou até mesmo presenciar cenas de sexo e “pegação” explícitas nos banheiros. Os mictórios, por exemplo, são espaços muito utilizados para “pegação”. Geralmente os homens flertam, trocam carícias, partem até mesmo para a masturbação o que para muitos festeiros é visto como algo comum.

A maior parte do tempo das festas, geralmente é vivenciada na pista. Como numa espécie de templo sagrado, é na pista que experimento junto aos demais agentes-festeiros uma forma de suspensão de qualquer tipo de exterioridade. Essas experiências ao meu ver situam-se no campo da liminaridade por não situarem-se nem aqui e nem ali, “É-lá”! Nesse momento estamos entregues unicamente e submissos aos processos de subjetivação em curso. É pela pele, pelo toque, pelo movimento, pelo corpo e de corpo inteiro que esse momento se instaura nesse território à margem. À margem, pois se constitui como um lugar outro, diferente do cotidiano e ao mesmo tempo inserido nele. Outro dilatado, poético, no sentido da experimentação e construção de uma poética do corpo e de suas possibilidades a partir da música, do contato com o outro e do movimento.

Quando eu estou na pista é como se estivesse nesses rituais de religiões africanas ao som de tambores. Eu entro numa espécie de transe, e não é loucura da minha cabeça. É como se naquele momento na pista, minha cabeça, tudo que eu penso se organizasse em forma de música. Daí é uma sensação de vazio, eu me esvazio de tudo. Eu sinto que toda minha energia é jogada ali. Naquele momento parece que vou explodir, como se eu fosse um caldeirão (Parmênides, 37 anos, Goiânia, entrevista).

Cria-se um ambiente onde os estados corporais são dilatados pela música, pelo movimento instaurando aí o que chamamos de “vibe”. Toda essa construção sinérgica irrompe

nesse lugar outro, nessa liminaridade, às margens de toda a arquitetura social objetivamente organizada no cotidiano. Mais uma vez o escape, a fuga e a saída pelas brechas, pelos entrelugares dessa cultura que aqui se expressa.

Ao afirmar que a festa causa uma sensação de “vazio” Parmênides nos provoca a pensar na potência dessas festividades como instauradores de uma espécie de segunda ordem, de um instante que escapa à lógica convencional dos acontecimentos cotidianos. Ao se esvaziar abre-se a possibilidade de pensar a festa como uma forma de exaltação do próprio cotidiano naquilo que de mais fútil e inútil pode ter a vida. Aproximando-nos do pensamento de Michel Maffesoli (2003) poderemos compreender a festa como território de exaltação de um tempo transfigurado, um instante que se eterniza nele mesmo. Essa forma de enxergar a vida é uma ameaça e uma transvalorização daquilo que a sociedade tecnológica, a modernidade do consumo e a era cientificista afirmam na medida em que acentuam a busca pela verdade, pela razão das coisas e por uma vida que deve ser a todo instante justificada e explicada pelos preceitos da razão e da ciência.

A festa possibilita a experiência e valorização da vida como um jogo se esgota no próprio ato de viver. E essa forma de encarar a vida e, portanto, de vivê-la assume que há, na contemporaneidade, uma urgência em viver, em ultrapassar os limites empreendidos seja na política, na economia, nas relações travadas em torno da busca por um futuro promissor que se afirmam sempre sobre uma lógica objetivista que predomina em nossa sociedade sob os preceitos da modernidade.

Para além da busca pela razão, pela verdade da ciência e pelas relações sociais calcadas nesses princípios de uma vida ideal, de um futuro que nunca chega, do progresso e da conquista da felicidade através do desenvolvimento de formas de conhecimento sempre pautados pela objetividade das relações e da forma de encarar a vida, essa condição de existência por vias da experimentação dessas possibilidades que a festa nos propicia pode ser pensada, aqui, como um retorno e uma revalorização da própria vida.

O pensamento maffesoliano potencializado por uma visão dionisíaca e, portanto, nietzchiana da vida nos provoca a encarar essas experiências festivas não apenas em sua dimensão prática e circundante do próprio espaço da festa, mas, para além disso, abre-nos a possibilidade de encarar tais experiências como uma espécie de efervescência coletiva que busca, a todo instante, viver a vida tirando o máximo gozo que ela pode nos propiciar.

1.6 Os agentes e elementos que compõem o pedaço

A partir desse novo modo de festejar, ocorreram e ainda ocorrem vários acontecimentos festivos na cidade. Podemos citar algumas festas como: *Euphoria pool-party*; *Íntima pool-party*; Pool da Lu; *Magic pool-party*; *Love Party*; *Freedom*; festas do grupo Avalon, dentre outras. Recortamos, aqui, as festas que surgiram após o “É-lá” (2013) até o momento da presente pesquisa. De forma geral essas festas são arquitetadas a partir dos elementos destacados a seguir:

Os produtores

Geralmente, são pessoas bastante conhecidas e relacionadas no meio e são os idealizadores e responsáveis por todo o acontecimento festivo. Um fato peculiar na cidade é que nem sempre os produtores são figuras que se profissionalizam nesse ramo. Muitas das vezes, o produtor é uma pessoa que frequenta a cena há bastante tempo e que decide proporcionar ao público aquilo que gostaria de experimentar nessas festas. Não há uma figura específica, ou um único perfil de produtores na cena gay goiana. Algumas festas são produzidas, também, por DJs que investem na cena da cidade, para além de seu trabalho diretamente relacionado à música.

Eu queria fazer nessas festas o que o povo não fazia pra gente, né! Na verdade não era produção de eventos, eu só queria curtir a festa (risos). Mas como o pessoal daqui não fazia nada pra gente, alguém tinha que fazer. Aí eu me inspirava nas festas que eu via de fora e queria trazer o melhor pra cá
(Jorge de Sá, 30 anos, Goiânia, entrevista).

Há aí uma certa fluidez no contexto das produções dessas festas. Como não há um perfil ou perfis bem demarcados de produtores, existe uma variedade enorme nesses acontecimentos festivos e, muitas vezes eles se limitam, acontecem apenas uma vez na cidade, o que faz com que surjam vários eventos diferentes, em um curto espaço de tempo e em situações diversas que desembocam, também, em eventos frustrados, festas interrompidas por falta de autorização e alvará de funcionamento, dentre outras adversidades. Como são festas muito barulhentas há uma grande rejeição de moradores localizados próximos ao espaços onde as festas acontecem o que gera alguns transtornos e impecílios para que muitas delas de fato aconteçam.

Poderíamos nos debruçar sobre os impactos sociais, culturais, econômicos e políticos dessas festas, mas não é o que se pretende de forma aprofundada a partir dessas narrativas, portanto, nos limitamos a citar apenas alguns fatos que relacionam-se diretamente aos agentes festeiros e os papéis que desempenham nesse cenário.

Os/as DJs

São, também, agentes fundamentais nas festas. São eles/elas os/as responsáveis por proporcionar as experiências musicais que, afinal, são um dos grandes motivadores para que todos frequentemos as festas. A escolha dos DJs e a construção do *line-up*³² é algo que chama a atenção, pois é sempre fruto da aprovação ou reprovação dos frequentadores causando grande impacto em uma festa. A qualidade musical e a construção de um ambiente sonoro agradável e condizente com o público é uma máxima relevante no desenrolar da festa.

Criou essa coisa de ser uma figura central, um *superstar*. Ele é a atração da noite, tudo gira em torno do DJ nas festas, hoje. Por isso que o som melhorou, a qualidade... Porque tem uma cobrança maior. E o povo reclama mesmo! O povo sabe quando um DJ não está tocando bem, quando o DJ não está correspondendo à pista (Tales de Mileto, 27 anos, Goiânia, entrevista).

Então, como destacado na entrevista acima, a figura do/da DJ e sua atuação é um dos fatores bastante observados, comentados e criticados por frequentadores assíduos das festas e pelo público de maneira geral. Há uma grande responsabilidade depositada neles e que, certamente, influencia no andamento e decorrer das festas.

O *line-up* tornou-se, então, um dos principais elementos convidativos. As atrações compreendem desde DJs já conhecidos da cidade e de outros lugares do país, até DJs internacionais que são trazidos para comandar as pistas de dança. Portanto, construir um *line-up* que agrade e surpreenda o público é um dos fatores de extrema relevância nessas manifestações festivas.

O DJ é o personagem principal. O que anteriormente era só uma pessoa que tocava e tal, hoje não! Hoje ele é a figura central da festa! É aquele que simboliza a “vibe” (risos). Se ele for bom, se ele tiver uma boa aceitação do público, a festa vai ser ótima. De repente ele toca uma música que todo mundo se identifica, aí as pessoas levantam a mão, as pessoas choram, as pessoas pulam, gritam, então, ele na verdade é a encarnação da “vibe”. Ele é quem delimita como a festa pode ser ou não. Ele é a figura que as pessoas colocam bastante importância e em quem as pessoas buscam

³²Termo em inglês que, nas festas, designa a listagem e a ordem de apresentações dos DJs.

referências. Então, sempre que tem a chegada do DJ, a troca do DJ, sempre tem uma euforia... as pessoas aplaudem, né! Então, aquilo ali é uma forma de afirmação, tanto para a figura dos DJs como para as pessoas (Aristóteles, 30 anos, Goiânia, entrevista).

Como apontado na fala do festeiro o DJ tornou-se uma figura central nas festas e a relação estabelecida com o público contorna desde a questão da aceitação, de conquistar e cativar as pessoas através da música, das sensações que ele provoca e instaura na pista até o fato de serem uma espécie de referência para os festeiros.



IMAGEM 06 (à esquerda): DJ Diogo Ferrer na “Euphoria Pool Party”. Fonte: acervo oficial da festa. IMAGEM 07 (à direita): DJ Marcelo Brasil no “É-lá after hours”. Fonte: página oficial da festa no Facebook.

Os Performers³³.

Eles se apresentam junto aos DJs e compõem uma espécie de conjunto entre eles. Geralmente com figurinos exuberantes, muitas vezes deixando à mostra grande parte do corpo, os performers têm sido personagens bastante frequentes e provocativos nas festas. Coreografias e cenas especialmente preparadas; entradas e saídas do palco; personagens específicos; eis alguns dos elementos presentes na performance desses atores. Homens, mulheres, travestis, transexuais performando a partir de seus corpos: desejos, instintos, sexualidades, sensações, musicalidades, movimentos, dentre outras possibilidades de expressões a partir do corpo.

³³O termo “performer” será utilizado na presente pesquisa para designar os personagens das festas conhecidos, também, como “gogoboy” “poser” “dançarino”, etc. Não estabelecemos uma distinção entre os papéis desempenhados por eles, por ser uma discussão ainda carente de reflexões acadêmicas e que merece uma atenção especial que em outras pesquisas, possivelmente, possamos nos debruçar sobre ela.



IMAGEM 08 (à esquerda): Performers em ação na “Love Party”. Fonte: página oficial da festa no Facebook. IMAGEM 09 (à direita): Performer em ação na “Freedom pool party”. Fonte: página oficial da festa no Facebook.

O corpo do performer, o DJ, os agentes festeiros são multiplicidades que potencializam em si instantes de embriaguez, de euforia e diversão que instauram uma espécie de segunda vida, uma desordem na realidade do cotidiano. Movimentando, dançando, se desterritorializando é que irrompem, aí, novos modos de vida. A maneira como cada um desses corpos e, portanto, cada masculinidade aí se apresenta performatiza uma visão de mundo, um estilo de vida próprio.

Do gogoboy (performer) ao DJ e mesmo entre os frequentadores, de uma forma ou de outra, movendo-se para lá e para cá desregram-se, transformam-se, transportam e transfiguram a realidade e, portanto, inventam aí novos modos de vida. Pelo movimento, pela dança, pela produção de uma arte de viver festiva, esses indivíduos criam para si suas linhas de fuga, suas linhas de feitiçaria. Transformam e são transformados a cada festa, a cada experiência nesses territórios festivos e voltam de lá sempre diferentes, sempre outros.

Os festeiros

Compõem o mapa desses acontecimentos festivos. Em sua maioria, são homens com faixa etária média entre 20 e 40 anos que frequentam assiduamente as festas e que fazem dela uma espécie de segunda morada. Conversando com alguns desses festeiros muitos alegam que é aí nesses espaços e territórios festivos que “suas vidas se ajeitam”. Os agentes festeiros habitam, vivem e convivem nesses ambientes de forma intensa, fazendo deles não

apenas lugares de diversão e lazer, mas muitas vezes tornam-se o lugar onde iniciam-se grande parte das relações que estabelecem em seu cotidiano, sejam elas amorosas, sexuais ou de amizade. Esses agentes são, para além de frequentadores, nômades habitantes que vão se situando e estabelecendo a cada festa seu lugar de afirmação, de troca, de relações e afetos.

Outro elemento que ganha bastante destaque são os cenários, a arquitetura característica dessas festas. Na maioria delas são escolhidas temáticas que dão aos espaços festivos uma espécie de tonalidade, de fisionomia, de tempero, por assim dizer, e que geram em nós sensações diversas provocadas pela decoração, a iluminação e seus efeitos, o espaço escolhido para cada festa, dentre outros fatores que compõem o cenário. A ambientação das festas torna-se um elemento instaurador de um universo particular, uma forma de instalação, um lugar à parte. As luzes, as cores, as formas, as projeções de imagens. Tudo isso mistura-se e criam um ambiente fantástico onde magia, adrenalina, desejo, expectativas, realizações e tantas outras formas de sentimento são jogadas e processadas de forma peculiar e intensa.

As imagens a seguir apresentam a ambiência das festas onde podemos observar algumas das características mencionadas anteriormente: os cenários, as instalações a céu aberto, as multidões festejando nas pistas de dança, em torno da piscina, elementos que compõem a arquitetura dos espaços festivos constituindo suas paisagens.



IMAGEM 10 (à esquerda): “Euphoria *pool-party*”. Fonte: acervo oficial da festa. IMAGEM 11 (à direita): “Íntima *pool party*”. Fonte: página da festa no Facebook.



IMAGEM 12: “Magic *pool-party*”. Fonte: acervo pessoal.

Essa breve apresentação dos agentes e elementos que compõem as paisagens das festas buscou apenas situá-los a partir de suas definições para que, inicialmente, possamos compreender o funcionamento desses territórios. Ao longo do trabalho esses agentes vão aparecendo através das narrativas, das imagens e discussões que se desdobram a partir daí. No entanto, a construção dessas paisagens vai se delineando de forma não-linear acompanhando os fluxos e as escolhas que se fez para sua montagem.

1.7 “*Euphoria pool-party*”



IMAGEM 13 Flyer da *Euphoria pool-party*. Fonte: arquivo oficial da festa.

“A ‘Euphoria pool-party’ ocorrida no mês de Julho de 2013 foi a segunda festa que presenciei. Começou em uma suíte presidencial (destinada para eventos) do Motel Dunas, no Setor de Motéis, região conhecida na cidade de Goiânia, às 14h da tarde do domingo do dia 14. Embalados pelo próprio nome da festa havia uma euforia dos festeiros que esperavam ansiosos pelo dia da festa. Em um determinado momento, a música foi interrompida. As “vaiais” e a surpresa dos festeiros expressava-se através de gritos, palavrões... O que teria acontecido? Em instantes percebi a entrada de policiais acompanhados do dono da festa que em alguns minutos anunciaram que a festa estava interrompida e todos estavam sendo convocados a esvaziar o local. Seguiram-se as “vaiais” e palavrões até a saída da festa. Do lado de fora, os festeiros se espalharam no estacionamento sem entender muito bem o que havia acontecido. Alguns amigos ligavam para o celular de Jorge, que há essas alturas deveria estar nos bastidores da festa buscando uma saída para o problema e, que afinal, não sabíamos qual era. Especulações acerca da falta de alvará de autorização para a realização do evento e/ou denúncias de pessoas envolvidas com as boates da cidade...era o que os festeiros eufóricos debatiam do lado de fora da festa. A maioria dos festeiros, no auge de suas sensações, da colocação, da bebida estavam ali parados, no estacionamento da festa sem saber o que fazer, nem para onde ir... Cerca de uma ou duas horas veio a boa notícia: a festa continuaria em outro local, o The Pub, boate conhecida e freqüentada pela maioria dos festeiros que ali estavam. A boate que em seu funcionamento rotineiro não abria nos dias de domingo, abriria uma exceção naquela ocasião e acolheria aquela festa. Em algumas horas a maioria do público se deslocou para o outro lado da cidade, onde estava localizada a boate e a festa pôde então continuar (Diário Sentimental. Sobre a “Euphoria pool-party”).

Em minha segunda experiência festiva no *pedaço* também houve o fato da interrupção e a conseqüente transferência da festa para outro local. Nessa ocasião por ter sido transferida para uma boate em um setor nobre da cidade de Goiânia a tensão gerada a partir do aspecto da desordem foi ainda maior. No contexto das boates há um maior controle do comportamento dos festeiros por parte dos proprietários o que, certamente, tem haver com a questão do próprio mercado e seus desdobramentos no que tange aos limites impostos aos festeiros. Por estarem inseridas dentro de uma espécie de circuito do lazer e entretenimento *gay* já consolidado na cidade as boates parecem ser locais onde o controle e as normas estão melhor delineados do que nesses outros territórios – o *after* e a *pool*.

Nessa ocasião se instaurava uma forma de instabilidade gerada pelo processo de desterritorialização dessa festa. Ao ingressar em um espaço onde geralmente se tem um maior

controle da forma como se festeja havia, para nós festeiros, certa insegurança por não sabermos como seríamos recebidos e acolhidos naquele novo local. Entretanto, ao chegar na portaria da boate percebi que naquele dia a sua rotina de funcionamento seria alterada, pois desde a revista feita pelos seguranças – que aconteceu de forma bem menos rigorosa – até a questão da utilização dos banheiros, haviam diferenças em relação aos outros dias em que a boate estava em seu curso normal.

“A curiosidade é que a boate ‘The Pub’ é conhecida pelos festeiros como uma boate mais ‘fina’, com sonoridade mais requintada, com menor índice de uso de ‘colocação’, pelo menos em relação às festas – como o after e a pool - o que a diferenciava e muito das características de uma festa como a ‘Euphoria’. Porém neste dia, houve uma espécie de ‘invasão’ dos festeiros fervidos e colocados. O The Pub, definitivamente, não era o mesmo nesse dia. O espaço da boate não comportava de forma acomodada todos aqueles festeiros. Nunca havia visto o The Pub tão cheio. As cabines dos banheiros, que costumeiramente, só entrava uma pessoa por vez, estava lotada de várias bichas ao mesmo tempo, se colocando, se pegando, caindo... Várias pessoas também eram colocadas para fora da festa, justamente, devido aos exageros e excessos que, naquele local, eram mais vigiados e controlados. Nunca tinha visto tantas pessoas passando mal pelo uso abusivo de colocação. A sensação era a de que ali todos estavam se jogando como se fosse a última festa da vida” (Mapa Sentimental. Sobre a Euphoria pool-party).

Essa transformação no ambiente e da sua maneira de funcionar está associada ao aspecto da desordem – característica marcante no *after* e na *pool* – já apontado anteriormente. Há, a partir desse aspecto, uma nítida diferença entre essas festas e os espaços das boates. Nas festas os exageros, a maior permissividade e o conseqüente grau de liberdade dado aos festeiros são elementos que contornam tais diferenças e que, também, constituem esses territórios como uma espécie de submundo. Porém esses exageros são, muitas vezes, vigiados e controlados de forma que muitos festeiros são expulsos das festas por passarem dos limites.

O fato de serem acontecimentos relativamente recentes e deslocados dos grandes centros da cidade talvez seja um dos aspectos que faz com que esses territórios existam nessa liminaridade, no “entre-lugares” dos demais locais de lazer como no caso das boates. O surgimento dessas festas e a constituição desses territórios irrompe nesses modos de vida que tornam-se, aqui, potencialmente uma forma desordenada de viver. E os agenciamentos dessas

vidas acontecem, muitas vezes, de maneira tão desregrada que escapam dos próprios viventes – os festeiros – os limites dessas suas agências.

A liberdade é condicional e relativa; nem um absoluto, nem uma vontade sem limites; só existe em relação com os determinismos, inserida entre a contingência e a necessidade, o descontínuo e o contínuo. (...) abre o caminho dos possíveis 'ao construir novas conjunturas, ao criar novos quadros de referência, e, por isso mesmo, ao provocar o aparecimento de novas contingências'. Esta liberdade, destruidora- geradora, simboliza de uma certa forma o movimento ordem -> desordem-> ordem; um movimento sem fim (BALANDIER, 1997, p.79).

Nesses territórios se constituem modos de vida caracterizados pela alternância entre ordem e desordem; exageros e limites; liberdade e contingências. Por isso faz-se necessário destacar que a desordem como um movimento criador dessas linhas de fuga se estabelece de forma condicional e relativa, pois a própria noção de liberdade está envolta por tais elementos.

A liberdade nesses territórios é controlada quer seja pelos marcadores sociais como classe, cor, gênero quer seja pela própria dinâmica dos espaços que se localizam dentro de uma estrutura maior da sociedade e do mercado GLS. Então, a tensão entre ordem e desordem se desdobra de todas essas relações possíveis e da própria noção de liberdade condicional e relativa, pois não vejo a possibilidade de existir uma liberdade total e absoluta, fora das malhas dos controles e das normas. Por isso trato de pensar esses modos de vida como **potencialmente subversivos**, pois não estão imunes às formas de controle empreendidas aí.

**PAISAGEM 2- MULTIDÕES *QUEER* E SEUS MODOS DE VIDA
DESEJANTES**



IMAGEM 14: DJ Roberto Rodrigues em cena. Fonte: acervo pessoal.

Para mim festejar é você ter a liberdade de expressar quem você é! É ter a liberdade de cultivar aquilo que você gosta... Quando eu falo cultivar, você pode cultivar o seu corpo, o corpo do outro, o seu namorado, os amigos, aquilo que você usa... É você dar vazão a uma série de desejos e ter um espaço onde você é visto como igual e, ao mesmo tempo, ser diferente de todo mundo (Aristóteles, 30 anos, Goiânia, entrevista).

2.1 Ser DJ e estar na multidão

“No meio da multidão por vezes senti vibrar uma espécie de energia coletiva. Ali no olho do furacão todos se abraçam, se tocam, se aproximam sem mesmo conhecer os que estão à sua volta. Naqueles instantes eu pude experimentar uma forma de conexão afetiva e emocional que eu jamais havia vivenciado em outros lugares. Foram minutos que pareceram se alargar por horas. Era na verdade o tempo de uma ou duas músicas. Naquele todo havia uma possível forma de comunhão com pessoas estranhas, desconhecidas. Ali naquele momento eu nem queria saber quem eram. Bastava sentir aquela energia, aquele fluxo de movimento que balançava de um lado para o outro. Eram vários corpos conectados entre si pulsando na mesma vibração, em uma mesma intensidade. Os corpos desejando e se deleitando no simples prazer da alegria de estarem juntos na mesma ‘vibe’. Ao subir na cabine de som a sensação provocada pela multidão é um pouco diferente, porém não menos intensa. Lá de cima do palco concentrado e conectado aos equipamentos sonoros meu corpo inteiro está conectado, também, à pista, à multidão que dança e vibra à minha frente. Com os braços ao alto emanando uma potente energia coletiva aquela multidão de festeiros se voltavam para mim em forma de movimento sincronizado formando uma grande ‘onda’ vibratória que me atravessava inteiramente provocando um profundo estado de êxtase e alegria. Nesses instantes as lágrimas são inevitáveis...” (Mapa Sentimental. Sobre as multidões).

Estar na multidão me abriu a possibilidade de experimentar no corpo e na escrita os processos de trânsito entre a pista e o palco; entre amigos e estranhos; entre a sexualidade e a filosofia. Nesses territórios conectam-se múltiplos agenciamentos que vão da maneira como o gênero e a sexualidade são construídos e fabricados nos corpos dos festeiros às sensações e emoções provocadas pelos instantes em que se vibra e se festeja coletivamente entre as multidões.

Da pista para os palcos o processo de conexão com a multidão se estabelece de um modo peculiar, pois as sensações de vibração e energia provocadas pela comunhão dos corpos que não cessam de se aglomerar e pulsarem juntos, é algo indescritível que, por vezes, geraram estados de euforia e emoção que, certamente, me levaram e me levam a permanecer e desejar estar ali entre as multidões.

Na pista as sensações entre a multidão se enredam pela questão das multiplicidades, das diferenças, dos desejos que pulsam dos todos aqueles corpos, muitas vezes, estranhos e desconhecidos. Entretanto, a vibração coletiva se torna o elã vital daqueles instantes onde o

“estar-junto” e o se perder na multidão são elementos que potencializam uma forma de desterritorialização.

No palco a energia criada entre meu corpo e o corpo dos festeiros compõe um todo conectivo que produz muitos fluxos. Cria-se aí múltiplas formas de relação que se traduzem em atos e gestos – corações formados pelas mãos dos festeiros que acenam constantemente para mim; as mãos levantadas e se agitando numa espécie de onda vibratória; expressões nos rostos que se misturam entre todas as sensações ali provocadas. Tudo isso se conecta às minhas próprias emoções e afetividades compondo uma só paisagem, uma mesma multidão.

Estou na borda desta multidão, na periferia; mas pertencço a ela, a ela estou ligado por uma extremidade de meu corpo, uma mão ou um pé. Sei que esta periferia é o meu único lugar possível, eu morreria se me deixasse levar ao centro da confusão, mas também, certamente se eu abandonasse a multidão. Não é fácil conservar minha posição; na verdade é muito difícil mantê-la, porque estes seres não param de se mexer, seus movimentos são imprevisíveis e não correspondem a qualquer ritmo (...). Consequentemente, encontro-me também permanentemente móvel; tudo isto exige uma grande tensão, mas me dá um sentimento de felicidade violenta, quase vertiginosa. É um excelente sonho esquizofrênico. Estar inteiramente na multidão e ao mesmo tempo completamente fora, muito longe (DELEUZE e GUATTARI, 1995 (a), p.42. grifos dos autores).

Em meio às multidões se compõem máquinas. Em um movimento Deleuze-guattariano essas máquinas e seus devires produzem fluxos que não cessam de jorrar constantemente. Fluxos de suor, de sangue, de saliva, de urina, de esperma, tudo isso jorrando das conexões, dos ajuntamentos entre o “bando”. As multidões habitando as zonas *queer* se movimentam por conexões, por acoplamentos produzindo e sendo produzidas por processos maquínicos, em sínteses que operam seus fluxos e cortes. “É que há sempre uma máquina produtora de um fluxo, e uma outra que lhe está conectada, operando um corte, uma extração de fluxo” (idem, p.16). As multidões constituem mapas, paisagens conectadas e conectáveis entre si onde cada um age e interpreta o mundo segundo seu próprio fluxo que, por sua vez, é sempre cortado, atravessado por tantos outros fluxos.

Naquelas terras, no meio da multidão, éramos dez, onze, doze, talvez quinze ou vinte girando, perambulando, fervendo, roçando, suando no embalo daquele barulho infernal, dionisíaco. Excitávamos-nos intensivamente, inconscientemente, beirando à loucura e à esquizofrenia. Se quinze ou vinte? Não importa. Ali estava uma multidão fervilhante, uma matilha de lobos. Lobos e não mais homens, não mais humanos. Uma natureza selvagem, libidinosa pulsava em nós. Uivos e não gritos. O grito é da ordem humana, e a matilha nada tem de humana.

Cada um age no bando ao mesmo tempo em que dele participa. “Ele estará dentro e, logo depois, na borda, na borda e, logo após dentro. Quando a matilha se põe em círculo ao redor de seu fogo cada um poderá ter vizinhos à direita e à esquerda, mas as costas estão livres expostas à sua natureza selvagem” (DELEUZE e GUATTARI,1995 a, p.47). A posição de lobo na matilha é sempre uma multiplicidade-lobo e o que a ela interessa é a maneira de se entrar e sair, dela se aproximar ou distanciar. Sempre nas margens, nas bordas, nas extremidades, pois na matilha não há centro, somente a periferia.

A matilha nunca se fixa em um ponto, não faz morada aqui e nem ali. “É-lá”! Lá que a matilha corre, caça, se movimenta. Eles não param de se mexer. Às vezes giram, vão para lá e cá, depois, bruscamente, se atiram no deserto e nenhum dos lobos permanece num mesmo lugar em relação aos outros. Os movimentos são sempre imprevisíveis, seus territórios, lugares nômades. Devir-lobo. Devir-animal. O devir é multiplicidade. Não se pode ser um lobo, mas sempre oito ou dez lobos, seis ou sete lobos. Sempre um lobo junto com outros lobos. Homem-lobo?

Será preciso tornar-se lobo para retornar à potência da vida. Vida selvagem que se faz nas beiradas, nos sulcos costumeiros da própria vida. Vida que não precisa ser especulada e justificada por um eu demasiadamente humano. Essa vida é, por demais, consciente, demasiado humana. Quero a vida dos clãs dos lobos, do enxame de abelhas. Quero a vida dos loucos, dos esquizofrênicos. Quero vivê-la como apontou Deleuze e Guattari: como uma velocidade e temperatura. Como fluxos de forças que nela agem e a constitui como corrente, como vazante, como multiplicidade e intensidade. Quero a vida em movimento, nas margens, nos limiares, nas linhas de fuga. “Linhas de fuga ou de desterritorialização, devir-lobo, devir-inumano, intensidades desterritorializadas” (ibid, p.46). É isto a multiplicidade. É esta a vida das multidões.

E nesse movimento das multidões a matilha, esses homens-lobos constituem-se para si uma linha de fuga, um processo de desterritorialização das identidades, das unidades, distinguindo-se de forma intensiva no meio desse seu bando. Cada lobo é uma multiplicidade em potencial. Lobos cercados de lobos. A multiplicidade é rizoma, conectável em todas as suas partes, por todos os lados. A multiplicidade compõe mapa inumano, devir-paisagem. E como paisagem não cessa de se modificar e variar sua distância em relação a todos os seus componentes. A multiplicidade em seu estado puro está presente nas multidões, nas matilhas, nos clãs desses homens-lobos. Não se trata, portanto, de distinguir o múltiplo e o indivíduo, o eu e o bando. O bando se forma enquanto multiplicidade. E a multiplicidade compõe-se de centenas de outras multiplicidades.

A matilha, o lobo, o bando, as multidões não servem aqui como imagem, como representação e nem como metáfora. Toda essa selvageria é da ordem de uma invenção, da criação de outros modos de vida. São povoações múltiplas que se conectam infinitamente umas às outras e são agenciadas como processos de subjetivação, de construção de novas possibilidades do existir. Portanto, “o lobo como apreensão instantânea de uma multiplicidade em tal região não é um representante, um substituto, é um *eu sinto*” (ibid, p.45). São intensidades, velocidades, fluxos, transbordamentos, giros, movimentos múltiplos que variam e transformam-se, constantemente, produzindo uma vida inumana, devir-animal.

Tudo isso certamente nos remete ao território do inconsciente, dos sonhos, da loucura e da embriaguez. Tem algo aí de esquizo, e é um excelente esquizo. Sair do eu, desterritorializar o que se pensava o verdadeiro, o correto, o uno, o ser, a identidade para se perder na multidão, lançar-se ao deserto, no infinito. Ser lobo, ser homem-lobo e não mais homem-humano. A humanidade é repleta de realidade, de certezas, de verdade, de facticidade. Por isso as multidões são devir-animal, devir-inumano. Na loucura, na selvageria animal da vida abre-se a possibilidade de se pensar outros modos de vida. A vida como multiplicidade, como pluralidade. A vida como uma maquinaria de desejos, de fluxos e movimentos que operam constantemente um corte no real.

A partir deste movimento poético inspirado nos escritos de Deleuze e Guattari (1995 a) e através da noção de multidões *queer* busco refletir, a seguir, as experiências vividas nesses territórios festivos cruzando as seguintes questões: a homossexualidade e seus trânsitos como um modo de vida *queer*; o desejo como potência e produção desses modos de vida; e a diferença como um processo produtivo que se enreda em torno das multiplicidades.

2.2 Pensando a noção de multidões *queer* (opa!) multidões cu³⁴

A imagem da multidão me serve na medida em que faz pensar e agir sobre o desejo, seus fluxos, seus agenciamentos maquínicos como uma forma de “enrubar” a heteronormatividade³⁵, de fecundá-la pelas costas, utilizando novamente a expressão de Deleuze e Guattari (2010). Esse processo de enrubada é concebido, aqui, como um movimento produtivo e desejoso onde o enrubar gera prazer e deleite ao desterritorializar as convenções e normas impostas às formas de sociabilidade entre os homossexuais.

Os modos de vida das multidões *queer* aparecem, aqui, em oposição à categoria do sexo e rejeita a noção de identidade sexual. O agenciamento dos prazeres e desejos sexuais no campo da homossexualidade desterritorializa a unidade do sexo e se abre à multiplicidade e os diferentes modos de viver a própria sexualidade. Desviando-se do campo da discursividade que regula e pune os indivíduos, da nomeação e das categorias fixas, a homossexualidade no contexto das multidões aponta para uma transvaloração dos sentidos convencionais referentes a esses modos de vida *queer*.

