SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOAMBIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS GRAFDUAÇÃO EM GEOGRAFIA

JORGEANNY DE FÁTIMA RODRIGUES MOREIRA

DO MOVIMENTO SOCIAL À FESTA: AS MICROTERRITORIALIDADES FESTIVAS E EFÊMERAS DA PARADA LGBT EM GOIÂNIA GOIÁS

GOIÂNIA
AGOSTO- 2016

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E

DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS 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 [x] Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Nome completo do autor: Jorgeanny de Fátima Rodrigues Moreira

Título do trabalho: Do movimento social à festa: as microterritorialidades festivas e efêmeras da Parada LGBT em Goiânia, Goiás

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento [x] 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.



Data: 12 / 08 / 2016

Assinatura do (a) autor (a)

[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.

JORGEANNY DE FÁTIMA RODRIGUES MOREIRA

DO MOVIMENTO SOCIAL À FESTA: AS MICROTERRITORIALIDADES FESTIVAS E EFÊMERAS DA PARADA LGBT EM GOIÂNIA GOIÁS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Geografia.

Área de Concentração: Natureza e Produção do Espaço

Linha de Pesquisa: Espaço e Práticas Culturais
Orientador: Prof. Dr. Carlos Eduardo Santos Maia

GOIÂNIA
AGOSTO- 2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Moreira, Jorgeanny de Fátima Rodrigues
Do movimento Social à Festa [manuscrito] : as microterritorialidades festivas e efêmeras da Parada LGBT de Goiânia, Goiás / Jorgeanny de Fátima Rodrigues Moreira. - 2016.
CCCXVI, 316 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Eduardo Santos Maia.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Instituto de Estudos Socioambientais (Iesa), Programa de Pós-Graduação em Geografia, Goiânia, 2016.
Bibliografia. Anexos. Apêndice.
Inclui gráfico, lista de figuras.

1. Parada LGBT. 2. Goiânia. 3. Microterritorialidades. 4. Movimento Social. 5. Festa. I. Maia, Carlos Eduardo Santos, orient. II. Título.

CDU 911.3

IESA

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOAMBIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: NATUREZA E PRODUÇÃO DO ESPAÇO

UFG

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE JULGAMENTO DA DEFESA DE TESE DE DOUTORADO DE

Jorgeanny de Fátima Rodrigues Moreira

Aos vinte e nove do mês de agosto do ano de dois mil e dezesseis (2016), a partir das 14 h e 00 min, no Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás, teve lugar a sessão de julgamento da Tese de Doutorado de Jorgeanny de Fátima Rodrigues Moreira, intitulada "Do movimento social à festa: as microterritorialidades festivas e efêmeras da Parada LGBT em Goiânia, Goiás". A Banca Examinadora foi composta, conforme Portaria n. º 063/2016 da Diretoria do IESA, pelos seguintes Professores Doutores: Prof. Dr. **Carlos Eduardo Santos Maia** (Presidente), Profa. Dra. **Sandra de Fátima Oliveira** (membro titular interno), Profa. Dra. **Maria Geralda de Almeida** (membro titular interno), Profa. Dra. **Izabela Maria Tamaso** (membro titular externo) e Profa. Dra. **Clarinda Aparecida da Silva** (membro titular externo). Os examinadores arguiram na ordem citada, tendo o candidato respondido satisfatoriamente. Às 17:30 horas a Banca Examinadora passou a julgamento, em sessão secreta, tendo o candidato obtido os seguintes resultados:

Prof. Dr. Carlos Eduardo Santos Maia (Presidente) – Ass. _____
Aprovada ( ) Reprovada ( )

Profa. Dra. Sandra de Fátima Oliveira – Ass. _____
Aprovada ( ) Reprovada ( )

Profa. Dra. Maria Geralda de Almeida – Ass. _____
Aprovada ( ) Reprovada ( )

Profa. Dra. Izabela Maria Tamaso – Ass. _____
Aprovada (X) Reprovada ( )

Profa. Dra. Clarinda Aparecida da Silva – Ass. _____
Aprovada ( ) Reprovada ( )

Resultado final: Aprovada ( ) Reprovada ( )

Houve alteração no Título? Sim ( ) Não (X)

Em caso afirmativo, especifique o novo título: _____

Outras observações: A banca sugere que o trabalho seja divulgado e também que a doutora contate o grupo GER-TÃO da antropologia do PPGAS e fale de expor os resultados de pesquisa.

Reaberta a Sessão Pública, a Presidente da Banca Examinadora proclamou o resultado e encerrou a sessão, da qual foi lavrada a presente ata, que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora e pela Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Geografia.

Secretaria.....

Thomaz David Felix
Assist. Em Adm./IESA/UFG
Mat. Siape 1801697

DO MOVIMENTO SOCIAL À FESTA: AS MICROTERRITORIALIDADES FESTIVAS E EFÊMERAS DA PARADA LGBT EM GOIÂNIA GOIÁS

JORGEANNY DE FÁTIMA RODRIGUES MOREIRA

COMPOSIÇÃO DA BANCA DE JULGAMENTO DA TESE

Tese submetida à Banca de Avaliação junto ao Programa de Pós Graduação em Geografia da Universidade Federal de Goiás, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutora em Geografia.

Prof. Dr. Carlos Eduardo Santos Maia (PPGEO - IESA/UFG; UFJF)
Presidente

Profa. Dra. Maria Geralda de Almeida (PPGEO - IESA/UFG)
Membro Interno

Profa. Dra. Sandra de Fátima Oliveira (PPGEO-IESA/UFG)
Membro Interno

Profa. Dra. Izabela Maria Tamaso (PPGAS/UFG)
Membro Externo

Profa. Dra. Clarinda Aparecida da Silva (IFG-Goiânia)
Membro Externo

Prof. Dr. Eguimar Felício Chaveiro (PPGEO-IESA/UFG)
Suplente Interno

Prof. Dr. João Guilherme da Trindade Curado (UEG - UnU Pirenópolis)
Suplente Externo

Aos meus pais, Miguel e Floraci, pelo
amor incondicional, que ensina, que acolhe,que transmite,
que impulsiona.

AGRADECIMENTOS

À Deus que não permitiu que eu desistisse, que me concedeu forças para ir até o fim, me forneceu criatividade quando não mais existia em mim;

Ao meu orientador Carlos Eduardo Santos Maia pela paciência, considerações, reflexões e críticas em relação aos meus posicionamentos teóricos e metodológicos. Além de agradecer, preciso pedir desculpas pelos atrasos e pelas mudanças abruptas na estrutura da tese;

Ao meu co-orientador José Manoel Rodrigues Lúcio pela orientação durante o meu estágio na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa;

À minha querida Maria Geralda de Almeida pelas palavras de conforto, pela amizade, pelos conselhos e também pelas críticas. Obrigada por oportunizar a minha chegada até aqui. Sinto-me honrada em poder contar com a sua amizade e carinho. A você, minha querida, uma página inteira de agradecimentos seria insuficiente;

À Clarinda Aparecida Silva a quem tenho muito apreço, uma grande companheira ao longo da minha trajetória acadêmica. Obrigada por sempre estar disposta a ajudar, a ouvir e a aconselhar;

À Izabela Tamaso que muito contribuiu com o desenvolvimento da tese, em razão de suas pertinentes considerações no exame de qualificação. Agradeço, ainda, à sua volta para a banca de avaliação final com contribuições para o resultado dessa pesquisa;

À Sandra de Fátima Oliveira por apresentar-se disponível para a leitura e avaliação da tese, e por contribuir, a partir de reflexões e sugestões, com o resultado final desse trabalho;

Aos queridos Eguimar Chaveiro e João Guilherme Curado por aceitarem ler e tecer reflexões sobre a tese como suplentes da banca examinadora;

Aos meus pais, Miguel e Floraci, que confiaram nas minhas escolhas e nos meus projetos de vida; Agradeço por terem me acolhido após meu retorno do estágio sanduíche, foram quase seis meses ocupando não apenas um quarto, mas também as preocupações e angústias de vocês;

Ao meu marido Agmon Junior que permaneceu ao meu lado nas situações mais difíceis, principalmente no estágio sanduíche em Lisboa. Agradeço ainda as incursões comigo nas Paradas LGBT, no auxílio com a aplicação de questionários, as idas e vindas a todos os lugares os quais eu precisava ir, a ajuda financeira e o apoio emocional;

À querida amiga Valéria Cristina pelo ombro amigo com quem sempre pude contar. Você é um dos anjos que Deus colocou em meu caminho;

Aos meus queridos amigos Paulo Vieira, Ana Cristina, Alexandro Camargo e Eduarda Ferreira, que foram grandes companheiros durante a minha estadia em Lisboa;

À Elisabeth, grande companheira que me acompanhou em dois dos três trabalhos de campo na Parada LGBT, e que se ofereceu para a confecção dos meus mapas;

Aos organizadores da Parada LGBT nas figuras de Marco Aurélio, Léo Mendes e Beth Fernandes pelo tempo que se dedicaram às entrevistas;

Aos políticos Mauro Rubem e Flávio Batista – esse último meu colega da graduação em Geografia e que tem desenvolvido um belo trabalho junto aos movimentos sociais em Goiânia -, pelas informações prestadas e pela gentileza em nos receber para uma conversa informal;

À todxs xs participantes da Parada LGBT que responderam com gentileza aos questionários, prestaram informações sobre as linguagens e gírias na comunidade LGBT, posaram para as fotos e que me deixaram extremamente à vontade na festa;

Às Faculdades de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa e o Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, pelo abrigo, espaço, solidariedade e abertura para a realização do estágio sanduíche;

Aos profissionais da Secretaria da PPGEO/IESA/UFG; aos meus professores na graduação, mestrado e doutorado no IESA; e à toda equipe do Laboter. Levarei sempre comigo os ensinamentos e orientações no período em que estive com vocês.

À Capes pelo financiamento de parte desse sonho e trajetória geográfica;

À Geografia por ser minha profissão, meu sonho e minha porta para a felicidade.

Que nada nos defina, que nada nos sujeite.
Que a liberdade seja a nossa própria substância.

Simone de Beauvoir

RESUMO

Na tese proposta, preocupa-se em argumentar sobre as microterritorialidades na Parada LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais e Travestis) em Goiânia, a partir dos ajuntamentos de indivíduos - ou não, pois há aqueles que preferem manter-se isolados no espaço-tempo do evento -, que mediados pela corporeidade, ações performáticas e festivas reivindicam os direitos à cidadania LGBT, e celebram o Orgulho Gay em um movimento-festa. Uma questão norteadora revelou-se como fio condutor para o desenvolvimento da pesquisa: como o espaço público de Goiânia é territorializado pelos indivíduos partícipes da Parada LGBT e de que forma emergem as microterritorialidades, pautadas em relações efêmeras no instante do evento? Baseado em revisão bibliográfica em autores da Geografia Cultural Crítica, na Antropologia da Performance, na Psicologia Social e na Filosofia; além de trabalho de campo em três edições da Parada LGBT (2013, 2014 e 2015) com entrevistas semi estruturadas, aplicação de questionários, fotografias, cartografia cultural e etnografia urbana no cotidiano da cidade; analisamos os discursos acerca da heteronormatividade que impõe-se como mecanismos e relações de poder; a ruptura e transgressão do cotidiano - baseado em discursos que hostiliza a homossexualidade -, por meio da efervescência festiva e nas performances desenvolvidas no espaço público; e a construção de paisagens festivas que surgem com a subversão próprias do festar e do celebrar a diversidade, a sexualidade e a possibilidade de mostrar o que é ocultado no cotidiano da cidade. Em respeito à identidade de gênero foi adotado o uso do *X*, ao invés de *o* ou *a* em palavras que exprimem uma posição de gênero feminino/masculino nas frases.

Palavras-Chave: Parada LGBT; Goiânia; Microterritorialidades; Movimento Social; Festa.

ABSTRACT

In the thesis proposed, is concerned to argue about the micro-territorialities the LGBT Parade (Lesbian, Gay, Bisexual and Transsexual) in Goiânia, Goiás, from groups of individuals - or not, as there are those who prefer to remain isolated in space-time the event - which mediated by corporeality, performing and festive actions claim the to LGBT citizenship, and celebrate the Gay Pride movement in a party. A guiding question was revealed as thread for the development of research: how the public space of Goiânia is territorialized by participants of LGBT and how emerge micro-territorialities, guided in ephemeral relationships at the time of the event? Based on literature review on authors of Cultural Geography Critical, in Anthropology of Performance, in Social Psychology, and Philosophy; as well as field work in three editions of LGBT Parade (2013, 2014 and 2015) with semi structured interviews, questionnaires, photographs, cultural cartography and urban ethnography in the city's daily life; we analyze the discourses of hetero-normativity that imposes itself as mechanisms and power relations; break and daily transgression - based on speeches hostile to homosexuality - through the festive effervescence and the performances developed in the public space; and the construction of festive landscapes that come with own subversion of partying and celebrating diversity, sexuality and the possibility to show what is hidden in the city everyday.

Key-words: LGBT Parade; Goiânia; Micro-territorialities; Social Movements; Festival.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Mapa do Centro de Goiânia	39
Figura 2	Centro de Goiânia – Av. Araguaia, Av. Paranaíba e Av. Tocantins numa segunda feira	41
Figura 3	Centro de Goiânia – As mesmas avenidas em um domingo em que não acontece a Parada LGBT	43
Figura 4	Avenida Paranaíba com a Avenida Araguaia em um domingo em que acontece a Parada LGBT	45
Figura 5	Plano urbanístico de Goiânia elaborado por Atílio Correia Lima em 1933	45
Figura 6	Figura formada pelas avenidas Araguaia, Paranaíba e Tocantins com a Praça Cívica. Organização Cartográfica	47
Figura 7	Localização do Parque Botafogo e Mutirama em relação as três avenidas selecionadas para o evento	47
Figura 8	Estratégias Espaciais na Delimitação do Espaço Público em que ocorre a Parada LGBT em Goiânia, Goiás	49
Figura 9	Croqui das avenidas durante a concentração da Parada LGBT que começa a partir das14:00 até as 18:30 ou 20:00	53
Figura 10	Microterritórios formados nas Avenidas Paranaíba e Araguaia. Fonte: Google Earth, 2016	61
Figura 11	Mapa do evento distribuído pela Organização – Associação LGBT de Goiás	64
Figura 12	Mapa distribuído pela organização do evento com o percurso realizado pelxs participantes durante a marcha da Parada LGBT no Centro de Goiânia	64
Figura 13	Comerciante expõe bandeiras do Arco-Íris, em uma das casas situadas na Avenida Araguaia, na Parada LGBT 2015	65
Figura 14	Comerciante vende óculos de sol na Parada LGBT 2015	65
Figura 15	Comerciante vende bebidas e *drinks* na Parada LGBT 2015	65
Figura 16	Comerciante vende bebidas na Parada LGBT 2015	65
Figura 17	Os ajuntamentos na Parada LGBT	68
Figura 18	Guarda Municipal faz segurança em um dos pontos da Avenida Araguaia esquina com a Avenida Paranaíba	70
Figura 19	Transexual performatiza durante a Parada LGBT de São Paulo	79
Figura 20	Policiais reprimem homossexuais em manifestação na Praça Cívica em 1996	90
Figura 21	O Popular sobre repressão policial na Praça Cívica em 1996	91
Figura 22	Participantes da Parada LGBT 2011 abraçam o Monumento às Três Raças na Praça Cívica	92

Figura 23	Abordagem policial na Praça Cívica – Parada LGBT 2012	93
Figura 24	Faixa utilizada pelos ativistas em junho de 1996	94
Figura 25	Posto da Assessoria Municipal de Diversidade Sexual	96
Figura 26	Trio Elétrico do Sindicato dos Trabalhadores em Educação de Goiás	97
Figura 27	Perfil no *Twitter* da Associação da Parada Orgulho GLBT de Goiás	98
Figura 28	Perfil no *Facebook* da Associação da Parada LGBT	99
Figura 29	Reivindicações na Parada LGBT 2015	102
Figura 30	Manchetes do O Popular sobre a presença de candidatos na Parada LGBT/2010	104
Figura 31	Candidato a Deputado Estadual na Parada LGBT 2010	104
Figura 32	Discurso do ex-deputado Mauro Rubem	105
Figura 33	Políticos e organizadorxs discursam no trio elétrico enquanto participantes festejam	108
Figura 34	Presença de *gays* evangélicos na Parada LGBT de 2012	114
Figura 35	Participantes criticam os discursos religiosos sobre a homossexualidade	115
Figura 36	Performance dos *gogo* boys na Parada LGBT de 2014	119
Figura 37	Esquema, das fases observadas nas performances da Parada LGBT, desenvolvido a partir do esboço de Richard Schechner	128
Figura 38	Letras das músicas que tornaram-se temas das Paradas LGBT 2013, 2014 e 2015	130
Figura 39	*Drag queen* fantasiada de Malévola se apresenta acompanhada por dois *gogo boys*	134
Figura 40	Angelina Jolie como Malévola em cartaz do filme homônimo	135
Figura 41	*Drag Queen* Paulinha *Flash* e *gogo boys* no trio elétrico da Parada LGBT de 2015	138
Figura 42	*Gogo boy* se apresenta em trio elétrico do (Sintego)	140
Figura 43	A rainha das paradas LGBT	141
Figura 44	Moradores assistem as perfomances da Parada LGBT 2015 pela janela de seus apartamentos	143
Figura 45	Travesti fantasiada de anjo: asas e auréola confeccionadas com plumas, gravata borboleta e saia. Parada LGBT 2014	146
Figura 46	*The Annunciation*, 1430-1432. Fra Agelico	147
Figura 47	Jovens fantasiados de anjos caídos: asas, “chifres” e tridente (conforme o imaginário popular: as vestes de Lúcifer)	150

Figura 48	Participantes fantasiadxs de sadomasoquistas: vestes e chicotes de couro	151
Figura 49	Participantes fantasiadxs de sadomasoquistas: vestes e chicotes de couro	153
Figura 50	Comerciante no espaço da concentração do evento	162
Figura 51	Observadores mantêm-se afastados do centro do movimento	166
Figura 52	Aparelhos de segurança em “espaços estratégicos”	172
Figura 53	Viatura da polícia e alguns espectadorxs em sua volta	173
Figura 54	Viatura da Secretaria Municipal de Trânsito	173
Figura 55	Passageiros/as de ônibus coletivo observam a Parada LGBT	178
Figura 56	Espaços de onde as observações foram realizadas identificadas pela cor amarela	187
Figura 57	Teatro Goiânia	188
Figura 58	Centro de Convenções	188
Figura 59	Federação da Indústria e do Comércio	188
Figura 60	Tese Concursos	188
Figura 61	Fila para a entrada da Boate Athena na Avenida Tocantins no Centro de Goiânia	191
Figura 62	Avenida Tocantins no período noturno vista pelo Athena Bar	192
Figura 63	Mapa com localizações dos pontos observados no período diurno e noturno Centro de Goiânia	194
Figura 64	Parada LGBT 2014 na Avenida Paranaíba	202
Figura 65	Aglomeração na Avenida Araguaia e Avenida Paranaíba durante a Parada LGBT de 2014	203
Figura 66	La Grenouillère, 1869. Claude Monet.	206
Figura 67	Casal de participantes na Parada LGBT	207
Figura 68	Travesti e rapazes na Parada LGBT	207
Figura 69	Participante com vestes largas	208
Figura 70	Participante vestida em *lingerie*	208
Figura 71	Participante carrega cartaz em Parada LGBT	210
Figura 72	Bandeiras e acessórios com as cores do arco-íris à venda nas ruas	210
Figura 73	A nova paisagem sonora	214
Figura 74	Restaurante Cabaça de Mel localizado na Avenida Paranaíba em Goiânia, Goiás	228

Figura 75	Churrascaria Los Pampas localizada na Avenida Araguaia em Goiânia, Goiás	232
Figura 76	Matéria no Jornal O Popular sobre os *Pit Dogs* de Goiânia	236
Figura 77	*Pit Dog* em Goiânia	237
Figura 78	Exemplo de *Food Truck* nos EUA	237
Figura 79	Exemplos de comercialização de bebidas junto ao tumulto da Parada LGBT (2015, 2014, 2013)	238
Figura 80	Barraquinhas de churrasquinhos na Parada LGBT em 2015	239
Figura 81	Barraquinhas de churrasquinhos na Parada LGBT em 2015	239
Figura 82	Barraca de X- Pernil na Parada LGBT 2016	240
Figura 83	Cartazes na Barraca de Caldos na Parada LGBT 2016	241
Figura 84	Doces comercializados na Parada LGBT 2015	243
Figura 85	O lavrador de Café, 1934. Cândido Portinari	250
Figura 86	Flautista, 1957. Cândido Portinari	250
Figura 87	Exemplos de roupas e acessórios que seguem a tendência do hippie da década de 1960	252
Figura 88	Exemplos de *hippie* chique	254
Figura 89	Exemplos de estilo gótico nas duas primeiras imagens (esquerda para a direita) e na última imagem o estilo apropriado pelas grifes como tendência de moda	255
Figura 90	*Punk* (no centro) em manifestação, na Praça Universitária em Goiânia, GO	256
Figura 91	*Punks* nos Estados Unidos - movimento *punk* na década de 1980	256
Figura 92	Moda *grunge* masculina	258
Figura 93	Moda *grunge* feminina sendo usada pela cantora Lana Del Rey	258
Figura 94	Matéria veiculada pelo *Blog* Moda Feminina, voltado para assuntos ligados à moda, vestimenta e conselhos sobre as “novas tendências”	258
Figura 95	Moda Skate	261
Figura 96	Vestimentas na Parada LGBT	265
Figura 97	Estilos *Hippie* e *Grunge*	267
Figura 98	Cavaleiros fazem abertura da Parada LGBT de 2012	297

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1	Opinião acerca do espaço onde acontece o evento e sobre a visibilidade que a escolha dessas avenidas promove (Questionários aplicados nas edições 2013; 2014 e 2015)	42
Gráfico 2	Local de origem e as respectivas opiniões dxs entrevistadxs sobre os espaços do evento	46
Gráfico 3	Opinião sobre os espaços e sua possível mudança para um local fechado da Parada LGBT	54
Gráfico 4	Respostas dos participantes sobre a relação entre os diferentes atores/atrizes que compõem a Parada LGBT de Goiânia	69
Gráfico 5	Motivos para a formação dos microterritórios pelos ajuntamentos, segundo xs entrevistadxs	72
Gráfico 6	Relação do número de vezes em participou da Parada LGBT X Resposta sobre o tema do evento (2013, 2014 e 2015)	101
Gráfico 7	Opinião dos espectadorxs e participantes sobre as performances na Parada LGBT (2013; 2014; 2015)	124
Gráfico 8	Avaliação das performances dxs participantes pelxs espectadorxs da Parada LGBT em Goiânia, Goiás	170
Gráfico 9	Percepção e Sensação dos Sons e Cheiros na Parada LGBT	224

LISTA DE QUADROS

Quadro 1	Espaço-tempo da Parada LGBT em Goiânia – Goiás (1995 à 2015)[2]	38
Quadro 2	Quantidade de entrevistas e respostas corretas sobre o tema da Parada LGBT nas edições de 2013, 2014 e 2015	101
Quadro 3	Confluência entre movimento social e festa	109

[2] Fonte: Cidarq/UFG. Disponível em: https://www.cidarq.ufg.br/. Acesso em 22 de junho de 2016.