Questionando as teorias e reivindicações de acolhida à diferença que têm como traço fundamental a separação e a categorização dos indivíduos a partir de identidades previamente estabelecidas como “mulher”, “gay”, “lésbica” advindas de uma base natural para legitimá-los, a ideia das multidões *queer*, termo empregado por Beatriz Preciado no artigo “*Multidões queer: notas para uma política dos ‘anormais’*”, publicado na Revista “Estudos Feministas” (2011) empreende outro tipo de esforço político ao recusar a existência

³⁴ Lembrando as “teorias do cu” em obras como “*Homossexualidade molecular (ou) da filosofia como modo superior de dar o cu*” no “*Manifesto Contrassexual*” de Beatriz Preciado (2014); “*Terror Anal*”- Beatriz Preciado (2009); em Gilles Deleuze e Félix Guattari (2010) no “*Anti-Édipo*”; em Georges Bataille (2003) “*O armário normando*” no livro “*História do Olho*”. Ao se debruçar no platô Deleuze-Preciado, Petronílio (2015) salienta que Preciado mostrou junto com Deleuze a forma viva de ativar o pensamento e enrubar a representação. Petronílio ainda argumenta que duas obras de Deleuze afetaram diretamente Preciado: O *Anti Édipo*, onde a partir daí Preciado faz críticas junto com Deleuze à Psicanálise e *Proust e os signos*, frutos desse *pathos* onde, mais uma vez, junto com Deleuze, ela dá um lugar privilegiado ao homossexual, dando a ele esse lugar filosófico, como bem trouxe René Sherer. Herança, certamente, de Nietzsche, “Gaia-ciência” em seu Gay-saber, saber alegre, saber gay. O último ensaio do *Manifesto Contrassexual* de Preciado, “Da filosofia como modo superior de dar o cu”, segundo Petronílio, é um giro na Diferença Deleuze-guattariana, uma forma de arrombar o fascismo e potencializar um *ethos* da alegria, já que, como disse bem Mário de Andrade, “a alegria é a prova dos nove. Somente a antropofagia nos une”. Desse modo, ainda acrescenta Petronílio, a Filosofia passa a ter a sua gênese no ato de enrubar e violentar o pensamento, pegá-lo por trás, pelo cu. Paul Preciado diz “os filósofos anais da história estão ligados pelo fluxo textual de uma margarida que une o ânus e os pintos, que interpreta e traduz. A Filosofia é, portanto, uma forma de inseminação artificial por meio do qual o ânus semiológico vem a ser útero (mulher) e mais tarde inseto polinizador (animal), e assim uma e outra vez, incessantemente (PRECIADO, 2014, p. 193).

³⁵ O termo heteronormatividade aparece, aqui, como marcador do conjunto de práticas discursivas que regulam, distinguem e naturalizam a heterossexualidade como única prática sexual aceita. O termo é recorrente nos estudos de Guacira Lopes Louro.

dessas identidades e transformar as minorias, os excluídos, os “maus sujeitos” em potenciais de resistência e desvio à norma.

A autora reivindica um movimento pós-feminista do lado de teóricas como Teresa de Lauretis, Donna Haraway, Judith Butler, Judith Halberstam, para citar alguns nomes desse movimento de confronto com o feminismo clássico que vem rejeitar a “noção de feminilidade que havia sido, inicialmente, a fonte de coesão do sujeito do feminismo” (PRECIADO, 2011, p.17). Essas críticas delinearam a recusa em naturalizar e traçar uma essência para o sujeito político “mulher” hegemônico e heterocêntrico.

Ao lado dessas críticas pós-feministas houve a reação das minorias homossexuais representadas por gays, lésbicas, transexuais, transgêneros para questionar “a validade da noção de identidade sexual como único fundamento da ação política e para opor uma proliferação de diferenças (de raça, de classe, de práticas sexuais não normativas)” (PRECIADO, 2011, p.18). Buscam desviar-se dos efeitos normativos e disciplinares das formações identitárias que naturalizam as diferenças tornando-as os únicos focos da ação política. A noção de multidão *queer* ousa e rompe com a ideia de “diferença sexual” explorada pelo feminismo clássico como, também, pelas variações estruturalistas do discurso da psicanálise.

Essa corrente de pensamento se constitui em torno da noção de *queer*, termo utilizado pela primeira vez por Teresa de Lauretis³⁶ em 1990 e da teoria *queer* que segundo Richard Miskolci (2007) foi utilizada pela primeira vez “para contrastar o empreendimento analítico que um conjunto de pesquisadores desenvolvia em oposição crítica aos estudos sociológicos sobre minorias sexuais e de gênero” (MISKOLCI, 2007, p.2). O *queer* designa a diferença que não aspira o centro, que não quer ser assimilada ou tolerada e que, portanto, pode constituir uma forma de ação transgressiva e perturbadora (LOURO, 2001). Tais autores contornam o termo *queer* que parece ser uma denominação aberta, em constante processo que abrange tanto as correntes teóricas quanto os movimentos sociais contemporâneos que lutam em defesa das culturas sexuais marginalizadas.

Guacira Lopes Louro no livro “*O corpo educado*” problematiza a conceituação e a divisão das práticas sexuais na história discutindo a questão do surgimento de termos que passaram a categorizar e funcionar como uma espécie de dispositivo histórico para controlar e vigiar a vida sexual dos indivíduos. A institucionalização da heterossexualidade é uma das

³⁶ O termo “*queer theory*” foi utilizado pela primeira vez por Teresa de Lauretis. Muitas das discussões iniciadas pela autora estão presentes em textos como “*The technology of gender*” publicado em 1987 e “*Queer theory: lesbian and gay sexualities an Introduction*” publicado em 1991.

formas pela qual esse controle foi amplamente exercido irrompendo numa compulsão discursiva que a define como única forma aceitável condenando quaisquer outros tipos de atividades sexuais. Assim, a heterossexualidade passa a servir como norma e como objeto de distinção social.

Essa institucionalização nos séculos XIX e XX foi um elemento importante de controle social ao lado da definição da homossexualidade como forma de “anormalidade”, prática tida como perversão. Assim, a categorização e a divisão entre o “normal” e o “anormal” passou a legitimar a questão da diferença a partir de discursos e práticas segregacionistas. Essas categorias foram frutos do empreendimento médico para definir as características básicas do que constitui a masculinidade e a feminilidade normais, vistas como características distintas dos homens e das mulheres; e da legitimação das hierarquias onde as práticas sexuais poderiam ser distinguidas.

Em contrapartida a essa institucionalização os estudos constituídos a partir da teoria *queer* possibilitaram a ampliação e deslocamentos dos olhares em torno da construção das identidades sexuais para compreender de que forma os processos sociais regulatórios e normativos criam classificações, as quais, por sua vez, geram a ilusão de sujeitos estáveis, identidades sociais e comportamentos coerentes e regulares. Assim, a partir de novos olhares pôde-se investigar a multiplicidade de formas com que os indivíduos experimentam e agenciam suas sexualidades.

As práticas corporais que envolvem, dentre outros aspectos, a maneira como os indivíduos se vestem, agem corporalmente, se relacionam com outros indivíduos sejam do mesmo sexo ou não, desafiam constantemente a coerência e as regras impostas pelo padrão heterossexual. A construção das identidades de gênero ou da orientação sexual das multidões *queer*, termos recorrentes para designar a forma como os indivíduos experimentam sua sexualidade, vêm sendo agenciadas a partir do desvio da normalização dessas relações, buscando “mostrar como os ‘fundamentos’ ou ‘substâncias’, aquilo que é tido como ‘natural’, é sempre um efeito de práticas discursivas culturalmente dadas, que operam (...) dentro de matrizes de poder” (BRAZ, 2014, p.59).

Nesse sentido as multidões *queer* surgem como provocação à heteronormatividade que produz discursivamente formas de identificação e normalização das relações entre o sexo, o gênero e a sexualidade. O termo *queer* constitui-se de forma indeterminada e elástica focando na incompatibilidade entre essas três categorias (sexo, gênero e sexualidade). Trata-se, portanto, de pensar as várias dimensões que envolvem a produção dos corpos e suas sexualidades, para além, das características biológicas e naturais

dos indivíduos. Os corpos, seus prazeres, desejos e suas sexualidades são contingentes e modificáveis a partir do contexto social, histórico e cultural no qual estão inseridos, estando interseccionados com outros marcadores como cor, raça, nacionalidade, idade, etc.

Trata-se, então, tanto de desconstruir³⁷ as categorias analíticas que operam por dicotomias e binarismos como pensar nas múltiplas possibilidades de agenciamento pelas quais os corpos se materializam e produzem suas subjetividades sempre de forma contingente e contextual. Os modos de vida *queer* são produzidos, então, de inúmeras formas, por seus diferentes agentes constituindo seus bandos, multidões, aglomerados.

O termo *queer* é agenciado e assumido, então, como forma de oposição e contestação. Forma de colocar-se contra as normatividades sejam elas vindas das categorias classificatórias de sexo, raça, gênero, enfim, contra todo tipo de classificação normativa. Assim, se assumir numa condição *queer* é desviar-se do centro, das universalidades, das identidades previamente estabelecidas.

Esse termo, com toda sua carga de estranheza e de deboche, é assumido por uma vertente dos movimentos homossexuais precisamente para caracterizar sua perspectiva de oposição e contestação. Para esse grupo, *queer* significa colocar-se contra a normalização- venha ela de onde vier. *Queer* representa claramente a diferença que não ser que assimilada ou tolerada e, portanto, sua forma de ação é muito transgressiva e perturbadora (LOURO, 2008, pp.38-39).

É nesse terreno da oposição, do enfrentamento e da contestação que abrimos a possibilidade para pensar esses territórios onde se constituem esses modos de vida que não esperam ser tolerados, aceitos e, muito menos, agir dentro do que espera a sociedade heteronormativa que vigia e controla todos os tipos de prazeres e desejos sexuais. Dentre as oposições e os enfrentamentos talvez a questão da heterossexualidade como norma seja seu maior alvo. Escapar da norma e abrir-se às possibilidades de autodeterminação de agência. Pensamos assim na condição abjeta, nômade, marginal desses territórios festivos que se abrem às multiplicidades, ao diverso e aos agenciamentos que aí operam.

Os modos de vida das multidões *queer* podem funcionar, então, não apenas como um modo de existir, de ser e transitar pelos espaços sociais, mas trata-se, antes, de

³⁷Petronilio (2014) esclarece que é importante levar à sério essa categoria da desconstrução para os estudos gênero, pois reconhece que Derrida (2013), e talvez uma das contribuições do pensador da desconstrução para o pensamento da Diferença está situada em sua Gramatologia, especificamente a noção de suplemento ou suplementaridade, quando o autor fala “este perigoso suplemento...”. Trata-se de um conceito fundamental para colocar em xeque os binarismos e ao mesmo tempo colocar a representação em crise. A metafísica da presença, a metafísica da substância e a diferença ontológica entre ser e ente que perpetuou ao longo de uma tradição que vai do grego à Heidegger, é colocada em crise. Dois livros fundamentais: a escritura e a diferença (2003) e a gramatologia (2013) nessa “onda contrassexual”.

posicionamentos, de modos de enfrentar as formas instituídas de saberes e poderes que regulam e normatizam nossas vidas e, portanto, nossas sexualidades. Abre-se, assim, a possibilidade de produzir políticas que poderiam ser chamadas de políticas *queer* se a potência de resistir continuar a reinventar outros/novos modos de vida (LIMA, 2014).

As reflexões de Fátima Lima (2014) são importantes na medida em que assinala a condição necessária para a produção desses novos modos de vida na emergência de possíveis estratégias políticas e, portanto, éticas e estéticas na constituição de processos que desconstroem as identidades sexuais normalizadas social e culturalmente, desterritorializando a heterossexualidade como norma. Assim, a produção dessas políticas, aqui, se delinea na potência da coletividade em um movimento conectivo que se agencia a partir do diálogo entre transgressão, políticas *queer* e os modos de vida constituídos pelas multidões.

E nosso próximo movimento será refletir sobre os trânsitos da homossexualidade nesses territórios compreendo-a como um modo de vida *queer* que se agencia em torno das relações entre homens que criam a partir de suas homossocialidades, novas possibilidades de vida e afetos.

2.3 A homossexualidade e seus trânsitos - um modo de vida *queer*



IMAGEM 15: Festeiros da multidão. *Delirium after*. Fonte: acervo oficial da festa.

A possibilidade de você se relacionar de maneira mais leve. A festa faz com que você se relacione mais afetivamente, sem muitos pudores. Muitas vezes na festa você tem aquele momento de demonstrar um carinho maior pelas pessoas, e não que seja falso, ou apenas reflexo do uso de bebidas ou da “colocação”... Então poder abraçar um amigo, ou até mesmo outras pessoas, ter um contato corporal mais próximo, sem intenções sexuais, mas uma questão de se permitir no afeto, na relação

com os outros... Isso é uma coisa fantástica que a festa nos propicia. Se relacionar com o outro e se permitir com ele... Coisas que no cotidiano não acontecem tão facilmente. Não sei porque, mas é mais fácil (Husserl, 30 anos, Goiânia, entrevista).

Na fala de Husserl destaco a questão homossexual a partir da possibilidade de se constituir como um modo de se relacionar com o outro pelos afetos, pelos contatos para além da questão sexual. Essa forma de compreender a homossexualidade retoma a questão das amizades como modo de vida e pretende alargar a discussão em torno das homossexualidades como forma de enfrentamento à heteronormatividade e aos fascismos irrompidos através dele.

Nesse sentido a homossexualidade pode ser considerada como um modo de vida que se posiciona e se agencia em torno de outro paradigma ético e estético, qual seja, o do viver e sentir em comum. Esse tipo de agenciamento ousa criar modos de relacionamentos que retomam a questão: o que fazem dois homens juntos? E a partir dessas relações homossexuais contornadas pelas amizades e pelo “estar-junto” é que esses modos de vida se tornam, aqui, modos de vida *queer*, pois inventam nesses territórios festivos formas de viver e festejar que enfrentam e desterritorializam as convenções, as normas e as formas instituídas de saber e poder em torno da homossexualidade.

Trato, aqui, de rastrear esses agenciamentos que possibilitam desestabilizar, deslocar, denunciar e, sobretudo criar outras possibilidades de viver e pensar as homossexualidades no *pedaço* como ferramentas da grande maquinaria produtiva que faz pulsar e fluir os desejos e prazeres como fontes fundamentais da vida. A sexualidade, as relações, os atos corporais são, todos eles, peças mecânicas que podem funcionar como forma de resistência e contestação aos modos de vida produzidos pelo discurso compulsivo da heterossexualidade.

A questão homossexual em Deleuze abordada por René Schérer (1996) em “*Deleuze e questão homossexual- uma via não platônica da verdade*” homossexualidade inspira o filósofo e se torna um signo transformado em objeto de pensamento, fazendo da própria homossexualidade uma condição de pensamento sobre a vida. Ela dá o que pensar ao expor suas multiplicidades, suas redes produzindo uma complexa forma de existência se afastando, assim, do caminho da verdade comum, das verdades universais fazendo brotar a concretude desses novos modos de vida.

A homossexualidade é retirada, então, do campo da vergonha, da culpabilidade para ser pensada em sua condição perversa, como modo de criação, de invenção de novas formas de pensar, agir e, portanto, de viver. Assim como a filosofia nietzschiana que opera a marteladas criando novas condições para o pensamento, a homossexualidade se afirma

perversamente ao torcer, ao curvar seu plano de imanência irrompendo uma sexualidade de outra natureza, outra perspectiva sobre a questão sexual. Homossexualidade e filosofia tornam-se, portanto, fluxos de uma mesma síntese conectiva e perversa.

A perversão, liberada de qualquer referência normativa, moralizante, e não designando nada mais que o voo livre dos afetos, livre dos pesos freudianos (as profundidades), liga-se com o pensamento inventivo (...). Ela mantém com o pensamento inventivo uma relação privilegiada. Em um paralelismo surpreendente, em uma correspondência termo a termo, pensamento e homossexualidade se respondem. O pensamento platônico é comandado pela hierarquia do *logos*, e sua pederastia é, igualmente, anagógica, ascencional. O pensamento cínico, estoico, epicurista, nietzschiano- em uma palavra, moderno- ao afastar-se desse *logos*, é perverso, e a homossexualidade é o paradigma da perversão (SCHÉRER, 1996, p.145).

Nesse sentido pensamos à maneira de Deleuze na homossexualidade como uma nova via de experiência da sexualidade que requer, também, novas maneiras de operar com o pensamento, pois ao colocar a questão homossexual como um objeto do pensamento se cria novas exigências para o pensar, novas palavras, novos termos para lidar com essa outra condição de vida. Daí sua perversidade que se aproxima do pensamento filosófico nietzschiano ao afastar-se da hierarquia da razão, da verdade, dos dogmatismos e abre-se à criação de novas formas de pensamento. A filosofia pensada, então, nos mesmos termos dessa homossexualidade perversa.

Ao colocá-la à altura da filosofia, Deleuze empreende um movimento de desterritorialização, criando linhas de fuga para compreendermos a complexidade e as multiplicidades empreendidas no território da homossexualidade. É nesse sentido que ela se abre à possibilidade de ocuparmos diferentes lugares em torno de nossa sexualidade. Não se trata, portanto, de ser “homem”, ser “mulher”, mas, antes, de ocuparmos diferentes papéis simultaneamente, ou melhor, escapar desses mesmos papéis.

Ainda operando nesse movimento trazemos a noção da homossexualidade molecular em Deleuze e Guattari (2010) ao engajarem-se na análise da sexualidade a partir dos fluxos do desejo e de sua composição molecular. Para os autores ela só pode ser pensada como um fluxo entre outros estando em conjunção com outros fluxos. Assim o movimento, a conexão, a síntese produtiva dos fluxos de desejos é o que faz de todos nós “homossexuais pessoalmente, sabendo ou não, e enfim, transexuais molecularmente” (DELEUZE & GUATTARI apud SCHÉRER, 1996, p.135) ultrapassando a visão platônica do ser e não ser.

Longe de se fechar sobre “o mesmo”, a homossexualidade vai se abrir para todas as novas relações possíveis, micrológicas ou micropsíquicas, essencialmente reversíveis, transversais com tantos sexos quantos forem os arranjos... Não se trata mais de ser nem homem, nem mulher, mas de inventar sexos, assim como um homossexual homem pode encontrar em uma mulher os prazeres que um homem lhe daria e inversamente (DELEUZE apud SCHÉREER, 1996, p.152).

Nesse sentido, a homossexualidade é vista como uma multiplicidade que inclui todos os tipos de transversalidades, de movimentos maquínicos que operam por fluxos que desterritorializam as verdades universais e as formas de pensamento e de vida subjugadas aos valores e normas da sociedade. É assim que todos podemos ser homossexuais na perspectiva aqui apontada. Não se trata da questão sexual em si, mas, antes, de um movimento filosófico em torno da própria vida. Devir-homossexual, devir-molecular. É assim que poderemos criar novas estratégias, novos modos de vida inventados, fabricados e transformados, constantemente, sob outros e novos signos de vida e de pensamento.

Ao contrário disso é claro que existem centros de poder/discurso que constroem e estruturam tanto a sexualidade gay como a hetero. Dentro do próprio meio GLS há construções discursivas que se apoderam de certos termos para nomear de forma preconceituosa e excludente alguns indivíduos que escapam de algumas convenções que, também, são criadas no contexto homossexual. Termos como “bichinha”, “passiva”, “sapatão”, “caminhoneira” são algumas das classificações que se baseiam nos preceitos heterossexuais para nomear aqueles que fogem dos padrões do ser gay, lésbica, etc. “Todos eles podem ser entendidos como sintomáticos da ‘mentalidade hetero’, como formas de identificação com a versão do opressor para a identidade do oprimido” (ibid, p.117).

Por isso, ao cartografar esses processos de subjetivação no *pedaço* compreendo-os como outros modos de operar com a homossexualidade, através dos agenciamentos dos desejos e prazeres, do desvio e da multiplicidade de formas de se experimentar e viver a sexualidade em que as multidões *queer* se constituem como potência da diversidade como “desidentificação”, apropriando-nos do termo citado por Beatriz Preciado (2011).

Desidentificar-se é opor-se às identidades universais e totalizantes de sexo, gênero e sexualidade. Assim, a “sapatão”, a “bicha”, a “drag”, dentre outros termos, aparecem novamente, porém, na contramão às identidades naturalizadas da “mulher”, do “homem”, do “gay”. Emergem daí uma multiplicidade de sujeitos “abjetos” para fazer disso lugares de resistência ao ponto de vista “universal” (ibid). As multidões são os milhões de sujeitos e formas de ser e se relacionar sexualmente que “fazem uma utilização máxima dos recursos políticos da produção performativa das identidades desviantes” (ibid, p.15).

A possibilidade de partir do fora, das margens, de uma condição minoritária, porém, não menor no sentido de uma valoração desses modos de vida apresentam tais estratégias que nos permite refletir sobre a potência desses modos de vida em criar suas linhas de fuga, em produzir e operar seus movimentos maquínicos a partir de seus próprios fluxos que adentram o terreno das descontinuidades, do desordenamento constituindo uma espécie de jogo erótico com a vida. No sentido apontado por Bataille (2013) a atividade erótica trata-se, “antes de mais nada de uma exuberância da vida” (p.35). Vida criada a partir do próprio movimento da produção das singularidades, das diferenças que se afirmam e afirmam as multiplicidades, as pluralidades e que constituem, assim, a grande maquinaria da vida.

Essa exuberância pode ser acompanhada por essa criação de novas estratégias, de novas condições de existência que não se enquadram, não se limitam, não se dão por satisfeitas e, por isso, irrompem formas de resistir, de subverter e transgredir as normas, as regras impostas de maneira opressiva e castradora. Por entre as multidões *queer* pulsam modos de vida que se exibem, experimentam e gozam da própria vida para além do que espera uma sociedade calcada pelos princípios religiosos, políticos, econômicos e culturais que ditam como devem ser e agir nos moldes das tradições em que a constituição da família (cabe lembrar que a noção de família bem aceita e legitimada em nosso contexto social ainda é centrada nas relações heterossexuais e suas condições de reprodução), por exemplo, é uma forma socialmente legítima de conduzir e controlar a vida dos indivíduos.

“Em vários cantos da festa pode-se observar rodinhas e amontoados de bichas se abraçando, dançando, se divertindo e vibrando juntas. Elas se aglomeram, se conectam, movimentam-se freneticamente como se fossem um corpo só. Talvez em outro ambiente esse frenesi de homens se conectando, roçando e pulsando juntos fosse alvo de críticas e retaliação. Nenhum tipo de vulgaridade aparece ali. Não no sentido comum como se pensa. Os corpos dançando sem pudores. Se movimentam de maneira divertida e caricata. Me deu a sensação de que de algum modo eles debochavam... Talvez era um deboche da própria vida. Da vida dos homens sérios” (Mapa Sentimental. Sobre o *Delirium after-hours*).

Debochar da vida no sentido aqui apontado se abre como possibilidade de pensar o potente fator de transgressão que se agencia nesses territórios. Ao criarem modos de vida que festejam e escancaram a alegria dos homossexuais sem os pudores e receios impostos pela sociedade machista e homofóbica esses agentes festeiros estão constituindo para si linhas de fuga que se tornam, aqui, estratégias de subjetivação que se enredam ao fator da transgressão.

Mesmo que de forma inconsciente esses agentes estão buscando de alguma forma transgredir. Escapam das convenções, das certezas e verdades anunciadas em torno de sua sexualidade e criam novos modos de viver e festejar que se afirmam nas multiplicidades, na potência de suas próprias vidas alegres, errantes que não esperam ser aceitas, assimiladas, reconhecidas e nem mesmo toleradas no seio dessa sociedade heteronormativa.



IMAGEM 16: Festeiros na pista. *Delirium after-hours*. Fonte: acervo oficial da festa.

Para as fronteiras constantemente vigiadas do sexo, do gênero e da sexualidade esses modos de vida irrompem uma espécie de operação transgressora desnaturalizando as relações entre elas, colocando em trânsito suas verdades, suas normas e seus valores. Esses modos de vida assumem sua transitoriedade, seus movimentos dos clãs dos lobos, as multiplicidades de suas multidões. “De um modo ou de outro (...) escapam da via planejada. Extraviam-se. Põem-se à deriva. Podem encontrar nova posição, outro lugar para se alojar ou se mover ainda outra vez” (LOURO, 2008, p.19). Sempre em movimento, nos encontros, nas travessias, nos cruzamentos.

A esse respeito, provocados mais uma vez pelo erotismo de Georges Bataille (2013), podemos pensar na constituição desses novos modos de vida que se caracterizam pela recusa aos movimentos naturais envolvidos pela sexualidade e que não se limitam à questão da reprodução. Vidas que são exaltadas por sua própria condição transgressora que se permitem experiências da sexualidade que se ligam, sem dúvida, à produção dos desejos, à afirmação do sentido erótico da homossexualidade que não espera ser admitida e, muito menos, avaliada.

Nos aproximamos, aqui, das discussões de Michel Foucault (2006) em seu “*Prefácio à transgressão*”, onde em diálogo com Nietzsche e Bataille³⁸ o autor opera uma espécie de deslocamento, de desterritorialização em torno da sexualidade para pensá-la a partir da perspectiva da atividade erótica aproximando-a da noção da morte de Deus nietzschiana³⁹. De acordo com Foucault (2006) a sexualidade e a morte de Deus estão ligadas em uma mesma experiência irrompidas pelos excessos. Tanto na noção de matar Deus, quanto no pensamento de uma vida que joga com a arte erótica, o que está em questão é a criação de novas formas de pensamento e uma experiência da sexualidade e da constituição de novos modos de vida que ultrapassem as verdades e a condição de um ser absoluto em todos os sentidos, da vulgaridade, do horror e da impureza que afirmam, portanto, uma condição de vida que estará em constante suspeita.

Essa existência tão pura e tão embaralhada, para tentar pensá-la, pensar a partir dela e no espaço que ela abarca, é necessário desafogá-la das suas afinidades suspeitas com a ética. Libertá-la do que é o escandaloso ou o subversivo, ou seja, daquilo que é animado pela potência do negativo. A transgressão não opõe nada a nada, não faz nada deslizar no jogo da ironia, não procura abalar a solidez dos fundamentos: não faz resplandecer o outro lado do espelho para além da linha invisível e intransponível. Nada é negativo na transgressão. Ela afirma o ser limitado, afirma o

³⁸ Segundo Petronílio (2014), precisamos ser cautelosos na leitura Batailliana acerca do desejo, pois para ele, em Bataille o desejo e toda sua política da transgressão e da orgia está no plano normativo e cristalizado. Continua, de certa maneira, uma linguagem carregada de binarismos e biologizante, apesar de ter limpado as poeiras do sadismo. Em Sade, salienta Petronílio, especificamente em sua *Filosofia na Alcova*, a transgressão é levada ao seu grau máximo e que extrapola o binarismo do que é “violado” e do que é “violador”, tal como traz Bataille em seu “gênero” engessado, cravado numa figura que é, de um lado violador (masculino e ativo) e de outro é “violado” (feminino, passivo). Ainda segundo Petronílio, Sade informa que tudo deve ser seguido a partir do fluxo do desejo. Dolmance, por exemplo, abomina relação com mulheres e apenas sodomiza a Eugênia, não penetra a boceta. A grande questão de Sade é ampliar o gosto e não limitar apenas ao gosto de homens e mulheres. É expandindo o desejo que se alcança felicidades, eis o que Sade diz na “Carta aos libertinos” que é o prefácio de sua *Filosofia na alcova*. Bataille seria um retrocesso em relação à Sade? Daí devemos pensar se as políticas da transgressão operadas por Bataille a partir de sua leitura Sádica foram suficientes para arejar o terreno da diferença e propor de fato uma transgressão do “fora”. Fora do centro, fora da representação. Talvez, a transgressão feita por Foucault, também pelo viés sádico tenha provocado o efeito que precisamos. Sem dúvidas, a noção de desejo em Deleuze, nos ajuda mais nessa travessia, uma vez que são noções subversivas que deseterritorializam a heterossexualidade. Associar a figura feminina à noção de passividade é cair nas armadilhas da imaculada conceição da representação. A primeira violência, o primeiro arrobamento aqui deve ser diretamente à representação binária e hierarquizante. Eis o *leitmotiv* da diferença deleuzeana.

³⁹A morte de Deus foi um acontecimento na tradição filosófica. Quando Nietzsche assume a morte de Deus, assume a morte dos velhos valores, dos velhos ídolos. É essa morte que nos possibilita pensar uma nova valoração, uma nova forma de lidar com o pensamento, com a realidade e com a própria vida. Deus estar morto como uma verdade eterna, absoluta que controla e regula o mundo. Ao rejeitar os velhos valores, as verdades universais, abre-se a possibilidade de pensarmos novas possibilidades de vida, novos modos de viver e, portanto, de pensar. “De fato, nós, filósofos e ‘espíritos livres’, ante a notícia de que ‘o Velho Deus morreu’ nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto ‘mar aberto’” (NIETZSCHE, 1981, p.343).

imitado no qual se lança, abrindo-o pela primeira vez à existência (FOUCAULT, 2006, p.33).

É sob essa outra perspectiva, da afirmação da vida como condição de ser limitada e, portanto, possível de abrir-se ao ilimitado é que pensamos na criação desses modos de vida. A transgressão é esse movimento pelo qual as máquinas não cessam de se conectar, de se acoplar e fazer funcionar seus fluxos, cortes e sínteses que se constituem, então, como novas possibilidades de existência. Transgredir é uma espécie de nomadismo, de estadia provisória que nunca estabelece morada, nunca se fixa em lugar algum. Seu processo é o de sempre correr, fluir, se movimentar e transitar por aqui, por ali, por lá. “É-lá!”

O processo pelo qual se criam esses novos modos de vida parece, contudo, sempre incompleto, afeito a instabilidades. Portanto ao indagar sobre sua constituição é preciso enxergar seus pequenos movimentos, seus modos sutis de desviar-se, de operar produtivamente como máquinas de guerra. Às vezes teremos a impressão de que estão sempre nos mesmos lugares, reiterando e repetindo os mesmos gestos, as mesmas normas, os mesmos valores impostos socialmente. Daí, então, será necessário olhar com cuidado e criar, junto a eles, novos movimentos alternativos que deverão ser constantemente reinventados aventurando-se sempre nessas transitoriedades, nas travessias, nas bordas e nas periferias dessas nossas multidões.

A partir desses seus pequenos movimentos, dos agenciamentos em torno daquilo que desejam esses agentes festeiros parecem constituir modos de vida que se afirmam e são afirmados em torno do próprio desejo, da produção desejante que não se limita à negação, mas, pelo contrário que se subjetiva a partir das conexões, das sínteses criadas no meio das multidões. E esse será o nosso próximo movimento.

2.4 “De vários ‘nãos’ para o sim” – multidões desejantes⁴⁰

O começo desse “frequentar” a cena e os lugares *gays* foi, também, o começo desse processo de aceitação da minha identidade homoafetiva. Eu nem consigo perceber uma coisa separada da outra. Aconteceram de maneira simultânea. E aconteceu como um “reforçador”. A partir do momento que aquela identidade homoafetiva era mal vista, mal quista, cheia de estereótipos, e bastante isolada... A partir do momento que eu passei a frequentar esses ambientes, essas festas... Passou de uma coisa que era micro, do individual para o coletivo. De vários “nãos” para o “sim”,

⁴⁰Destacamos o texto “*O abecedário de Gilles Deleuze*” de 1988 onde foi transcrita uma entrevista de Deleuze sobre os principais temas abordados em suas obras. A noção de “desejo” está compilada nesta entrevista. “Com Félix Guattari, ele mostra a importância do desejo e seu aspecto revolucionário frente a toda instituição, até mesmo psicanalítica”. E indicam a obra que demonstra tudo isso: *O anti-Édipo*” (DELEUZE, 1988, p.18).

para a aceitação. Nas entrelinhas, além da questão da diversão, do “se jogar”, sempre esteve essa questão do desejo, da aceitação, da afirmação. (Husserl, 30 anos, Goiânia, entrevista).

A partir do relato acima proponho refletirmos sobre as possíveis conexões entre a questão da homossexualidade e os modos de vida *queer*, e o desejo como produção, criação desses modos de vida que se afirmam e são agenciados como estratégias de subjetivação que não se limitam e nem se isolam na negação, na culpabilidade ou na vergonha, sentimentos provocados pelos discursos moralizantes e normativos que contornam os contextos das identidades sexuais.

Ao afirmar que houve um processo de mudança “*de vários ‘nãos’ para o ‘sim’*, *para a aceitação*” podemos extrair da fala do festeiro que nesses territórios se criam possibilidades de afirmação dos desejos homossexuais como uma forma de produzir a própria “identidade homoafetiva”. Esse termo talvez não esteja em sintonia com as discussões que aqui se pretendem, pois a própria noção de identidade é questionada a partir do movimento empreendido pelas teorias *queer*. Entretanto, o que se destaca dessa narrativa é a questão do desejo e da afirmação homossexual como possíveis estratégias de produção das subjetividades dos agentes festeiros.

Se as multidões *queer* aparecem na contramão à noção de identidade sexual afirmando e produzindo-se na diferença, na alteridade e na multiplicidade, a questão do **agenciamento dos desejos**, do desejo como produção em Deleuze e Guattari inverte a idéia que circula desde Platão do desejo como falta. Desenvolve uma concepção do desejo completamente inversa ao senso comum, à filosofia idealista, ao cristianismo e à psicanálise. O desejo não é falta, é produção!

Através dessa inversão, Deleuze e Guattari atacam certo idealismo psicanalítico que reduz o desejo e toda sua produção desejante a um sistema de representações ditas inconscientes e ao modelo pautado na lei, na falta e na negatividade. A introdução da figura de Édipo no campo da psicanálise talvez seja uma dessas formas de representação e de repressão dos desejos e da libido no contexto da instituição familiar. Essa tradição de pensamento demarca fundamentalmente um aparelho manipulado pelas forças de opressão e repressão (DELEUZE & GUATTARI, 2010) que para os autores ameaçam todo e qualquer movimento revolucionário que se faça em prol de uma política, uma ética e estética do desejo, da produção desejante, do desejo como criação.

Propondo-se a uma esquizoanálise as críticas de Deleuze e Guattari tomam a questão do desejo em oposição à psicanálise em pontos onde ela tropeça: “não consegue

atingir as máquinas desejantes de ninguém, porque se limita às figuras ou estruturas edípicas; não chega aos investimentos sociais da libido, porque se restringe aos investimentos familiares” (idem, p.32). Daí o fato de que esse outro modo de pensar opera uma forma de criação que escapa aos códigos e nos permite liberar fluxos, movimentos, linhas de fuga que se afirmam em novos modos de vida que se opõem e ultrapassam os limites da sociedade e da cultura.