SUMÁRIO

	CONSIDERAÇÕE S INICIAIS	**16**
I.	**AS MICROTERRITORIALIDADES DA PARADA LGBT NO ESPAÇO PÚBLICO DE GOIÂNIA, GOIÁS**	**31**
1.1	As Estratégias Espaciais no Espaço Público: a Parada LGBT em Goiânia	34
1.1.1	O Evento no Espaço Público de Goiânia: estratégias e visibilidade	36
1.1.2	Espaço Público – Tensão e Negociação: caminhos para a democracia?	50
1.2	As territorialidades e os microterritórios da Parada LGBT	60
1.2.1	Os microterritórios formados pelas microterritorialidades efêmeras	67
1.2.2	Os discursos e a formação das microterritorialidades no espaço público	75
1.3	"E o Movimento Virou Festa...": as microterritorialidades efêmeras e festivas da Parada LGBT	84
II.	**O CORPO EM DEBATE: AS AÇÕES PERFORMÁTICAS E AS MICROTERRITORIALIDADES NA PARADA LGBT**	**110**
2.1	"O meu corpo fala": xs *performers*	113
2.1.1	As performances na Parada LGBT de Goiânia	126
2.1.1.1	Interlúdio: preparo, treinamento e ensaio	128
2.1.1.2	O ápice da festa	132
2.1.1.2.1	Os trios como palcos	133
2.1.1.2.2	A rua como cenário	144
2.1.1.3	Ruptura ou crise	155
2.1.1.4	Ação Reparadora e Reintegração	158
2.2	"Não tenho nada contra, mas que não mexam comigo": xs espectadorxs	160
2.2.1	Comerciantes x participantes	162
2.2.2	Observadorxs x participantes	164
2.2.3	Aparelhos de segurança x participantes	171
2.2.4	Pesquisadorxs x participantes: uma ponte para a alteridade?	179
III.	**AS MICROTERRITORIALIDADES HUMANAS E SUBVERSIVAS: EXPRESSÕES NA PAISAGEM**	**183**
3.1	Paisagem-Texto: imagens e texturas no Centro de Goiânia	186
3.2	Os sons e os cheiros do Centro de Goiânia: expressões na/da paisagem	210
3.3	A paisagem também tem sabor	225
3.4	Geografias das vestimentas: novas linguagens simbólicas para a leitura da paisagem	246
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	**269**
	REFERÊNCIAS	**273**
	APÊNDICES	**293**
	ANEXOS	**310**

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Os movimentos sociais convergem para estruturas com vínculos performáticos, institucionais e políticos, que contribuem para a discussão política, em busca da participação democrática e da transformação social. Por meio da transgressão de alguns códigos entendidos e reproduzidos pelos discursos cristalizados pela sociedade como moralmente aceitos, ativistas, mediadxs pelo corpo, clamam por seus direitos, justiça e igualdade.

Desse modo, os indivíduos territorializam os espaços fragmentados da cidade, projetando ali suas ações, cujos códigos simbólicos pautam-se em relações estabelecidas durante os eventos. Almeida (2003, p. 108) esclarece que o território também é "[...] objeto de operações simbólicas e é nele que os atores projetam suas concepções de mundo". Portanto, considera-se que ao projetar suas ações em determinado espaço, x ator/atriz social manifesta suas ideologias, e o corpo é um instrumento intermediário para tais ações.

Na tese proposta, preocupa-se em argumentar sobre a construção das microterritorialidades, a partir dos ajuntamentos de indivíduos - ou não, pois há aquelxs que preferem manter-se isoladxs no espaço-tempo do evento -, que mediadxs pela corporeidade, ações performáticas e festivas reivindicam os direitos à cidadania LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais e Travestis) e celebram as causas conquistadas em um movimento-festa. Propõe-se como objeto de estudo a Parada LGBT que acontece em Goiânia desde 1996. No Brasil, o evento ocorreu pela primeira vez em 1995 na Praia de Copacabana no Rio de Janeiro, e em 1997 teve início, também, na cidade de São Paulo, SP, cidade onde o evento ganhou visibilidade e em 2007 contabilizou mais de três milhões de participantes nessa metrópole (FACCHINI; SIMÕES, 2009).

Atualmente, o evento ocorre em mais de cem localidades no Brasil. Esse movimento busca, entre outras coisas, garantir aos homossexuais os mesmos direitos que possuem os heterossexuais, além de combater a discriminação por orientação sexual e a homofobia. De acordo com Maia (2012, p. 284), "a parada [LGBT] é também um momento de manifestação contra a violência sofrida por *gays*, travestis, transexuais e lésbicas, principalmente, quando esses demonstram publicamente sua orientação sexual".

Com base nessas premissas uma questão norteadora revelou-se como um fio condutor – e como problematização –, para o desenvolvimento da pesquisa: como o espaço público de Goiânia é territorializado pelos indivíduos partícipes da Parada LGBT e de que forma emergem as microterritorialidades, pautadas em relações efêmeras no instante do evento? Outras questões surgiram ao longo das reflexões teóricas e das observações em campo realizadas em três edições da Parada LGBT em Goiânia (2013; 2014 e 2015), como: as performances, conscientes ou não, contribuem para a construção dos microterritórios e no surgimento das microterritorialidades no espaço público durante o evento? Como é possível caracterizar as mudanças e rupturas com o espaço-tempo cotidiano da cidade? As paisagens observadas antes, durante e após o evento, constituem-se também em transgressões e subversões, assim como as ações performáticas? De que forma os discursos apresentados pelxs espectadorxs e participantes contribuem para a construção das microterritorialidades na Parada LGBT? A festa e o protesto se intercambiam, intercalam, se complementam ou se imbricam? Como o corpo pode mediar o diálogo no movimento/festa, e de que forma ele se torna um instrumento de empoderamento e protesto?

Na tentativa de responder tais questionamentos, alguns objetivos foram traçados, entre eles, o geral e mais abrangente: analisar a construção dos microterritórios e as insurgências de microterritorialidades no espaço público a partir das performances culturais e festivas, e da corporeidade dos indivíduos partícipes e espectadorxs na Parada LGBT. Além disso, alguns recortes mais específicos precisaram ser construídos para responder todas as indagações que existem sobre o objeto de pesquisa, como: identificar os espaços públicos de Goiânia apropriados e ocupados pelxs atores/atrizes sociais para a construção de microterritorialidades em seus protestos e reivindicações pelos direitos civis; analisar as performances, mediadas pelo corpo, durante o evento como formas de manifestação, expressão e liberdade da diversidade e sexualidade, que no cotidiano são vistas como inapropriadas e imorais; conhecer os discursos produzidos e reproduzidos tanto como forma de impedir, como de potencializar as microterritorialidades que surgem no espaço público durante a Parada LGBT; relatar os aspectos festivos que existem no evento que tem em suas premissas o protesto e a luta social, bem como investigar a festa como um processo transgressor e questionador da ordem imposta; descrever as paisagens do movimento-festa e como elas caracterizam as microterritorialidades no evento; explicar a ruptura com o cotidiano a partir da festa,

com base na análise e observação da paisagem festiva adicionada à paisagem urbana de Goiânia.

Para responder aos questionamentos e atingir os objetivos propostos, os métodos e metodologias foram selecionadas para o confronto com o material obtido, por meio empírico, no trabalho de campo. A pesquisa proposta é de caráter exploratório-descritiva, pois se baseia em um estudo exploratório, cujo objetivo é descrever o fenômeno analisado por meio empírico e teórico-conceitual. Contamos ainda, com seleção de informações por intermédio da observação e descrição qualitativa (MARCONI; LAKATOS, 2010).

A abordagem teórico-metodológica está calcada na Geografia Cultural Renovada, que surge a partir da década de 1970, e preocupa-se com a interpretação dos aspectos simbólicos e as representações que os grupos sociais imprimem no espaço (CLAVAL, 2007). O desenvolvimento das reflexões teóricas e conceituais versou, ainda, por uma Geografia Cultural Radical. Conforme é explicada por Cosgrove (2004 [1983]), a Geografia Cultural sempre foi concebida separadamente de uma geografia marxista ou crítica, sendo que essa subdivisão do conhecimento, institucionalizadas como disciplinas, são produto da hegemonia ideológica de uma cultura capitalista.

A Geografia Cultural pode, a partir dos estudos do simbolismo, dos gêneros de vida, dos lugares e da cultura no processo de produção do espaço, dialogar com o materialismo histórico dialético, mesmo porque as paisagens e os lugares são resultados de processos históricos. Para Cosgrove (2004 [1983], p. 128) “uma vez que os modos de produção são simbolicamente constituídos, lugar e paisagem são imediatamente dotados de significado humano”.

Corrêa (2009) complementa a respeito dessa corrente a sua variedade de caminhos, a sua crítica ao estruturalismo e ao positivismo, bem como a recusa em aceitar uma única interpretação da sociedade, do espaço e do tempo, contando com a influência de Foucault e dos estudos culturais de Clifford Geertz, Edward Said e Stuart Hall. Assim sendo, aceitamos as contribuições dos geógrafos marxistas como James Duncan e Denis E. Cosgrove na construção de um pensamento geográfico plural, crítico e revolucionário (COSGROVE, 2004 [1983]).

Ademais, recorre-se aos estudos de Michel Foucault, com o objetivo de compreender o campo das forças e poderes identitários que formam e marcam os territórios, dentre eles a orientação política e a sexualidade. Tem-se também, a necessidade de compreender que esses aspectos não estão apenas ligados à repressão e

restrição, mas aos discursos sociais e políticos. Segundo Foucault (1979) onde há poder, há resistência. O poder não se encontra em posição de exterioridade em relação aos outros tipos de relação como as econômicas, políticas, sociais e culturais. Baseando-se nos discursos apontados pelxs entrevistadxs, nos trabalhos de campos realizados, observou-se a influência, principalmente, da igreja na reprodução de muitos deles. Cosgrove (2004 [1983], p. 120) explica que

> a atividade religiosa é apenas um aspecto de um processo que se estende a todas as esferas da vida cultural. A cultura hegemônica é um instrumento estruturado e estruturante de conhecimento e comunicação, senso comum e a base da ordem moral. Na sociedade de classes ela cumpre um papel político de impor e legitimar a dominação de classes.

Na tese proposta, um dos argumentos para explicar a formação das microterritorialidades efêmeras no espaço público são os discursos que não aparecem apenas como mecanismos para legitimar a dominação de classes, mas para fundamentar a exclusão, a intolerância e o preconceito contra minorias. O evento pesquisado busca romper e/ou transgredir as normas impostas pelos discursos cristalizados como verdades individualizadas.

Ao ressaltar a ideia de transgressão faz-se necessário explicar que a vertente crítica da geografia cultural não será o único método de fundamentação teórica da tese, uma vez que alguns recursos teóricos conceituais de base existencialista e fenomenológica serão utilizados para fundamentar questões subjetivas que envolvem o "estar" e "fazer" o movimento/festa. Fundamenta-se, portanto, na fenomenologia de Merleau-Ponty para refletir acerca da corporeidade e dos fenômenos ligados ao corpo como mecanismo de conquista, libertação, transgressão e subversão com o cotidiano. Sem ignorar as contribuições materialistas da Teoria *Queer*[3] de Judith Butler, de Teresa de Lauretis e de Teresa Fradique, entre outrxs autorxs que por esse viés muito ajudaram na construção de um pensamento sobre sexualidade e gênero para a escrita da tese.