Também centrada na questão do desejo Judith Butler (2012) em sua fase hegeliana discute a ontologia do desejo ou a dialética do desejo em Hegel na obra “*Sujetos del deseo*”. A filósofa estadunidense expressa sua preocupação que ela mesmo esclarece como hegeliana, com respeito à fragilidade constitutiva dos seres humanos que devem buscar a justificação de sua própria existência em um reconhecimento que lhes é exterior. Para Butler somos dependentes desse reconhecimento que é regulado por normas sociais. O desejo estaria diretamente relacionado às convenções e regras sociais que delimitam através dos discursos o que é tido como normal e aquilo que aparece como abjeção.

Suas preocupações pelo desejo e a relação com o reconhecimento e, pela impossibilidade de que este seja alcançado por alguns indivíduos devido à sua condição dentro das relações de gênero a levaram a discutir sobre a possível invisibilidade das vidas das pessoas situadas às margens do gênero como os gays, as travestis, transgêneros que têm seu desejo restringido de tal maneira que se encontram fora da humanidade por serem privadas de reconhecimento.

La tradición hegeliana enlaza el deseo con el reconocimiento: afirma que el deseo es siempre un deseo de reconocimiento y que cualquiera de nosotros se constituye como ser social viable únicamente a través de la experiencia del reconocimiento. Dicha visión tiene su atractivo y su verdad, pero también descuida un par de puntos importantes (...) en ocasiones, los mismos términos que confieren la cualidad de “humano” a ciertos individuos son aquellos que privan a otros de la posibilidad de conseguir dicho estatus (BUTLER, 2012, p.14).

Nesse sentido Butler ultrapassa a visão hegeliana a partir de seu esforço pós-estruturalista expandindo a lógica do desejo para pensá-lo tanto como objeto de reconhecimento quanto como forma de opressão, de invisibilidade através dessas outras formas de relações que privam os indivíduos e os localizam além dos limites impostos pela sociedade.

Tanto em Deleuze e Guattari como em Judith Butler vemos a possibilidade de pensar na produção de subjetividades que escapam ao reconhecimento e às nomeações que

classificam e restringem as relações dos indivíduos no que tange às diferentes formas pelas quais o desejo aparece. Se a psicanálise apontou o desejo como falta, Deleuze e Guattari enfrentam essa tradição através do desejo como produção. Se em Hegel o desejo é ontologicamente tido como elemento de reconhecimento e subjetivação, Judith Butler avança para apontar as descontinuidades e as formas que escapam e situam alguns indivíduos às margens desse processo.

O trabalho de Butler funciona de forma expansiva ao destacar e realçar as várias possibilidades de vida que ultrapassam e se desviam das normas. Sua filosofia se preocupa com aquelas vidas que se encontram nos limites do que é considerado humano. Toma como temas questões do desejo que não se restringe aos binarismos ou às relações naturalizadas pelas coerências entre sexo, desejo, gênero e sexualidade. Portanto, em Butler podemos afirmar que o desejo também aparece como forma de subjetivação que extrapola os limites do reconhecimento e da identificação e abre a possibilidade para pensarmos o campo das diferenças e da alteridade como local de afirmação.

No livro “*O anti-édipo*” Deleuze e Guattari desterritorializam a noção da representação e da repressão do desejo para pensá-lo enquanto produção de subjetividades, como um processo contínuo de fluxos e acoplamentos que permitem aos indivíduos operar e produzir novos modos de vida a partir de uma ética do próprio desejo. O processo de subjetivação acontece, assim, através dos fluxos, do movimento, do corte cultural que desmistifica a relação interdependente e coerente entre homem e natureza; sexo e gênero; gênero e sexualidade para reclamar um modo de ser pautado pelo próprio desejo que se torna um devir-máquina, devir-produtivo, processo infinito de constituição e engrenagem de todas as peças dessa maquinaria desejante que são os agentes-festeiros.

Retomo, aqui, a fala de Husserl – festeiro – que ao afirmar que houve uma mudança da negatividade para a aceitação e afirmação de sua homossexualidade pode-se extrair daí que a própria homossexualidade, nesse sentido, é produzida pelos fluxos e agenciamentos do desejo que se tornam uma espécie de fabricação, de composição de si, processo de subjetivação.

E nesses territórios esse processo acontece pelas conexões que se estabelecem entre o desejo, as homossexualidades e as multiplicidades que compõem e criam as paisagens que se desterritorializam e reterritorializam constantemente.

É assim que todos somos “*bricoleurs*”, cada um com as suas pequenas máquinas. Uma máquina-órgão para uma máquina-energia, sempre fluxos e cortes. (...) Tudo

compõe máquina. Já não há nem homem, nem natureza, mas unicamente um processo que os produz um no outro e acopla as máquinas. Há em toda parte máquinas produtoras ou desejanças. (...) O desejo não para de efetuar o acoplamento de fluxos contínuos. (...) O desejo faz correr, fluir e corta (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p.12, 16).

O desejo é máquina, síntese de conexões maquínicas que se produzem no próprio produzir, nos fluxos, nos movimentos conectivos que não cessam de acoplarem-se, de produzir efeitos e não produtos. O que há nessas territorialidades desejosas são sempre intensidades, campos de força, energias, pulsões. Cada agente-festeiro, máquinas desejanças em devir, constituem pequenas máquinas que se efetuam em estados intensivos que ultrapassam os limites do ser, do indivíduo e das identidades. Há, portanto, fluxos, zonas de intensidades, acoplamentos e conexões maquínicas que se produzem nas multiplicidades, nas diferenças.

O desejo aqui é pensado, então, como produção, como desterritorialização da noção de sujeito como identidade previamente estabelecida para pensar os processos de subjetivação a partir das experiências festivas, como forma de reterritorialização, de conexão e de agenciamento das possibilidades de existir pelo próprio desejo, pela sexualidade e pelos prazeres da vida e, portanto, desse modo de viver festivo. As multidões *queer* são desejos em potencial, constituem essas outras possibilidades de vida. A festa provoca o desejo latente desse povo festeiro, fluxo contínuo de movimentos maquínicos que constituem essas territorialidades festivas.

Nesses territórios convivem desejos potenciais coletivos, máquinas desejanças, produção de subjetividades a partir do próprio desejo, do tesão festivo pela experiência dessa coletividade desejosa. Processos, fluxos, cortes, movimento, produção. É assim que opera esses modos de vida, essa condição nômade de viver e de inventar-se no seio dessas relações homosociais festivas.

Na festa o desejo pulsa em forma de movimento, pela dança desenfreada das multidões que se abraçam, arrancam suas camisas e compartilham o toque, o contato corporal, o beijo fraterno que nem sempre é o beijo no parceiro de sexo, mas o beijo nos amigos, no desconhecido que quer apenas trocar o calor da emoção daquele instante que vibra coletivamente. A todo o momento encontram-se “amontoados” de corpos que se juntam numa

espécie de “almôndega”⁴¹ humana que frita ao calor, ao suor, à sinergia que flui desse todo festivo, dessa multidão desejante.

O desejo também está na *drag*, na “travesti” que fabricam seu próprio corpo, sua identidade, exagerando no jeito de agir e falar propositalmente. Elas desejam o próprio ato de se fazer, de se criar, de exagerar. Elas querem festejar de um jeito próprio, caricato, portanto criam seu próprio modo de ser. Elas chegam “batendo seus leques”, balançando os “peitos”, aprontando um verdadeiro alvoroço alegre e errante. Não desejam ser identificadas com nenhum outro alguém. “Travesti não é bagunça, meu bem”!

Ao jogar e brincar com esses códigos, ao exagerá-los e exaltá-los, ela leva a perceber sua não-naturalidade. Sua figura estranha e insólita ajuda a lembrar que as formas como nos apresentamos como sujeitos de gênero e de sexualidade são, sempre, formas inventadas e sancionadas pelas circunstâncias culturais em que vivemos. Os corpos considerados “normais” e “comuns” são, também, produzidos através de uma série de artefatos, acessórios, gestos e atitudes que uma sociedade arbitrariamente estabeleceu como adequados e legítimos (LOURO, 2008, pp.86-87).



IMAGEM 17: Drag em ação. Fonte: acervo pessoal.



⁴¹ Tornou-se comum nas festas a utilização do termo “dança da almôndega” que designa o abraço grupal, o ajuntamento de corpos em roda que se abraçam e dançam coletivamente.

IMAGEM 18: Travestis em performance na

Pool da Lu. Fonte: acervo pessoal.

Portanto o processo de subjetivação enreda-se pelo agenciamento dos desejos e a construção das identidades que serão sempre provisórias, cambiantes e contingentes. São processos circunstanciais que se agenciam constantemente em criações, invenções de si e todas as possibilidades de refazer-se. A criação é desejo em potencial, pois desejamos a vida, desejamos fazer da própria vida processos e não produtos. Por isso a festa é o território do desejo, da criação de novos modos de vida, da produção de sexualidades fabricadas, desejosas.

Nesses territórios festivos o desejo produz-se a partir do fluxo constante, do movimento que nunca cessa, dos agenciamentos micropolíticos que acontecem a partir dessa reterritorialização e das conexões maquínicas que constituem através dos prazeres, das homosocialidades desejantes que sacodem, desestruturam e escancaram um modo de festejar potente e que se produz nas próprias relações, nos processos de subjetivação. Tudo aqui é processo, tudo aqui é produção. Nem meio, nem fim. Efetivação de modos de vida que se inscrevem na diferença, nas multidões, no diverso, na multiplicidade e nas inúmeras formas de experimentação dos prazeres e dessa sexualidade desejante.

O processo opera sempre em rupturas, os agenciamentos de desejo se efetuam como intrusão, fora de uma relação fictícia do eu, substituindo-o por uma relação com o demoníaco na natureza (DELEUZE & GUATTARI, 2010). Os modos de vida produzidos pelo desejo ressoam da união, da conexão, dos fluxos que atravessam as estruturas de cada máquina, produzindo sempre linhas de fuga que desafiam e enfrentam todo tipo de identificação, de construção de personalidades dadas a priori, fixadas nos limites do eu ou qualquer modelo estrutural gerativo.

O desejo aqui não é algo apoiado nas necessidades, objeto externo, irreal. São as necessidades, produtos do próprio desejo. O desejo constitui-se como processo de conexões, de acoplamentos de fluxos e corpos que funcionam como uma maquinaria. Máquinas acopladas a outras máquinas que formam uma unidade desejante. Por isso a coletividade aqui é máquina. São ajuntamentos de peças, motores potenciais, modos de subjetivação que se acoplam e formam um todo coletivo festivo e desejante. O desejo produz as máquinas que por sua vez são processos de produção em si, desejantes.

O desejo e o seu objeto constituem uma só e mesma coisa: a máquina, enquanto máquina de máquina. O desejo é máquina, o objeto do desejo é também máquina conectada, de modo que o produto é extraído do produzir e algo se destaca do produzir passando ao produto e dando um resto ao sujeito nômade e vagabundo (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p.47).

O desejo, portanto, deseja o real, a produção de máquinas desejantes que não se separam do próprio desejo. O desejo é devir, é produção de produções, é o constante fluxo pelo qual se deseja e se produz os processos de subjetivação. Assim, cada máquina funciona do seu modo, operando através dos desejos e das conexões maquínicas que se acoplam na estrutura da própria máquina. Por isso o desejo produz máquinas diferenciais, diversas, diferentes entre si.

Cada máquina é um processo que se desarranja a partir de seus inúmeros acoplamentos e conexões. As máquinas são desarranjos, pois estão em constantes processos de subjetivação. Diferente da máquina social, que não funciona se estiver desarranjada, as máquinas desejantes são em si desarranjos, multiplicidades, curto-circuitos de fluxos e movimentos infinitos (DELEUZE & GUATTARI, 2010). As multidões *queer* são, portanto, desarranjos maquínicos que cortam o social através de suas conexões, dos seus fluxos de desejo, prazeres, euforia, excitação, suor. Máquinas de máquinas que se acoplam e constituem uma espécie de movimento maquínico coletivo. Multidões de multidões, fluxos de fluxos, processos de processos. Daí sua efetivação enquanto eterna zona de devires, como modos de vidas e, portanto, um modo de festejar *queer* que funciona como máquina, como motor produtivo das homossexualidades desejantes.

Os **agenciamentos do desejo** festivos fazem emergir uma espécie de micro-revolução social ao atacar o individualismo e as repressões impostas pela heteronormatividade. A alegria dos gays, seus modos ousados de falar, de se vestir, de confraternizar incomoda, perturba, desorienta e causa certo desconforto. A ambiguidade dessas figuras festivas encaram a seriedade e os padrões sociais tidos como referência.

Nesses territórios desejantes se deseja a própria vida e se inventa um modo de viver que é puro desejo, puro devir. Essa produção de vida desejante é multiplicidade pura, sem referência a uma totalidade original (DELEUZE & GUATTARI, 2010). A multiplicidade está nas multidões, no bando, na matilha e não no ser⁴², no indivíduo, da individuação. Cada máquina compõe um todo e não a totalidade. O todo se faz na multiplicidade, no ajuntamento

⁴²O pensamento da “diferença” em Deleuze e Guattari está fora de toda ontologização e essencialismo. O “ser” não se refere à deidade, ao Uno e sim à multiplicidade, à produção das diferenças, ao devir como condição primeira dos processos de subjetivação. Trata-se, portanto, de pensar nos modos de subjetivação, na criação de modos de vida e não mais na fixação das identidades naturalizadas e previamente estabelecidas.

das peças da grande maquinaria desejante. As máquinas são multiplicidades, acoplamentos de outras máquinas que funcionam potencialmente através de suas conexões, de seus movimentos maquínicos.

Entre as multidões os fluxos de desejo, as conexões produtivas, os processos de subjetivação e o movimento (co) existem. Escapa-se, assim, do individualismo, dos fascismos cotidianos que afirmam o indivíduo em detrimento do grupo, do coletivo. O uno só existe no múltiplo. “O único sujeito é o próprio desejo enquanto máquina, objetos parciais e fluxos, destacando e cortando uns aos outros, passando de um corpo a outro, segundo conexões e apropriações que cada vez destroem a unidade factícia de um eu possuidor ou proprietário” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p.100). Nas multidões tudo se mistura, se desfaz na multiplicidade pura e molecular. As singularidades são parcialidades conectivas formando máquina de fluxos, de desejos e multiplicidades.

2.4.1 O *after* e suas linhas de fuga

O desejo não para de efetuar o acoplamento de fluxos contínuos e de objetos parciais essencialmente fragmentários e fragmentados. O desejo faz correr, flui e corta. “Amo tudo o que flui, mesmo o fluxo menstrual que arrasta os ovos não fecundados...”, diz Miller no seu cântico do desejo. Bolsa de água e cálculos do rim; fluxo de cabelo, fluxo de baba, fluxo de esperma, de merda ou de urina produzidos por objetos parciais constantemente cortados por outros objetos parciais que, por sua vez, produzem outros fluxos também recortados por outros objetos parciais (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p.16).

Essa forma de encarar e lidar com o desejo abre espaço para que pensemos na questão dos processos de subjetivação, pois os fluxos do desejo são sempre cortados por tantos outros fluxos e, portanto, ao desejar se deseja, inclusive, o desejo do outro. Eis aí uma contradição: ao constituirmos nossos processos, ao criarmos nossas próprias condições de existência, de vida, somos, constantemente, atravessados por outros tantos modos de vida e, portanto, de tantas outras formas de desejo, outros tantos fluxos. Daí o fato de que a sociedade influencia diretamente na maneira como nos produzimos e, certamente, até mesmo, na produção dos nossos desejos.

Ao pensarmos o desejo sempre em conjunto, nas conexões, nos atravessamentos e cortes de fluxos, então somos nós mesmos, sujeitos do desejo, que agenciamos os elementos, que construímos e produzimos nossos fluxos desejantes. Portanto, o desejo está implicado, também, em processos onde somos enganados, incentivados a desejar aquilo que se pode

obter através de uma relação de produto. Nesse sentido, essa forma de desejo poderá nos aprisionar, assumindo o risco de perdermos a própria potência do desejo, como possibilidade de construir novas condições para o próprio desejar. “Verdadeiramente difícil é desejar, porque desejar implica a própria construção do desejo: formular o agenciamento que se deseja, que mundo se deseja, para que seja o mundo no qual seu desejo flua” (LARRAURI, 2009, p.82). Eis o desafio que a proposta deleuzeana de encarar o desejo nos propõe: fazer da própria vida uma forma de agenciamento dos desejos, desejar o próprio desejo e, portanto, desejar a própria vida.

Sobre esse aspecto do desejo, podemos pensar na relação que este estabelece com as máquinas capitalistas. No seio das relações homossexuais, por exemplo, a imagem do homossexual desejado (forte, macho, musculoso, viril) é vendida como uma espécie de produto. Nos territórios festivos em questão, ainda impera, entre DJs, performers e festeiros o estereótipo do homem *gay* branco, “sarado”, descamisado, onde o corpo estereotipado se torna um produto vinculado à noção de desejo.



IMAGEM 19 Festeiros “sarados” no “É-lá after-hours”. Fonte: acervo pessoal.

As imagens acima fazem referência ao estereótipo masculino presente entre os festeiros e que nos fazem refletir sobre a maneira pela qual se relacionam com a questão do desejo. O desejo, aqui, vinculado à noção de satisfação, mercadoria, estímulo, o que o localiza no terreno da objetivação, da máquina capitalista que produz e comercializa uma forma específica do desejo como produto.

Essa forma controlada e normativa do desejo aparece, aqui, na maneira como os agentes festeiros lidam com a questão dos estereótipos de corpo. Ao perguntar para um performer sobre os requisitos necessários para uma performance, obtive a seguinte resposta:

Um performer tem que, acima de tudo, ter tesão pela música, pelo movimento, pela arte do movimento. É necessário, também, um bom treinamento e preparação de cena para que a performance se torne cada vez melhor. E, acima de tudo, tem que ter um corpo que estimule o desejo, que desperte a atenção do público (Tomás de Aquino, 30 anos, entrevista)

Na fala do performer a questão dos atributos corporais vinculados a uma noção de desejo nos leva a refletir sobre a dimensão do desejo e do corpo como valor. Ao relacionar o desejo à questão de estimular o desejo do outro através do corpo, vemos, aqui, a dimensão de uma imagem estereotipada que funciona como produto a ser atingido ou consumido por aqueles que almejam ser “performers”.

Além disso, ao afirmar que é preciso despertar “a atenção do público”, temos o corpo objetivado como objeto do desejo que deve estar em constante vigília e a serviço desta prática corporal. Temos, aqui, a dimensão do desejo como produto, como mercadoria, o que, certamente, o torna uma espécie de aprisionamento, de controle e norma a ser seguida.

Entretanto, o que aqui se delineia é a possibilidade de pensar nas estratégias e formas de encarar o desejo que esteja para além das amarras da máquina capitalista e dos discursos mercadológicos que enredam as relações entre desejo, processos de subjetivação e poder. Trata-se, sobretudo, de encontrar entre as multidões aquilo que possibilita pensar no desejo a partir de outros agenciamentos que constituem esses novos modos de vida.

Desejar, aqui, portanto, tem sua potência, que extrapola os limites daquilo que cada indivíduo naturalmente é capaz de fazer, mas, ao contrário, expande a noção dessa potência para pensar naquilo que de fato é possível criar e o que realmente criamos. Assim, o desejo tem sua potência na própria criação, na invenção de outras possibilidades de agenciamento da própria vida. E tal potência só se dá na medida em que formos afetados pelo desejo e, por sua vez, pela vida.

A proposta deleuze-guattariana de contraponto aos fascismos do poder aparecem na medida em que nos provocam a pensar nas linhas de fuga que nos conduzem ao desejo, às máquinas do desejo e à organização de um campo social do desejo: “não se trata de cada um fugir ‘pessoalmente’, mas de fazer fugir, como quando se arrebenta um cano ou um abscesso” (GUATTARI apud DELEUZE, 1992). Trata-se, portanto, não somente de lutar

individualmente ou tentar criar formas contrárias ao sistema capitalista, mas, sobretudo, de insurgir possibilidades que desloquem, cortem e atravessem o campo social para fazê-lo delirar, fluir e conectar-se às linhas do desejo.

Vemos, aqui, a possibilidade de pensar os processos de subjetivação como meio pelo qual o desejo faz fluir e se produz intensivamente não como algo que falta, mas como potência criativa que, ao mesmo tempo, produz e é produzido no meio social. Portanto, não se trata de controlar, reprimir ou interpretar as formas do desejo, mas, sim, de saber como funciona, como no campo social é possível delirar, fluir, conectar através dos fluxos e das máquinas desejantes.

Essa forma de encarar o desejo nos permite visualizar como ele é introduzido no pensamento, no discurso, na ação. Quais seus desdobramentos na esfera política e como ele pode se intensificar no processo de reversão da ordem estabelecida. Dimensões, essas, apontadas por Michel Foucault em um prefácio de “*O anti-Édipo capitalismo e esquizofrenia*” onde apresenta a obra de Deleuze e Guattari dizendo que trata-se de um livro de ética que tornou-se um estilo de vida, um modo de pensamento e de vida. O elogio foucaultiano ao anti-Édipo nos provoca a visualizar a obra como um fluxo desejante, uma aposta produtiva que não cessa de encontrar uma arte de viver contrária a todas as formas de fascismo.

Diríamos inclusive que Deleuze e Guattari gostam tão pouco do poder que buscam neutralizar os efeitos do poder ligados a seu próprio discurso. Donde os jogos e as armadilhas que de algum modo se encontram por toda parte no livro, e que fazem de sua tradução uma verdadeira proeza. Mas não se trata das brincadeiras familiares à retórica, aquelas que buscam seduzir o leitor sem que esteja consciente da manipulação e que terminam por ganhá-lo para a causa dos autores contra a sua vontade. As armadilhas de *O anti-Édipo* são as do humor: convites a se deixar expulsar, a abandonar o texto batendo a porta. O livro faz pensar com que frequência que só há humor e jogo ali onde entretanto algo de essencial se passa, algo que é da maior seriedade: o banimento de todas as formas de fascismo, desde aquelas, colossais, que nos envolvem e nos esmagam, até as formas miúdas que fazem a amarga tirania de nossas vidas cotidianas (FOUCAULT, 1993, p.200).

O anti-Édipo torna-se, nesse sentido, uma espécie de guia da vida cotidiana. A obra, na perspectiva apontada por Foucault, extrapola a dimensão de uma referência teórica, pois, deveria ser encarado como uma arte, uma criação, uma invenção de novas possibilidades de enfrentamento, de incursão no cotidiano sob a ótica dos processos de subjetivação, do entendimento dos fluxos, das sínteses, das conexões possíveis a partir da questão do desejo e das máquinas desejantes.

Na leitura foucaultiana de “*O anti-Édipo*” um dos princípios apontados contra as formas dos fascismos cotidianos seria a liberação da ação política de toda forma unitária e totalizante. Abre-se a um movimento das multiplicidades. Essa perspectiva abre para a possibilidade de pensarmos na criação de estratégias coletivas em que os investimentos econômicos, libidinais e políticos estariam conectados numa espécie de exercício militante articulando os interesses entre as classes. Assim, a ação, o pensamento e os desejos devem crescer por proliferação, justaposição, disjunção e não por subdivisão e hierarquização.

Trata-se de um investimento revolucionário onde se faça cargo do desejo e dos fenômenos do desejo tanto no campo social como no campo do inconsciente conectando seus fluxos e fazendo funcionar uma possível maquinaria coletiva onde se produza por sínteses, por acoplamentos e, não mais, por subdivisões e hierarquias.

Outro princípio apontado por Foucault perpassa pela questão de livrar-se das velhas categorias do negativo: a lei, os limites, as castrações, a falta. A ideia da produção desejante insurge e considera aquilo que é múltiplo, positivo preferindo os fluxos às unidades, os agenciamentos móveis aos sistemas. As produções do desejo estão, assim, mais no campo do nomadismo do que do sedentarismo.

Um outro princípio é assim descrito por Foucault: “Não imaginem que seja preciso ser triste para ser militante, mesmo se o que se combate é abominável. É a ligação do desejo com a realidade (e não sua fuga nas formas da representação) que possui uma força revolucionária” (FOUCAULT, 1993, p.199). É nesse sentido que proponho, logo adiante, a pensar na força revolucionária da alegria como possibilidade de criação de uma estratégia de vida. A ligação do desejo com a realidade, com a vida abre brechas para pensarmos na alegria como um modo de vida desejante e, certamente, com nuances revolucionárias.

Tais princípios nos apontam a dimensão estratégica e potencial da obra de Deleuze e Guattari. Ao encarar essa obra como uma arte diretamente articulada à vida cotidiana, Foucault nos apresenta a filosofia deleuze-guattariana à altura da própria vida. Daí que a dimensão do desejo torna-se uma possibilidade de estratégia de vida, pois as análises feitas a partir de *O anti-Édipo* nos provocam a criar, a inventar novas possibilidades de pensamento e existência a partir delas.

É nesse sentido que busco, aqui, pensar os processos de subjetivação, a criação de linhas de fuga como formas de ultrapassar os fascismos cotidianos e de maneira humorada jogar com a própria vida. Olhar a vida sob a ótica da arte e, ao mesmo tempo, encarar a arte como uma possibilidade de vida. Um cruzamento deleuze-nietzschiano provocado pela crítica foucaultiana sob essa forma de encarar e fazer fluir as dimensões do desejo.

Trata-se, portanto, de destacar e realçar algumas das possibilidades de vida que ultrapassam e se desviam do terreno sombrio e hermético dos controles, das normas, das vigílias sociais. Tomar a questão do desejo que não se restringe aos limites dicotômicos empreendidos pela naturalização das relações e sua aparente coerência. É preciso, então, fazer funcionar as máquinas desejanter para pensarmos através dos agenciamentos e da criação de estratégias e linhas de fuga como novas possibilidades de vida, como criação de modos de vida desejanter que se afirmam em torno das multiplicidades e das diferenças como motores produtivos desses processos de subjetivação. Este será o nosso próximo movimento.

2.5 Pulsações da diferença⁴³ na multidão

Para mim festejar é você ter a liberdade de expressar quem você é! É ter a liberdade de cultivar aquilo que você gosta... Quando eu falo cultivar, você pode cultivar o seu corpo, o corpo do outro, o seu namorado, os amigos, aquilo que você usa... É você dar vazão a uma série de desejos e ter um espaço onde você é visto como igual e, ao mesmo tempo, ser diferente de todo mundo (Aristóteles, 30 anos, Goiânia, entrevista).

A questão da diferença aparece, aqui, enredada pelo desejo e pode ser compreendida como um processo produtivo onde as singularidades e as multiplicidades podem ser agenciadas como forma de desterritorialização aos individualismos e aos marcadores sociais que operam por distinção, classificação e segregação. Ao contrário disso diferenciar-se é uma forma de criar estratégias de subjetivação que possibilitem aos agentes festeiros se afirmar nas diferenças, produzindo, assim, os seus modos de vida.

Ao dizer que nesses territórios é possível “*dar vazão a uma série de desejos e ter um espaço onde você é visto como igual e, ao mesmo tempo, ser diferente de todo mundo*” o festeiro destaca a questão da singularidade como um processo de diferenciação. Nesse sentido, ampliamos a compreensão em torno da diferença para entendê-la não apenas como um processo de naturalização das particularidades, mas, antes, como um processo produtivo pelo qual os agentes se subjetivam, agenciam seus próprios modos de vida que são em si processos de subjetivação.

Nesse sentido, pensamos a diferença como produção, como motor em potencial que enfrenta e desterritorializa as categorias de sexo, gênero e sexualidade sob as quais estamos sujeitos a sermos fixados, identificados e marcados socialmente. Produzir-se nas singularidades, na afirmação da diferença como motor produtivo para os processos de subjetivação pode ser uma pista de como ultrapassar o individualismo crescente como exercício de prática de liberdade, do “cuidado de si como exercício de uma vida não-fascista, que passa pela desconstrução da noção burguesa de indivíduo” (GALLO, 2009, p.374).

A multiplicidade rejeita as categorizações e classificações inscritas através dos discursos e práticas que legitimam as desigualdades naturalizando “diferenças” particulares. A

⁴³ Lembrando Deleuze e Guattari (1992) ao operarem uma espécie de movimento criativo instaurando um novo plano de pensamento para a filosofia. Ao atacar as tradições do racionalismo clássico abre-se a possibilidade de pensar os conceitos como multiplicidade, como processos de desterritorialização e reterritorialização e destacamos, aqui, a constituição do pensamento em torno de uma filosofia da diferença. A diferença tomada um objeto de pensamento. Ao invés de colocá-la como algo negativo para o conhecimento, Deleuze e Guattari tratam de mostrar a diferença como o próprio princípio da natureza. Diferença pensada, então, como produção, como um acontecimento. O movimento de desterritorialização Deleuze-guattariano pretende libertar a diferença de sua posição de maldição para apreendê-la em sua própria condição, em seu devir.

questão da “diferença” tem que ser inter-relacionada com os contextos históricos, sociais e políticos nos quais se agenciam e se produzem determinados campos de significação e de representação dos indivíduos se quisermos, de fato, compreendê-la como potência, como processo de subjetivação que nos permite afirmar nossas singularidades, nossa condição minoritária, que trata-se, então, de pensá-la enquanto eterna zona de devires, de criação de outros modos de vida. Esses territórios múltiplos, plurais, coletivos que buscam escapar das identificações e das individualizações se abrem para afirmarmos as singularidades que podem tornar-se “motores nômades de produção de diferenças” (GALLO, 2009, p.375).

Sílvio Gallo no artigo *“Entre Édipos e O Anti-Édipo estratégias para uma vida não fascista”* percorre trajetórias de pensamento que nos auxilia a pensar sobre os processos de subjetivação e as ações políticas fazendo uma crítica dos fascismos cotidianos, identificando possíveis estratégias para ultrapassá-los. Assim, a questão das singularidades, na visão deleuziana apresentada pelo autor, da afirmação e do cuidado de si aparecem como elementos de enfrentamento para uma vida não-fascista. E aqui, aproximamos a questão da diferença como motor produtivo dessas singularidades e da criação de novos modos de vida situado nas margens, nas narrativas subalternas, nas filosofias minoritárias que emergem desses contextos culturais nos quais estamos inseridos.

Pensar a questão da diferença como produção perpassa, também, pela questão da experiência. A experiência é o lugar dos processos de subjetivação que são em si territórios em devir. Podem tornar-se lugar de contestação, pois através da experiência os discursos, as práticas e os diferentes posicionamentos que contornam a questão das subjetividades podem ser inscritas, reiteradas ou repudiadas. Pensar a diferença a partir da experiência nos permite ampliar os olhares e compreensões acerca desses processos de subjetivação.

Pensar a experiência e a formação do sujeito como processos é reformular a questão da “agência”. O “eu” e o “nós” que agem não desaparecem, mas o que desaparece é a noção de que essas categorias são entidades unificadas, fixas e já existentes, e não modalidades de múltipla localidade, continuamente marcadas por práticas culturais e políticas cotidianas (BRAH, 2006, p.363).

Avtar Brah, no artigo intitulado *“Diferença, diversidade e diferenciação”* discute as várias noções de “diferença” que foram engendradas durante algum tempo por discursos racistas e sexistas e que após as críticas de alguns movimentos feministas durante as décadas de 1970 e 1980 possibilitaram trazer um novo quadro para análise onde debate, dentre outros aspectos, a noção da diferença como experiência. Ao trazer tal noção, a autora contribui para pensarmos a diferença como território em constante processo, no qual as singularidades são

agenciadas de múltiplas formas e em diferentes contextos. A partir da experiência extraímos os elementos produtores dessas singularidades e podemos, então, nos afirmar na própria diferença.

Assim as singularidades e os processos de diferenciação perpassam pela maneira como as histórias e experiências coletivas vão se inscrevendo em cada um. Portanto não se deve pensar a diferença como marcadora de uma individualidade que segrega e exclui, mas como processo que produz e atribui a eles especificidades que estão contingenciadas pelas histórias e experiências coletivas que operam como uma espécie de tecido criador das próprias singularidades.

As experiências coletivas conectam cada engrenagem da grande máquina desejante festiva que são os territórios nômades por onde perambulam os agentes festeiros. Cada singularidade se agencia aí de uma determinada forma, afirmando seus modos de festejar que também vão sendo agenciados a partir do prazer, da diversão, do contato social, das relações que aí se estabelecem. A diferença aqui é produção, criação de novas possibilidades de afirmação social e novos modos de vida. Os agenciamentos coletivos que se dão na experiência festiva constituem-se como processos de subjetivação, como produção das diferenças.

Outra questão que perpassa pela constituição da noção de “diferença” são as relações sociais. As trajetórias materiais e práticas envoltas por fatores históricos, sociais, econômicos e políticos produzem, também, condições para que as construções de identidades de grupos sejam efetivadas e com elas a designação e demarcação da diferença como oposição são instituídas. Podemos citar o exemplo dos modos de diferenciação como gênero, classe ou racismo que são instituídos em termos de formações estruturadas (BRAH, 2006). Tais categorias são inscritas conforme um sistema de significação e representações sociais designadas por situações socioeconômicas e políticas de poder.

O conceito de “diferença como relação social” sublinha a articulação historicamente variável de micro e macro regimes de poder, dentro dos quais modos de diferenciação (...) são instituídos em termos de formações *estruturadas*. Relações sociais, então, são constituídas e operam em todos os lugares de uma formação social. (...) A grande questão é saber como a diferença é definida. Atuam as percepções da diferença como meio de afirmar a diversidade ou como mecanismo de práticas excludentes e discriminatórias? (BRAH, 2006, pp.364-365).

Desse modo, a diferença como relação social se refere às relações sistemáticas envoltas por discursos econômicos, políticos, culturais que inscrevem e mobilizam categorias

estruturadas que podem servir como mecanismos de exclusão e discriminação de indivíduos no interior das experiências coletivas. Portanto, a ideia de categorização e nomeação das diferenças como marcadores sociais tornam-se dispositivos do poder legitimando-as como estrutura e não como um processo produtivo em constante devir como o que se afirma na perspectiva da experiência. Contrapõem-se, assim, a experiência enquanto processo de afirmação e diferenciação das singularidades às relações sociais como práticas institucionais sujeitas à exclusão e discriminação a partir da atribuição de identidades fixas e previamente estabelecidas.

A partir do entrecruzamento desses conceitos podemos pensar as experiências festivas nas territorialidades nômades do *pedaço gay* em Goiânia como engrenagens da grande maquinaria produtiva de singularidades e dos desejos que se acoplam no processo de subjetivação dos agentes festeiros que constituem nesses territórios outros modos de vida e, portanto, um modo de festejar peculiar e característico desse seu *pedaço*. As multidões festivas habitam zonas marginais que desterritorializam as estruturas e convenções sociais afirmando sua condição nômade e produtiva que se agencia através do desejo, das relações homosociais que enfrentam todo tipo de opressão que se dá através das categorias de identidade que funcionam como dispositivos do poder e da normalização dos atos, discursos, práticas e modos de ser em sociedade.

Eu acho que nessas festas há uma mistura de tudo. Da bicha que é considerada diferente, exótica, pela forma como se comporta ao boy sarado que é o “ideal” de uma figura gay, estão todos se divertindo, se jogando. No final das contas você percebe que é tudo uma questão da forma como as pessoas se mostram. Talvez elas nem sejam aquilo mesmo na vida real, mas ali na festa elas podem ser o que quiserem. O boy sarado pode dar pinta, a bicha que geralmente é mais afeminada, mais afetada pode ser mais recatada... Não tem uma regra assim... Isso é natural e pronto. A festa é um espaço de diversão e essas características de cada um estão meio que misturadas, uma se confunde com a outra. É claro que têm as disputas, as separações entre grupos a partir da forma como se comportam, mas o que é mais forte é essa mistura. Tudo está meio embaralhado ali, porque afinal cada um se mostra da forma como quiser, cada um festeja de acordo com suas vontades, seus desejos, suas intenções (Dante, 33 anos, Goiânia, entrevista).

Na fala de Dante podemos destacar a possibilidade de agenciamento das identidades, das formas de ser e agir que podem ser produzidas nesses territórios festivos. Ao afirmar que “*não tem uma regra (...) isso é natural e pronto*” o festeiro parece apontar para a questão de que há uma relação entre a maneira como os agentes festeiros se mostram e aquilo que é atribuído de forma naturalizada na perspectiva dos papéis sexuais, ou seja, de que se criam expectativas aos modos de ser e agir e que, nesses ambientes essa coerência pode ser

colocada em questão pela própria constituição desses modos de vida que se agenciam a partir dos desejos, das singularidades e das multiplicidades.

Aquilo que é considerado apropriado, que é tido como norma no que tange aos modos como as identidades de gênero se apresentam vai dando lugar aos processos de fabricação, de invenção e afrouxamento desses modelos pré-estabelecidos irrompendo nessa mistura, nessa confusão que permite a esses agentes festejarem de múltiplos e inúmeros modos sem que estejam fixados, limitados somente aos papéis e aos estilos de vida que convencionalmente se estruturam em torno dessa sua cultura.

As conexões entre identidade, sexualidade, poder e sociabilidade são um constituinte fundamental do modo como entendo a construção das representações de gênero, sexo e sexualidade nas relações que se estabelecem e na constituição dos modos de vida desses agentes festeiros. As identidades que possam ter os homens que se relacionam nos territórios festivos não podem ser entendidas como fruto de características e formas de se relacionar tidas como evidentes ou como um atributo natural. Na constituição das homossexualidades sejam elas envoltas por relações sexuais ou não, há sempre um processo ativo de exercício de poder e agenciamentos que perpassam não só pela questão do sexo em si, mas, também, por toda uma construção de si enquanto forma de afirmação e, muitas vezes, de resistência a determinados padrões impostos pela sociedade.

Não existe diferença sexual, mas uma multidão de diferenças, uma transversalidade de relações de poder, uma diversidade de potências de vida. Essas diferenças não são “representáveis” porque são “monstruosas” e colocam em questão, por esse motivo, os regimes de representação política, mas também os sistemas de produção de saberes científicos dos “normais”. (PRECIADO, 2011, p.18).

A recusa pelo conceito de “diferença sexual” abre para a possibilidade para pensar a diversidade como potência e não apenas como marcador social de separação e identificação dos indivíduos. É uma forma de resistir e se desviar de uma base natural e biológica que correlaciona de maneira, aparentemente coerente, os domínios de sexo, gênero e sexualidade reforçando e produzindo discursos, práticas segregacionistas e totalizantes.

As multidões *queer* agenciam um processo de desterritorialização da heterossexualidade que funciona como um regime político controlador que administra e gere a vida dos indivíduos. A prática sexual hétero e os discursos produzidos a partir dela asseguram o lugar estrutural e naturalizado entre a produção da identidade de gênero e sua relação com a sexualidade. Assim, a garantia de certa coerência entre sexo, gênero e sexualidade, é assumida

por tais discursos e utilizada como uma questão central na governabilidade dos corpos e dos sexos.

Em prol dessa administração da sexualidade o sexo, as práticas sexuais e os regimes de condutas destinados à masculinidade ou à feminilidade vão se tornando os instrumentos e os dispositivos para o controle e a vigília dos desejos, das pulsões e dos instintos sexuais em prol de uma verdadeira repressão que garantirá a regulação e a delimitação entre o “lícito e o ilícito”, o “proibido e o liberado”, o “aceitável e o abominável”. Dessa forma, qualquer tipo de manifestação sexual contrária e duvidosa em relação a tais regimes será classificado como abjeta, suja, negativa, anormal e, muitas vezes, vinculado à noção de doença.

A sexualidade, como dispositivo, opera por meio de um conjunto heterogêneo de discursos e práticas sociais (...) que tem como razão de ser não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global. Esse dispositivo histórico está a serviço das grandes estratégias de saber e poder em que (...) a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e da resistência encadeiam-se uns aos outros (FOUCAULT, 1988, p.100).

A partir do que apontou Foucault, os discursos e práticas envoltos por noções naturalizadas de sujeito, sexo e sexualidade se agenciam de forma a limitar, vigiar, controlar e punir os indivíduos a partir das formas como vivenciam e experimentam seus prazeres e desejos excluindo e separando quaisquer formas de sexualidades desviantes, “anormais” que constituem a partir dessa visão, identidades sexuais promíscuas, perversas e depreciadas.

Na perspectiva foucaultiana a categoria sexo impõe o artifício da unidade, da univocidade a um conjunto de funções e elementos sexuais ontologicamente distintos. O autor argumenta que o “sexo” em si é produzido pelos discursos e práticas impostas socialmente e que tendem a controlar, vigiar e punir os prazeres através das regras naturalizadas que forjam a coerência entre o sexo, os gêneros, os prazeres, os desejos e a sexualidade. A categoria sexo se torna, então, um efeito da interação entre discurso e poder que legitima ou desqualifica determinadas práticas sexuais.

Em “*História da sexualidade II: o uso dos prazeres*” Foucault discute as formas pelas quais o sexo, os prazeres e os desejos tornaram-se objetos centrais nos discursos e práticas que regem e delimitam a vida dos indivíduos. Estudando um campo de historicidade complexo, como a sexualidade, o autor interroga de que maneira o indivíduo é chamado a se reconhecer como sujeito moral da conduta sexual. Assim, tratou de investigar como os

indivíduos se reconhecem como sujeitos de uma sexualidade que se abre e se articula num sistema de regras e coerções.

Analisando as práticas existentes em torno do sexo na Grécia Antiga, Foucault analisa as transformações que foram ocorrendo nos modos de se viver e se comportar sexualmente a partir do domínio e da vigilância em torno das práticas dos prazeres. Entre os gregos não havia uma estrutura dupla, ambivalente e bissexual do desejo, o que fazia com que se pudesse desejar um homem ou uma mulher. A questão do desejo estava relacionada ao apetite que a natureza do homem fazia emergir e que estava ligada, mais diretamente, com uma atenção ao corpo, com um cuidado de si que influenciava nas práticas sexuais, mas que, sobretudo, se vinculava a uma questão de honra e um ideal de beleza que instauravam uma relação de auto-domínio. Cultuar o corpo, preservar a saúde e dominar a si mesmo era uma questão moral que se agenciava nos limites da vida do próprio indivíduo, como senhores de si.

A homossexualidade era livre na Grécia Antiga e fazia parte dos ritos mantidos entre mestres e pupilos em busca da sabedoria. A relação entre os rapazes era uma forma de afirmação da superioridade masculina, portanto, os homens não necessitavam do sexo oposto para satisfazer seus desejos, seus impulsos de natureza humana. Porém o sexo entre rapazes não era somente uma questão de satisfação de desejos, era, também, uma forma de isomorfismo nas relações sexuais e sociais (FOUCAULT, 1984). Entretanto, havia um questionamento em torno das relações mantidas entre os homens de idades diferentes. A passividade também era mal vista no adulto, com formação moral e sexual. O que se problematizava em torno dos prazeres estava enredado, então, por uma preocupação moral que se distinguiu do que, posteriormente, com o pensamento cristão viesse a se colocar como forma de controle regular das condutas em torno do sexo.

Para os gregos antigos, o ato sexual era positivo. Já os cristãos o associaram ao mal e passaram a excluir uma série de atitudes, pois viram a queda na infidelidade, no homossexualismo e na não-castidade. Prega-se, a partir daí, a abstenção, a austeridade, o respeito à interdição, de modo que o indivíduo sujeite-se ao preceito cristão em torno do sexo (FOUCAULT, 1984). A interferência do pensamento cristão deu lugar a uma forma de doutrina coercitiva que prescreve, vigia e pune as relações sexuais fora dos domínios da normalidade e da moral cristã.

Foucault problematiza a forma como a atividade sexual e, conseqüentemente, as transformações entre práticas e a maneira como elas foram sendo articuladas à questão do gênero passaram a ser questionadas e administradas em torno de discursos que foram

instituindo regimes de verdade para controlar, vigiar e punir o que foi se tornando uma espécie de comportamento “anormal”, desviante, pecaminoso e, muitas vezes, visto como patológico.

A problematização trazida pelo autor se constitui acerca de que ao longo dos séculos a grande necessidade de busca pela verdade nos levou a colocar a questão sobre o que somos em relação ao sexo (FOUCAULT, 1984). Daí o surgimento das naturalizações entre sexo, gênero e sexualidade que foram sendo instituídas pelos regimes de saber e poder que ficaram a cargo de instituições e áreas do conhecimento como a medicina moderna, a psiquiatria, a pedagogia, o direito que passaram a institucionalizar e a administrar os saberes em torno das identidades que, por sua vez, foram sendo construídas por discursos universais e totalizantes.

Acercas das relações de saberes e poderes que foram sendo engendradas pelos discursos e forma instituídas do conhecimento sobre os modos de existências, Fátima Lima e Rodrigo Borba problematizam no artigo “*Sobre (des)aprendizagem e multidões queer: rizomas, multiplicidades e a política menor*” questões relacionadas à maneira como a educação efetua a partir de discursos e práticas efeitos sobre os corpos e suas subjetividades forjando formas de controle instituídas sob processos binários, dicotômicos produzindo fronteiras bem delimitadas entre o que/quem/como é legítimo (LIMA & BORBA, 2014). Nessa seara binária do “isso ou aquilo” formas de hierarquização, estigmatizações e exclusões se encontram em diferentes situações, seja nos espaços de ensino formal como, também, nos demais espaços e relações sociais.

Os espaços de educação formal e informal, a exemplo da família moderna, nuclear, heteronormativa e monogâmica, também se consolidaram nesse contexto e constituem potentes dispositivos de assujeitamentos, destacando-se como engrenagens de uma ortopedia social que engendra capturas pelo “ou”: ou normal ou anormal; ou deste ou daquele modo (idem, p.2).

As dicotomias e os binarismos presentes nas formas de se instituir saberes e práticas em torno dos modos de existência reproduzem, assim, hierarquias que legitimam, reforçam e contribuem para que fronteiras sejam desenhadas entre as múltiplas e diferentes possibilidades de agenciamentos dos modos de vida, principalmente, de quem se encontra de certa forma, nas linhas de fuga de uma sociedade machista, homofóbica e preconceituosa.

Como forma de pensar para além desses binarismos os autores apostam em diálogo com Deleuze e Guattari, Foucault, Butler e Beatriz Preciado⁴⁴ em um exercício de pensamento como ato de criação no sentido deleuzeano. Conectando as formas de pensamento desses autores, propõem, dentre outros aspectos, a refletirmos sobre os modos de existência não mais pelas dicotomias entre “isto ou aquilo”, entre ser “hetero ou homo”, mas pelas possibilidades de conexão, de um pensamento rizomático que se direcione à multiplicidade e aos processos de subjetivação. É a partir daí que os autores nos convidam a deixar-nos sermos capturados pelo “e”, não mais pelo “ou”. Assim, podemos refletir sobre os modos de vida deste e daquele modo. Pensarmos de uma forma e de outra. Abre-se ao múltiplo, às conexões, aos modos de vida que funcionam não por dicotomias, mas, por ligações, por entrecruzamentos, por sínteses conectivas.

Nesse sentido, os autores retomam a noção das multidões *queer* para pensar a fluidez e as multiplicidades constituintes das identidades sexuais e de gênero (ibid). E caminhando nessa onda da conexão, da multiplicidade como forma de criar um pensamento que já não mais se contenta com os movimentos identitários, normativos e excludentes é que nos lançamos nessa viagem de refletir sobre esses modos de vida *queer*. Pensamos o *queer* como máquinas de guerra, exteriores, que se reinventam em outros/novos fluxos (LIMA, 2014).

A problemática *queer* não se limita, então, à questão da homossexualidade, mas a da abjeção, das resistências, da possibilidade de criar estratégias e linhas de fuga para os que são relegados aos preconceitos e são considerados uma ameaça ao bom funcionamento da ordem social e política. “O *queer* busca tornar visíveis as injustiças e violências implicadas na disseminação e na demanda do cumprimento das normas e das conversões culturais, violências e injustiças envolvidas tanto na criação dos ‘normais’ quanto dos ‘anormais’” (MISKOLCI, 2015, p.26). A possibilidade de não se ajustar às normas e formas de controle de si e da sexualidade compõe a estrutura da grande máquina que opera por enfrentamentos e

⁴⁴Segundo Petronilio (2015) Deleuze- Guattari, Butler, Michel Foucault, assim como Derrida, de formas diferentes, evidentemente, afetaram diretamente Beatriz Preciado. Embora Preciado reconheça o momento em que se distancia de Deleuze, em uma entrevista dada a Jesús Carrillo em 2007, quando Preciado ataca Deleuze “quando fala de uma experimentação sem prática, como no caso da bebedeira sem álcool ou do nomadismo sem sair do lugar”, e precisamos ver até que ponto devemos levar a diante essa leitura que Preciado faz de opensorador nômade, uma vez que Deleuze não menospreza a prática pois, se a sua filosofia sempre foi a de uma imanência e de uma vida, essa vida não pode ser outra, se não essa que vivemos, esse território que amamos, choramos, desejamos todos os dias. Seu manifesto é, de certa forma, a força explosiva e enrabadora da Diferença como agenciamento maquínico do desejo e dos processos de subjetivação. De Deleuze, complementa Petronílio, Preciado levou a sério a noção de desterritorialização, assim como a noção de biopolítica de Foucault.

criação desses novos modos de vida, novas condições para a existência passando, então, da teoria, das elaborações estratégicas de pensamento em torno das opressões à materialização de novos modelos e o desafio de lidar com elas.

Se quisermos pensar *queer* teremos de imaginar constantemente forma de atravessar limites, de transpor barreiras, de constituir modos de vida que estejam em constante movimento, que possam criar várias possibilidades de se colocar à deriva, de transgredir, no sentido foucaultiano anteriormente apontado. Isso supõe perturbar a familiaridade do pensamento, viver e pensar fora da lógica segura. Trata-se, pois, de mobilizar formas de pensamento que não se subjuguem somente aos modelos, às convenções, mas, antes, se tornem vias de desconstruir e interrogar o próprio pensamento e, portanto, a própria vida. É preciso, contudo, pensar em múltiplas sexualidades, múltiplos modos de vida que, por vezes, aparecem e se tornam, na visão instituída socialmente, “incoerentes”, “descontínuos”, “abjetos”, “fora dos eixos”.

PAISAGEM 3- MASCULINIDADES COMO MODO DE VIDA E OUTROS AGENCIAMENTOS DOS FESTEIROS

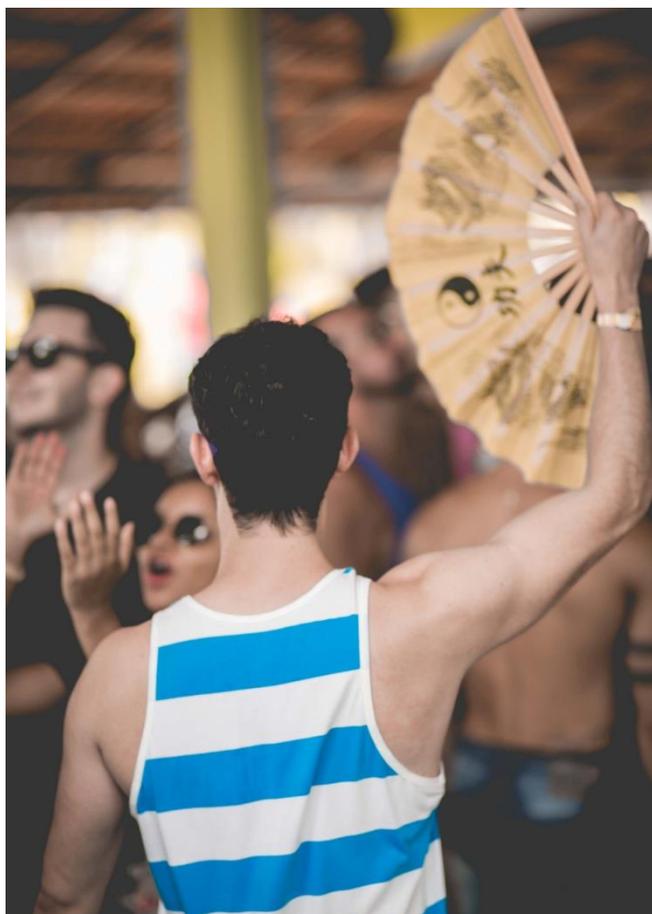


IMAGEM 20: O festeiro e o leque. Fonte: acervo pessoal.

Eu acho que os gays criam esses espaços para poder ter maior liberdade. Mas acho que essa afirmação deveria se dar em outros espaços também. Então não acho que seja uma questão de “gueto”, mas uma questão de necessidade de criar outros espaços para se viver essa homossexualidade com maior liberdade. A certeza que eu tenho é que não é bem visto pela sociedade. A transgressão está presente a todo o momento. A grande maioria não tem consciência disso, mas, inconscientemente, estão todos buscando isso, esse “transgredir”(HUSSERL, 30 anos, Goiânia, entrevista).

3.1 Abordando a questão das masculinidades

Abordar a questão das masculinidades é uma forma de criar junto aos modos de vida dos festeiros outras possibilidades de reflexão em torno da homossexualidade e das homossexualidades constituídas nesses territórios festivos. Portanto, a partir da incursão teórica em alguns estudiosos e em seguida cruzando essas teorias com as experiências dos festeiros é que componho a seguir a última paisagem desta pesquisa.

O significado social do comportamento homossexual ou da homossexualidade só pode ser apreendido dentro de um contexto histórico específico. Ambas as categorias foram inicialmente desenvolvidas por médicos e sexólogos no século XIX, dentro de um contexto das campanhas políticas “pela não penalização de práticas homossexuais no recém-criado Império Alemão” (MAC RAE, 1990, p.47). Desde, então, as discussões sobre o tema têm sido engendradas pelos campos da medicina e da psicologia. Mais recentemente é que as ciências sociais têm procurado compreender e debater esse fenômeno como construção social⁴⁵.

O antropólogo Peter Fry, iniciou um importante debate sobre gênero e a homossexualidade e seu trabalho inspirou uma geração de pesquisadores que incluiu Carmen Dora Guimarães, Edward MacRae, James N. Green, Nestor Perlongher, Richard Parker e Veriano Terto Júnior (ARNEY, FERNANDES e GREEN, 2003). Esses estudiosos influenciariam, ainda, mais uma geração de pesquisadores, alguns dos quais são ativistas experientes no movimento brasileiro de gays, de lésbicas e de transgêneros que ampliaram os limites dos estudos de gênero, da homossexualidade, movimentos sociais, e AIDS⁴⁶.

Peter Fry e Edward Mac Rae no livro “*O que é homossexualidade*”, publicado pela primeira vez em 1985, se dedicaram a pensar sobre a homossexualidade no que tange às formas pelas quais ela é experimentada no cotidiano brasileiro contemporâneo, tomando esse contexto como ponto de partida para examinar as várias ideias, representações e práticas sexuais/afetivas entre pessoas do mesmo sexo no Brasil, como vozes muitas vezes

⁴⁵ Sobre a questão da homossexualidade ver João Silvério Trevisan (2000). No livro “*Devassos no paraíso*” publicado pela primeira vez em 1986, o autor aborda os conceitos de pecado e desvio de conduta em relação à homossexualidade analisando as práticas políticas, policiais, higienistas e psiquiátricas para entender, controlar e, até mesmo, impedir a pederastia nos séculos XIX e XX. Trevisan parte dos campos da antropologia e da psicanálise avançando para além da historicização das questões que envolvem a homossexualidade para compreender como ele se revela no cotidiano das sociedades.

⁴⁶ Destacamos o trabalho de James Green (1999) que em sua obra “*Além do carnaval: a homossexualidade brasileira masculina no Brasil do século XX*” se concentra na questão da homossexualidade masculina no Rio de Janeiro e em São Paulo a partir das experiências carnavalescas abordando a aparente convivência pacífica entre a homossexualidade a bissexualidade vendida dentro e fora do país através da imagem do carnaval brasileiro. A obra de Green contribui significativamente para compreendermos as tensões e conflitos existentes no que tange às sexualidades e as sociabilidades constituídas nos diferentes locais de trânsito e lazer no contexto cultural brasileiro.

discordantes, cada uma tentando ser ouvida mais que as outras. Muitos foram os esforços que se delinearão, ora buscando legitimidade para suas opiniões fosse na ciência ou na religião, ora invocando a legitimidade da representação de uma minoria oprimida. De forma geral, a busca dos autores era a de enxergar a questão da homossexualidade como sendo uma questão política e cultural.

Centrados na perspectiva antropológica e relativizante que vê a homossexualidade mais como fato social que fato biológico ou psicológico, os autores supra citados contornam uma opção possível e relevante naquele momento histórico para refletir a questão da homossexualidade para além dos limites da medicina e da psicologia que, até então, dominavam o campo de análises nesse contexto.

Para os autores ninguém hoje em dia acredita que as diferenças de comportamento entre os dois sexos possam ser explicadas apenas em termos de diferenças biológicas, pois reconhece-se que os papéis sexuais são forjados socialmente. Assim, tratou-se de assumir que as ideias e práticas associadas à homossexualidade são produzidas historicamente e estão relacionadas a constituição das sociedades como um todo.

Essa tendência de vincular os comportamentos sexuais aos fatores biológicos e naturais do sexo acabou por fixar e criar uma série de expectativas a respeito do comportamento considerado adequado aos homens e mulheres de acordo com sua posição social. Há, desde crianças, uma submissão e um tratamento diferenciado que ensina e impõem os comportamentos adequados. Essa normalização e o estabelecimento de determinados comportamentos são instituídos tanto no contexto héterossexual como no seio da homossexualidade. Alguns padrões são impostos para se pensar esses comportamentos que adquirem o *status* de uma condição que nunca é social, mas sim natural. Assim, pensa-se sempre no homossexual masculino como afeminado e na homossexual feminina como “máscula”.

Tais naturalizações ignoram a questão de que há inúmeras formas de se representar e praticar a homossexualidade assim como há diversas sociedades, épocas e grupos distintos dentro de uma mesma sociedade. Portanto, ao longo das transformações nas sociedades e seus diferentes contextos históricos houveram inúmeras formas pelas quais a homossexualidade foi vivenciada e representada por distintos campos de análise e estudos que se destinaram a essa tarefa.

Tratava-se, sobretudo, de rastrear, entre outras coisas, a rígida separação entre o comportamento convencional “masculino” e “feminino” empreendidos pelos esforços sociais em dividir e classificar os indivíduos e, em contrapartida, esboçar o panorama e a força

política dos movimentos homossexuais como interlocutores legítimos que buscavam se afirmar no contexto da diferença e conquistar maior visibilidade e direitos sociais em um contexto de discriminação e violência.

Especificamente no contexto brasileiro alguns grupos em luta pela defesa do reconhecimento e da conquista dos direitos homossexuais empreenderam importantes movimentos de revolta, manifestação e enfrentamento aos comportamentos e ações homofóbicas que acabavam por violentar física e ideologicamente os indivíduos. Artistas militantes, organizações sociais, grupos de estudos, jornais, dentre outras instâncias representativas constituíram a força política do movimento homossexual que, em alguns momentos se aliava às demais “minorias”, ou seja, os negros, as feministas, os índios e o movimento ecológico (FRY e MAC RAE, 1985). Tais movimentos pareciam abrir uma brecha para a expressão de alguma forma de não conformismo⁴⁷.

No que tange às formas de resistência vinculadas ao movimento homossexual podemos destacar produções artísticas que questionavam os papéis sexuais, os regimes políticos ou o sistema econômico e, sobretudo as bases sagradas da vida cotidiana controladas pela religião, pela família, por forças militares e políticas, pela mídia, dentre outras instâncias da sociedade.

No tocante às figuras masculinas participantes nessas lutas, que aqui nos interessa mais especificamente, destacamos o deboche bem-humorado dos Dzi Croquettes, na década de 1970, que apresentavam espetáculos de dança e humor que misturavam de forma inusitada vários elementos que transitavam entre os papéis sexuais masculinos e femininos embaralhando todos os tipos de convenções e regras que dominavam a questão da sexualidade de homens e mulheres. “Nós não somos homens, nem somos mulheres. Nós somos gente, computada igual a vocês!” Essa era uma das declarações do grupo em seus shows que contestavam as categorias e divisões imprimidas de forma convencional.

Numa época de repressão e vigília essas figuras plurais e turbilhonadoras encontravam na arte um meio de experimentar novas formas de consciência e, portanto, novos modos de vida. No documentário “*Dzi Croquettes*” dirigido por Tatiana Issa e Raphael Alvarez, lançado no Brasil em 2009, acompanhamos as trajetórias desses artistas que desobedientes e debochados, decidiram desrespeitar a ordem do regime militar da época de forma inteligente, inventiva e inusitada. Os Dzi Croquettes compartilhavam uma forma de vida comunitária característica dos movimentos da chamada contracultura irrompendo outras

⁴⁷ Ver FRY e MAC RAE (1985).

e novas formas de consciência propiciadas pelo uso de drogas, que também era uma forma de desrespeitar, subverter e colocar em xeque os princípios em torno da moral e dos bons costumes.

Outros grupos trilharam caminhos parecidos como, por exemplo, os “Secos e Molhados”, cuja figura mais expressiva, Ney Matogrosso, até hoje atua no campo musical. Tanto os “Dzi Croquettes” como os “Secos e Molhados” e, atualmente, “Ney Matogrosso” são artistas que revolucionaram os palcos com performances masculinas que abalam as estruturas sexuais das pessoas, quebram tabus e instauram novas éticas e estéticas para a existência e, portanto, para os modos de ser, modos de vida masculinos que experimentam ou não a homossexualidade.

Também é possível destacar entre as décadas de 1950 e 1970 algumas “turmas de homossexuais” começaram a surgir no Rio de Janeiro. A pesquisa de mestrado “*A confraria gay: um estudo de sociabilidade, homossexualidade e amizades na Turma OK*” de Thiago Soliva, publicada em 2012, aborda as experiências da “Turma OK” que se constituía em reuniões de amigos, geralmente acontecidas nas casas e apartamentos dos integrantes do grupo onde se criava um espaço de vivência e interação em que a possibilidade de existir como homossexual era um dos principais objetivos perseguidos por esses grupos, diante de uma sociedade com poucos espaços onde poderiam “ser eles mesmos”. Nessas reuniões, ocorria muito mais do que o encontro de indivíduos que se reconheciam em função de suas preferências sociais, ali se aprendia a ser “homossexual”, assim como, mais tarde, em reuniões semelhantes, aprendeu-se a ser “militante homossexual”,

A partir do contexto dos movimentos homossexuais como de modo de operar, dentre outras questões, com a da masculinidade a partir do enfrentamento e dos desvios às normas nos situamos em um campo de discussão que requer abordá-la fora dos paradigmas essencialistas. Assim a questão do ser homem deve ser agenciada como um constante processo em construção que não se reduz aos caracteres sexuais e nem se restringem aos limites estritos do corpo, ainda que tais questões sejam fortemente mobilizadas para os discursos de gênero.

Abordar a masculinidade⁴⁸ em seus aspectos sociais, culturais e políticos foi, certamente, possível a partir da emergência dos estudos de mulheres e, em especial da teoria feminista e das teorias críticas do movimento gay. O movimento feminista surgido a partir dos anos sessenta questionava, sobretudo, a natureza biológica determinante das relações

⁴⁸ Não pretendo, aqui, aprofundar a noção de masculinidade, apenas transitar nessa ideia por se tratar de uma construção cultural e social que está presente nesses territórios festivos.

entre homens e mulheres e as desigualdades sociais que acometem, principalmente, as mulheres que tiveram um peso maior naquele momento histórico, o que é absolutamente compreensível em termos sociais e políticos.

A questão da masculinidade foi discutida, dentre outros autores, por Miguel Vale de Almeida na obra “*Senhores de si uma interpretação Antropológica da Masculinidade*” onde o autor trata de investigar o que seria ser homem do ponto de vista social. Assim, é necessário distinguir sexo e gênero como ponto de partida fundamental para investigar a masculinidade. Como aponta o autor, a partir das discussões da antropologia e dos movimentos feministas foi possível elaborar uma separação conceitual entre os dois termos que contribuíram para questionar o determinismo biológico com que eram tratadas a questão do sexo e sua aparente coerência com o gênero. Entretanto, o esforço empreendido por tais teorias se direcionou a compreender o gênero como a construção cultural do sexo limitando-o aos determinismos culturais, como apresentada por Margaret Mead em *Sex and Temperament* através da noção de papéis femininos e masculinos, bem como traços de personalidade tidos como normais para cada sexo em cada cultura, que seria criticada e amadurecida pelo movimento feminista da década de 1980 (VALE DE ALMEIDA, 2000).

Tal crítica levanta o fato de que não é possível pensar traços de personalidade e papéis sexuais previamente estabelecidos sem que se leve em consideração que a organização cultural do gênero e da sexualidade são produtos de processos sociais e culturais e que variam constantemente conforme os contextos em que estão inseridos. Ao tornar, por exemplo, o masculino como sinônimo de força, produtividade e reprodução, ignora-se que nas diferentes sociedades nem sempre o papel masculino está vinculado a tais características.

Ser homem em Pardais não é o mesmo que sê-lo entre os letrados lisboetas em cujo meio circulo. Ser homem não é o mesmo para quem segue a norma social da heterossexualidade ou para quem assume a bi- ou homossexualidade. O mesmo se poderia dizer se se comparassem, em vez de opções de orientação sexual, classes sociais, níveis de instrução, afiliações étnicas ou religiosas ou quaisquer outros níveis de identidade social que se cruzem com o gênero (VALE DE ALMEIDA, 2000, p.131).

Portanto, para o autor investigar a masculinidade e a maneira como ela se agencia nos diferentes contextos ultrapassa os limites da questão do gênero em si. Constituinte de identidades, o gênero classifica, nomeia e separa os indivíduos sem que se leve em consideração questões como a sexualidade, a raça, a classe social, dentre outros aspectos da vida dos indivíduos. Então a masculinidade deve ser pensada a partir de diferentes paradigmas que se entrecruzam para contribuir e ampliar seu campo de investigação.

A sexualidade masculina era caracterizada até há pouco pela ideia do homem como provedor, dominador em oposição às mulheres a quem estão subjugados os papéis de dominada, dona de casa, servil ao homem. Assim, o que caracterizaria o masculino seria o não ser feminino. Daí que um dos traços fundamentais e importantes da masculinidade seja seu aspecto hegemônico, junto com a sua conexão com a dominação. A masculinidade hegemônica, nesse sentido, seria um modelo cultural que exerce sobre todos os homens e sobre as mulheres um efeito controlador.

O conceito de masculinidade hegemônica foi estudado por Robert W. Connell e James W. Messerschmidt no artigo “*Masculinidade hegemônica: repensando o conceito*” onde os autores buscam refletir sobre a influência desse conceito nos estudos de gênero em vários campos acadêmicos. Os autores mapeiam, sobretudo, as formas através das quais o conceito foi aplicado quando os estudos sobre homens e masculinidades se expandiram. No final dos anos 1980 e início dos anos 1990, pesquisas sobre homens e masculinidade estavam se consolidando como um campo acadêmico, apoiado por uma série de conferências, publicações de livros, revistas acadêmicas que logo se expandiram no campo das ciências sociais e humanidades.

A masculinidade hegemônica foi entendida, desde meados dos anos 1980, como um padrão de práticas, não apenas uma série de expectativas de papéis ou uma identidade, que possibilitou a dominação dos homens sobre as mulheres continuasse. Mas, também, se distinguiu de outras masculinidades, especialmente das formas subordinadas constituindo-se normativamente em relação a elas. Ela exige que “todos os outros homens se posicionem em relação a ela e legitima ideologicamente a subordinação global” (CONNELL & MESSERSCHMIDT, 2013, p.245).