[3] Miskolci (2009) explica que o termo Teoria Queer foi empregado pela primeira vez em fevereiro de 1990 por Teresa de Lauretis, com intuito de contrastar o empreendimento analítico que pesquisadores desenvolviam sobre minorias sexuais e de gênero. A escolha por esse termo é provocativo e proposital, pois ao mesmo tempo que significa anormalidade, desvio e perversão, destaca a emergência em estudá-los. Os teóricos queer delimitavam, então, um novo objeto de investigação: a dinâmica da sexualidade e do desejo na organização das relações sociais. "Teóricos queer encontraram nas obras de Michel Foucault e Jacques Derrida conceitos e métodos O ponto de partida foi a afirmação foucaultiana de que a sexualidade é um dispositivo histórico do poder que se desenvolveu nas sociedades ocidentais modernas desde fins do século XVIII e se baseou na inserção do sexo em sistemas de utilidade e regulação social" (MISKOLCI, 2009, p. 152).

Não se trata de um ecletismo teórico ou de método, mas, conforme postulado por Duncan (2000), reflete uma heterotopia epistemológica, pois ora os métodos encontram-se justapostos, ora combinados, mas também em matrizes distintas e em posições individualizadas. Dessa forma, contribuem para as reflexões teóricas e conceituais, os geógrafos culturalistas anglos saxões e americanos, de origem epistemológica marxista, e também humanista (fenomenologia e existencialismo), em constantes debates teóricos e metodológicos com o único intuito de contribuir para uma reflexão sólida e crítica acerca do tema pesquisado. O diálogo com a Geografia Humanista Cultural para o desenvolvimento da tese foi imprescindível, pois, conforme analisa Buttimer (1974), o mundo vivido não é mero produto de uma consciência humana desimpedida, mas o encontro entre sujeito e objeto, subjetividade e materialidade.

Essas referências teóricas nortearam os procedimentos metodológicos. A primeira etapa consistiu na revisão bibliográfica sobre as categorias da geografia: espaço público, território e microterritorialidades e paisagens; os conceitos de corpo, corporeidade e performance que foram estudados em materiais produzidos por outras ciências do conhecimento como a Antropologia, as Ciências Sociais e a Filosofia, bem como pela geografia contemporânea; e a historicidade, formação e características do evento pesquisado.

Além de livros, revistas e periódicos especializados, foi realizada uma pesquisa minuciosa nos jornais locais que noticiam esses eventos e pesquisa de gabinete nas bibliotecas da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Nova de Lisboa, no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra e na biblioteca da *Royal Holloway, University of London*. Esse aprofundamento teórico foi realizado durante o período do Estágio Sanduíche na Universidade Nova de Lisboa. As oportunidades em gabinete foram importantes para aprofundar as referências teóricas conceituais sobre a Geografia Cultural Radical e a Teoria *Queer*. Essas pesquisas são do tipo documental e podem ser primárias ou secundárias, uma vez que além dos arquivos públicos e privados, foram analisados relatórios e dados em teses e dissertações. Segundo Gondim (1999, p. 30), essa etapa da metodologia é fundamental para a aproximação dx pesquisador/pesquisadora com o objeto de pesquisa.

> a familiaridade do pesquisador com o objeto de pesquisa só é possível a partir da construção de conhecimento, mediante sucessivas aproximações com a realidade empírica e com a construção de elaborações teóricas sobre o fenômeno pesquisado.

Além disso, pretende-se confrontar as informações teóricas e conceituais com os empíricos, a partir da utilização das metodologias participativas que foram desenvolvidas em campo. A realização do trabalho de campo foi executada entre 2013 e 2015, nos meses em que aconteceram a Parada LGBT em Goiânia – GO (setembro 2013; setembro de 2014; outubro de 2015). Os indivíduos abordados que participavam do evento têm trajetórias específicas, vivenciam e territorializam o espaço de formas diferentes, por isso a necessidade do uso de Metodologias Qualitativas, que têm suas raízes nos estudos desenvolvidos por antropólogos. Esse tipo de pesquisa

> não se concentra apenas em coleta de dados que possam ser expressos por meio de percentuais, tabelas e gráficos. [...] é necessário extrair dos envolvidos, elementos relacionados às suas visões de mundo, seus hábitos, tabus, vivências e temores (GOBBI; PESSÔA, 2009, p. 486-487).

Os procedimentos metodológicos utilizados na pesquisa de campo foram as entrevistas semiestruturadas (Em Anexo), a observação participante, a etnografia urbana, a fotografia e a cartografia cultural. As entrevistas ocorreram no desenvolvimento da pesquisa de campo com o objetivo de uma aproximação e contato direto com xs informantes, no sentido de investigar o porquê de sua participação, o que reivindicam, seus ideais de justiça e igualdade, as opiniões acerca das ações performáticas, a percepção das territorialidades e das paisagens no espaço público durante o evento. As informações coletadas enunciaram o significado das diferentes ações que promovem a territorialização e as microterritorialidades do espaço público. As entrevistas semiestruturadas aplicadas em campo foram constituídas por perguntas abertas e fechadas previamente elaboradas (MATOS; PESSÔA, 2009).

As questões abertas permitiram que xs entrevistadxs discorressem sobre o assunto espontaneamente, de forma que uma pergunta gerava outras indagações e a obtenção das informações era relevante acerca dos significados e das experiências nos microterritórios. Para o tratamento dessas informações coletadas foi utilizada a análise do conteúdo. De acordo com Bardin (2011), é necessário estabelecer quadros de resultados e diagramas que coloquem em evidência as informações que contenham maior referência entre todxs xs entrevistadxs. O processo é finalizado com a interpretação das informações que representam o significado das respostas dxs envolvidxs na pesquisa, de forma que os termos mais repetidos fossem usados para se estabelecer padrões para as respostas de maneira a subsidiar a formatação dos gráficos.

A observação participante foi fundamental para a captação de informações concernentes as discussões levantadas pelxs atores/atrizes sociais e a percepção das

paisagens culturais que surgem no espaço urbano durante o evento. Esse procedimento baseia-se no envolvimento dx pesquisador/pesquisadora ao objeto/sujeito pesquisado e possibilita a integração entre eles, contribuindo para a melhor interpretação dos dados coletados em campo. De acordo com Borges (2009), a relação estreita com os sujeitos de pesquisa é importante para uma compreensão mais ampla dos modos pelos quais, determinada sociedade ou grupo pensa e age sobre seu mundo. As observações realizadas foram registradas em Diário de Campo, que corresponde à transcrição daquilo que é experienciado no trabalho de campo.

A etnografia urbana foi desenvolvida após a sugestão de um dos ministrantes no curso homônimo, realizado no Instituto Superior em Ciências, Trabalho e Empresa do Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE - IUL) no período de Estágio Sanduíche em Lisboa, Portugal no período de outubro de 2014 à setembro de 2015. O curso foi ministrado pelo Prof. Dr. Heitor Frúgoli Junior (PUC-MG). O professor sugeriu a etnografia urbana como método e recurso metodológico para o trabalho de campo na Parada LGBT e também para acompanhar e registrar o cotidiano do espaço urbano antes e depois do evento.

Magnani (2002, p. 11) explica que a etnografia, enquanto método abre diversas possibilidades para a "compreensão do fenômeno urbano, mais especificamente para a pesquisa da dinâmica cultural e das formas de sociabilidade nas grandes cidades contemporâneas". Assim, a proposta expandiu-se da festa, um evento efêmero, para o cotidiano da cidade e a observação das paisagens urbanas em seu dia a dia, para compreender os arranjos, organizações, trajetos e hábitos projetados na cidade. A estratégia baseou-se, naquilo que foi aconselhado por Magnani (2002, p. 18) em acompanhar os indivíduos, "dos múltiplos, variados e heterogêneos conjuntos de atores sociais cuja vida cotidiana transcorre na paisagem da cidade", observando-os de um dos pontos estratégicos do espaço urbano, o que foi melhor descrito no terceiro capítulo.

A partir da etnografia urbana, em que se evidencia, conforme analisa Magnani (2002, p. 17), um "mapa de deslocamentos pontuando por contatos significativos [...] elementos variados como pontos de trabalho, lazer, religião, comércio, educação etc", propomos a cartografia cultural como recurso metodológico, o qual permitiu a espacialização dos fenômenos observados, inclusive aqueles relacionados à subjetividade como a percepção da paisagem urbana. As contribuições de Seemann foram importantes para realizarmos esse objetivo, uma vez que esse autor aponta para a

viabilidade de mapear os fenômenos culturais concebidos no espaço. Seemann (2010, p. 123) argumenta sobre as possibilidades de cartografar,

> "atuações" (performances), processos cognitivos e mentais e outras formas materiais, não materiais ou efêmeras de expressão espacial na lista dos mapas que não se limita à cartografia acadêmica e às suas convenções baseadas na linguagem cartográfica e no espaço cartesiano.

Dessa forma, a cartografia utilizada nessa tese, como um recurso metodológico, não se preocupou apenas em mapear dados estatísticos ou fenômenos concretos, mas também aqueles de ordem simbólicas, como os espaços da socialidade, onde ocorrem as interações sociais, as performances, e também àqueles ligados à percepção da paisagem em seus aspectos invisíveis. Com isso, buscamos uma alternativa para associar a cartografia à experiência humana, ao cotidiano dos indivíduos e do espaço urbano, "sem necessariamente se utilizar de uma linguagem formal-matemática de coordenadas sistêmicas, projeções e escalas métricas" (PAULA, 2012, p.24). Os croquis e sua transposição para as ferramentas do *Google Earth* e *Google Maps* possibilitaram a representação dos elementos simbólicos observados durante a pesquisa de campo (2013, 2014, 2015).

A cartografia associada à fotografia foi imprescindível para o resultado final do que objetivamos ao utilizar esses recursos: a aproximação na apreensão dos movimentos, das performances, das paisagens simbólicas, dos comportamentos e atitudes de quem participa e de quem observa o evento, pois "através de imagens autoproduzidas, como também autointerpretadas, o participante expressou 'novos olhares' que ampliaram os sentidos proclamados nas entrevistas" (BORGES; COUTINHO, 2011, p. 41). Justiniano (2011) acrescenta que a fotografia pode ser uma técnica para o trabalho de campo quando utilizada para registro e documentação, além de representar um recurso didático, pois ilustra movimentos, construções, paisagens e fenômenos sociais e culturais. Para o autor, a fotografia é um recurso metodológico, uma fonte de informação e um instrumento de estudo.

Recorrer a textos literários e às artes visuais não aparecia como proposta metodológica na construção do projeto inicial, mas após uma parceria entre o Instituto de Literatura Comparada da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas com o Instituto de Literatura Comparada Margarida Lousa na Universidade do Porto em um projeto intitulado *A Figura do Feminino nas Obras Literárias Portuguesa, Brasileira e Francesa*, essa possibilidade foi considerada devido às recomendações de alguns

participantes do evento *Escrever o Lugar: literatura e geografia no Spatial Turn* realizado na Universidade do Porto em abril de 2015. Nesse evento, algumas considerações ponderaram a leitura da paisagem, por meio da literatura e das artes plásticas um potencial profícuo na geografia cultural, ao que propomos trabalhar na tese, e que foi reforçada durante o curso *Paisagens Socioculturais* coordenado pelo Prof. Dr. Carlos Fortuna no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra.

Marandola Junior e Gratão (2010, p. 9) explicam que a literatura e a arte permitem "identificar elementos 'reais' na descrição das paisagens e dos lugares. Quer estabelecer um entrelaçamento de saberes que se tecem também pelos fios do entendimento da espacialidade e da geograficidade". Além disso, tentamos aproximar o que observamos nas leituras das paisagens e do espaço pela literatura e pela arte com aquelas notadas durante o trabalho de campo. Tal recurso metodológico foi empregado no terceiro capítulo como mediador das descrições, a partir da percepção dx pesquisador/pesquisadora acerca das paisagens observadas e vivenciadas, bem como para analisar as entrevistas dos indivíduos e atores/atrizes partícipes do evento.