A hegemonia da masculinidade significava, desde então, a força e a ascendência alcançada através da cultura, das instituições, da persuasão que encontra nas formas de ser, agir e no comportamento social, suas formas de expressão e legitimidade. Assim, desde os discursos que produzem essas masculinidades aos modos de vida subjugados a elas, tudo almeja ordenação e coerência com as identidades previamente estabelecidas no seio de uma sociedade machista, homofóbica que possibilita a dominação e subordinação, de homens e mulheres aos padrões hegemônicos masculinos.

Connell e Messerschmidt (2013) criticam a ampla utilização do termo “masculinidade hegemônica” acusando que se tratava de uma forma de abstração que poderia ser transformada por lutas e outras formas de masculinidade que viessem a substituir essa hegemonia. Tal argumento foi um elemento de otimismo numa teoria bastante pessimista.

Mas, de forma geral, compreende-se que essa era uma forma de apontar as contradições e as formas de opressão geradas pelos discursos e práticas forjadas em torno da masculinidade hegemônica. Sem dúvidas, no contexto atual, há que se pensar quais as múltiplas masculinidades existentes e suas possibilidades de transformação que pudesse levar, talvez, à abolição das hierarquias de gênero.

O ideal de masculinidade hegemônica, apontado aqui como estratégia de poder e opressão sob outras formas de agenciamento das múltiplas masculinidades impera mesmo nos contextos homossexuais onde qualquer tipo de aproximação com uma identidade sexual feminina é desprezada e afastada forjando outras formas de manter seu aspecto legítimo e dominador. Nesse sentido retomamos a ideia do “entendido” como forma de se nomear o gay masculino que é rejeitado pelos demais homossexuais e que, muitas vezes, são definidos como femininos, “passivos”, “bichas”, dentre outros termos utilizados de forma pejorativa. Tal como aponta Vale de Almeida (2000), as masculinidades hegemônicas são construídas por relações de poder e, também, por padrões de ligações emocionais. Portanto, a associação entre atributos masculinos e femininos contornam a cisão entre masculinidades hegemônicas e as várias masculinidades subordinadas.

Nesse contexto outros termos tornaram-se recorrente no meio gay para classificar ou diferenciar os indivíduos. Existem os grupos das “barbies”, que são homens gays com corpos musculosos, com um perfil masculino que busca se identificar com a figura do macho, viril e que se reconhecem ou agem corporalmente com características femininas somente entre os amigos, ou numa relação de cumplicidade e de brincadeira. Outro exemplo é o do “gay afeminado”, outros chamados como “bicha louca”, “bicha poc”, “bicha pão com ovo”. São gays que se identificam, agem e/ou se vestem de forma feminina e que costumam, para utilizar uma expressão bastante utilizada no meio, “dar pinta”, que significa agir de forma afetada, chamar a atenção das outras pessoas pelos gestos, pelo modo de ser feminino.

O discurso hegemônico que impera em torno da masculinidade gera, então, contradições no próprio seio da cultura homossexual que, muitas vezes, se pensa mais aberta e propícia a acolher a alteridade e as diferenças. E isso nos provoca, também, a pensar que não existe somente um tipo de homossexualidade e de masculinidade, contornando a ideia de que o que nomeia também produz a própria realidade dessas identidades que se forjam a partir da sexualidade. Ser gay, ser homem, ser “bicha” são, portanto, modos de agenciamento que se constituem performativamente, tanto no discurso como nas nossas práticas sociais e sexuais.

Como efeito dos discursos e formas regulatórias engendradas pelas relações de gênero a masculinidade conforme apontada por Vale de Almeida (2000) é internamente

composta por assimetrias, como heterossexual/homossexual e hierarquias (de mais a menos “masculinos”). Isto significa que a constituição da masculinidade não pode ser pensada como a formulação cultural dos domínios biológicos do sexo masculino, pois sua definição, aquisição e manutenção também possui seus aspectos frágeis, vigiados, auto-vigiados e conflituosos.

Se a masculinidade deve ser vista e articulada com outros aspectos que envolvem a realidade podemos pensar que existem diferentes tipos de masculinidades e não uma masculinidade no singular. As múltiplas masculinidades existentes como modos de vida que podem ser agenciadas de forma não dominante são frutos das relações que se estabelecem no seio da sociedade e que não estão em função somente das condutas e regras estabelecidas pelos discursos morais e totalizantes. São antes, agenciamentos contingentes aos modos de vida, às construções de si que, muitas vezes escapam à norma e às hegemônias do gênero.

Já citamos anteriormente que a emergência de estudos em torno da masculinidade e, por sua vez, acerca dos homossexuais masculinos esteve ancorada nas discussões do feminismo que foi bastante usado como a teoria política para tais discussões, mas, que segundo Gayle Rubin (2003), militante do movimento feminista desde o final da década de 1960, não funcionava muito bem. Para a autora muito pouco do comportamento dos homossexuais homens era aprovado pelo feminismo, o que gerou rejeição de muitas das práticas da cultura do homossexualismo masculino pelas feministas e que, para ela, tratava-se de “mera expressão de uma homofobia rediviva” (RUBIN, 2003, p.176).

Os temas ligados ao homossexualismo masculino ganharam maior espaço e força política na década de 1970 como forma de se pensar a sexualidade dos homossexuais, e, além disso, exerceu influência sobre a política sexual das lésbicas. A questão do homossexualismo masculino e, quase todas as variações sexuais eram apresentadas em algum lugar da teoria feminista em termos negativos (ibidem). As críticas feministas feitas por Gayle Rubin foi desenvolvida em artigos como “*The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex*” e “*Thinking Sex*” que militando na segunda onda do feminismo, desde o final da década de 1960 imprimia junto a teóricas como Judith Butler, discussões de como pensar e entender a opressão das mulheres.

Rubin faz parte de um movimento que se afastava da visão de um estruturalismo centrado nos binarismos da linguagem presentes em teóricos como Lévi-Strauss e Lacan, direcionando-se para as teorias do pós-estruturalismo ou do pós-modernismo. Essa transformação propiciou que questões como a diferença sexual, termo utilizado pela autora

para designar aquilo que de outro modo seria chamado de perversão, desvio sexual, variação sexual viesse à tona e pudessem ser problematizadas em seus escritos.

Os esforços teóricos de Rubin estão em torno de sua insatisfação com as limitações e problemas que as interpretações psicanalíticas de sexualidades variantes apontavam e com o pressuposto geral de que a psicanálise era o campo privilegiado para a interpretação de diferenças de conduta sexual. A autora observa que muitas feministas pareciam ter simplesmente assimilado a ideia de “desvios sexuais” e estigmatizado certas práticas sexuais não convencionais sem que, de fato, compreendessem o contexto específico de tais práticas que poderiam ser pensadas não apenas como desviantes, mas como produtoras de uma complexa rede de sentidos e de comportamentos eróticos.

Ao contrário da ideia de que toda masculinidade é hegemônica, a partir da visão apontada pela autora, pode-se pensar nos que são apontados por seus “desvios sexuais” como pessoas com toda uma série de problemas específicos que, também são gerados por um sistema dominante de política sexual que os ameaça seriamente. Por isso pensar as múltiplas masculinidades dentro do próprio contexto homossexual faz-se necessária para ampliar a compreensão acerca desses modos de vida.

As discussões propostas por Rubin contribuem para pensar a sexualidade não apenas em torno das práticas e das opções sexuais, mas como um estilo de vida, como um vetor da perseguição e da opressão. Se na década de 1960 o gênero estava sendo colocado em questão para ser problematizado como forma de estratificação social, no início da década de 1980, o esforço se fazia em torno de pensar, também, a sexualidade juntamente com tais temas.

Uma das questões importantes levantadas pela autora nesse sentido é a impossibilidade de se pensar a sexualidade a partir da noção de identidades sexuais previamente estabelecidas e, portanto, generalizadas. Não se trata, assim, de estudar grupos e elaborar descrições de populações ou tentar explicar seus comportamentos. Rubin tece uma notável crítica em torno dessas tendências de analisar a variação sexual mesclando-se, por exemplo, “uns poucos teóricos selecionados com críticas cinematográficas ou literárias para chegar a afirmações tanto sobre a coisa (exemplo: masoquismo), como sobre pessoas (exemplo: masoquistas)” (RUBIN, 2003, p.199).

Em uma entrevista feita por Judith Butler, publicada em 2003 nos “*Cadernos Pagu*”, Gayle Rubin tece uma crítica a um ensaio de Deleuze, de 1971, sobre o “masoquismo” acusando-o de generalizar os comportamentos sexuais desses indivíduos de forma inteligível a

partir do que chamou de “constelações particulares de desejo sexual” como se pudessem descrever os indivíduos e grupos a partir de tais comportamentos.

Tal crítica aponta uma dupla necessidade: primeiro a de estar imerso nas experiências entre as populações e/ou grupos que se estuda; segundo a de que não se deve pensar o contexto da diferença sexual a partir da descrição e generalização dos comportamentos a partir de práticas que se aproximam nesses contextos. Talvez, devêssemos pensar na própria condição de ser diferente, de se produzir por outros meios e de outras formas que essas sexualidades precisam ser investigadas e analisadas.

Portanto, discutir as masculinidades e os comportamentos homossexuais masculinos não é tarefa simples e não pode ser constituída de maneira totalizante. Em cada contexto de raça, cor, etnia, classe social, dentre outras camadas da realidade, elas se agenciam e são performativizadas de maneiras diferentes e peculiares. Trata-se, sobretudo, de investigar de forma contextual e sempre contingente essas relações entre a sexualidade e os modos de existência a partir delas.

A masculinidade vista sob a ótica das contingências da sexualidade ultrapassa a questão do gênero como fator determinado culturalmente. Ser homem, ser macho e ser masculino entre homens que mantém relações sexuais com mulheres ou com outros homens não são características que podem ser associadas a determinantes previamente estabelecidos ou remetidos, simplesmente, aos papéis sexuais socialmente legitimados como masculinos e femininos.

Tratar a masculinidade em contextos específicos a partir de diferentes posições de sujeito como propõe Fernando Seffner (2016) abre-nos a possibilidade de pensá-la, também, como processos de subjetivação. Dessa forma, seria possível romper com o essencialismo ainda embutido no conceito de identidade, direcionando-se à questão de produções de masculinidades. Assim, as múltiplas masculinidades homossexuais, por exemplo, poderão ser encaradas como estilos ou modos de vida que, muitas vezes estão subjugadas a relações de poder que legitimam determinadas formas de viver essas masculinidades de forma hegemônica e exclui outras. Portanto, a masculinidade não é tida apenas como categoria classificatória generalizante para nomear os indivíduos do sexo masculino, mas, antes, como modo de viver e se afirmar na sociedade.

3.2 Dos “entendidos” às bichas loucas – masculinidades como modo de vida ⁴⁹

No contexto das territorialidades festivas em que nos inserimos diferentes masculinidades são performatizadas. O ideal da figura masculina com características do macho dominador, forte, musculoso, viril é, certamente, o que predomina como símbolo masculino hegemônico. Tanto entre os frequentadores como entre *performers* e DJs que se apresentam nas festas, a masculinidade expressa por corpos atléticos, na maioria das vezes em constante exposição chama a atenção para a maneira como essa representação da masculinidade impera nesse contexto.

Nas imagens abaixo (Imagens 17 e 18) vemos a questão dos atributos corporais masculinos que hegemonicamente são vinculados à noção de verdadeira masculinidade como símbolos da representatividade de uma identidade masculina. Tais atributos são somados, ainda, ao grau de proximidade ou afastamento que essa identidade tem com relação à masculinidade heterossexual (SEFFNER, 2016). A construção da heterossexualidade como a identidade de referência serve tanto para legitimar como para julgar as demais.



IMAGEM 21: À esquerda, *Flyer “Super Martxé”* Fonte: acervo oficial da festa.
IMAGEM 22: À direita, *performers* na “*Freedom pool party*”. Fonte: acervo oficial da festa.

⁴⁹ Destacamos o trabalho de Richard Miskolci em “*O desejo da nação masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX*” onde o autor reflete sobre os agenciamentos do desejo homoerótico masculino a partir da constituição da história das relações sociais no contexto do século XIX. O livro chama a atenção para o fato de que fontes subjetivas são ignoradas na literatura onde todo um campo de experiência vivido - “na articulação entre o coletivo e o individual: o das tensões ou resistências que se constroem na fronteira entre o público e o privado, entre os poderes instituídos e seus efeitos subjetivos, entre os desejos coletivos e as dissidências individuais” (MISKOLCI,2012, p.28).

A imagem à esquerda é um *flyer* (material imagético utilizado como forma de divulgação das festas) onde o corpo masculino de um modelo fotográfico “sarado”, musculoso representa a imagem ideal do homossexual masculino. Tal representação reafirma os atributos corporais hegemônicos que vão tornando-se valores ideais a serem buscados e seguidos pelos homossexuais frequentadores dessas festas. A imagem à direita é uma foto registrada na festa “*Freedom pool party*” onde os *performers* atuantes também representam um modelo padrão e ideal de homossexualidade.

Essa forma de representar a masculinidade é reforçada e alimentada através dos signos da masculinidade hegemônica (CONNEL e MESSERSCHMIDT, 2013) que tanto no *flyer* quanto na presença desses *performers* é produzida e manifestada. A homossexualidade masculina está, aqui, repleta de feixes de signos que relacionam o ser com a aparência, com os atributos corporais, com a imagem idealmente construída em torno da figura masculina.

O *flyer* torna-se, então, uma espécie de hieróglifo onde esses vários signos são difundidos e funcionam como uma forma de interpretação e representação da masculinidade. Os signos da beleza; do homem forte e viril; do macho dominador; o “macho alfa”; o homossexual masculino que se aproxima de um “deus”, um herói do Olimpo.



IMAGEM 23 : Flyer de divulgação da festa *Extend*.
Fonte: acervo pessoal.

A imagem do homem masculino associado às figuras gregas é uma forma de jogar com os signos da masculinidade reafirmando os ideais de beleza e a maneira como essa estética masculina se faz presente ainda nos tempos atuais. Nossa herança e ligação com os deuses olímpicos funcionam, aqui, como uma forma prodigiosa de remeter o corpo à beleza estética tão cultuada nos templos gregos.

Nas três imagens acima o culto à beleza e à forma física são transmitidos como valores significantes da “masculinidade verdadeira”, herdada e mantida sob os princípios de uma educação do corpo que se pautava em tais princípios e ainda hoje influenciam na construção do imaginário masculino a ser seguido e atingido pelos frequentadores das festas.

O corpo virou “o mais belo objeto de consumo”(…) Pode-se dizer que ter um corpo “em forma”, com tudo o que ele simboliza, promove nos indivíduos(…) uma conformidade a um estilo de vida e a conjunto de normas de conduta, recompensada pela gratificação de pertencer a um grupo de “valor superior”. O corpo é um valor que identifica o indivíduo com determinado grupo e, simultaneamente, o distingue de outros. Este corpo, “trabalhado”, “malhado”, “sarado”, “definido”, constitui, hoje, um sinal indicativo de certa virtude humana. O corpo (...) surge como um símbolo que consagra e torna visível as diferenças entre os grupos sociais (GOLDENBERG & RAMOS, 2007, p.38).

Podemos refletir, então, sobre a questão do corpo como valor a partir do que Goldenberg e Ramos discutem no artigo “*A civilização das formas: o corpo como valor*”. Nesse processo de busca por seguir e atingir padrões de formas físicas há uma responsabilização do indivíduo pelo seu corpo, a partir do princípio de autoconstrução. Nesse sentido o corpo se tornou um objeto de consumo, um valor a ser comprado e consumido como estilo de vida.

Sob esta ótica situamos uma das contradições existentes nesses territórios que fazem com que uma parcela dos agentes festeiros se sinta excluída, fora dos padrões e das formas esteticamente legítimas sob o signo dessa homossexualidade hegemônica, pois nem todos os frequentadores estão dentro de tais padrões corporais.

Há, nesse sentido, um processo de distinção e diferença entre grupos sociais a partir dessas regras e valores corporais impostos e interiorizados pelos agentes festeiros. Um exemplo disso é a separação de grupos nas festas o que acontece, também, a partir dos atributos corporais. É comum ver uma “rodinha” dos “sarados” separada da dos “afeminados”, geralmente mais magros, dentre outros que se distinguem e acabam se separando dos demais. Entretanto, tais classificações e agrupamentos certamente não se dão de forma generalizada, pois há, também, aqueles grupos onde se percebe uma diversidade de corpos que escapam dessa lógica de segregação e divisão a partir dos signos corporais.

Nas festas misturam-se diferentes signos de sexualidade. A predominância dos signos masculinos próximos dos ideais representativos de uma masculinidade hegemônica é agenciada tanto pelos dispositivos de mídia (como no caso das imagens que servem às divulgações dessas festas) como pela presença de indivíduos que emitem corporalmente tais

signos e os fazem funcionar despertando o desejo e prazeres dos outros homens de forma estereotipada e dominante.

Entretanto, a presença do *performer* masculino, por exemplo, mesmo que venha a atender tais requisitos de uma possível relação de mercado através do corpo, não se limita a essa dimensão. O que quero, neste momento, é refletir sobre uma possível hegemonia em torno da masculinidade que contorna a questão do corpo masculino homossexual e, em consequência disso, as formas de exclusão de outros tipos de masculinidades subjugadas a elas.

A figura masculina estereotipada na forma do homem “macho”, “viril”, “forte”, “musculoso” certamente é a forma de representação de uma “verdadeira” masculinidade que funciona como ferramenta da constituição de um mercado GLS como já citado na discussão de Braz (2014). A visão positivada do homossexual masculino com atributos corporais e formas de comportamento padrões na perspectiva de um ideal masculino é, certamente, o que chama “mais atenção” e pode ser comercializado e transformado em uma espécie de mercadoria para o público gay.

Faz-se necessário refletir, aqui, sobre os marcadores sociais de diferença como cor, classe, gênero, sexualidade, idade, dentre outros, que se articulam e produzem mutuamente práticas de consumo específicas e geram desigualdades a partir delas. Chamamos a atenção, aqui, para uma possível relação entre o mercado GLS e a produção de subjetividades e modos de vida a partir delas. Tanto o mercado é produzido por necessidades e demandas específicas dos diferentes grupos sociais quanto os estilos de vida que aí se produzem são influenciados e normatizados por regras e valores ditados pelo mercado. O mercado GLS produz um repertório simbólico de formas, imagens, modos de se vestir, de se comportar que se tornam valores a serem buscados e atingidos pelos agentes festeiros.

Os atributos corporais tornam-se, nesse sentido, ferramentas de segregação, dominação e afirmação social. Na perspectiva apontada por Pierre Bourdieu⁵⁰, a distinção que se faz em torno das classes sociais através das diferenças de comportamentos, de hábitos e práticas materializadas pelo corpo contorna a questão de que o corpo é a objetivação mais irrecusável do gosto de classe, manifestado sob várias maneiras (BOURDIEU, 2013).

Dentre outros aspectos estudados pelo autor destacamos, aqui, a questão das formas de agir e se comportar corporalmente como práticas que materializam essas distinções produzindo e legitimando as estruturas sociais. Apropriamos-nos da noção de distinção em

⁵⁰Importante salientar que Bourdieu chama a atenção para os Estilos de vida, que não se confundem, por sua vez, com os modos de vida.

Bourdieu para pensar as formas como os atributos corporais hegemônicos vinculados às identidades masculinas exercem uma espécie de ideologia de gênero que tende a regular e alimentar uma visão machista, preconceituosa e a “filosofia prática do corpo masculino como uma espécie de potência, grande, forte, com necessidades enormes, imperiosas e brutais, que se afirma na maneira masculina de portar o corpo” (BOURDIEU, 2013, p.180).

A aproximação com atributos hegemonicamente tidos como verdadeiramente masculinos talvez se dê em função do medo dos homens que se veem, hoje, numa espécie de crise da masculinidade. Até mesmo entre os homossexuais há uma constante preocupação em ser “mais homem”, “ másculo”, “ não afeminado”. Assim, as figuras masculinas que predominam como símbolos do desejo sexual entre os homens homossexuais são, também, legitimadas de forma hegemônica e impositiva para que se delineiem e se possam distinguir os limites de uma masculinidade aceitável ou não.

O medo de ser afeminado parece ser maior do que o medo de se relacionar sexualmente com outro homem, pois se essa relação for interpretada como uma relação entre machos, poderá ser vista então como algo muito viril, uma relação entre iguais. Atribuir a um homem o adjetivo de macho, no senso comum, significa referendar algo que seria natural e instintivo, produto da biologia, inscrito no seu corpo (SEFFNER, 2016, p.181).

As discussões de Seffner nos aproximam da ideia de que as masculinidades são construídas hegemonicamente a partir da recusa em se aproximar ou se identificar com quaisquer tipos de características femininas. Assim, a construção da masculinidade é marcada por processos regulatórios que nomeiam, distinguem e classificam os sujeitos como sendo mais ou menos machos. A predominância de adjetivos referendados como algo natural e instintivo exerce influência, até mesmo, nos padrões corporais e nos modos de agir que demarcam os limites para o comportamento masculino.

Nomear-se como homossexual, gay, “bicha” nesse contexto é tido, então, como forma de se localizar hierarquicamente em posição inferior na sociedade. Mesmo no contexto homossexual tais rótulos são, muitas vezes, rejeitados, pois ao aceitar tais nomeações consequentemente se direciona a questão de saber qual dos indivíduos numa relação exerce o papel feminino, como se toda relação homossexual acompanhasse as mesmas formas e representações de papéis sexuais desempenhados na relação de cunho heterossexual. Ser gay, “bicha” seria, assim, um modo de vida abominável, recusado e negado pelos próprios homossexuais.

Tal questão abre a possibilidade para pensarmos a força e o poder da discursividade na constituição desses modos de vida gay. Ao nomear os indivíduos os

processos discursivos não só classificam como, também, acabam produzindo os sujeitos. Ao tornarem-se “bicha”, “veado”, gay são produzidas aí identidades que escapam, até mesmo, do poder que nos possibilita agenciar nossas próprias vidas. Essas formas de representar a homossexualidade são impostas e enunciadas de maneira arbitrária, hierárquica e normativa.

[...] o mundo gay mudou muito né! A cena gay mudou muito! Eu sou da época (risos! Eu não sou tão velho assim), mas eu sou da época em que... Eu já fui em boate que na frente era uma pastelaria disfarçada e no fundo era uma boate. Aí o povo falava assim: É boate de entendido! (Parmênides, 37 anos, Goiânia, entrevista).

A experiência acima narrada traz uma questão interessante e emergente nos modos de vida festivos desses territórios gays: a mudança no entendimento de como se constroem as identidades e representações do homossexual masculino na atualidade. O fato apresentado expõe o elemento da sexualidade como um dos dispositivos que nomeia e classifica os indivíduos a partir de suas práticas e/ou opção sexual. Se antigamente as boates destinadas ao público GLS eram chamadas de “boate de entendido” é porque, certamente, os termos “homossexual”, “bicha”, “veado” eram recusados para designar os indivíduos que se relacionam sexualmente com outros homens.

Na cidade de Goiânia os primeiros lugares de frequência homossexual remontam à década de 1970 e início dos anos 1980 como aponta Braz (2014). Como nos mostra o autor, tal contexto surgia em um período de extrema vigilância e violência que causava certo pânico, o que fazia com que esses indivíduos se juntassem nesses locais e pudessem ali se relacionar, de certa forma, entre seus pares, ou entre “iguais”. Penso que essa quase invisibilidade ou o surgimento desses guetos na cidade estão relacionados tanto ao receio de serem “descobertos” e punidos por instâncias militares, por exemplo, como, também, pelo próprio preconceito e dificuldade em assumir a homossexualidade como uma possibilidade de vida que, ainda hoje, é marcada por referências machistas, homofóbicas que utilizam os padrões heterossexuais como regra e norma para legitimar nossas práticas e relações sexuais.

Na década de 1960 o termo “entendido”, assim como “gay” vieram a denominar pessoas que se relacionam sexualmente com pessoas do mesmo sexo sem que adotassem os comportamentos ou “trejeitos” associados à figura da “bicha”, vista de forma pejorativa e estando associada à imagem do homossexual afeminado, “passivo”, “dominado”, características sexuais tidas como inferiores a partir da visão machista que se engendra, até hoje, no contexto da homossexualidade. As dicotomias “ativo/passivo”, “bofe/bicha”, “macho/afeminado” são recorrentes nos discursos homossexuais que se referenciam em

estereótipos de gênero heterossexuais para classificar e distinguir as relações sexuais entre indivíduos do mesmo sexo.

A recusa em denominar os indivíduos e a própria discriminação sexual no interior dessas relações marca a complexa rede que se estabelece no contexto da homossexualidade que pensada em termos históricos pode ser compreendida a partir dos discursos, práticas e investigações por parte de áreas do conhecimento como a medicina, a antropologia, a sociologia, a sexologia, a psicanálise que instauraram diferentes pontos de vista para interpretar, analisar e, até mesmo, controlar a vida dos indivíduos fossem eles “assumidos” ou não.

Ao contrário disso, podemos pensar na força e no potencial micropolítico que a construção desses modos de vida pode engendrar a partir de uma posição consciente, afirmativa e produtiva da sexualidade. Trata-se, portanto, de assumir modos de vida homossexuais como ferramentas de uma grande maquinaria desejanse que não se contenta com as formas instituídas de experimentar e viver a sexualidade, afirmando-se na própria diferença. Enfatizar a diferença implica em mostrar nossos movimentos que produzem diferenciais e novos modos de subjetivação a partir dos desejos, das nossas sexualidades intensas e vibrantes que constituem múltiplas formas de satisfazer prazeres, de ser e agir no mundo. Criamos, assim, novos modos de vida: modos de vida gay. Bichas sim! Bichas loucas!

Eu adoro ser bicha. A certeza que eu tenho é que estamos todos buscando transgredir

(...)é o momento de mostrar a outra faceta de nós mesmos. As tatuagens que estão escondidas debaixo das roupas podem ser mostradas, os corpos escondidos podem ser exibidos, o lado mais divertido pode ser colocado para fora. Eu acho que é isso, o poder de mostrar outro lado, que na verdade somos nós mesmos (Husserl, 30 anos, Goiânia, entrevista).

Ser bicha, nesse sentido, não é necessariamente aproximar-se de uma identidade ou sexualidade feminina. O termo aqui é reinventado como uma ferramenta conceitual e política, questionando os estereótipos constituídos no senso comum. A “bicha louca” aparece na contramão às identidades naturalizadas do “homem”, da “mulher” e, até mesmo, do gay, do “entendido” que se constituem como discursos que forjam uma integração de tais identidades que passam a ser “toleradas”. Ao contrário disso penso a “bicha”, me assumindo, também, como uma, nos mesmos termos em que foi agenciada a noção de *queer*. Não aspiramos o centro, nem o queremos como referência. São antes, modos de vida que assumem

o desconforto da ambiguidade, do entre-lugares, das derivas das múltiplas masculinidades homossexuais.

Retomando as ideias de Connell e Messerschmidt (2013) precisamos pensar na dinâmica das masculinidades que se constituem de forma complexa em cada contexto específico. Portanto, a noção de masculinidade não pode ser lida, simplesmente, como expressando uma masculinidade unitária. Daí a necessidade afirmada, aqui, de se produzir masculinidades a partir do próprio agenciamento da noção de diferença, não como forma de separar e classificar os indivíduos, mas como processo de subjetivação que se afirma como distinto, múltiplo, peculiar e, dessa forma, como ferramenta política.

Masculinidades são, portanto, configurações da prática que são construídas, reveladas e transformadas ao longo do tempo. Assim, as condições que se operam, hoje, em torno das masculinidades são contingentes ao processo histórico e social do contexto em que vivemos. Por isso, faz-se necessária a reconstrução ou a apropriação de outros e múltiplos conceitos e formas de se referir às masculinidades para que possamos empreender novos esforços coletivos de agência e engendramento de novos modos de vida, novos estilos de vida. Daí poderemos eliminar as aspas e afirmar: Somos bichas loucas! E, até mesmo, sem a necessidade das iniciais maiúsculas, pois não queremos tornar o conceito uma forma de hegemonia ou de referência centralizadora.

Talvez o que esteja querendo reclamar, de antemão, seja a possibilidade da democratização das relações de gênero e da abolição das desigualdades de poder. Se assumirmos outras formas de lidar com as masculinidades e as homossexualidades quem sabe possamos transitar na direção de versões da masculinidade abertas à igualdade, não somente entre os outros homens, mas, também com relação às mulheres. É preciso reconhecer, assim, a agência das masculinidades subordinadas e as dinâmicas do gênero, do sexo e da sexualidade para que se ampliem as possibilidades de compreensão e análise em torno desses movimentos.

Uma das potências da masculinidade entendida, aqui, como produção e agenciamento de novos modos de vida segue, então, esse movimento. Não é mais aquela idealizante, de um mercado e instâncias sociais que ditam os atributos, as formas de comportamento e que empreendem discursivamente verdades em torno das suas construções. É nesse sentido que aproximamos essas masculinidades – produzidas e performatizadas pelos *gays* e pelas bichas – das multidões, das agências em torno do desejo, da diferença e das multiplicidades.

A questão homossexual e, aqui, o agenciamento das masculinidades tornam-se uma via não platônica da verdade (SCHÉRER, 1999), pois não se trata de concebê-las como

um argumento ou uma condição de vida. Nesses territórios pode-se potencialmente constituir modos de vida que ultrapassem a questão da verdade e da identidade homossexual fixadas extensivamente através das normas, da naturalização do sexo, do gênero e da sexualidade. Trata-se, aqui, de refletir sobre as possibilidades de fabricação de outras masculinidades que estejam envoltas pela questão das agências e não somente dos significados culturais e socialmente estabelecidos em torno da homossexualidade masculina. E este será o nosso próximo movimento.

3.3 Performando masculinidades – os signos do corpo e outras heterotopias



IMAGEM 24: Performer em ação na festa *Avalon in the Jungle*. Fonte: arquivo pessoal.

A imagem acima é de um performer que se apresenta sempre com trajes e vestes que fazem referência ao universo feminino. Porém, vestindo esses trajes sem, contudo, assumir uma identidade feminina o que se coloca é a possibilidade inscrita em seu corpo de se metamorfosear, de construir um lugar outro para sua masculinidade. Ainda que seus atributos corporais estejam dentro dos padrões socialmente legitimados para a figura masculina (corpo musculoso, torneado, “sarado”), ao se lançar no movimento, na encruzilhada irrompida pela imagem que apresenta, o performer instaura brechas, abre fissuras no que tange à sua identidade, ao gênero e à sexualidade.

Pelo corpo e no corpo estão inscritos processos de subjetivação que ocorrem, performativamente, sem que se fixe nas normas e regras impostas socialmente. Eis aí a potência artística e o devir-corpo no qual esse agente se lança. O desejo em se “desidentificar”, em opor-se à natureza do seu sexo faz com que ele se transforme em outro.

Seu corpo é produzido, fabricado e colocado em rasura. Esse corpo se apresenta, então, como corpo infame

Não se trata de pensar o corpo como objeto do pensamento. Não se trata de saber o que é o corpo ou quem é esse corpo. O corpo se produz a partir de sua própria condição de existência, a partir daquilo que agencia e dos modos como opera através desses agenciamentos. Nunca poderemos saber o que é o corpo, pois ao tentarmos indagar tal questão o corpo já não é mais aquilo que pensávamos. Por isso não se enquadra o corpo em nenhuma lei, em nenhum paradigma.

Se o corpo já não pode ser classificado ou representado, ele precisa ser fabricado, produzido, criado sob novas estratégias, sob novos modos de subjetivação. Por isso pensar a masculinidade, exclusivamente, a partir dos signos corporais não nos garante compreender a complexidade de nossa existência. Emitimos uma multiplicidade de signos, nos expressamos de diferentes formas. Portanto não se trata de pensar naquilo que somos, mas, sim, de que forma nos constituímos. Em nosso corpo são dramatizados nossos modos de ver, de enxergar e encarar a realidade que nunca são os mesmos e o próprio mundo se torna, assim, multiplicidade de mundos. No corpo e pelo corpo se entrelaçam nossos modos de vida, nossas éticas e estéticas mundanas, aquilo de que somos feitos e de onde partimos para nos constituirmos como humanos.

O corpo infame é afetado por nossas vidas que são, em si, infames. Vidas que não carregam a vontade de serem idênticas e nem próximas às outras. Penso, aqui, nas vidas infames como modos de vida que, ao contrário, têm vontade de potência, vontade de desejo, que se afirmam no próprio desejo, na condição de criar para si essas complexas formas de existência.

Um corpo infame vive de fendas, brechas, articulações, fissuras, entre lugares, possibilidades. O corpo infame não se classifica porque não se enquadra em nenhuma lei, em nenhum paradigma. Trata-se mais de um corpo louco, um corpo que não aspira ao centro. Um corpo marginal que visualiza uma terceira margem de si mesmo que ainda não foi pensada (...) Um corpo infame é devasso, pois não é, nunca foi e nunca será (PETRONILIO, 2015 c, p.6).

Essa devassidão do corpo infame que Petronilio produz em sua escrita e, certamente, em seu modo de vida, pois ao criar fendas no pensamento da tradição, atacando as formas da representação o escritor já cria, aí, um modo de existência a partir do próprio pensamento, é o que nos força a pensar. A condição nômade, tanto desse pensamento, como

da posição em que se encontra o corpo é que se torna, aqui, uma maquinaria de guerra às hegemonias e as formas de subjugação.

“É o corpo atado a todo um processo de subjetivação que se desenha na complexidade da cultura” (PETRONILIO, 2015c, p.6). Então, pensar as múltiplas formas como nos inserimos e agimos na sociedade se abre como possibilidade de mapear nossos processos e modos de subjetivação. O corpo é um acontecimento enredado pelas inúmeras e múltiplas formas de agenciamento da nossa condição de vida. Somos um todo complexo e singular que se produz e acontece no mundo corporalmente.

Nossos corpos enredados pelo sistema sexo/gênero⁵¹ tornaram-se a superfície de inscrição de normas e discursos sociais que buscam regular a sexualidade nos termos da estrutura obrigatória da heterossexualidade reprodutora. Atos, gestos e atuações são fabricados a partir dessas normas como forma de afirmar uma aparente “integridade” que institui uma verdade interna do sexo ou sua verdadeira identidade (BUTLER, 2003). Assim, o corpo torna-se uma fabricação sustentada por signos e outros meios discursivos que tendem a regular, naturalizar e controlar seus modos de existência, portanto, seus modos de vida.

Retomando a imagem do *performer* podemos compreender que em seu corpo estão inscritos signos de uma masculinidade que se metamorfoseia, abre-se ao terreno das complexidades da sexualidade e irrompe uma espécie de corpo-outro que contesta, provoca e perturba tanto os discursos quanto os próprios significados atribuídos a esses signos. Ao embaralhar nossas referências cruzando atos, gestos, linhas e superfícies que deslizam entre os territórios convencionalmente demarcados como sendo do universo feminino, o *performer* cria para si uma linha de fuga, sua linha de feitiçaria.

O gogoboy produz movimentos e entra em devires, produzindo assim uma arte erótica ao ativar sua máquina desejante, através de gestos, masculinidades e virilidades. Cada dançarino cria para si sua linha de fuga, a sua linha de feitiçaria. Desse modo, a dança tem o poder de transportar e transformar o próprio corpo. (PETRONILIO, 2015 a, p.7).

O corpo do *performer* é fabricado, então, a partir de seus próprios movimentos, de seus atos e gestos, de sua masculinidade que, aqui, se mistura e permite-se escorregar para outras formas de virilidade que não se restringe à força, à musculosidade e aos atributos

⁵¹ Termo utilizado por Gayle Rubin (1975) no artigo “The traffic in women” traduzido em 1993 como “O tráfico de mulheres”. O sistema sexo/gênero foi utilizado por Rubin para designar as relações naturalizadas em torno de uma sexualidade biológica que correlaciona nos discursos e práticas as questões do sexo e do gênero. Tal correlação é o que institui a aparente “coerência” natural entre o sexo e o gênero como forma de controlar a sexualidade e de produzir a heterossexualidade como norma.

físicos. No terreno de sua performance são criadas estratégias de subjetivação que se enredam entre a fabricação e a produção do gênero que acontece, aqui, de forma descontínua, múltipla e disforme. Na superfície do seu corpo fabricam-se múltiplos corpos, pois ao criar suas linhas de fuga o *performer* transforma o seu corpo em muitos outros corpos.

Essa performance joga com os signos da masculinidade tornando-se um terreno do possível, onde outros mundos e outras realidades podem ser criadas a partir da complexa rede que se estabelece entre o corpo do *performer* e os signos que ele emite; entre os desejos e as multiplicidades constituídas através da sua performance, e a maneira como esses signos afetam o seu público. Através desses signos o *performer* instaura uma segunda realidade, outras possibilidades de vida. “O signo é o meio infernal em que a performance se intensifica e se potencializa como mundos complexos” (idem). E os signos emitidos no corpo do *performer* produzem em sua própria superfície essa multiplicidade de mundos que se desterritorializam a partir desse corpo-infame, corpo-multidão.

Trago a noção de corpo infame produzida por Petronilio (2015 c) a partir de sua leitura foucaultiana sobre a cultura, a linguagem e a performance para pensar na condição nômade e nas multiplicidades expressas a partir desses modos de vida que se tornam, também, vidas infames.

O corpo é refletido, aqui, como espaço de individuação, que desfaz o sujeito, desloca-o e destrói (PETRONILIO, 2015 c). Corpo-máquina que se transforma numa potente forma de desterritorialização. Através do corpo experimentamos o mundo e somos experimentados por ele. Corpo-território que pode ser mapeado, cartografado não como representação do que seja o ser, ou o indivíduo. Não se trata de representação, mas sim de produção de afetividades, de subjetividades, de devires, de criação. Somos fabricados, inscritos e jogados no mundo corporalmente.

Aquilo que somos não se trata de entender nos limites da palavra, da imagem e da representação. Ao contrário, estamos nos tornando constantemente, é esse o devir-corpo de que somos feitos. Trata-se, portanto, de uma constante metamorfose em que operamos sempre de forma indeterminada, imprevisível, inédita. Ainda que exerçamos sempre os mesmos papéis, se é que se pode falar em papéis sociais, nunca o fazemos da mesma forma, nas mesmas condições. Daí a possibilidade de pensar as estratégias micropolíticas a partir da maneira como nos assumimos, agimos e nos inserimos na sociedade.

Pelo corpo e no corpo estão inscritos processos de subjetivação que podem ser agenciados de novas maneiras, para além do que espera a sociedade. É, então, que abrimos brechas, fissuras, fendas na realidade a partir das multidões *queer*, através das múltiplas

formas com que podemos viver e experimentar nossas masculinidades e, portanto, nossas homossexualidades masculinas. Somente nos movimentando, partindo para fora dos sulcos costumeiros da vida é que poderemos irromper esses novos modos de vida.

Essa nossa condição nos coloca sempre em deriva, em constante devir, nas fronteiras do pensamento e das formas de representação e controle a partir das hegemonias e das opressões que a sociedade nos impõe. Nossas vidas são feitas de dobras, movimentos, subjetivações, afetações que apelam para novas condições de existência. E é sobre esses outros modos de existir que nos debruçamos e podemos nos situar em uma posição outra, não às margens, no sentido comum do que se pensa sobre a margem, mas constituindo para nós mesmos uma terceira margem, para fora, além daquilo do que já foi pensando ou vislumbrado.

Os corpos-multidões são, em si, corpos infames de vidas que não interessam às instituições disciplinadoras e moralizantes. Vidas que não cabem nos moldes da sociedade machista e homofóbica. Por entre as multidões os corpos que importam não são aqueles que materializam e reiteram as normas⁵², são, contrariamente, corpos que performativamente agem contra as estruturas binárias dos sexos e gêneros que buscam classificar, vigiar e punir todas as formas de abjeção, de contrassexualidade, de modos de vida que ousam questionar, se desviar e constituir novas formas de existência, que se reinscrevem socialmente de forma produtiva e não mais instituída e arbitrária.

Os corpos-multidões estão para além da própria sexualidade. Não se trata mais de saber ou de classificar os indivíduos como “homo”, “hétero”, “bissexual”. Entre as multidões *queer* se autodenominam formas abjetas de sexualidade que não aspiram ser integradas, reconhecidas, denominadas e, muito menos, aceitas. As bichas, as sapatatas, as trans, as monas... Corpos-multidões que contestam e produzem corpos para além dos sistemas binários, das classificações normativas e reguladoras. Os efeitos performativos desses atos de fala⁵³ nos

⁵² Na obra “*Cuerpos que importan: sobre los limites materiales y discursivos del sexo*” Judith Butler (2015) discute a forma como os corpos agem e reiteram as normas a partir das práticas discursivas que efetuam e produzem, ao mesmo tempo, aquilo que nomeiam. Desse modo os corpos são construídos socialmente em torno das regras e normas discursivas que vão sendo materializadas e reiteradas pelos atos dos indivíduos. Assim, em uma sociedade que assegura o funcionamento de uma hegemonia heterossexual, os corpos que “pesam” e os corpos que importam serão sempre os corpos que materializam e reiteram as normas. Todo tipo de desvio, de instabilidade, aquilo que não pode ser totalmente definido ou fixado pela norma é tido, então, como abjeção que será persistentemente negada.

⁵³ Faço referência, aqui, aos atos de fala em Judith Butler (2003) que apontam para a discursividade do gênero e sua performatividade. Para Butler o gênero é construído socialmente a partir dos atos, das formas de enunciados que vão sendo agenciadas e elaboradas em torno dos discursos e normas para classificar e regular os modos de existência a partir do sexo e da sexualidade. Assim, os atos de fala como aquilo que nomeia e produz o gênero

provocam a pensar na potência e nas possibilidades da constituição de atos corporais subversivos⁵⁴ que funcionam, aqui, como forma eficaz de resistência, como formas de contradisciplina sexual, como tecnologias de resistência (PRECIADO, 2014).

Os contextos homossexuais podem potencialmente romper com a ficção reguladora da coerência heterossexual irrompendo uma espécie de manifesto contrassexual⁵⁵ que pode ser pensado nos liames desses corpos infames, corpos-multidões. Para além das formas instituídas nos corpos individualizados e sexuados pelos discursos e formas de dominação a partir da heterossexualidade como regra, os corpos-multidões se tornam agenciamentos dos desejos homossexuais que escapam à lógica, tanto do corpo como sinônimo da natureza como do sexo em coerência ao gênero e, por sua vez, à sexualidade.

O corpo da multidão *queer* aparece no centro disso que chamei, para retomar uma expressão de Deleuze, de um trabalho de “desterritorialização” da heterossexualidade. Uma desterritorialização que afeta tanto o espaço urbano (é preciso, então, falar de desterritorialização majoritário, e não do gueto) quanto o espaço corporal. Esse processo de “desterritorialização do corpo obriga a resistir aos processos do tomar-se “normal” (PRECIADO, 2011, p.14).

Na perspectiva apontada por Preciado (2011) o corpo da multidão *queer* se constitui como espaço de desterritorialização, de enfrentamento à heterossexualidade como norma. Os corpos da multidão são corpos que habitam os territórios nômades, que afetam e se deixam afetar por processos de transformação ao abandonar, constantemente, seus territórios, sejam espaciais ou nos limites das formas de identificação e classificação por que passam os indivíduos. São corpos que resistem, questionam e constroem possibilidades outras no que tange às relações da sexualidade, desviando-se das condutas e modos de vida tomados nos termos da “normalidade”.

Encontrar novas posições de enunciação e de agenciamento das múltiplas formas de sexualidades e, portanto, de novos modos de vida pode ser uma pista das estratégias possíveis que Beatriz Preciado reclamou em seu “*Manifesto contrassexual*”. Será preciso

podem tanto reforçar a normas como opor-se a elas, constituindo formas de resistência e, possivelmente, de subversão às regras socialmente impostas.

⁵⁴ Os atos corporais subversivos podem ser pensados, aqui, como as possibilidades de resistir, de se contrapor e subverter as normas socialmente impostas pelos discursos naturalizantes de sexo e gênero. No contexto dos corpos-multidões os atos corporais subversivos são sua potência máxima, formas de desterritorialização do campo da sexualidade tida como “natural” e “verdadeira”. A expressão foi utilizada por Judith Butler (2003) na obra “*Problemas de gênero*”.

⁵⁵ Em referência ao “Manifesto contrassexual” de Beatriz Preciado (2014). Para a autora a contrassexualidade surge como forma de enfrentamento aos discursos sexistas e aos dispositivos inscritos em um sistema sexo/gênero que tendem sempre às dicotomias e aos binarismos. A contrassexualidade se dedica à desconstrução da naturalização das práticas sexuais e do sistema de gênero.

sacudir e desestruturar as formas inscritas de sexo e gênero, assim como as instituições que a instituem socialmente. Assim, os modos de vida festivos, os corpos-multidões, os bandos de bichas loucas, funcionam, aqui, como formas de resistência, de acoplamento, de produção de novas subjetividades que não se limitam a noção tradicional de sujeito sexuado, controlado e subjugado às formas de dominação impostas pelos sistemas de poder heterocentrados.

A bicha, o travesti, a drag Queen, a lésbica, a sapa, a caminhoneira, a butch, a machona, a bofinho, as transgêneras, as F2M e os M2F são brincadeiras ontológicas, imposturas orgânicas, mutações prostéticas, recitações subversivas de um código sexual transcendental falso (PRECIADO, 2014, p.30-31).

Beatriz Preciado nos provoca a pensar que nesse espaço da brincadeira, da paródia, da transformação e da produção de novas formas de se enunciar e viver as sexualidades é que surge a possibilidade de um movimento contrassexual como deriva radical ao sistema sexo/gênero. Os corpos-multidões, para além de sua força performativa através de uma nova forma de se referir à multiplicidade das sexualidades funcionam, então, como estratégia política de afirmação e produção de novas subjetividades.

Nos espaços festivos é comum andar em bandos, perdidos no meio das multidões, penetrados nas confusões e nas arquiteturas complexas e paradoxais onde se cruzam sexualidades, identidades, modos de vida que tornam-se emaranhados, corpos múltiplos, disformes que só encontram morada nessa forma outra de pensar para além dos organismos sociais tal qual as identidades normatizadas de sexo e gênero. Nessas territorialidades perambulam as diferenças, as mutações, as identidades fraturadas, os ciborgues⁵⁶, os corpos-multidões que se inscrevem sempre no fora, como forma de contraposição aos espaços e modos de existência instituídos de forma hegemônica e dominadora.

Esses territórios festivos onde se constituem essas novas possibilidades de vida podem ser pensado a partir do que Foucault chamou de espaços heterotópicos ou como heterotopias. Uma espécie de posicionamento que se encontra em suspensão, em contraposição a outros posicionamentos, como forma de exterioridade, lugares que estão fora de todos os outros lugares. Lugares dispostos às “(...) margens, reservados aos indivíduos cujo

⁵⁶ A imagem dos ciborgues aparece na obra de Donna Haraway (2009) como uma forma de pensar as relações entre corpo e natureza para além dos dualismos por meio dos quais nossos corpos e nossas formas de existência têm sido explicados e organizados pelas formas institucionalizadas do conhecimento. Podem expressar o aspecto parcial, fluido, não totalizante do sexo e da corporificação sexual. Os ciborgues e as identidades fraturadas funcionam na obra de Haraway como formas de hibridação, de produções e de fabricações de outras possibilidades para se pensar as relações entre as identidades, o poder, o sexo, o gênero, a sexualidade.

comportamento é desviante relativamente à media ou à norma exigida” (FOUCAULT, 2013, p.22)

Os espaços festivos podem ser pensados como espaços heterotópicos não apenas por sua localidade, mas pelos modos de vida que aí se agenciam e funcionam como formas de contraposicionamentos às formas regradas e dominadas de ser e estar socialmente. Lugares reais, efetivos que são delineados na própria sociedade, porém encontram-se sempre fora das normas e formas instituídas no seio de suas relações. Esses espaços festivos nunca se limitam ao aqui ou ali, é sempre lá. É-lá! Lá onde nunca se pensava existir novas possibilidades de vida, de festejar, de se afirmar pela multiplicidade, pela potência da vida. Vidas desregradas, abjetas, minoritárias, vidas infames. Essas heterotopias tem o poder de justapor em um só lugar vários espaços, posicionamentos, que são em si próprios, incompatíveis (FOUCAULT, 2013).

Esses espaços heterotópicos constituem uma espécie de contestação em relação a todos os outros espaços. Criam uma forma de espaço imaginário, habitado por modos de vida que se subjetivam em sua condição efêmera, desviante e nômade, mas, ao mesmo, tempo são espaços reais, localizáveis que estão sempre em condição de escapar das formas institucionalizadas, moldáveis e meticulosas dos demais espaços sociais. Funcionam, contrariamente a esses espaços de forma desordenada, desarranjada supondo sempre aberturas e fechamentos em relação a eles.

A festa constitui uma forma de heterotopia ao se localizar, na maioria das vezes, à margem das cidades, em espaços que se povoa somente naquele instante, naquela condição festiva. São espaços geralmente localizados concretamente fora dos locais comuns, dos grandes centros das cidades. Tornam-se, então, heterotopias que criam não apenas formas de oposição subjetivas, mas, também como uma espécie de território marcado e transformado por sua condição de estar sempre fora, distante, deslocado.

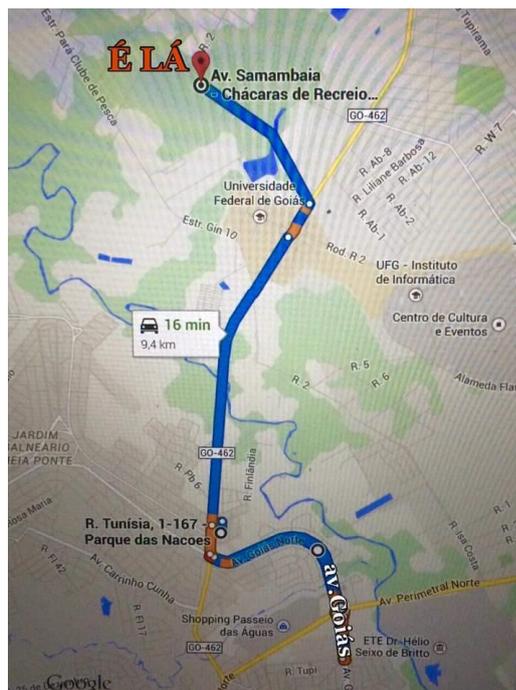


IMAGEM25 : Mapa de localização da terceira edição do “É-lá *after hours*”. Fonte: página no facebook.

A imagem acima nos possibilita analisar diretamente a questão do deslocamento espacial das festas de forma objetiva⁵⁷, mas que não se limita à questão geográfica em si. Ao se deslocar, ao fazer com que os festeiros percorram uma trilha, muitas vezes desconhecidas se torna um processo de deslocamento social e identitário. Os festeiros se deparam com espaços desconhecidos, inusitados operando uma espécie de desapego, desterritorializando e fazendo surgir uma espécie de instabilidade espacial que vai se transformando, também, em um deslocamento sentimental. Nesse sentido, pensamos na inseparabilidade entre espaço e subjetividade apontada por Félix Guattari (1992) ao dizer que:

O alcance dos espaços (...) vai então bem além de suas estruturas visíveis e funcionais. São essencialmente máquinas, máquinas de sentido, de sensação, máquinas abstratas funcionando como o “companheiro” (...) máquinas portadoras de universos incorporais que não são, todavia, Universais, mas que podem trabalhar tanto no sentido de um esmagamento uniformizador quanto no de uma re-singularização liberadora da subjetividade individual e coletiva (GUATTARI, 1992, p.158).

A aproximação entre espaço e subjetividade empreendida por Guattari nos provoca a pensar nas interações entre o corpo e os espaços onde essas festas acontecem que se

⁵⁷ Para quem conhece a cidade de Goiânia pode observar que o local está distante do centro da cidade, deslocando geograficamente o espaço da festa para uma zona mais afastada o que se torna, aqui, uma questão importante a ser analisada.

desdobram em agenciamentos potenciais que anunciam uma espécie singularização através das vivências e experimentações de tais territórios. Para além de sua localidade esses espaços constituem formas heterotópicas que compõem as possibilidades de se subjetivar a partir do próprio espaço, da emergência de formas de convivência coletivas que acontecem pelas trocas afetivas, pelo compartilhamento de um viver em comum que expressa a potência dessas espacialidades concretas e subjetivas compondo uma espécie de espaço sentimental coletivo.

Os corpos-multidões habitam esses territórios nômades que criam em seus espaços uma espécie de espaço-multidão, espaço múltiplo, aporético, flutuante que supõe sempre a coexistência de inúmeros espaços e modos de vida dentro que se constituem enquanto posicionamentos simultâneos, complexos, confusos e contraditórios. Na festa os corpos-multidões transitam subversivamente irrompendo outros e novos modos de vida que se afirmam em sua condição de ser de fora, um ponto de fuga, uma espécie de movimento político contrassexual e contra as utopias de sexo, gênero e sexualidade⁵⁸.

⁵⁸ Destacamos os estudos de Jeffrey Weeks (2000) acerca dos significados atribuídos ao corpo e à sexualidade nas sociedades modernas. Com um olhar atento e crítico o autor explora a importância de se ver a sexualidade como um fenômeno social e histórico. O corpo tem, portanto uma relação direta com a construção da sexualidade que está imersa no contexto das relações e constructos sociais.

3.4 Performatividades *queer* - outros agenciamentos das masculinidades



IMAGEM 26: Performance na festa “*Love Party*”. Fonte: acervo oficial da festa.

A performance⁵⁹ realizada na festa *Love-Party* é montada sob um tabuleiro de xadrez, interessante cenário para se repensar possibilidades simbólicas das relações sociais onde a peça feminina (rainha) é performatida por uma *drag* e a peça masculina (cavalo) é performada por um homem usando sapato de salto alto, vestido em calça legue e um espartilho preto. Duas figuras que embaralham as referências de masculinidade e feminilidade e nos fazem refletir sobre a constituição do gênero e da sexualidade a partir da noção de performatividade. Colocam em crise as noções construídas e reiteradas nos discursos hegemônicos.

Em seus corpos, os significados escorregam para um entre-lugar, assimilam os resquícios das somas das partes (BHABHA, 2013) produzindo um espaço de intertício entre a noção de masculino e feminino já instaurada – são identidades na fronteira. De acordo com

⁵⁹Tratamos de destacar, aqui, as continuidades e discontinuidades possíveis entre os termos “performance” e “performatividade”. No seio dos estudos das tradições da performance e no entrecruzamento entre performance e outros estudo da cultura, Richard Schéchner (2012) contribui para destacar tais elementos. Na perspectiva apontada pelo autor a performance pode ser entendida como uma experiência em si. Algo inacabado que está sempre aberta e direcionada ao devir. Os indivíduos que performam, portanto, vivenciam as experiências e são transportados pela própria ação performática. Podemos encontrar performance tanto em atos cotidianos como nas artes espetaculares. E essa compreensão e análise das manifestações como performance pode se dar a partir do olhar antropológico. Nesse sentido, a “performance” pode ser compreendida como a própria experiência humana, ligada à ação, aos gestos, às expressões, às formas de se fazer e se apresentar ao mundo. Na presente pesquisa, o termo “performance” está direcionado tanto às ações artísticas dos performers, quanto aos atos e modos de ser e agir cotidianos dos demais festeiros. Entretanto, o termo “performatividade” abrangendo questões de gênero ampliam esses territórios e nos permite pensar, também, nos agenciamentos que enredam tais performances. Esses agenciamentos produzem na ação, na reflexão e no discurso novos modos de vida. Por isso tratamos de pensar as performatividades como agenciamentos micropolíticos.

Homi Bhabha (2013, p. 20) “esses espaços ‘entre-lugar’ fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva”.

Ao performatizar o gênero abre-se a possibilidade de invenção de novas estratégias, de outras referências para se pensar o corpo masculino e feminino. Pelo corpo e no corpo estão inscritos processos de subjetivação que podem ser agenciados de novas maneiras, para além do que espera a sociedade. É, então, que abrimos brechas, fissuras, fendas na realidade. O corpo se produz a partir daquilo que agencia e dos modos como opera através desses agenciamentos.

Na performance realizada na festa *Love-Party* vemos duas construções performativas de gênero que estão em movimento: a rainha (drag-queen) e o cavalo (um performer trajando peças do vestuário feminino), elas estão nas fronteiras de um contexto social marcado por interdições. Elas não estão no centro, talvez não reivindicuem uma posição de centralidade. Mas evidentemente desejam que suas vozes sejam ouvidas – afirmam o nomadismo como lugar, como espaço de devir de atravessamento.

Para se pensar sobre esses agentes que estão em processo de atravessamento, movimento e transformação faz-se necessário produzir um ponto de resistência contra o essencialismo, colocar em questão este discurso que naturaliza e estabelece a heterossexualidade como norma.

Judith Butler, filósofa estadunidense, atenta às questões contemporâneas do feminismo, da teoria *queer* e da filosofia política discute alguns aspectos relacionados à construção de gênero apontando as relações que se estabelecem no limite da vida dos sujeitos que acabam subjugados às estratégias de poder centradas, principalmente, no discurso regulador que padroniza as noções de sujeito, sexo, gênero, desejo e sexualidade a partir de normas imperativas que afirmam, legitimam e naturalizam a heterossexualidade como marco regulador de como homens e mulheres devem agir em relação à sua própria sexualidade e suas representações masculinas e femininas. A ideia de sujeito acaba assim, sendo construída por vias de exclusão vinculada a essas estratégias de poder que desaparecem, permanecem ocultas e seguem produzindo e regulando as ações, expressões e as performances cotidianas desses sujeitos.

A heterossexualidade compulsória se afirma como marco regulatório, castrador. O discurso naturalizado da atração, relação e dependência entre os sexos opostos se torna o imperativo para que sexo, desejo, gênero e sexualidade tornem-se instâncias interligadas de forma linear admitindo-se o padrão macho-hétero-masculino-dominador-ativo para os homens e a identidade fêmea-hétero-feminina-dócil-passiva para as mulheres. Deste modo a própria

noção de sujeito está subjugada a padrões biológicos e naturais do corpo que situam, determinam e regularizam o “masculino” e o “feminino” como se fossem categorias coerentes, consistentes e unívocas ignorando, assim, a multiplicidade e pluralismo com que se constituem identidades de gênero e, por sua vez, a forma como indivíduos vivem e experimentam sua sexualidade.

Se alguém “é” uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é; o termo não logra ser exaustivo, não porque os traços predefinidos de gênero da “pessoa” transcendam a parafemália específica de seu gênero, mas porque o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. Resulta que se tornou impossível separar a noção de “gênero” das interseções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida. (BUTLER, 2003, p.9)

Judith Butler em sua obra *“Problemas de gênero”* desconstrói e problematiza as noções que perpassam as construções de gênero chamando a atenção para o seu caráter histórico, político e sócio-cultural. Butler nos convida a pensar na constituição do gênero a partir dos discursos e da performatividade presente tanto na linguagem como nos atos corporais dos indivíduos. O gênero seria, assim, uma construção social que se dá a partir das relações que os indivíduos estabelecem em sociedade e que, certamente, perpassam por questões históricas, econômicas e, principalmente, por estratégias de poder que regulam e ditam normas do que venha a ser “homem” e “mulher”. Regular e definir limites para o ser invoca uma coerência castradora que se distancia das complexidades e do pluralismo inerente às construções sociais do próprio ser.

Ser “homem” e ser “mulher” não significa naturalmente ser masculino e feminino. O gênero como constructo social permite aos indivíduos habitar lugares do “ser” que não se estabelece a priori, anteriormente ao contexto histórico e cultural no qual vive e convive. Ser isso ou aquilo não é uma condição anterior à cultura. Tradicionalmente o gênero é invocado de forma natural seguindo hierarquias que se afirmam por preceitos biológicos como se o corpo fosse apenas um sistema anátomo-funcional.

As críticas de Butler nos provocam a ampliar e penetrar os subterrâneos, lugares ocultos e velados da própria condição humana. São escritos e estudos que nos situam em uma marginalidade subversiva e que incide em um posicionamento político potente e necessário para alargarmos nossos campos de análise e turbilhonar as certezas que por hora perduram nesses territórios de risco.

Assim como o sexo, o gênero é construído através das normas regulatórias da sociedade a partir de sua reiteração. Nomear um indivíduo e classificá-lo como masculino ou feminino é uma forma de estabelecer uma fronteira e inculcar de forma repetida uma norma. Então, pelo processo de reiteração os atos e os sujeitos aparecem de forma mais clara e são designados por essa classificação.

A partir dessa noção Butler invoca o termo performatividade para pensar as construções do sexo e do gênero. Para a autora as normas regulatórias do sexo e a afirmação dos sujeitos pela nomeação através da categoria gênero se dão de forma performativa, ou seja, através da prática reiterativa e citacional. A performatividade é, então, justamente essa prática que efetua e produz aquilo que nomeia. O gênero é performativo na medida em que nomeia e, ao mesmo tempo, produz normas ou marcos de identificação que seguem as regras e os princípios normativos imputados pelo sexo. Daí a questão de que a performatividade não pode ser teorizada separadamente da prática forçosa e reiterativa dos regimes sexuais regulatórios.

A autora defende, então, que a performatividade atua na materialização do sexo e do gênero e interroga: “em que medida o discurso adquire a autoridade para produzir o que nomeia através da citação das convenções da autoridade?” (BUTLER, 2000, p.167). Tal questão nos leva a pensar que a norma exerce um controle nessa materialização, pois é ela ao mesmo tempo a referência e o suporte para que se anuncie e se produza as distinções e classificações de ambas as categorias.

De forma geral, Butler coloca em questão a constituição do sujeito como sujeito em processo que é constituído no discurso pelos atos que executa. Assim, afasta qualquer tipo de conceituação naturalista e que suponha uma relação mútua entre sexo, gênero e sexualidade. A constituição dos sujeitos se dá performativamente a partir da anunciação das categorias de sexo e gênero e à maneira pela qual esses sujeitos se apresentam e se assumem perante tais categorias. Portanto evidencia o caráter construído, em oposição à ideia de naturalizadas, de ambas as categorias. A autora rejeita o essencialismo e traz em suas discussões o deslocamento das categorias binárias como “macho” e “fêmea”, “homem e “mulher”, “masculino” e “feminino” revelando que se tratam de construções discursivas que desempenham um papel regulador no interior da matriz heterossexual.

A ideia de performatividade em Butler apontada por Sara Salih (2002) invoca a questão de que os indivíduos agem, se vestem, gesticulam, aparecem como sujeitos e é, justamente, esse conjunto de ações que conferem a identidade ou o gênero do indivíduo. O gênero é, então, performativamente construído na sociedade a partir de determinadas normas, de certos padrões e referências que regulam e ditam parâmetros de “normalidade”. Tudo

aquilo que escapa, que foge, que subverte é tido como abjeção. O ser abjeto é aquele que provoca, que irrompe novos modos de ser e agir. Não aspira à normalidade, pelo contrário, se afirma na diferença, na excentricidade.

Nesse sentido, retomamos a imagem da performance *queer* que nos provoca, mais uma vez a refletir sobre a questão dos agenciamentos. Ao inverter a lógica binária homem dominador x mulher dominada os *performers* agenciam a possibilidade de uma relação de certa forma transgressora, pois somente o fato de aparecer um *performer* do sexo masculino não garante que este seja o dominador. Avançando ainda mais, visualizamos o fato de que ele esteja vestido com roupas femininas o que não fixa uma identidade feminina, pois ali naquele jogo performático sua sexualidade também entra em jogo, o jogo da performance, do agenciamento, podendo inverter, transgredir e, até mesmo, romper com qualquer tipo de coerência aparente do sexo e da sexualidade.

Há aí um jogo da performance com a questão do poder e das regras sociais. Um homem vestir-se com trajes femininos e ser performativamente dominado por uma *drag* subverte alguns dos valores impostos pela normatividade que impera no que tange ao sexo e à sexualidade. E na imagem em questão o jogo de xadrez sugere tática e estratégias, assim como o fazem os *performers* que utilizam do corpo, dos trajes, das ações no palco para empreenderem um verdadeiro jogo simbólico entre sexo, poder, relações sociais e sexualidade.

No terreno dessa performance a relação entre gênero, sexo e sexualidade é colocada em questão a partir da montagem desse tabuleiro onde as peças do jogo constituem-se para si uma forma de desvio onde os signos masculinos e femininos são disparados de forma múltipla e complexa construindo uma paisagem que desterritorializa as coerências e a naturalização dessas relações.

Nesse sentido podemos pensar, por exemplo, que ao construir uma imagem feminina a *drag* está fabricando, produzindo gênero. A prática da performance, aqui, reitera e afirma o caráter dos agenciamentos do gênero. A *drag* se produz e produz uma imagem desejada, portanto, performa o próprio gênero. Está sempre em construção, constituindo para si um lugar outro no seio das relações normativas e castradoras da sociedade. E, também, o performer masculino ao vestir trajes femininos performatiza e produz uma imagem múltipla, monstruosa que não espera ser classificada e, muito menos, rotulada a partir das convenções de sexo e gênero.

Anna Paula Vencato em sua pesquisa de Mestrado intitulada “*Fervendo com as drags: corporalidades e performances de drag queens em territórios gays da Ilha de Santa*

Catarina” discute a questão da corporalidade e das performances da “*drag*” a partir na noção de que essas são construções e fabricações constituídas através do corpo, da maquiagem e dos processos de “montagens” permitem que corpos tornem-se outros, caricaturas, personagens que se produzem e se transformam a partir dessas performances.

[...] o corpo, o território em que se opera a transformação, não uma espécie de passagem da natureza para a cultura, mas uma passagem entre “dois corpos culturais” (“de um corpo cosmológico essencializado a um corpo cosmológico não-essencializado, de uma teoria de gênero a outra teoria de gênero”) mediada pelo desejo de tornar-se outro, de tornar-se uma personagem, uma caricatura de um feminino que talvez nem mesmo exista numa suposta “natureza feminina” (VENCATO, 2002, p.39).

Nesse sentido podemos refletir sobre a performatividade do corpo *drag* que ao se “montar” estão transformando seus próprios corpos, fabricando uma personagem que desterritorializa a noção de gênero e compõem uma espécie de paisagem corporal onde os signos da masculinidade e da feminilidade são embaralhados e lançados no jogo da performance – materializada, aqui, no cenário do jogo de xadrez.

Ao performar o gênero a *drag* constrói uma corporalidade que é apresentada ao público através dessa sua “montaria” entendida, aqui, como um movimento inventivo, criador de novas possibilidades para se pensar valores, significados, comportamentos e os modos de vida agenciados nesse território festivo. Ampliamos essa noção ao entender que entre os demais festeiros também se performa gênero, são agenciadas as multiplicidades dos corpos e, portanto, é possível potencialmente instaurar processos de “montagem” e desmontagens das referências, códigos e signos da sexualidade.

Na festa performam corpos não- identitários. A multiplicidade, a diferença, a ambiguidade inerentes aos modos de vida empreendem jeitos de ser e estar no mundo que desafiam as normas regulatórias da sociedade. A performatividade desses corpos em festa funciona, então, como afirmação da própria diferença e do estranho que se localizam dentro de uma sexualidade desviante.

A performatividade dos corpos como um agenciamento dos desejos, da necessidade de se afirmar e afirmar um ethos e uma estética da diferença constitui-se, assim, a partir do que Judith Butler chamou de atos corporais potencialmente subversivos. Se o gênero é performativizado a partir das convenções e regras sociais, a sexualidade gay aponta para a subversão, para a quebra e o desvio dessa convencionalidade irrompendo outros e novos modos de vida. Os corpos dos atores festivos parecem empreender uma performatividade própria.