Assumimos, na tese, os conceitos de indivíduo e atores/atrizes sociais para nos referir axs partícipes e observadorxs na Parada LGBT. O termo indivíduo é adotado a partir da concepção do sujeito sociológico atribuído por Hall, em que o indivíduo é resultante de um intenso e complexo processo de interação entre o "eu" e a sociedade, em que as articulações sociais se dão por meio da socialização. Essa articulação ocorre na medida em que 'espaço subjetivo' interage com o espaço público, quando os sujeitos cumprem seus papeis sociais (HALL, 2005).

Consideramos os movimentos sociais como processos de socialização, em que várias identidades, contraditórias e fragmentadas, conforme a perspectiva de Stuart Hall, compõem o espaço social no contexto sócio/político/cultural/subjetivo das aglomerações, que buscam por um bem comum ou coletivo. O coletivo ou coletividade são entendidos nessa tese como um conceito imbricado ao social, distinto do individual, mas que parte dele para a sua construção e de uma identidade coletiva.

O termo ator/atriz social refere-se àqueles que participam de maneira ativa, mas também que assumem papeis na vida política e social. X ator/atriz social cumpre sua função como membro de uma coletividade, elx age de acordo com a consciência coletiva em uma sociedade moralmente ordenada e integrada (WAUTIER, 2001). Além disso, conforme analisa Touraine (1996), x ator/atriz é social quando reage às condutas e conflitos de outrxs, ele aparece como força e resistência numa sociedade dividida por

situações antagônicas. Por essas questões, a figura dx ator/atriz aparece com fundamental importância nos processos que envolvem os movimentos sociais, em que agem como atores/atrizes coletivos frente às ações e cumprimento de papeis questionadores e autônomos em face aos mecanismos de poder. Touraine (1996), ao referir-se sobre os termos indivíduo e ator, xs colocava a partir da subjetividade humana e nas suas manifestações em movimentos sociais e as lutas pela emancipação e, também, na formação de uma identidade coletiva.

Entende-se como identidade coletiva, o que é postulado por Prado (2002), pelos sentimentos de pertença; pela definição das práticas sociais grupais (cultura política); pelo partilhamento de valores, crenças e interesses; pelo estabelecimento de redes sociais; e pelas relações intra e entre grupos ou indivíduos. Essas redes sociais e os partilhamento de valores comuns se dão a partir da socialização dos indivíduos no evento estudado. A socialização pode ser entendida como um espaço plural de relações sociais por indivíduos de múltiplas referências identitárias, ou como a integração dos indivíduos na sociedade a partir da interdependência de direitos e deveres, e mediante partilha de crenças, sentimentos, afetos e sob uma consciência coletiva (DURKHEIM, 1999).

A socialidade é o termo que utilizamos no decorrer do texto para definir as ações desenvolvidas no processo de socialização na Parada LGBT porque se trata de relações sociais fundadas em um evento, em um (micro) acontecimento efêmero. A socialidade, portanto, refere-se a padrões não institucionalizados de convivência social, pois surge no contexto dos movimentos pautados na efemeridade, na essência do “estar junto”, que relaciona-se na lógica de partilha de afetos, emoções, discursos comuns, nas concordâncias políticas e culturais (MAFESSOLI, 1999). Assim sendo, o termo condiz com as relações que se estabelecem no evento, que como ele também é efêmero, e por isso, não caberá defender a utilização do termo grupo, pois sua formação está fundamentada em indivíduos que partilham de objetivos, afinidades e interesses comuns baseados no convívio cotidiano e de sociabilidade.

Para Coelho (1997), a formação de grupos sociais decorre-se a partir da vivência constante e da dedicação de uns axs outrxs, além de que estabelecer-se na aceitação de códigos culturais internos, como grupos formados em instituições de ensino, religiosas, políticas e familiares. Tendo em vista esses aspectos, o termo que compreendemos como adequado à tese foi ajuntamento, conforme proposto por Goffman que explica tratar-se de “todas as ocasiões em que duas ou mais pessoas estão conscientes da

presença da(s) outra (s) podem ser tratadas adequadamente, de início, como uma única classe" (2010, p. 19).

Nos casos dos movimentos sociais, o ajuntamento de indivíduos nem sempre ocorrem em razão de afinidades culturais e sociais, mas em razão de um objetivo comum ao estar presente no evento, por isso o autor sugere, de início, que os indivíduos pertencerem à uma mesma classe. Ademais, como os ajuntamentos no evento não se formam com base em vivência e compartilhamento de ideias no cotidiano, não faz sentido assumir o conceito de grupos sociais, uma vez que as relações ali postas estão baseadas na efemeridade mesmo quando firmadas no afeto e nas afinidades.

Por basear-se em uma pesquisa e em um estudo que leva em consideração os direitos e conquistas da comunidade LGBT, e em respeito a identidade de gênero foi adotado o uso do *X*, ao invés de *o* ou *a* em palavras que exprimem uma posição de gênero feminino/masculino nas frases. Roloff *et. al.* (2015) explicam que foi pela rede social *Facebook*® que o uso do *X* para designar gênero foi proliferado. Segundo os autores, a rede social e sua abrangência na *internet* se tornou o meio em que há a possibilidade "de chamar atenção para a causa através da escrita, disseminando, assim, a aplicação do 'x' — cuja finalidade seria atingir todas as pessoas, independentemente do sexo ou gênero, e não somente a relação binária homem-mulher que o '@' abrangia" (ROLOFF et. al., 2015, p. 28). Nota-se que as redes sociais foram meios que ocasionou a proliferação do uso do *X*, pois antes mesmo de existirem, pesquisadorxs de temas relacionados às questões de gênero e sexualidade já utilizavam o @ ou o *X* para referir-se aos sujeitos da pesquisa.

Toma-se em consideração, ainda o que as Teorias *Queer* colocam sobre o uso binário, ou seja, masculino e feminino, ignorando que a identidade sexual e de gênero não é exclusivamente binária. Assim sendo, o uso do *X* no texto é uma tentativa de melhor abarcar as possibilidades da diversidade sexual e da identidade de gênero, pois "existe um uso sexista da língua na expressão oral e escrita (nas conversações informais e nos documentos oficiais) que transmite e reforça as relações assimétricas, hierárquicas e não equitativas que se dão entre os sexos" (FRANCO; CERVERA, 2006, p. 14).

Portanto, o uso do *X* no texto não foi apenas uma busca de neutralidade linguística ou de questões de gênero, mas também como forma de evidenciar a necessidade de postular novas possibilidades na linguagem escrita para contemplar todxs aquelxs que lutam por igualdade, reconhecimento e aceitação em relação a identidade individual e coletiva. Não fosse o uso do *X* em muitos textos, inclusive em

alguns oficiais, questões da transgeneridade ou a ausência de uma identificação de gênero não seriam reconhecidas, ou sequer seriam levadas à problematização e à reflexão política. Por isso, nasce junto com essa proposta um ato político e de militância das causas LGBTs e feministas para viabilizar a reflexão acerca de tais questões.

Os fatores que nos permitiram reflexões mais profundas acerca das questões de gênero e sexualidade foram as outras ciências do conhecimento como a antropologia, a sociologia e a filosofia, aliados a uma bibliografia, não tão vasta, sobre gênero e sexualidade da geografia. Ademais, o estudo interdisciplinar subsidia e amplia os elementos norteadores para o desenvolvimento da pesquisa. A relação com o mundo social e cultural não se dá de maneira isolada. Esses fenômenos devem ser estudados de forma integrada, para que a construção do conhecimento não seja ordenada e organizada por meio de fragmentos. As outras ciências nos deram respaldos teórico e metodológico para a compreensão de questões ligadas a gênero e sexualidade, aos movimentos sociais e das ações sociais como constructo das microterritorialidades.

Tendo em vista os conceitos e teorias já mencionadas, o cronograma das atividades para o desenvolvimento da tese foi extenso, e por isso, por vezes, modificado. A revisão bibliográfica, as disciplinas exigidas pelo Programa de Pós Graduação em Geografia (PPGEO-IESA) e o primeiro trabalho de campo foram realizados entre abril de 2013 (período de início do Doutoramento em Geografia) e setembro de 2014. Nesse período realizamos dois trabalhos de campo, com a aplicação das metodologias já mencionadas.

Em abril de 2014, o trabalho foi submetido ao Exame de Qualificação e ao Seminário Interno da Pós Graduação, passando por duas bancas constituídas por professores internos e externos ao Programa. O projeto inicial sofreu alterações devido ao processo de estágio sanduíche que ocorreu entre outubro de 2014 e setembro de 2015. Essa oportunidade agregou algumas reflexões à proposta inicial, como a ocupação e apropriação do espaço público como mecanismo de visibilidade ao movimento LGBT – um dos temas estudados na Universidade de Lisboa pelo pesquisador Paulo Vieira -, a etnografia urbana como um recurso metodológico nos trabalhos de campo, os discursos como instrumentos que promovem o constructo de microterritorialidades no espaço durante o evento, principalmente pelos estudos realizados pelo Prof. Dr. Carlos Fortuna no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra.

Além desses já mencionados, outros temas e metodologias foram incorporados ao texto final após a realização de alguns cursos e frequência nas bibliotecas em Lisboa,

Coimbra e Londres, como o interesse pela Geografia Cultural desenvolvida por geógrafos anglos saxões, a Teoria *Queer* e a leituras das paisagens na Geografia a partir da interdisciplinaridade. A escrita da tese, ao passar por inúmeras correções, adaptações e refutações, ocorreu entre novembro de 2015 e julho de 2016.

A partir de percalços e acertos, a estrutura da tese ficou estabelecida em três capítulos, sendo que o quarto e último, que tratava das questões relativas à divulgação do evento pela mídia local, foi distribuído nos três primeiros. No primeiro capítulo, as reflexões concentraram-se na apropriação e ocupação do espaço público da cidade de Goiânia, Goiás como mecanismo de alcançar à visibilidade pela comunidade LGBT, e ainda, onde ocorrem as insurgências das microterritorialidades, conceito e categoria chave para a formulação da tese. Para tanto, a organização do evento aplica estratégias espaciais, na escolha desses espaços, com o intuito de garantir melhor visibilidade e impacto na sociedade goianiense.

Intitulado *As Microterritorialidades da Parada LGBT no Espaço Público de Goiânia, Goiás,* o primeiro capítulo ficou dividido em três seções: a primeira intitulada *As estratégias Espaciais no Espaço Público: a Parada LGBT em Goiânia, Goiás* que aponta conceitos e teorias sobre o espaço público, fundamentado, principalmente em Habermas (1984), Arendt (2004) e Gomes (2013); além de apresentar conceitos importantes para o desenvolvimento da tese, como evento, estratégias espaciais e discurso baseado nas leituras de Foucault; *As microterritorialidades e os Microterritórios da Parada LGBT* pautou-se na apresentação de conceitos e teorias acerca das microterritorialidades que emergem no espaço público durante a manifestação festiva e política dos atores sociais durante o evento*; "E o Movimento Virou Festa...": as microterritorialidades efêmeras e festivas da Parada LGBT* contempla as reflexões que apontam o evento enquanto um movimento social - nos baseando em leituras como Touraine (1994), Tarrow (2006), Castells (2013 [1996]) e Gohn (1995; 2003; 2011) - , bem como um acontecimento festivo em que a celebração do Orgulho Gay imbrica-se ao teor político e contestador do movimento-festa. Para os estudos de festa nos baseamos em leituras que a entende como um acontecimento que transgredi e subverte a ordem imposta pelo cotidiano. Leituras como Durkheim (1999); Duvignaud (1983); Cox (1974); Maia (2015); e Almeida (2011) foram essenciais para construirmos um conceito em que a festa refere-se à libertação do obscurantismo e isolamento imposto axs *gays*, lésbicas, transexuais, travestis e bissexuais.