A performatividade desterritorializa e embaralha todas as referências, pois tem em si o ato que é em si, infame. Uma festa pode até conter em si um complexo de performances, mas são os atos corporais subversivos e transgressores que fazem dela um espaço de performatividade. A festa funde e confunde corpos, espaços, relações, fluxos e desejos. Potencializa sociabilidades e inaugura a todo instante uma espécie de segunda vida performativa. A festa é um complexo ritual cujo jogo é marcado por uma certa ludicidade, em que o tom da brincadeira e da alegria marcam a performance de um povo o festivo, anunciador do caos e fora da lei. (PETRONILIO, 2015a, p.2).

Paulo Petronílio em seu artigo “*O signo como performance e performatividade em linguagem*” nos ajuda a pensar os atos dos sujeitos da homossocialidade como potências subversivas que embaralham, desafiam e instauram uma espécie de caos na ordem imposta pelos padrões e regras da sociedade que se baseia nas dualidades do gênero e na heterossexualidade compulsória como elementos reguladores das ações dos indivíduos. É nesse sentido que podemos refletir os agenciamentos desses sujeitos que não se satisfazem com os modelos e as molduras sociais e irrompem novos modos de vida a uma política ética e estética da existência humana.

Toda a arquitetura empenhada e construída a partir desses atos, desses jogos presentes nessas festividades nos convida a visualizar a desordem, o caos, as transgressões desses seus sujeitos como instauradores de uma espécie de segunda vida que se afirma, alarga e projeta-se às intensidades da própria existência permitindo e potencializando os acontecimentos cotidianos que se tornam signos disparadores de complexos, poéticos e desregrados modos de existir.

Petronílio, assim como Judith Butler nos convida a debater a performatividade como um agenciamento do corpo frente às expectativas e demandas sociais, mas ao mesmo tempo, como um eterno devir que expressa a potencialidade e as possibilidades de quebra com os binarismos, as origens pré-fixadas e pré-estabelecidas no que tange ao gênero, ao sexo e à sexualidade. Dessa forma a performatividade é uma estrutura ambivalente como nos diz Butler (2003), assim como os agentes festeiros.

Se cada festa é um acontecimento particular, não se pode buscar a “essência” de todas as festas. Assim, em cada festa um instante se constrói. Em cada espaço festivo se constituem marcas, rastros, registros que eternizam e identificam aquele momento. Poderíamos então pensar em identidades festivas? Se admitirmos as identidades como performativas, talvez sim. Assim como os corpos performatizam e agenciam atos e estratégias de existência e afirmação que se localizam num determinado contexto do grupo, da coletividade, a festa também funciona como um território performativo onde tudo é

construído e agenciado em prol da comunhão, do estar junto e da celebração tribal. O que não significa que tudo é previamente estabelecido e pré-fixado a partir das intencionalidades e convenções, pois a festa é o próprio território do acontecimento, do inesperado, do imprevisto, das encruzilhadas. A festa e seus subterrâneos são territórios em devir por excelência.

Corajoso é aquele que se joga e se arrisca no espaço da festa, no acontecimento festivo, pois aí está o risco, a encruzilhada. Esse acontecimento é uma válvula de escape, uma saída. É a desterritorialização do lugar da ordem, da norma, do social. A festa é barulhenta, por isso instala o caos, a desordem, a orgia. Os agentes festivos estão jogando com suas diversas possibilidades festejar e se afirmar. O riso, a ludicidade, a euforia, as corporalidades que se fundem na festa são os substratos de todo esse acontecimento dionisíaco. A exaltação, o movimento, o caos se instalam e irrompem em novos modos de vida. A festa é, por excelência, o local de afirmação dessas vidas. Vidas caóticas, vibrantes, alegres e errantes.

La performatividad tien algo de infernal, transgresor, subversivo, caotizador. La performatividad no es ingênua, porque desafía la ley, el *logos*, el centro, y polemiza la representación. La performatividad juega con el desorden y con la transgresión, porque está hecha de actos. Es una experiência-límite: con el lenguaje, con el cuerpo, con el arte y con la subversión. Tal vez podamos comenzar a pensar lo que diferencia performance de performatividad, aunque ambas sean atravesadas por el lenguaje, por los signos. La performatividad desterritorializa y baraja todas las referencias, pues tiene em si el acto que es en si mismo, infame (PETRONÍLIO, 2015b, p.147).

Em uma festa podem até ocorrer diferentes performances, entendida como o simples ato de fazer algo, de realizar uma ação performática através da presença, da experiência em si performática. Porém, a performatividade é o espaço da transgressão, da subversão, como atos em si infames, que desterritorializam e embaralham todos os elementos presentes na própria festa. Na festa se potencializam as socialidades e inaugura-se uma espécie de segunda vida, uma vida performativa (PETRONÍLIO, 2015b). A alegria e ludicidade presentes na festa marcam a performance de um povo festivo que subverte e anuncia, através de seus agenciamentos, esses modos de vida performativos.

A vida exige um ato performativo, pois somos seres que performatizam através da linguagem e todos os signos que emitimos, uma visão de mundo (idem). Nessas territorialidades festivas os modos de vida são performativizados através dessa visão de mundo, da maneira como se encara e se enfrenta a vida. E no contexto dessas homosocialidades festivas, a performatividade na perspectiva apontada por Butler (2003) anuncia a complexidade e multiplicidade dos agenciamentos do gênero e, por sua vez, dos

atos corporais subversivos. Dessa forma, esses modos de vida performativos desafiam e irrompem uma espécie de vida subversiva em potencial.

La fiesta en si misma carga una multiplicidad de performances: los titiriteros performatizan una corporalidad deseante, así como cada lugar creado por el DJ performatiza através de la mezcla otro “demônio”, el demonio de la creación. Esas performances afectan a otras y potencian el impulso vital, territorializando, desterritorializando y reterritorializando al mismo tiempo (PETRONÍLIO, 2015b, p.150).

Na festa se jogam múltiplos signos que constituem diferentes performances. Da ferveção dos agentes festeiros ao movimento caótico e demoníaco instaurado pelo DJ e sua criação turbilhonadora tudo está em constante processo de celebração dos impulsos vitais da própria vida. Por isso nessas territorialidades festivas se agenciam modos de vida que se afirmam performativamente na própria vida. Na festa se faz da vida uma multiplicidade de atos performativos. E a performatividade, por sua vez, é o campo da mixagem, do embaralhamento dos vários signos presentes na própria festa. A festa dramatiza uma performatividade trágica, caótica, múltipla e demoníaca que se expressa na alegria de viver. “Gay-ludens es la performatividad que asume la vida como trazo fundamental de todo lo que es, de todo lo que existe” (ibidem).

E o próximo movimento será refletir sobre os transbordamentos e exuberâncias desses modos de vida arquitetados por uma visão trágica e dionisíaca onde os agenciamentos dos festeiros compõem paisagens que se misturam entre alegrias, tristezas, encantamentos e tragédias nesses territórios festivos.

3.5 “Esse bando de bichas se jogando, se pegando, divertindo...” – modo de vida trágico

Esse bando de “bichas” se “jogando”, se “pegando”, divertindo... Não é o que a maioria quer ver, né! É uma verdadeira bagunça deliciosa, um mundo à parte. Então esses momentos parecem ser diferente do resto do mundo. Ali você está meio que perdido na confusão, naquela “orgia”, porque é de certa forma uma “orgia” né! Mas não significa que é uma orgia como se pensa... É uma orgia, mas é a aquela coisa da festa mesmo. De não ter as regras do dia-a-dia, de você se “jogar” como se mais nada existisse além daquele lugar ali (KANT, 25 anos, Goiânia, Entrevista)

Na fala do festeiro é possível destacar a dimensão dionisíaca da festa. Ao afirmar seu caráter orgiástico e certa exuberância a partir da confusão, das formas de exaltação que a festa

proporciona podemos refletir sobre o aspecto inquietante e turbilhoador desses territórios festivos.

Ao dizer que na festa é “*como se nada mais existisse além daquele lugar ali*” o festeiro traz da sua experiência uma espécie de conexão afetiva com o lugar da festa como uma possível afirmação da sua natureza trágica onde a vida, com toda sua exuberância, seus desejos e orgasmo é vivida como se fosse o último instante constituindo, assim, um vitalismo festivo capaz de perturbar e incomodar o restante da sociedade, pois, afinal “*não é o que a maioria quer ver*”.

Esses modos de vida ousam rebaixar a própria lei, a moral, a verdade, as certezas que repousam sobre as aparências, as convenções, as regras pré-estabelecidas que dita e normatizam as formas de existência. São modos de vida que se afirmam em um saber alegre, em um apego pela própria vontade de saber, de conhecer, de se (re) fazer constantemente no próprio existir. Vidas intensificadas na própria vida, em sua condição de criação, de invenção, na alegria do ser diferente, ser diverso, múltiplo, plural.

A vida pensada como fenômeno estético. A realidade vivida como desejo, como vontade de poder e potência. Viver a vida em grande estilo é a condição para que afirmemos a vida na própria vida. A alegria de viver é uma das formas de afirmar a vida. E quem vive a vida com alegria nunca está atrás da verdade, das certezas, das fórmulas e determinações do que seja certo, ou a maneira correta de viver. Por isso esses modos de vida “gay” são alegres, errantes, pois a alegria não habita o mundo das leis, das certezas inabaláveis, da verdade como instrumento do poder. A alegria está no movimento, na condição nômade e cambiante dessas multidões festivas.

Esses modos de vida estão ligados, assim como o contínuo desenvolvimento da arte, à duplicidade do apolíneo e do dionisíaco, tomando estas denominações dos gregos na obra de Nietzsche “*O Nascimento da Tragédia*” (1992). A luta incessante da união dessas duas figuras mitológicas gerou o que os gregos conheciam como tragédia. De um lado a arte do figurador plástico, a apolínea: expressa pela bela aparência do mundo dos sonhos; pela verdade superior e pela perfeição das coisas. Do outro, a arte não-figurada da música, a de Dionísio: trazido a nós o mais perto possível, pela analogia da embriaguez; pela confusão e pelo caráter efêmero e orgiástico do mundo e da realidade.

A junção de Apolo e Dionísio instaura essa dimensão trágica que tem por excelência o princípio do múltiplo, do diverso e do plural como condição de existência. Pensar a festa em seu aspecto trágico nos incita a refletir nas relações que aí se estabelecem, na constante luta entre os impulsos da seriedade da vida cotidiana e os prazeres e desejos que

pulsam nos instantes festivos. Esses modos de vida são envoltos pela alegria, pelo contato entre os corpos que vivem uma eterna brincadeira e jogam-se no riso, na euforia, na coletividade de sua tribo que não cessa de mergulhar em um tempo que coloca a vida ao avesso.

O caráter trágico se expressa nesse equilíbrio das pulsões, mas, certamente, em seu caráter predominantemente dionisíaco. É Dionísio o deus dançarino, caótico, turbilhoador da vida e dos vivos. A alegria demoníaca e dionisíaca presente na festa combina com a loucura e as múltiplas faces do deus que nos surge na contra-corrente de todo tipo de representação, de qualquer tentativa de traduzir e significar a existência pelo mundo das aparências, do sonhos e da perfeição das formas. O trágico dionisíaco tem anseio pela criação, pela invenção de novos modos de vida que ainda não existem, um povo que ainda está por vir. Trata-se, portanto, de olhar a vida pela ótica da arte, da criação, da invenção de outros modos de existência. Assim como na arte, nessas territorialidades festivas se criam novos modos de vida, em face de impulsos artísticos de natureza festiva. Aí se deseja celebrar a própria vida, se afirmar na própria existência caótica e desregrada no contexto da alteridade e da diferença.

O importante a ressaltar é que todos esses momentos parecem estabelecer a partir dessa efervescência festiva uma espécie de corte social, como destacou Maffesoli (2014). Esses modos de vida festivos são dotados de uma capacidade devastadora que agita e excita não apenas os corpos e afetos que aí se jogam, mas fazem estremecer toda essa arquitetura social que se desconstrói e ressalta essa realidade outra, efervescência dionisíaca pulsante e alegre. Mundo jocoso e demoníaco que é o espaço da festa.

Pensamos, então, nesses modos de vida a partir da instauração de uma ética e uma estética que desterritorializa e perturba as familiaridades, as representações, as regras e as normatizações que controlam e demarcam os limites e os terrenos onde os indivíduos são classificados e nomeados como sujeitos “normais” que reiteram e afirmam as situações e os modos de vida impostos pela sociedade. É nesse sentido que a alegria e o aspecto trágico festivo constituem ferramentas da grande maquinaria desejante que são as multidões festivas.

La fiesta es torbellinadora de los vivos, pues anuncia una especie de segunda vida marcada por el placer, por la alegría, por el éxtasis, por la gracia y por la desgracia de la existencia. El dios de la fiesta es Dionísos, el dios que performatiza el caos, el desorden, la confusión y crea allí un lenguaje que es festivo y, por ello, no está ya en la comprensión de los “normales”, porque la fiesta provoca un comportamiento esquizofrénico que hace vibrar una nueva sinergia y una nueva comunión entre los hombres (PETRONÍLIO, 2015b, p.149).

Ao pensar o caráter trágico da festa e suas performatividades através das relações que se estabelecem no próprio acontecimento, Paulo Petronílio aponta para o surgimento de um modo particular de festejar que constitui uma ética e estéticas características nessas territorialidades festivas. Instaurando uma espécie de segunda vida, a festa anuncia um processo de desterritorialização que enfrenta todo tipo de pensamento centralizador pautado pela ideia de “normalidade” no que tange às formas de comunhão e sociabilidades entre os indivíduos. É sob esta ótica do pensamento ativo, da tragicidade desses novos modos de vida que desestabilizam as certezas e as verdades universais que pensamos no caráter singular e característico da festa.

As homossocialidades festivas performatizam um “ethos gay” que instaura uma estética da existência através da alegria, do riso, do aspecto jocoso, da ludicidade e do prazer pela própria vida (PETRONÍLIO, 2015b). A ludicidade está presente em diversos momentos da vida humana e fazem dos sujeitos seres que riem. Somente os humanos sorriem e são dominados por esse aspecto lúdico, por isso Huizinga (2014) nos conceitua como Homo-ludens. A partir desse aspecto podemos pensar nos agentes festeiros a partir do termo inspirado em Huizinga que Paulo Petronílio (2015a) nomeou “gay-ludens” onde a performatividade desses agentes assumem o jogo festivo e alegria como traço fundamental da vida. E, portanto, afirma “o aspecto trágico e inquietante da festa. A festa dramatiza uma performatividade trágica. A festa é ritual e é signo por que nela desenrola a linguagem que é festiva, portanto, afirmadora da vida” (PETRONILIO, 2015a, p.4).

Festar é sair da rotina e me alegrar. Festar me alegra. Dançar me alegra. Brincar me alegra. Estar com meus amigos me alegra. Me “colocar” me alegra. Então quando consigo fazer tudo isso junto é muito eufórico, é muita alegria que me contagia. Se eu pudesse viver essa alegria o tempo todo eu o faria. Mas ainda bem que existem esses momentos. É uma quebra. É uma suspensão. É um universo a parte (Husserl, 30 anos, Goiânia, entrevista).

A alegria como modo superior de vida tem a ver com certa inconsciência, com o se permitir habitar os fluxos do desejo, da loucura e da embriaguez que escapam e criam linhas de fuga dos sulcos costumeiros da própria vida. Por isso o “gay-ludens”. Um modo de vida alegre, um pensamento nômade que se abre à eterna alegria do pensar, do criar condições de possibilidades para pensar fora, por fora, nas margens, nas fronteiras. Esses modos de vida festivos vivem e se afirmam nas fronteiras, às margens do pensamento e das formas de vida engessadas pela sociedade machista, homofóbica, séria, que tem o trabalho, a produção material, o individualismo e o lucro como condições primeiras da existência humana.

Ao contrário esses modos de vida festivos querem viver em bando, nas multidões. Sorrindo, dançando, festejando e zombando da própria vida é que se constituem esses outros modos de vida. Há tanta vida nas vidas de quem dança, de quem ri, nessas vidas alegres, zombeteiras. Só quem dança vive. Só quem ri vive. Só quem faz da vida uma eterna dança pode se deliciar no prazer dionisíaco que é o viver. Vida afirmada na alegria e no movimento. Alegria e movimento transformados em vida. É assim que se constituem esses outros modos de vida.

Portanto pensar um “*ethos gay*”, um modo de vida que se afirma na alegria dionisíaca das territorialidades festivas é constituir um novo modo de filosofar. E nesse sentido, somos todos filósofos. Estamos a todo o momento criando e recriando nossos modos de vida e de pensamento. Criamos lugares na própria linguagem e no pensamento que ainda não existem, ou talvez ainda não foram pensados. Na festa se desenrola um modo de vida característico que ainda não tem nome, e talvez nem se denomine por completo. Trata-se, portanto, de um jogo de signos, de relações que ultrapassam os limites da própria linguagem como representação ou interpretação. Esse jogo requer criar estratégias para pensá-los de um modo ainda impensado. Por isso a festa e, portanto, esses modos de vida festivos aparecem como obra de arte.

A possibilidade de pensar a alegria como força revolucionária nos aparece a partir das provocações de Daniel Lins (2008) e constitui uma forma de enfrentamento com inspiração Nietzscheana a todas as formas de fascismos, opressões e pessimismos cotidianos. Ao afirmar a necessidade de cultivar a alegria e a felicidade como condição própria ao viver abre-se à criação de uma ética e estética inserida na afirmação do desejo e nos sentimentos alegres na constituição desses novos modos de vida.

O que está em jogo é um certo “embelezamento da vida e de tudo aquilo que de perto ou de longe nos cerca” (LINS, 2008, p.55). A potência de poder viver e criar essas novas possibilidades afirmadas pela alegria, pela ludicidade e pelos afetos das relações é certamente uma força na qual nos modificamos, aumentamos nossos devires, nossa vontade de potência contra as formas opressoras e entristecidas as quais somos constantemente submetidos.

A ética e a estética desses modos de vida alegres produzem essas novas condições que criam, por sua vez, uma forma de saber e poder que pode nos reconectar com nossa natureza humana a ponto de evidenciarmos e trazermos à tona nossos desejos, nossos fluxos pelos quais olhamos e experimentamos o mundo. Criar, reinventar uma outra sociedade, outra

forma de ver, perceber e viver no mundo. Eis aí o desafio alegre e turbilhoador desses novos modos de vida.

O homem como sujeito desejante é levado para algo que o torna alegre. Trata-se de perceber uma ética e estética da afetividade e da alegria que, ao contrário da passividade negativa, é força revolucionária, é amor à vida, e vida como uma bela arte. A ética da alegria e dos *afectos* é fundamentalmente exultante e busca os meios para satisfazer nosso desejo afirmando ao máximo os bons encontros e a aptidão de cada sujeito a se deixar ser afetado (LINS, 2008, p.45).

Somente o viver alegre, a vida em movimento, os modos de vida como puro devir pode enfrentar a realidade do pensamento e da representação. Fazer das experiências cotidianas um modo de vida é uma atitude de criação, de invenção de novas possibilidades para o existir. E cada vez que se vive, cada vez que se festeja e se dança a própria vida, se escapa dos limites da realidade e se constitui outros modos de vida. A alegria dionisíaca e dionisíaca de viver é afirmada no movimento, no devir, no constante processo de subjetivação. Esses modos de vida festivos são, portanto, modos de subjetivação, processos de formação de singularidades e de intensificação desse processo.

Para Nietzsche (1992) há formas de vida superiores que seriam justamente os modos de vida que se permitem aqueles que sentem com maior intensidade e percebem o fluxo da existência no qual estão implicados, os quais concedem a si mesmos, numa simultaneidade, quantidades maiores de experiências dolorosas e felizes. Somente a alegria de viver, de eternizar os instantes de própria vida pode garantir um modo de vida superior e, portanto, que se afirma na própria existência. Desse modo, a alegria e o trágico serão os motores que farão funcionar essa maquinaria desejante que é a própria vida.

A partir dessas dimensões Nietzsche nos aproxima da tragédia grega como proposição de que a existência do mundo só se justifica como fenômeno estético. Assim como na tragédia temos apetite pelo prazer, por uma plenitude demasiado grande que se encontra no riso, na diversão, na loucura dionisíaca dos prazeres da vida, do mundo como território dessa alegria trágica que encontra na figura do deus Dionísio sua maior potência. Como um instinto em prol da vida, o filósofo inventou para si uma contradoutrina e uma contra-valorização da vida puramente artística (NIETZSCHE, 1992).

Mas o aspecto trágico da festa se constitui também pela tensão entre os duplos. Nesses territórios há um jogo entre os impulsos apolíneos e dionisíacos; entre a alegria e as tristezas; a liberdade e o controle; a exuberância e a escassez da vida; a pureza e os perigos do festivo.

3.5.1 “Da vida adulta mais colocada” – a pureza e o perigo do after

“Era o começo da festa. Em torno de 15h daquele domingo do dia 14. Ainda pouco familiarizado com o ambiente dessas festas e, principalmente, com a questão do uso de colocação que acontecia livremente no evento, observei que quase todos os festeiros portavam tubos de lança perfume, uma das colocações que parecia ser o “auge” dessas festas. Rodinhas se formavam e os tubos de lança passavam de mão em mão e os festeiros borrifavam aquele líquido com o auxílio de um guardanapo ou um pedaço de tecido... Segundos depois eu observava as pessoas rodando com os olhos fechados Os corpos giravam até quase caírem no chão... Alguns caíam e por lá ficavam durante alguns segundos. Aquelas cenas não saíam da minha cabeça... Um misto de euforia, curiosidade e medo. Havia ali um verdadeiro cenário contraditório e instigante”.(Mapa Sentimental, Goiânia. Sobre a experiência da “Euphoria pool-party”).

Os territórios festivos são, também, lugares onde sensações como o medo, o receio, angústias e tensões se misturam à alegria, aos desejos e prazeres propiciados pelas experiências da festa. Essas tensões são geradas pelos excessos e pelo fator da permissividade no que tange ao uso de substâncias psicoativas, principalmente, quando se adentram esses locais pela primeira vez. A exuberância festiva irrompe, assim, num terreno que torna-se, muitas vezes, sombrio e trágico no sentido comum da tragédia.

O uso de substâncias psicoativas nesses territórios festivos, a chamada “colocação”, é vista por muitos festeiros como uma forma de recreação que ainda é mal compreendida e vista com preconceito pela sociedade. Longe das apologias ou mesmo das discussões em torno dos impactos na saúde física e mental causado por esse tipo de substâncias abordar essa questão, aqui, se faz necessário por compreender que tais práticas contornam os modos de vida e as transformações no comportamento dos festeiros ao longo do tempo.

A maneira de se relacionar com o uso dessas substâncias acontece de diferentes maneiras entre os festeiros. Do uso controlado recreativo – restrito aos momentos de fazer e diversão - à perda do controle que se desdobra em conseqüências no cotidiano dos festeiros há distintas formas de lidar com a questão da “colocação”.

Diferente da forma como são apresentadas pela sociedade, nessas festas há uma relação criada com essas substâncias que se desvia somente da questão do vício e dos prejuízos como únicos desdobramentos de sua utilização. Temos visto a crescente relação

entre a música eletrônica e o uso de tais substâncias nessas festas a partir de uma nova configuração e novos modos de se relacionar com elas que desmistificam algumas generalizações e alguns discursos moralizantes e normativos.

Na fala e nas experiências dos festeiros desdobra-se uma outra possibilidade: a do uso recreativo de tais substâncias que irrompe em questões bem mais complexas que não nos deteremos com profundidade neste trabalho. Entretanto, o que queremos destacar é a condição da experimentação desejante do que chamamos de “colocação” que traçam linhas de fuga, outros modos de operar com a realidade que nos escapam às explicações moralizantes e centralizadoras no que tange aos princípios da “boa moral” previamente estabelecidos.

Essa mudança na percepção e na forma de se relacionar com o uso de bebidas e “colocações” nas festas gera, também, uma mudança de comportamento nas relações entre os festeiros. Como na fala de Husserl (30 anos) houve uma transformação nas relações. Se anteriormente buscava-se nas festas a relação amorosa ou sexual como princípios do festejar, a substituição das bebidas pela “colocação” gerou novas relações entre os festeiros que passaram a se divertir pela própria condição de poder “fugir do que é o esperado e ter esse movimento quase que de rebeldia”. A diversão, o riso, a alegria propiciada pela experimentação de tais substâncias acaba gerando novos tipos de relações festivas.

Bom, então tinha a questão da bebida, do flerte... Aí houve uma mudança! A bebida foi substituída pela “colocação”... E a coisa muda de figura. O que antes era uma questão de identificação com a identidade homoafetiva, deu lugar a uma afirmação, uma nova condição... Uma vida mais adulta. Da vida adulta mais colocada (risos). Até rimou. Colocada no sentido de que havia mais responsabilidade, de que eu precisava trabalhar, me sustentar... E ter o livre arbítrio de escolher poder me divertir com o uso de “colocação”, que pra mim tem uma conotação diferente do que as pessoas vêem em relação às drogas. Aquilo que eu via como algo errado, negativo, se apresentou de forma diferente, foi de uma forma recreativa. Não estou fazendo apologia, mas essa forma de entrar em contato com as drogas de maneira recreativa não é apresentada pela sociedade. É como se fosse um universo a parte. E a partir do momento que você começa a compreender essa outra possibilidade é muito divertido e muito válido. Para mim foi muito importante, junto com o processo de descoberta das festas como o lugar onde eu me afirmo. E em contrapartida dessa vida adulta, que é muito chata, cheia de compromissos, de deveres. Eu descobri um universo para extravasar, para me divertir, para... É como nadar contra a corrente. No sentido de fugir do que é o esperado e ter esse movimento quase que de rebeldia, e isso me dá um “puta” prazer (risos). Saber que o que estou fazendo é proibido e, de certa forma, me liberta, me diverte e não me traz muito prejuízos. Eu me lembro que quando eu bebia, eu acordava acabado na segunda-feira, com muita ressaca. E hoje com a “colocação” os prejuízos são até menores, porque eu saio de vez em quando nos fins de semana, uso bala, eu gosto de usar mais bala, mas uso outras coisas também (risos). A semana começa e eu consigo fazer tudo de boa, coloco minha roupa, visto minha máscara, cumpro meu papel social (Husserl, 30 anos, Goiânia, entrevista).

Percebe-se aí a questão do agenciamento dos desejos e da vontade como poder. A vida adulta citada pelo filósofo festeiro seria essa nova condição de viver e experimentar a vida a partir de outras referências que não sejam às das normas impostas pela sociedade, mas, sim, pela própria liberdade de decidir como viver, como festejar e, portanto, como se afirmar na sociedade. O que se expressa aí é um novo modo de se relacionar com a questão da “colocação” que não se enquadra nos moldes em que a sociedade impõe.

Entretanto, essa visão do festeiro deve ser relacionada ao seu contexto sócio-econômico, pois através de sua fala podemos perceber que se trata de alguém formado, inserido no mercado de trabalho e que se posiciona de maneira crítica em relação a esse uso. Tais fatores certamente influenciam na forma como o festeiro entra em contato com essas substâncias e, também, no controle que ele exerce sobre si mesmo a partir das demandas de sua rotina de trabalho e do cumprimento de seu “*papel social*” como afirma o próprio festeiro.

Então a forma de se relacionar com a “colocação” se conecta com outros fatores de ordem social, econômica e cultural que devem ser levados em consideração ao refletir sobre a visão dos festeiros. Cabe ressaltar que existe aí uma forma de controle que se estabelece pelo próprio agenciamento de si, mas, também pelas ações e tensões estabelecidas na relação com os demais agentes festeiros.

Há, sem dúvidas, um processo de controle entre os próprios festeiros que operam formas de exclusão de alguns desses agentes que acabam sendo considerados como uma espécie de “ameaça” ao grupo. Aqueles que se embriagam demais, que se “colocam” demais são, também, de certa forma, controlados pelos demais ou afastados e, até mesmo, excluídos dos grupos.

Camilo Braz (2014) em sua tese de doutorado “*À meia luz... uma etnografia imprópria em clubes de sexo masculinos*” discute a questão do “descontrole controlado” assinalando que o uso de drogas recreativas ilícitas ou mesmo o álcool nos clubes de sexo masculinos estão sujeitos “a uma espécie de controle, de ‘vigilância’ do ponto de vista do seus excessos” (p.210). E acrescenta:

[...] o controle das práticas potencialmente descontroladas nos clubes de sexo para homens em São Paulo pode ser interpretado como uma maneira de esses estabelecimentos adquirirem inteligibilidade e legitimidade-tornarem-se possíveis. Isso não significa que não se possa pensar na ideia de transgressão. Mas essa transgressão é controlada” (BRAZ, 2014, p.214).

E, aqui, contextualizando na perspectiva dos territórios festivos pensamos, por exemplo, no controle exercido por seguranças e pessoas contratadas por organizadores das festas que ficam encarregadas de vigiar e impedir o uso abusivo dessas drogas, ao menos de forma explícita nos espaços festivos. Tal fato nos leva a refletir que há, então, uma forma de descontrole controlado, de práticas transgressoras que são minimamente controladas. Daí se estabelece uma relação ambivalente entre a norma e a possibilidade da transgressão.

Situar tal contradição faz-se necessária para percebermos que esses modos de vida se constituem de múltiplas formas e que nem todos os indivíduos compartilham as mesmas realidades⁶⁰. De forma geral, há uma relação com os elementos que potencializam a euforia, a diversão que se faz presente, mas se que se apresenta de diferentes maneiras dependendo do contexto social mais amplo onde os indivíduos estão inseridos.

[...] não tem só o seu lado bonito não. Nem todo mundo consegue lidar com o uso de drogas apenas recreativo. Como falei anteriormente, nem todo mundo sabe lidar com esse uso recreativo, então é complexo isso. Eu conheço umas três pessoas que se mataram em virtude desse uso abusivo. E vira e mexe aparecem casos de pessoas assim. E isso faz com que fiquemos espertos (Husserl, 30 anos, Goiânia, entrevista).

Um fator relevante a ser destacado no que tange ao uso de “colocação” são os desdobramentos que tal uso provoca no cotidiano de alguns desses festeiros. O aspecto do uso recreativo é atravessado pela utilização desenfreada como estratégia de fuga aos problemas do dia-a-dia que certamente faz com que as sensações e alterações físicas e psíquicas provocadas por essas substâncias se misturem ao estado mental em que a pessoa se encontra podendo desembocar em situações de perigo e descontrole que, muitas vezes, terminam em situações trágicas.

O perigo vinculado ao uso de “colocação” pode ser destacado, então, a partir de processos pessoais psicológicos que somam-se a essas mudanças de estado propiciadas por tais substâncias que não podem ser medidas, classificadas e nem definidas, pois irrompem uma espécie de transição de um mundo a outro, de realidades materiais a outras realidades possibilitadas pela invenção e criação da mente, o que se chama de viagem.

⁶⁰ Sobre os diferentes modos de se relacionar com o uso de drogas Mirian Goldenberg (2007) discute a questão do consumo estar associado à transgressão das normas e uma busca por uma potencialização do prazer e uma espécie de reencantamento com o mundo. Entretanto, como observa VELHO apud GOLDENBERG (2007) “não há como pressupor comportamentos e atitudes homogêneos sobre a utilização de drogas, visto que existem categorias sociais e indivíduos que as consomem de modo diferenciado, havendo ‘n’ maneiras de utilizar as substâncias, em função de variáveis culturais e sociológicas” (p.153).

Para usar colocação você tem que estar bem consigo mesmo. Bem resolvido no trabalho, na vida amorosa, familiar e por aí vai. Se você quiser realmente se divertir através dela. Agora tem gente que quer fugir. Algumas pessoas “metem a cara” para escapar de problemas, para esquecer-se da vida, mas elas esquecem que não tem como fugir totalmente. Eu mesmo já fiz isso. Você pode até fugir naquele momento, mas quando chega em casa, vem a famosa “bad” que é aquela sensação de culpa, medo, angústia... E eu acho que isso tem a ver com a forma como você se encontra naquele dia, o estado emocional e tudo mais. Colocação deve ser recreação, porque aí sim você se diverte pelo puro prazer de sentir aquelas sensações. O exagero e o descontrole muitas vezes estão vinculados a essas questões. De quando você “se joga” para esquecer das outras coisas. Aí você sempre fica mal depois da festa. Porque a realidade bate na sua porta e os problemas continuam os mesmos, mas aí a vigem da “colocação” começa a se transformar em coisas ruins e isso pode ser perigoso (Dante, 33 anos, Goiânia, entrevista).

Destaca-se na fala do festeiro essa relação entre o uso da “colocação” e os perigos encontrados pelas transições, pela viagem que ela possibilita que associada a outros fatores, como no exemplo apontado acima, pode desdobrar-se em situações em que os festeiros estão vulneráveis a conseqüências inesperadas que podem colocar em risco a própria vida.

Sobre a questão dos riscos e perigos podemos pensar nas tensões entre ordem e desordem já apontadas anteriormente que se alarga, aqui, através dessa questão. Ao mesmo tempo em que o aspecto da desordem é colocado em termos produtivos onde o caos instaura um terreno provocativo e instigante pode-se, também entendê-la em sua dimensão contraditória.

O aspecto da desordem pode ser lido, aqui, através dos estados mentais provocado pela “colocação” que pode estar ligada tanto à alegria e diversão como potências de afirmação da vida quanto às instabilidades e incertezas geradas por ela. Nesse sentido reflito sobre o perigo como condição que se desdobra dessas regiões de estados sensoriais induzidos pelo uso dessas substâncias.

Primeiro, há uma aventura pelas regiões desordenadas da mente. Segundo, há uma aventura além dos limites da sociedade (...). O perigo está nos estados de transição, simplesmente porque a transição não é nem um estado nem o seguinte, é indefinível. (...) Em segundo lugar, todas as margens são perigosas. Se são empurradas desta ou daquela maneira, a forma da experiência fundamental é alterada. Qualquer estrutura de idéias é vulnerável em suas margens (DOUGLAS, 1966, pp.118, 151).

Mary Douglas, ao analisar noções de pureza e perigo no que tange aos processos e estruturas sociais demarca a questão das relações de poder que se estabelece desde os limites impostos ao corpo, com a idéia de “sujeira” aos territórios de questionamento e instabilidades sociais a partir de movimentos sociais.

Para Douglas a sujeira é desordem e o pensar sobre as coisas impuras deve passar por uma reflexão sobre a ordem e à desordem e à forma e à não forma. Sendo a sujeira, as coisas impuras, vinculadas diretamente a desordem, a nãoforma, fica evidente o porquê dos símbolos ambíguos serem considerados como perigosos. Visto que qualquer tipo de ambigüidade é contrário à ordem, e que a sujeira e a impureza devem ser afastadas, se quiser manter um padrão estabelecido pelas sociedades.

Enfim, é um perigo para o sistema social repartir o poder de simbolizar a vida com aqueles cujos caracteres e idéias projetadas são ambíguas e anômalas, ou seja, não se enquadram na ordem social vigente. A autora defende que quando em uma sociedade os comportamentos, ações, idéias, categorias sociais, instituições são ordenados, são também classificados como puros ou impuros de modo que o perigo da desestabilização social seja evitado. Neste sentido, o grau de organização e de estabilidade de uma sociedade reflete o nível de consenso e legitimidade alcançado pela ordenação e hierarquização de experiências, puras ou impuras, em si mesmas não unitárias, inerentemente desordenadas.

Me aproximo da noção de perigo⁶¹ destacada pela autora para compreender a relação entre o perigo e a questão das margens, de habitar territórios desconhecidos e inacessíveis que podem ser lidos, aqui, tanto em relação ao uso da “colocação” quanto aos próprios agenciamentos dos modos de vida discutidos ao longo de todo este trabalho. Aventurar-se por regiões desordenadas e instáveis é, nesse sentido, uma aventura perigosa.

Qualquer vulnerabilidade se torna, portanto, um perigo. E os modos de vida que aí se criam estão constantemente se colocando em riscos, habitando os territórios da embriaguez, das orgias, das confusões, das transições e tudo isso se constitui, também, como um grande perigo. O perigo é visto sob o viés da ameaça, como uma forma de poder que se torna inacessível nos momentos em que habitamos as margens, que nos situamos no terreno das instabilidades.

A festa é o terreno do trágico, do conflito, do caos que une a um só tempo o prazer e a alegria; os excessos e o controle; a vida e a morte. Dionísio é, ao mesmo tempo, criador e afirmador, mas também, o dilacerador da própria vida. Na festa está a alegria, mas na alegria há também tristeza diante dos riscos, da dor, do prazer, das discórdias, dos conflitos. O prazer, os desejos, os fluxos que correm e cortam esses territórios festivos são fluxos de vida e de

⁶¹Ver DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. Ensaio sobre as noções de Poluição e Tabu. Lisboa, Edições 70 .col. Perspectivas do Homem, n.º 39, s.d.(trad. por Sónia Pereira da Silva, Purity and Danger, 1966.

morte, de intensidade e dilaceração. Os excessos, a euforia, os transe propiciados pela alegria demoníaca e dionisiaca de viver são, também, freados e interrompidos pelos instantes em que se “morre”.

A morte, aqui, nos aparece não apenas no sentido literal da palavra, mas pensamos, pois, nas condições de vida desses agentes festeiros que, por vezes, vivem às margens das margens. Certamente a fuga, o processo de escapar da realidade é, também uma forma de morrer, de se desvincular das formas de existência estabelecidas e criar outras e novas possibilidades de vida. Daí a possibilidade de pensar nos agenciamentos dos modos de vida como processos de fabricação, de escolhas éticas e estéticas com as quais cada um de nós tem que lidar nesses territórios de vida-lazer. Essa “morte” simbólica possa ser pensada como uma potência para a transgressão, mas também está vinculada aos aspectos sombrios e perigosos da própria noção de morte. Então, talvez os riscos, o perigo, as instabilidades e o aspecto trágico da festa nos coloquem contra a parede e nos faça refletir além de suas belezas, das exuberâncias e dos seus encantamentos.

“O chão não estava no chão...” Considerações finais

A presente pesquisa buscou cartografar modos de vida no *pedaço gay* em Goiânia que se constituem nas territorialidades festivas destacadas, aqui, por festas eletrônicas do tipo *after* e *pool-party*. Entretanto a experiência do *after* aparece com maior força por ser um lugar onde se criam modos de viver e festejar contornados pela experiência da amizade como uma nova estética de vivência e socialidade entre os homossexuais.

A noção de modo de vida surgiu como possibilidade de compreender os processos de subjetivação criados a partir das experiências e vivências dos festeiros que se destacam, aqui, pela construção das homossocialidades potencializadas pelo “estar-junto”, pela questão das amizades entendidas de forma múltipla e ampliada como inventoras de novas formas de relação e interação homossexual.

Inspirado pela filosofia Deleuze-guattariana atravessada pelos pensamentos de Foucault e Beatriz Preciado o grande movimento empreendido ao longo dessa travessia percorreu três paisagens que se enredaram através dos modos de vida, da noção de multidões *queer* e dos processos de desterritorialização em torno das sexualidades e dos agenciamentos em torno do desejo e da performatividade do gênero, particularmente das experiências das masculinidades.

O *pedaçogay* parece ter se tornado um universo à parte, dotado de regras, posturas e maneiras de existir localizando-se à margem, na fronteira, no entre-lugares dos espaços já constituídos e bem aceitos pela sociedade como espaços sociais de lazer. Mesmo estando inserido no contexto de um mercado voltado à cultura GLS esses territórios podem ser considerados potencialmente como lugares onde é possível constituir outras estratégias de enfrentamento e transbordamento das relações sociais justamente pelos modos como ele se constitui e pelos agenciamentos das multidões, dos agentes festeiros que habitam essas zonas intersticiais e inventam uma ética e uma estética próprias a sua cultura.

Nesse sentido as experiências das multidões aparecem, aqui, como possibilidade de criação dessa estética de vida agenciada como uma força política, um ataque à heteronormatividade em oposição à categoria do sexo a aos controles e normas fixados nos limites da sociedade machista, homofóbica e intolerante. O agenciamento dos prazeres e desejos sexuais no campo da homossexualidade desterritorializa a unidade do sexo e se abre à multiplicidade e os diferentes modos de viver a própria sexualidade. Desviando-se do campo da discursividade que regula e pune os indivíduos, da nomeação e das categorias fixas, a

homossexualidade no contexto das multidões aponta para uma transvaloração dos sentidos convencionais referentes a esses modos de vida *queer*.

Assim pensar as territorialidades festivas através da noção de multidões *queer* pautou-se por uma escolha ética, estética e política para construir na escrita outros agenciamentos e difundir através dela novos tipos de aprendizados e leituras em torno dos contextos onde se pensam a construção e as vivências das homossexualidades. E nessas experiências se destacou a questão do desejo, das multiplicidades e das diferenças como processos produtivos de criação e invenção desses modos de vida agenciados contrariamente aos negativismos e as distinções pautadas por padrões, normas e os controles exercidos na sociedade. Nesses territórios são criadas possibilidades de agenciamentos que mesmo de forma inconsciente podem ser operados através da maneira como agem, festejam e encaram a própria vida.

No que tange às masculinidades pôde-se observar que imperam discursos, modelos e convenções em torno dos ideais e expectativas principalmente relacionados aos atributos corporais masculinos que reforçam determinados padrões que ainda constroem o imaginário simbólico do masculino. Entretanto outros agenciamentos são criados aí através da potência expressa na criação de linhas de fuga a partir de outras masculinidades como forma de afirmação dos homossexuais. Assim o gênero masculino é performatizado através de outros contornos e referências desviando-se de algum modo das masculinidades hegemonicamente fixadas nos ditames da lei e das convenções sociais.

Na festa se jogam múltiplos signos que constituem diferentes performances. Da ferveção dos agentes festeiros ao movimento caótico e demoníaco instaurado pelo DJ e sua criação turbilhonadora tudo está em constante processo de celebração dos impulsos vitais da própria vida. Por isso nessas territorialidades festivas se agenciam modos de vida que se afirmam performativamente na própria vida. Na festa se faz da vida uma multiplicidade de atos performativos. E a performatividade, por sua vez, é o campo da mixagem, do embaralhamento dos vários signos presentes na própria festa. A festa dramatiza uma performatividade trágica, caótica, múltipla e demoníaca que se expressa na alegria de viver. No entanto, seu caráter trágico contorna, também, as tensões entre a alegria e as tristezas, os encantamentos e a realidade que nos chama através dos riscos, dos perigos e das sujeiras desse mundo caótico e turbilhante. E talvez a maior potência desses modos de vida seja, ainda assim, habitar esse terreno das incertezas, das instabilidades e inconstâncias que tornam a vida um grande chão de abismos com seus subterrâneos, suas escuridões e fissuras.

“Meu tronco começou a balançar muito forte pra cima e pra baixo, num movimento repetido como dos autistas. Fui me dar conta de que estava me mexendo assim, depois de algum tempo e por causa de um relance de estranhamento que captei no olhar de alguém. Tentei parar o corpo, mais ele não obedecia. Tentei muitas vezes, mais sem sucesso. O ritmo do vai e vem só fazia aumentar, passou-se um tempo não sei quando me tiraram dali. Porque no estado habitual da consciência, essas realidades não se encontram perceptíveis.

Eu pisava e não sentia impacto algum. Abriu-se um portal nos meus interiores. Riam o tempo todo. Presenciei belezas transcendentais. Mais do que tudo coisas simples. Eu vi milhões de coisas em uma rapidez que a mente não conseguia processar. Passavam imagens, sons e sensações que nada tinham a ver com o de fora e, sim com processos de dentro da minha cabeça era um turbilhão, um mundo inteiro o universo girava dentro de mim. Caleidoscópio em todas as suas possibilidades. Eu precisava que ele parasse mais o universo não para e é infinito e não para, e contem todas as coisas e não para e, é infinito e não para e não para. O chão não estava no chão”.

(ÍNDIO MALUCO – Phill Vegas – trecho de um texto utilizado por alguns DJs da cena eletrônica que se tornou um marco nas festas do pedaço gay na cidade de Goiânia)

REFERÊNCIAS

ABREU, Carolina de Camargo. **Experiência rave: entre o espetáculo e o ritual**. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, 2011.

AMARAL, Rita de Cássia M. Peixoto. **Festa à Brasileira: significados do festejar no país que “não é sério”**. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo: São Paulo, 1998.

ARNEY, Lance; FERNANDES, Marisa; GREEN, James. Homossexualidade no Brasil: uma bibliografia anotada. In: **Cadernos AEL** (10, 18/19), Campinas, Arquivo Edgar Leuenroth/Unicamp, 2003, pp.317-348.

AUSTIN, J.L. **How To Do Things With Words**. 2ª ed. Harvard University Press. Cambridge, Massachussets, 1975.

_____. **Quando dizer é fazer**. Tradução: Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas: 1990.

BAKHTIN, Mikhail M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec, 2010.

BALANDIER, Georges. **A desordem: elogio do movimento**. Tradução: Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BATAILLE, Georges. **O Erotismo**. Tradução Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

_____. O armário normando. In: Bataille, G. **História do Olho**. Tradução: Eliane Robert Moraes. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

BENJAMIM, Walter. **Sobre o haxixe e outras drogas**. Lisboa: Editora Assírio e Alvim: 2010.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. 2ª Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção**: crítica social do julgamento. Tradução: Daniela Kern; Guilherme J.F. Teixeira. Porto Alegre: Zouk, 2013.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade e diferenciação. In: **Cadernos Pagu**, Janeiro-Junho, 2006.

BRAZ, Camilo Albuquerque. **À meia luz..** uma etnografia imprópria em clubes de sexo masculinos. Dissertação de mestrado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2010.

_____. De Goiânia a 'Gayânia': notas sobre o surgimento do mercado "GLS" na capital do cerrado. In: **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, jan-abr, 2014.

_____. Provocações Queer à "Cultura LGBT". In: Oliveira Assis, Susana Bornéo Funck (organizadoras). **Políticas e Fronteiras/Desafios Feministas**. Ed. Copiart, 2014.

_____. (Dis)posições: gênero, desejo, práticas sexuais e marcadores de diferença entre homens que frequentam clubes de sexo. In: **Anais da 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia**. Porto Seguro: Junho, 2008.

_____. Entre sobreviventes e bichas dos tempos dourados memória, homossexualidade e sociabilidade na cidade de Goiânia, Brasil. In: **Cadernos Pagu**(45), julho-dezembro de 2015.

BUTLER, Judith. **Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo**". Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 151-172. 2000.

_____. **Cuerpos que importan**: sobre los limites materiales y discursivos del "sexo". 2ªed. Buenos Aires: Paidós, 2015.

_____. **Sujetos del deseo**. Reflexiones hegelianas em la Francia del siglo XX. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

_____. **Problemas de gênero**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.

BEAUVOIR, de Simone. **El Segundo Sexo**. México: Debolsillo, 2013.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Editora EDUSP, 1997.

CANGUILHEM, Georges. **O conhecimento da vida**. Tradução: Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

CARRARA, Sérgio; SIMÕES, Júlio A. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. In: **Cadernos Pagu** (28). Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu/Unicamp, 2007.

COHEN, Renato. **Performance como linguagem**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

CONNEL, R.W; MESSERSCHMIDT J.W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. In: **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, jan-abr/2013.

COSTA, Jurandir Freire. **A face e o verso – Estudos sobre o homoerotismo II** – São Paulo: Editora Escuta, 1995.

DA MATTA, Roberto. **A casa e a rua** Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1997.

_____. **Relativizando:** uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro, 1987.

_____. **Carnavais, malandros e heróis:** para uma sociologia do dilema brasileiro. 6ªed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Editora da Universidade do Porto, 2001.

_____. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed.34, 1992.

_____. **O abecedário de Gilles Deleuze**. Entrevista transcrita do ano de 1988.

_____. **Sacher- Masoch:** o frio e o cruel. Tradução: Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo:** capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Ed.34, 2010.

_____. **Mil platôs** capitalismo e esquizofrenia vol.1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed.34, 1995 (a).

_____. **Mil platôs** capitalismo e esquizofrenia vol.2. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Ed.34, 1995 (b).

_____. **Mil platôs** capitalismo e esquizofrenia vol.3. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed.34, 1996.

_____. **Mil platôs** capitalismo e esquizofrenia vol.5. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed.34, 1997.

_____. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz, Rio de Janeiro: Ed.34, 1992.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Lisboa: Flammarion, 1996.

DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa, António M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

_____. **A escritura e a diferença**. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2002.

_____. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. **O monolinguismo do outro ou a prótese de origem**. Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 1996.

_____. "O que é a desconstrução?". Le Monde, suplemento especial, outubro de 2004. In: DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. Ensaio sobre as noções de Poluição e Tabu. Lisboa, Edições 70 .col. Perspectivas do Homem, n.º 39, s.d.(trad. por Sónia Pereira da Silva, Purity and Danger, 1966.

DREYFUS, Hubert L; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica; para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Tradução: Vera Porto Carrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ERIBON, Didier. **Reflexões sobre a questão gay**. Tradução: Procopio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

FACCHINI, Regina; FRANÇA, Isadora; BRAZ, Camilo. Estudos sobre sexualidade, sociabilidade e mercado: olhares antropológicos contemporâneos. In: **Cadernos pagu**(42), janeiro-junho de 2014.

FEATHERSTONE, Mike. **Cultura de consumo e pós-modernismo**. São Paulo: Studio Nobel, 1990.

FÉRAL, Josette. Por uma poética da performatividade: o teatro performativo. In: **Revista sala preta**. USP: abr. 2009.

FERNANDES, Sandra. Foucaulta experiência da amizade. In: Souza Filho, A. (org.). **Cartografias de Foucault**. 2ªed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

FERRARI, Anderson. Revisando o passado e construindo o presente: o movimento gay como espaço educativo. In: **Revista Brasileira de Educação**. Anais da Anped. Poços de Caldas, 2003.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

_____. **História da sexualidade 3: o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. **Microfísica del poder**. Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. Las ediciones de la Piqueta, 1992.

_____. O anti-Édipo: introdução a uma vida não fascista. In: **Cadernos de Subjetividade**. Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP. – v. 1, n. 1 (1993) – São Paulo, 1993.

_____. A vida dos homens infames. In: _____. **Estratégia, poder-saber**. Ditos e escritos IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p.203-222. 2003.

_____. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: **Ditos & Escritos V**. Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. Prefácio à transgressão. In: **Estética**: literatura e pintura, música e cinema. Michel Foucault: organização e seleção de textos. Tradução: Inês Autran Dourado, 2ª ed, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. Da amizade como modo de vida. Entrevista de Michel Foucault a R. de Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux. **Jornal Gai Pied**. nº25, abril de 1981, pp. 38-39. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento.

_____. **O corpo utópico**: as heterotopias. Tradução: Salma Tannus Michail. São Paulo: Edições, 2013.

FRANÇA, Isadora Lins. Identidades coletivas, consumo e política: a aproximação entre mercado GLS e movimento GLBT em São Paulo. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, 28, 2007. (p. 289-311).

FRY, Peter; MAC RAE, Edward. **O que é homossexualidade**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

FRY, Peter. **Para inglês ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GALLO, Sívio. Entre Édipos e O Anti-Édipo: estratégias para uma vida não fascista. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo; orgs. **Para uma vida não fascista**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

GANGNON, Jonh. Uma interpretação do desejo: ensaios sobre o estudo da sexualidade. Tradução: Lúcia Ribeiro da Silva. Revisão técnica de Sérgio Carrara e Horácio Sivori. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. **Nova Luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

GIDDENS, Anthony. **As transformações da intimidade**. Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: UNESP, 1993.

GOLDENBERG, Mirian; RAMOS, Marcelo Silva. A civilização das formas: o corpo como valor. In: GOLDENBERG, Mirian (org). **Nu & vestido: antropólogos revelam a cultura do corpo carioca**. 2ªed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

GOMES, Wilson da Silva. Metáforas da diferença: a questão do inteiramente outro a partir da teoria da realidade como construção. In: **Revista Trans/Form/Ação**. São Paulo, 15: 131-147, 1992.

GUIMARÃES, Carmen Dora. **O homossexual visto por entendidos**. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2004.

GREEN, James. **Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX**. São Paulo: Editora da UNESP, 1999.

GROSSI, M. P. . Na busca do outro encontra-Se a si mesmo. In: **Trabalho de campo e subjetividade**, Florianópolis, p. 7-18, 1992.

GUATTARI, Félix. **Cartografias do Desejo**. Tradução de Suely Rolnik. Petrópolis, RJ: 4ªed. Vozes, 1996.

_____. **Caosmose** um novo paradigma estético. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 1992.

_____. **Revolução Molecular** pulsações políticas do desejo. Tradução: Suely Rolnik. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu e Guacira Lopes Louro. 11ªed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HOCQUENGHEM, Guy. **A contestação homossexual**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

HUIZINGA, Johan. **Homo ludens: o jogo como elemento da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

HARAWAY, Donna. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. In: **Cadernos Pagu**. Universidade Estadual de Campinas, 2004.

_____. Manifesto ciborgue. Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz (org.) **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós humano. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

KRISTEVA, Julia. From Filth to Defilement. In: **Powers of Horror**: an essay on abjection. New York: Columbia University Press, 1982.

_____. **Powers of horror**: an essay on abjection. Columbia, University Press, New York, 1982.

_____. **Poderes de la perversion**: ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline. Siglo XXI, 1988.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, 1940. A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia. Tradução João Camillo Penna. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

LARRAURI, Maite. **O desejo segundo Gilles Deleuze**. Tradução de Sérgio Rocha Brito Marques. São Paulo: Ciranda Cultural, 2009

LE BRETON, David. **Antropologia do corpo e modernidade**. Tradução: Fábio dos Santos Creder Lopes. 2ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

LEITE JR, Jorge. Teoria queer e sociedade de controle. In: LEITE JR, Jorge. **Nossos corpos também mudam**: sexo, gênero e a invenção das categorias “travesti” e “transexual” no discurso científico. São Paulo: Annablume, FAPESP, 2011.

LEVY, Tatiana Salem. **A experiência do fora**: Blanchot, Foucault e Deleuze. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

LIMA, Fátima. É possível um estado que abarque a multidão *queer*? Notas para pensar as multiplicidades na biopolítica contemporânea. In: **Revista Periódica de Estudos Indisciplinares em Gêneros e Sexualidades**. UFBA, v.1, nº1, 2014.

_____. **Corpos, gêneros, sexualidade**: políticas de subjetivação; textos reunidos. 2ª ed. Porto Alegre: Rede UNIDA, 2014.

LIMA, FÁTIMA; BORBA, Rodrigo. Sobre(des)aprendizagens e multidões *queer*: Rizomas, multiplicidades e a política menor. In: Alves, D. (org.), **Gênero e Diversidade na Escola**. Rio de Janeiro, 2014.

LINS, Daniel. A alegria como força revolucionária. In: LINS, Daniel (org.) **Fazendo rizoma: pensamentos contemporâneos**. São Paulo: Hedra, 2008.

LOPES, Denílson. **O homem que amava rapazes e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002.

_____. **A Delicadeza: Estética, Experiência e Paisagens**. Brasília. UnB, 2007.

LOURO; FELIPEB; GOELLNER. **Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo**. 6ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. 1ªed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

LOURO, Guacira Lopes; *et al.* **O corpo educado**. pedagogias da sexualidade. Traduções: Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: 2ªed, Autêntica, 2000.

MAC RAE, Edward. **A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da abertura**. Campinas: Ed. UNICAMP, 1990.

MAFFESOLI, Michel. **O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas**. São Paulo: Zouk, 2003.

_____. **Notas sobre a pós-modernidade: o lugar faz elo**. Rio de Janeiro, Atlântica, 2004.

_____. **A sombra de Dionísio: contribuição a uma sociologia da orgia**. 2ªed. São Paulo: Zouk, 2005.

_____. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades pós-modernas**. 4ªed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. Homossocialidade: das identidade às identificações. In: **Revista Bagoas**, vol.1 nº1, 2007.

_____. **O mistério da conjunção: ensaios sobre comunicação, corpo e socialidade**. Porto Alegre: Sulina, 2009.

_____. **Homo eroticus**: comunhões emocionais. Rio de Janeiro:Forense, 2014.

MAGNANI, J.G.C. **Festa no Pedaco**: cultura popular e lazer na cidade. São Paulo, Editora Hucitec.3a. edição, 2003.

_____.De perto e de dentro:notas para uma etnografia urbana. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. vol.17 nº 49/Junho, 2002.

MARQUES FILHO, Adair. **A moda fazendo gênero**: representações sociais sobre “modos de vestir gay” [manuscrito]. Tese de doutorado. Brasília: Universidade de Brasília, Instituto de Psicologia, 2015.

_____. **Arte e cotidiano**: experiência homossexual, teoria *queer* e educação. Dissertação de Mestrado. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2007.

MEAD, Margaret. **Sexo e temperamento**. Tradução Rosa Krauz. São Paulo: Perspectiva, 2011.

MELO, Luiz. As homossexualidades dos homossexuais. In: MELO, Luiz. **Novas famílias**: conjugalidade homossexual no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Garamond, pp.191-214, 2005.

MISKOLCI, R. A teoria queer e a questão das diferenças: por uma analítica da normalização. In: **CONGRESSO DE LEITURA NO BRASIL, (COLE) 16**, 2007, Campinas. Anais... Campinas: ALB Associação de Leitura do Brasil, v. 1. p. 1-19. 2007.

_____. **O desejo da nação**: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX. São Paulo: Annablume, 2012.

MOREIRA, Nathalia, Araújo. **Temporalidades nômades**: raves psicodélicas. Dissertação de mestrado. Brasília: Universidade de Brasília, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo**. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

_____. **A visão dionisíaca do mundo e outros textos de juventude**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **A gaia ciência**. Trad. de Márcio Pugliesi; Edson Bini; Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, 1981.

OLIVEIRA, Esmael Alves. **Nas fronteiras da sexualidade**: uma análise sobre os processos de construção e apropriação do espaço em boates GLS do centro da cidade de Manaus. Dissertação de mestrado. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2009.

PAIVA, Antonio Crístian Saraiva. Amizades e modos de vida gay por uma vida não fascista. In: Souza Filho, A. (org.). **Cartografias de Foucault**. 2ªed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

PASSOS, Eduardo (org.) **Pistas do método cartográfico** Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2009.

PARK, Robert. Um roteiro de investigação sobre a cidade. In: VELHO, G. (Org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

PETRONILIO, Paulo. O signo como performance e performatividade da linguagem. In: Artefactum. **Revista de Linguagem e Tecnologia**. Ano VII, nº2, 2015a.

_____. Aporías de las performances como artes contemporâneas. In: RODRIGUES, Maria Aparecida; OLIVEIRA, Éris Antônio (org.). **La obra de arte contemporâneo I: Simulacros, (Di) Simulaciones Estéticas y Performances**. Salamanca: Luso- Española de Ediciones, 2015b.

_____. Performances de um corpo infame: dança e cultura. In: Artefactum. **Revista de Linguagem e Tecnologia**. Ano VII, nº1, 2015c.

_____. **Poesia**: a máquina de guerra do pensamento. Texto Digital, Florianópolis. V.9, n.1, p.68-94, jan/jul.2013. Disponível em <<http://periodicos.mfsc.br/index.php/textodigital/article/view/18079288.2013v9n1p68/25124>>. Acesso em 10 set.2014.

_____. **O Grau Zero da Performance**. Barcelona, 2016.

_____. Gilles Deleuze e a linguagem esquizo. In: **Nonada**: letras em revista, ano 1, v.1. Porto Alegre: UniRitter, 1997.

_____. Kalahari: Literatura e Performance do desastre. In: **Literatura Portuguesa Contemporânea**. Dossiê Luis Serguilha, Revista Guará Linguagem e literatura, PUC, v. 4, n. 1, 2015.

_____. Aquenda! Transgressão da identidade em Paris in Burning. In: BERARDO, Rosa; JESUS, Samuel de. **Cultura, Identidade cultural e Representação da Alteridade**. Goiânia/UFV/FAV/FUNAP, 2014.

PINTO, Joana Plaza. Conexões teóricas entre performatividade, corpos e identidades. In: **Revista D.E.L.T.A**, vol.23 nº1, 2007.

PLATÃO. **O banquete ou Do amor**. Tradução J. Cavalcante de Souza. 5ª edição. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

PRECIADO, Beatriz. **Multidões queer**: notas para uma política dos “anormais”. In: Revista de Estudos Feministas, Florianópolis: janeiro-abril, 2011.

_____. **Manifesto contrassexual**. Práticas subversivas de identidade sexual. Tradução: Maria Paula Gurgel Ribeiro. Editora: n-1 edições, 2014.

_____. **Cartografias Queer**: el flâneur perverso, la lesbiana topofóbica y la puta multicartográfica, o como hacer una cartografía “zorra” con Annie Sprinkle, 2008.

_____. **Testo- Yonqui**. Madrid, Epasa Calpe, 2008.

_____. Terror anal: apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual. In: HOCQUENGHEM, Guy. **El deseo homosexual**. Espanha: Melusina, 2009.

ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental**. Porto Alegre: Sulina/Editora da UFRGS, 2006.

RUBIN, Gayle. Tráfico sexual: entrevista: entrevista com Judith Butler. In: **Cadernos Pagu**, 2003 (pp.157-209).

SALIH, Sara. **Judith Butler**. Londres e Nova York: Routledge, 2002.

SCHECHNER, Richard. **Performance e Antropologia de Richard Schechner**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012

SCHÉRER, René. Deleuze e a questão homossexual: uma via não platônica da verdade. In: **Lugar Comum**, nº7, Escola de comunicação da UFRJ, Jan- Abr, 1999.

SEFFNER, Fernando. **Derivas da masculinidade**: representação, identidade e diferença no âmbito da masculinidade bissexual. Jundiaí: Paco Editorial, 2003.

SIMMEL, George. **Intuición de la vida**. 1ªed. La Plata: Terramar, 2004.

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

SOLIVA, Thiago Barcelos. **A confraria gay: um estudo de sociabilidade, homossexualidade e amizades na Turma OK**. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia). PPGSA, UFRJ. Rio de Janeiro, 2012.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SWAIN, Tânia Navarro. Identidade Nômade: heteroutopias de mim. In: **Imagens de Foucault e Deleuze**: ressonâncias nietzschianas. Margareth Lago, Luiz B. Lacerda Orlandi, Alfredo Veiga Neto. 2ª edição. Rio de Janeiro: DP&A, 2005

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. **Senhores de si**: uma interpretação antropológica da masculinidade. Editora Fim de Século Antropológica, 2000.

VELHO, Gilberto. **Um antropólogo na cidade**: ensaios de antropologia urbana. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

_____. Discussão cultural e política do mundo das drogas. In: **Projeto e Metamorfose**: Antropologia das Sociedades Complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

VENCATO, Anna Paula. **Fervendo com as drags**: corporalidades e performances de drag queens em territórios gays da Ilha de Santa Catarina. Dissertação de Mestrado, Antropologia, UFSC, 2002.

WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 151-172. 2000.

APÊNDICE

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu _____ portador do RG: _____, CPF: _____ concordo em participar da pesquisa intitulada: **Onde é o after? Modo de vida, multidões *queer* e masculinidades no pedaço gay em Goiânia**, conduzida por Roberto Rodrigues.

Este estudo tem por objetivo compreender e analisar as características e o contexto cultural dos ambientes festivos no “pedaço” gay na cidade de Goiânia. O recorte da pesquisa se direciona às festas eletrônicas direcionadas a esse público e à constituição de modos de vida nesses territórios festivos.

A participação nesta pesquisa consistirá em entrevistas registradas em áudio realizadas em local assegurado e consentido por ambas as partes (pesquisador e pesquisado), bem como possíveis registros imagéticos pessoais que porventura forem solicitados pelo pesquisador, ficando ao seu critério o fornecimento e a permissão ou não do uso dessas imagens. O conteúdo das entrevistas será utilizado como forma de referenciar e ampliar as discussões propostas na pesquisa. Os dados obtidos por meio desta pesquisa serão confidenciais e não serão divulgados em nível individual, visando assegurar o sigilo de sua participação.

O pesquisador responsável se compromete a tornar públicos nos meios acadêmicos e científicos os resultados obtidos de forma consolidada sem qualquer identificação de indivíduos [ou instituições] participantes.

Essa pesquisa possui cadastro no Comitê de Ética e Pesquisa da Universidade Federal de Goiás. Em caso de dúvidas ou para obter maiores informações poderá se informar através dos telefones: (62)3521-1075/3521-1076.

Contatos do pesquisador responsável:

Roberto Rodrigues/ email: robertoporqua@gmail.com/ telefone celular: (62)9382-1274.

Declaro que entendi os objetivos, riscos e benefícios de minha participação na pesquisa, e que concordo em participar.

Goiânia, ____ de _____ de _____.

Assinatura do participante: _____

Assinatura do pesquisador: _____

ROTEIROS DE ENTREVISTA

PÚBLICO

1. Identificação do entrevistado;
2. Desde quando você frequenta as festas no meio “gay”?
3. O que te levou/leva a frequentar essas festas?
4. Como você descreve as festas (after e pool) que acontecem em Goiânia?
5. O que é o after pra você? O que você busca lá?
6. O que não pode faltar no after?
7. Qual a sua sensação de estar num after e qual a sensação depois que acaba?
8. Como são os preparativos para as festas?
9. De que modo você festeja?
10. Em sua opinião, essas festas se relacionam de alguma forma com outras que acontecem em outros estados, ou até mesmo em outros países? Quais?
11. Comente um pouco sobre as relações que se estabelecem nas festas. Pista de dança, bate-papos... é possível descrever as sensações, o que se passa durante esses momentos?
12. Você costuma observar cada momento/acontecimento da festa? (troca de Djs, performances...). Fale um pouco sobre cada um deles.
13. O after e a pool possuem características próprias, que os diferenciam de outras festas (boates, casas noturnas...)?
14. Onde, geralmente, acontecem essas festas? Como você percebe o tempo durante as festas?
15. Que lugar as festas ocupam em seu cotidiano, sua rotina?

DJS

1. Identificação;
2. Há quanto tempo você atua na cena goiana?
3. O que te fez querer ser DJ?
4. Como você descreve seus momentos nas cabines?
5. Em quais festas (after e pool) em Goiânia você já tocou?
6. Você consegue recuperar a trajetória dessas festas?
7. O after e a pool possuem características próprias, que os diferenciam de outras festas (boates, casas noturnas...)?
8. Como são os preparativos de um DJ para a festa?
9. Existem diferenças entre os momentos na cabine (tocando) e na pista de dança?
10. Onde, geralmente, acontecem essas festas? Como você percebe o tempo durante as festas?
11. Que lugar as festas ocupam em seu cotidiano, sua rotina?

PRODUTOR

1. Identificação;
2. Há quanto tempo você produz festas?
3. O que te levou a querer produzir?
4. Como se dão os preparativos para uma festa? As escolhas dos DJs, lugares, cenários, decorações, nomes...
5. Quais festas você produziu/produz em Goiânia?
6. Você busca inspirações em outras festas? Quais?
7. Quando começou acontecer os after e pool em Goiânia?
8. O after e a pool possuem características próprias, que os diferenciam de outras festas (boates).

PERFORMERS

1. Identificação;
2. Há quanto tempo você atua na cena goiana?
3. O que te fez querer ser performer?
4. Como você descreve seus momentos nos palcos e apresentações?
5. Em quais festas (after e pool) em Goiânia você já tocou?
6. Você consegue recuperar a trajetória dessas festas?
7. O after e a pool possuem características próprias, que os diferenciam de outras festas (boates, casas noturnas...)?
8. Como são os preparativos de um performer para a festa?
9. Existem diferenças entre os momentos no palco (se apresentando) e na pista de dança (se divertindo)?
10. Onde, geralmente, acontecem essas festas? Como você percebe o tempo durante as festas?
11. Que lugar as festas ocupam em seu cotidiano, sua rotina?