O segundo capítulo intitulado *O Corpo em Debate: as ações performáticas e as microterritorialidades na Parada LGBT* ficou dividido em duas seções: a primeira "*O meu corpo fala": xs performers* refere-se às ações performáticas, mediadas pelo corpo e pela corporeidade, dxs participantes da Parada LGBT que são observadas e avaliadas de forma crítica pelxs observadorxs que reforçam os discursos conservadores calcados na religiosidade e no preconceito; e "*Não tenho nada contra, mas que não mexam comigo": xs espectadorxs*, refere-se às performances desenvolvidas por quem observa: xs moradorxs, xs transeuntes, xs comerciantes. Os corpos desses atores/atrizes sociais também falam, reproduzem linguagens e discursos. Ao observar, elxs também desenvolvem performances, papeis, vestem-se de máscaras sociais. Esse capítulo teve contribuições teóricas e conceituais principalmente na Sociologia e na Antropologia, em Turner (2005; 2008); Goffman (2010); Schechner (2011; 2006); Connerton (1999); Mauss (2003); Merleau-Ponty (1999); e Le Goff (2006).

O terceiro capítulo intitulado *As Microterritorialidades Humanas e Subversivas: expressões na paisagem* ficou dividido em quatro seções: *Paisagem-Texto: imagens e texturas no Centro de Goiânia* em que nos dedicamos às reflexões acerca dos aspectos visíveis e tangíveis da paisagem urbana, tanto no cotidiano como no microacontecimento, e na efemeridade da festa. O referencial teórico pautou-se em autores que versam pela leitura crítica na Geografia Cultural, Cosgrove (1998); e Duncan (2004; 1990), mas não ignoramos as contribuições de autores como Berque (2004; 1985) e Claval (2007), ao contribuírem com reflexões acerca da paisagem humana e experienciada; *Os sons e os cheiros do Centro de Goiânia: expressões na/da paisagem* valorizou os aspectos invisíveis da paisagem, em especial os cheiros e os sons no cotidiano e na festa no espaço público da cidade, autores como Duncan (2004; 1990), Berque (2004; 1985), Fortuna (1999) e Collot (2013) foram fundamentais para tal aventura dos sentidos; *A paisagem também tem sabor* foi a tentativa de fazer uma leitura dos sabores característicos da paisagem urbana, e contou com as contribuições teóricas de Marandola Junior (2011; 2014), Gratão (2014) e Oliveira (2008); e *Geografias das vestimentas: novas linguagens simbólicas para a leitura da paisagem* refere-se a busca por compreender as linguagens simbólicas impressas nas vestimentas, na moda e nos costumes da cultura urbana, contando com o referencial teórico da geografia embasado em Maia (2015), e na sociologia em Simmel (2008), além de outros autores que muito contribuíram para as reflexões desenvolvidas.

Esses capítulos foram resultados de análises, reflexões, leituras e embasamento empírico, voltados para a tentativa de descrever e interpretar fenômenos postos no espaço urbano, a partir da efemeridade das relações sociais que acontecem no evento por meio da socialização. As microterritorialidades são fenômenos organizados pelos atores/atrizes sociais que vivem oprimidos e marginalizados em uma sociedade que pauta seus comportamentos em discursos disseminados pelas instituições de poder, influenciadas pela cultura Ocidental judaico-cristã. As microterritorialidades são efêmeras, mas insurgem com o objetivo de romper, questionar e contestar a ordem imposta. Apesar de efêmeras podem marcar o espaço-tempo por meio das negociações e estratégias de uso e ocupação do espaço público da cidade.

CAPÍTULO I

AS MICROTERRITORIALIDADES DA PARADA LGBT NO ESPAÇO PÚBLICO DE GOIÂNIA, GOIÁS

Os movimentos sociais surgem a partir das resistências e embates sociais contra os mecanismos e discursos de poder. Trazendo à baila questões relacionadas à sexualidade e à cidadania *gay*, nasce o ativismo LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgêneros). Especificamente a Parada LGBT como movimento social surge nos Estados Unidos, e logo em seguida outras manifestações ganham espaço na cena política de Paris, Berlim e Londres (MAIA, 2015), pois protestos já aconteciam nesses países antes mesmo de se organizarem em marchas e paradas.

A partir da década de 1970, as discussões acerca dos direitos civis da comunidade LGBT entram na pauta da política brasileira. No entanto, conforme explicam Simões e Fachini (2009), em pleno período de constantes confrontos entre ativistas e governo militar, a comunidade *gay* foi oprimida e impedida, mediante violência física e verbal, de lutar por reconhecimento e respeito. Mas houve resistência na organização desse movimento, e atualmente em São Paulo acontece a maior Parada LGBT do país e já contou com aproximadamente dois milhões de pessoas no ano de 2015 (MACEDO; DANTAS, 2015).

Em Goiânia, a Parada LGBT aconteceu pela primeira vez em 1996, em um simples manifesto contra a opressão e a discriminação axs homossexuais, contando com apenas nove pessoas limitou-se em algumas palavras de ordem junto à um dos monumentos na Praça Cívica (espaço simbólico por abrigar a sede do Governo do Estado de Goiás). O protesto aconteceu no dia 28 de junho daquele ano ancorado em pedidos de liberdade e tolerância à comunidade goianiense. Desde então, o evento ocorre todos os anos na capital goiana, já contabiliza milhares de participantes de todo o Estado (BRAZ, 2012), e após vinte anos de existência formalizou muitos apoios junto aos órgãos dos governos estadual e municipal, à entidades da sociedade civil organizada como alguns movimentos sociais.

Assim sendo, pretende-se analisar as territorialidades efêmeras que se estabelecem no espaço público de Goiânia durante o principal evento voltado para o público LGBT do Estado de Goiás: a Parada LGBT. As reflexões teóricas sobre territorialidades trazidas para esse texto seguem a matriz apresentada pela teoria de Robert Sack (2012) acerca das territorialidades humanas, em que as estratégias espaciais

são mediadoras para o controle de um conteúdo territorial, a partir de relações sociais baseadas no exercício do poder. Sobre isso, baseiam-se as análises em Foucault (2003; 1996; 1988) que subsidia as colocações acerca da história da sexualidade e os dispositivos formadores dos discursos detentores da verdade e do poder.

Os confrontos e tensões dxs ativistas se dão em um processo de negociações e disputas no espaço público. Tema que se apoia em leituras de Habermas (1984) e Arendt (2004), filósofos alemães. Do primeiro, influenciado por Theodor Adorno, seu professor na Escola de Frankfurt, nos interessam as discussões sobre a teoria social, a democracia do Estado e os fundamentos da estrutura da esfera pública. Já Hannah Arendt apresenta algumas influências de um de seus professores, Martin Heidegger, e dela revisitamos o ponto de vista da genealogia da ação política e seu pensamento acerca da vida pública e privada, do uso e ocupação do espaço público para o desenvolvimento da vida social e coletiva.

Compreende-se que as realidades políticas vivenciadas por esses teóricos são distintas daquelas vigentes no contexto geo-histórico do Brasil. A Alemanha analisada por ambos os autores - anterior e após o regime totalitarista implantado por Adolf Hitler -, apresenta-se distante da realidade brasileira, sendo delicada a comparação com a nossa condição política, marcada por injustiças sociais, pobreza e pouco acesso à cultura e à educação pela grande parcela da população. Todavia, apoia-se na teoria social desenvolvida por esses autores aliada a um estudo bibliográfico de pesquisadores brasileiros como Serpa (2007) e Gomes (2012), na tentativa de elaborar conceitos sobre o uso e ocupação do espaço público no Brasil pelos movimentos sociais insurgentes. Sobre esse assunto recuperam-se os estudos de Gohn (1995; 2011), Touraine (1994), Tarrow (2006) e Castells (2013 [1996]); autores que permitiram a compreensão desses fenômenos a partir dos indivíduos e de como eles se constroem enquanto atores/atrizes sociais na vida coletiva. Por meio dessas leituras é possível tecer reflexões acerca da Parada LGBT em Goiânia como um movimento social.

Além disso, apresentamos características da Parada LGBT que a identificam como uma festa. Essa denominação não desabona seu caráter político, mas acrescenta fatores que envolvem ruptura com o cotidiano de opressão, isolamento social e negação. Para tanto, nos baseamos em leituras sobre festas (Maia, 2015; Duvignaud, 1983; Cox, 1974; Almeida, 2011 e Durkheim, 1999) e nas respostas obtidas por meio das metodologias utilizadas em trabalho de campo – entrevistas e observação participante. A partir disso, reflexões sobre as territorialidades festivas no movimento social foram

incorporadas ao texto. Entende-se que não há instantes ou momentos distintos no espaço-tempo, mas que são ações imbricadas. Ressalta-se ainda, que os assuntos voltados para o ativismo ou militância não são, muitas vezes, conscientes, mas, agregam-se à festividade, tendo em vista que estar naquele espaço, e realizar ações que subvertem as *condutas normatizadas* do cotidiano, significa expressar-se e questionar os discursos da heteronormatividade que induzem preconceitos, homofobia e violência.

Portanto, os objetivos estabelecidos nesse capítulo são: a análise das microterritorialidades insurgentes na Parada LGBT com base nas relações e ações no espaço público do Centro de Goiânia; interpretação dessas microterritorialidades a partir da efemeridade dos eventos; compreensão da construção de discursos e relações de poder como mecanismos formadores das microterritorialidades efêmeras.

Algumas metodologias foram essenciais para o desenvolvimento deste capítulo com perseguição dos objetivos propostos, entre eles a revisão bibliográfica, a observação participante, com base na etnografia urbana e entrevistas semi estruturadas. Também, fez-se necessário o uso da ferramenta cartográfica para espacializar as ações e movimentos no espaço público durante o evento, embasado em uma cartografia cultural, em que se pretende representar o uso e a apropriação das territorialidades da festa.

Com base nessa breve contextualização, permite-se pensar as paradas como movimentos sociais e, ao mesmo tempo, entendê-las como possibilidades de ativismo, de participação política e de organização social dos indivíduos que podem representar a inversão das atuais formas de poder, aquelas relacionadas ao campo institucionalizado. Trazer esse diálogo é um esforço em construir uma base teórico-conceitual e metodológica que parte das forças do indivíduo que luta por direitos e por visibilidade social, ou por atores/atrizes sociais que foram marginalizadxs e ignoradxs pela sociedade, mesmo com uma Constituição que garante a liberdade, a justiça e a igualdade independente de cor, raça, sexo e orientação sexual.

1.1. As Estratégias Espaciais no Espaço Público: a Parada LGBT em Goiânia

Os conceitos que se referem às estratégias espaciais remetem, de imediato, às ideias que inferem a busca por melhores sítios e localizações para o setor produtivo, econômico, político e social. Ao postular teorias sobre esse tema, estudiosos abarcam os referenciais que tratam as estratégias espaciais como o “melhor local” no sentido de

centralidade, acessibilidade e mobilidade para situar determinado complexo industrial, residencial e comercial.

Na perspectiva da Geografia Urbana, ao fazer um diálogo com a Geografia Cultural, Leão (2014) explica que as estratégias espaciais são escolhas de ocupação do espaço necessárias para que o indivíduo possa satisfazer as suas necessidades básicas de sobrevivência, tais como alimentação, saúde, lazer, abrigo, amizade etc. É válido ressaltar que, em sua tese de doutoramento, Leão pesquisou as estratégias espaciais dos desabrigados na cidade do Porto em Portugal. Robaina (2011, p. 170), ao abordar o mesmo tema de pesquisa que Leão, considera que os indivíduos "acabam produzindo estratégias espaciais de sobrevivência diante das possibilidades, e principalmente frente aos elementos hostis que se apresentam cotidianamente". Para o autor, nesses casos, as estratégias estão associadas às ações de defesa e adaptação. Todavia, Robaina reconhece o sentido dual das estratégias espaciais, em que se situam a visibilidade e a invisibilidade, a fixação e a mobilidade espacial que "se constrói a partir da utilização dos próprios elementos que compõem a paisagem dos espaços públicos" (2011, p. 170).

Em uma perspectiva pós-colonial, e com forte influência da geografia feminista, Moreira (2013) abordou as estratégias espaciais de um grupo de mulheres sem teto no Centro do Rio de Janeiro. Em seu trabalho, a autora discorre sobre a criação de territórios íntimos em um ambiente residencial coletivo, resultado da ocupação de um prédio desabitado na capital carioca, para expressar a sexualidade e a individualidade longe dos olhares dxs filhxs e dxs outrxs habitantes do local. Ademais, essas mulheres desenvolviam estratégias espaciais para contornar as suas precárias condições materiais e tornar pequenos espaços de público e coletivo em privado e individual.

Os textos elaborados por estes autores clarificam questões relativas às estratégias espaciais e estão em sintonia com o que se almeja refletir sobre como se dão as ações dos indivíduos comuns, dissociados dos interesses privados dos complexos industriais e comerciais, nesse processo que visa à ocupação do espaço público com o objetivo de alcançar a visibilidade social ou o direito de fazer uso daquilo que pertence ao coletivo, mas que é regido por inúmeros códigos e normas sociais.

Portanto, em sentido próximo ao que foi proposto pelos autores acima citados, busca-se caracterizar a apropriação e o controle dos espaços públicos por indivíduos que lutam pela transformação política e social, por meio da ocupação de espaços estratégicos da cidade, uma vez que estes possibilitarão aos/às atores/atrizes sociais: visibilidade em um evento efêmero. Além disso, é devido ressaltar que o evento

estudado transcende essa questão, uma fez que ele envolve o *festar*, é entendido por muitxs participantes como uma festividade, um momento de descontração e socialidade[4].

Ao trazer o conceito de estratégias espaciais para a Geografia Cultural, buscamos refletir acerca da delimitação das fronteiras[5] dos espaços urbanos do Centro de Goiânia como meio de garantir visibilidade, acessibilidade e mobilidade em um contexto de transformação social pautada na socialidade espacial. Ao contrário daquele conceito voltado para algo fixo e acabado, propõe-se analisar as estratégias espaciais na perspectiva do evento, das manifestações que são efêmeras, que possuem algumas horas de duração, mas que se repetem todos os anos, as vezes apresentando mudanças, e em muitos casos resistências e inércia[6], tanto no debate e na manutenção do espaço (Centro de Goiânia), como nas ações voltadas para a retomada do diálogo iniciado no ano anterior. O papel da organização desses eventos é de fundamental importância para que haja resistência e permanências, pois a espontaneidade do evento em todos os seus aspectos poderia ocasionar esquecimentos dos debates e conteúdos reivindicatórios.

Antes de aventurar-se pelo interior da Cidade de Goiânia, especificamente no espaço público, delimitado para as incursões e caminhadas, é importante relembrar o

---

[4] A sociabilidade que refere-se ao conteúdo mais amplo da socialização, e se baseia na necessidade dx indivídux de se agrupar para satisfazer interesses, que podem ser duradouros ou não, conscientes ou não, mas que tornam bases do que é viver em sociedade: encontros, reuniões, festas, compromissos profissionais, religiosos etc. (SIMMEL, 1983). Enquanto isso, a socialidade trata-se da solidariedade de base que une os indivíduxs de determinado lugar e que possuam objetivos em comum, não são compromissos permanentes, são espontâneos, são encontros necessários e eventuais para se expressar as práticas sociais, como interações sociais entre trabalhadores com o intuito de reivindicações, protestos, movimentos sociais, festividades (MAFFESOLI, 1984). São encontros em que indivíduxs que não pertencem a um mesmo círculo social se encontram e são mediadxs por um objetivo comum, mas que são efêmeros e flexíveis, assim como as fronteiras construídas entre os microterritórios dos partícipes do evento. Bauman (1993) explica que a sociabilidade é um processo controlável e que busca atribuir uma identidade aos sujeitos dentro de um grupo social, já a socialidade ocorre no tempo presente, não tem uma biografia, acaba antes mesmo de se construir uma história. A socialidade não precisa necessariamente possuir uma finalidade em si, mas valorizar o "estar-junto", uma forma desinteressada de partilhar o momento, é pautada na efemeridade e nas emoções do encontro.

[5] Entendemos que as fronteiras, além de se estabelecerem a partir de elementos físicos, também podem se formar a partir de uma construção simbólica, abstrata. Concordamos com Almeida (2005, p. 104) ao afirmar que a fronteiras enquanto limite social, "separa e delimita a nossa realidade de outras realidades". Para a autora, as fronteiras também podem ser o lugar da alteridade, porque é um lugar de descoberta do outro, do desencontro e do conflito. A delimitação das fronteiras também podem se dar a partir das disputas, conflitos e negociações entre participantes e espectadores.

[6] Para Foucault (1984) onde há poder há resistência, por isso acreditamos que há resistências que circundam as ideias de luta que surgem na Parada LGBT. Os debates resistem ao tempo e permanecem até o evento do próximo ano. Entendemos que as resistências se fazem na permanência dos discursos de embate político e ideológico que culminam no evento. Sobre inércia, concordamos com as palavras de Corrêa (1989, p. 77), ao afirmar que ela se faz a partir da "permanência de certos usos e certos locais [...], na preservação simultânea da forma e do conteúdo". Acreditamos que a Parada LGBT no que tange ao seu espaço e a sua repetição produz inércia.

conceito de evento, para situar seu uso na pesquisa e garantir a clareza das ideias acerca de resistências e inércia em um acontecimento efêmero que visa a visibilidade da comunidade LGBT na cidade.

1.1.1. O Evento no Espaço Público de Goiânia: estratégias e visibilidade

Milton Santos (2006, p. 94) preocupou-se em conceituar o vocábulo evento e o comparou ao momento de Lefebvre, instante de Bachelard e ocasião de Whitehead. O autor se lembra desses outros termos para ressaltar a efemeridade dos eventos. Para Milton Santos os "eventos são todos, Presente. Eles acontecem em um dado instante, uma fração de tempo que eles qualificam. Os eventos são, simultaneamente, a matriz do tempo e do espaço". O tempo é único, não volta a se repetir, por isso todos os eventos são novos.

O vocábulo, bem como o seu significado, instante[7] instiga-nos a refletir sobre a necessidade do homem ocidental em quantificar o tempo, de forma a espacializá-lo e transformá-lo em um evento. Assim, o indivíduo seleciona um tempo como quem selecionaria o espaço para que o evento ocorra. Ao estabelecer espaço e tempo dá-se a efemeridade e a efervescência dos acontecimentos.

O evento é presente ou futuro, é irreversível. Mas a repetição, que para Milton Santos é uma exceção e uma anormalidade, pode ser uma permanência ou uma resistência. Talvez a inércia do espaço em que ocorre esse acontecimento, que se repete, deixa elementos que o impede de torná-lo, o que Bauman (2001) chamaria, líquido. Foucault (2009 [1984], p. 413) reforça o prevalecimento do espaço sobre o tempo ao afirmar que

> de qualquer forma, creio que a inquietação de hoje se refere fundamentalmente ao espaço, sem dúvida muito mais que ao tempo; o tempo provavelmente só aparece como um dos jogos de distribuição possível entre elementos que se repartem no espaço.

O evento, além de poder se repetir no mesmo espaço, nunca será da mesma maneira, observa-se que em cada momento e situação há condições diferentes da anterior, como por exemplo, repertório, rituais, participantes, paisagens distintas daquelas apreciadas no ano anterior. Eles podem marcar os espaços, xs envolvidxs, e o tempo ao considerar a repetição em uma data específica, como a Parada LGBT em São Paulo que sempre acontece no feriado de Corpus Christi, ou os próprios dias "santos" em que o tempo é permanência e inércia. Considera-se assim que o evento apresenta

[7] O menor espaço apreciável de tempo; momento; ocasião; iminente (Dicionário Aurélio, 2015).

resistências e permanências, mesmo ao adquirir novas formas, funções e motivações devido a sua curta duração, já que o tempo é individual, presente e está relacionado aos acontecimentos (BRAUDEL, 1978).

A Parada LGBT, apesar de ser um acontecimento efêmero apresenta repetição e marca o espaço, as vezes apresenta conquistas, alcança objetivos propostos e por isso imprime elementos, que resistem ao tempo. O debate, a reflexão e o diálogo posto por esse evento, e até mesmo a visibilidade na sociedade metropolitana são elementos importantes que permanecem, mesmo após o fim daquele momento. Em síntese, o instante da Parada LGBT imprime marcas no espaço-tempo. É um acontecimento efêmero e que se repete anualmente, que modifica de um ano para outro, mas que resiste em seus diálogos e objetivos: luta, visibilidade, sociabilidade, reflexão e diálogo (Quadro 1).

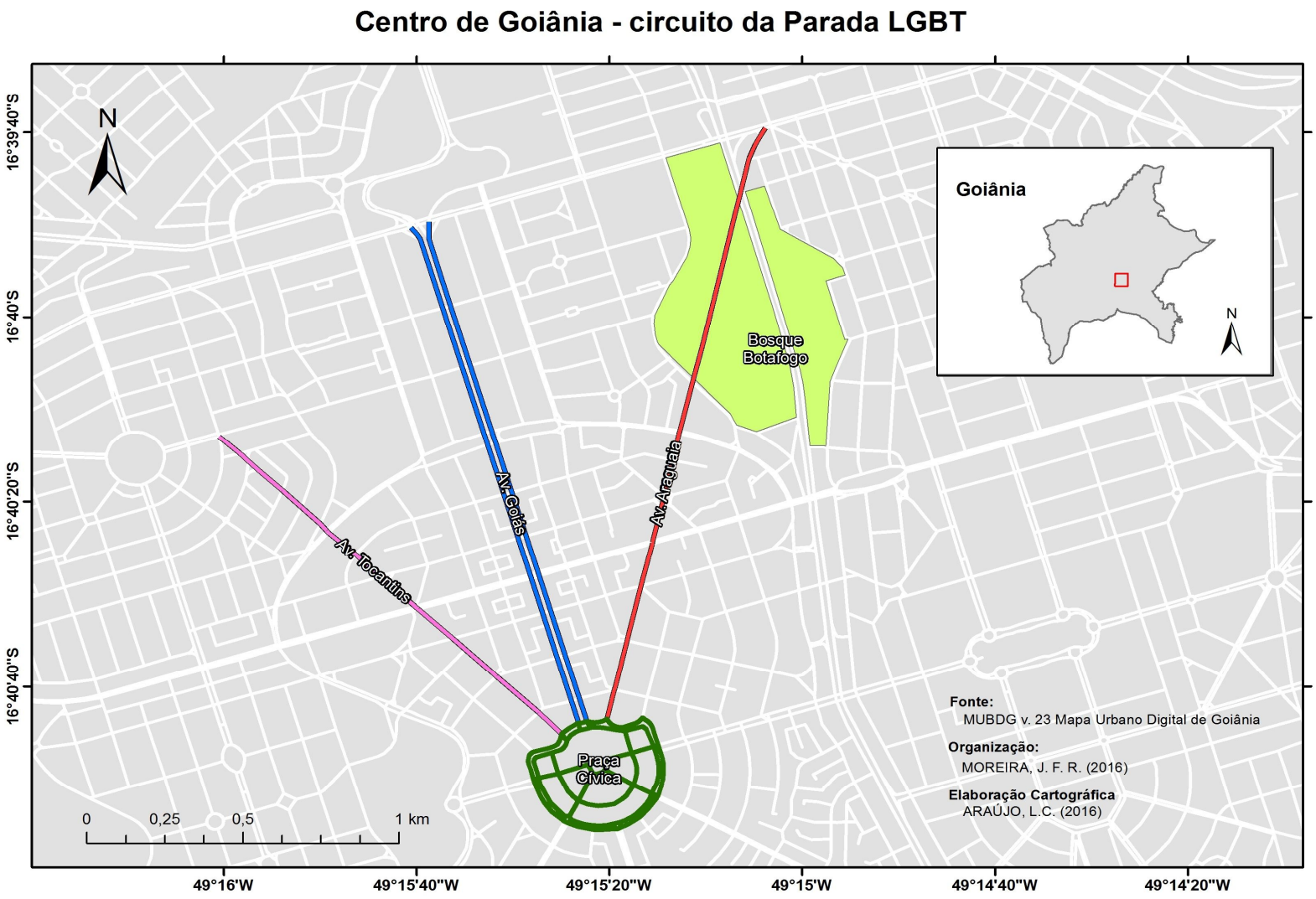
Daí a necessidade de traçar estratégias espaciais para o evento, para apresentar repetição é necessário estabelecer critérios que definam aqueles (micros) espaços como únicos, particulares e capazes de distingui-los dos outros espaços da cidade. Para compreender como isso se dá em suas dimensões políticas, sociais e simbólicas é importante conhecer e analisar esses fragmentos da cidade.

Observar o Centro de Goiânia, e como a ocupação e delimitação de seus espaços ocorrem, exige metodologias e recursos que deem conta da dimensão complexa e heterogênea do urbano e de seu funcionamento cotidiano e extra cotidiano. Por isso, propõe-se para esse caminhar na cidade a etnografia urbana, apresentada na introdução desse texto. O convite a caminhar, ver e observar a cidade nos períodos que antecedem o evento revela a complexidade e a dimensão estratégica dos caminhos percorridos pelxs participantes da Parada LGBT em Goiânia. Uma das análises realizadas a partir dessa observação foi a importância desses trajetos para o fluxo comercial e social da cidade (Figura 1).

Espaço-tempo da Parada LGBT em Goiânia – Goiás (1995 à 2015)[8]		
Mês e ano	**Espaço**	**Tema**
28/06/1996	Praça Cívica	"Pela Valorização, Integração e Dignidade do Doente de Aids"
28/06/1997	Avenida Goiás – Monumento ao Bandeirante	II Parada do Amor GLBT
1998	Não houve	Não houve
28/06/1999	Bosque dos Buritis	"Orgulho de ser *gay"*
28/06/ 2000	Avenida Goiás	"Todas as formas de amar valem a pena"
28/06 2001	Rua 8 ou Rua do Lazer - Centro	"Somos *Gays*, Lésbicas, Travestis e Transexuais, SIM!"
29/06/2002	Rua 8 ou Rua do Lazer - Centro	"Construindo a cidadania, respeitando a diversidade"
29/06/2003	Parque Botafogo – Marcha até a Praça Universitária	"1º Parada Unificada do Orgulho LGBT de Goiânia"
27/06/2004	Praça Cívica – Marcha pela Avenida Goiás até o Parque Botafogo	"Direito à Diversidade"
12/06/2005	Parque Botafogo – Marcha Avenida Paranaíba, Tocantins e Araguaia	"Legalização da união entre pessoas do mesmo sexo"
02/07/2006	Parque Botafogo – Marcha Avenida Paranaíba, Tocantins e Araguaia	"Orgulho sim, preconceito não: homofobia é crime"
28/10/2007	Parque Botafogo – Marcha Avenida Paranaíba, Tocantins e Araguaia	"Por um mundo sem machismo, racismo e homofobia: normal é ser diferente"
31/08/2008	Parque Botafogo – Marcha Avenida Paranaíba, Tocantins e Araguaia	"Para vereador e prefeito vote contra o preconceito"
06/09/2009	Parque Botafogo – Marcha Avenida Paranaíba, Tocantins e Araguaia	"Criminalização da Homofobia, União Estável e Nome Social das Travestis e Transexuais"
05/09/2010	Parque Botafogo – Marcha Avenida Paranaíba, Tocantins e Araguaia	"Nosso Voto, Nossa Força"
04/09/2011	Praça Cívica – Marcha pela Av. Araguaia até o Parque Botafogo	"Por uma lei que criminalize a homofobia"
09/09/2012	Parque Botafogo – Marcha Avenida Paranaíba, Tocantins e Araguaia	"Aprovação do PLC 122 (Projeto de Lei que criminaliza a homofobia)"
15/09/2013	Parque Botafogo – Marcha Avenida Paranaíba, Tocantins e Araguaia	"Aprovação da PLC 122 e Estado Laico Já"
21/09/2014	Parque Botafogo – Marcha Avenida Paranaíba, Tocantins e Araguaia	"Por Um Mundo Sem Homofobia, Racismo e Machismo"
04/10/ 2015	Parque Botafogo – Marcha Avenida Paranaíba, Tocantins e Araguaia	"Não ao PL 5069/2013 – Pela dignidade à mulher vítima de estupro"

[8] Fonte: Cidarq/UFG. Disponível em: https://www.cidarq.ufg.br/. Acesso em 22 de junho de 2016.

Figura 1 - Mapa do Centro de Goiânia



Observamos ao longo das caminhadas - realizadas em uma segunda feira (07/12/15)[9] no período que compreende o horário das 14h00min às 22h00min (em horários alternados, não contínuos)-, um amplo movimento do trânsito e de consumidores de serviços e do comércio varejista. No período vespertino o fluxo de automóveis e pedestres é maior que aquele observado à noite. Nas avenidas Paranaíba e Araguaia, observa-se uma maior densidade do comércio varejista que na Avenida Tocantins, em que se concentram algumas agências de viagens, imobiliárias, um curso preparatório para concursos, uma floricultura, uma loja de alimentos naturais, uma loja de tecidos, o Teatro Goiânia, a Vila Cultural Cora Coralina, algumas lojas de roupas, duas óticas, alguns bares e restaurantes, o Athena Bar – um dos locais de sociabilidade e lazer do público LGBT da capital goianiense. Em decorrência, o fluxo de pedestres é menor, mas como essa avenida dá acesso à Praça Cívica, às ruas 84, 83 e 85, à Avenida Pedro Ludovico Teixeira, e possui um retorno para as avenidas Goiás e Araguaia, o fluxo de automóveis é intenso (Figura 2).

As avenidas Paranaíba e Araguaia são casos peculiares do Centro de Goiânia por apresentar um denso fluxo comercial e econômico para a cidade. São inúmeras lojas varejistas de produtos variados, restaurantes, hotéis, camelódromos, vendedorxs ambulantes, hospitais, cursos pré-vestibulares, empresas. Essas duas avenidas, além da Avenida Anhanguera concentram a efervescência comercial e da vida social do Centro de Goiânia. Assim como a Avenida Tocantins, dão acesso a todas as outras ruas do Centro da capital, com o diferencial de abrigar o comércio local. O movimento nessas avenidas é constante até as 19h00min, quando ao anoitecer são minimizados os burburinhos da vida urbana, já que o comércio fecha suas portas. Mas, ainda assim o fluxo de automóveis e de pedestres, em virtude das instituições de ensino e empresas, é bastante significativo.

Não por acaso, xs entrevistadxs, tanto participantes como organizadorxs da Parada LGBT, elencam a visibilidade, em decorrência do movimento dessas avenidas, como uma das estratégias de as selecionarem para o evento. Portanto, ao paralisar o tráfego, os manifestantes alcançariam uma boa visibilidade para esse acontecimento, já que o Centro da cidade possui maior fluxo de pessoas nessas três avenidas. Sobre isso,

[9] A escolha desse horário para a caminhada não foi aleatório. Esse período foi selecionado porque é nele em que acontece a Parada LGBT no Centro de Goiânia todos os anos (espaço-tempo). Todavia, a análise durante a semana serve para traçar uma comparação entre os dias em que ocorre o evento e o cotidiano e rotina da cidade.

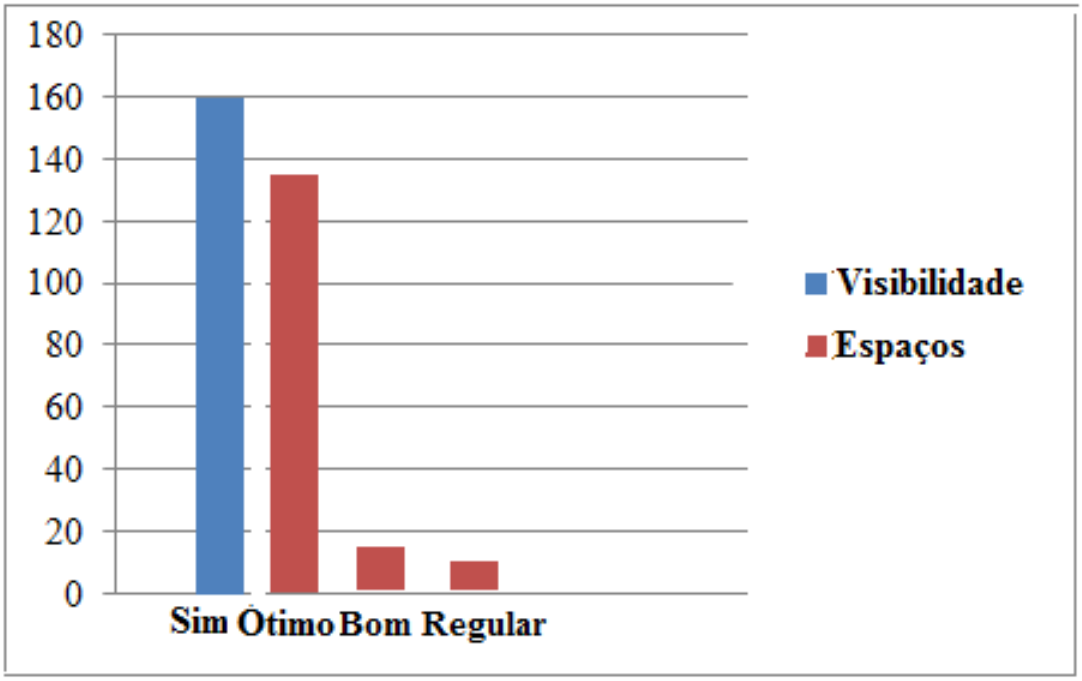
Figura 2 - Centro de Goiânia – Av. Araguaia, Av. Paranaíba e Av. Tocantins numa segunda feira



Foto: Jorgeanny Moreira, dez. 2015.

todos os indivíduos entrevistados responderam que os espaços proporcionam visibilidade à Parada LGBT. Mesmo quando afirmam que os espaços são ruins, pois estão no Centro da cidade, o que inviabiliza ou dificulta o trânsito, promove maior poluição sonora e visual e compromete a rotina dos moradores, ainda assim concordam que dão visibilidade ao evento.

Gráfico 1 - Opinião acerca do espaço onde acontece o evento e sobre a visibilidade que a escolha dessas avenidas promove (Questionários aplicados nas edições 2013; 2014 e 2015)



Fonte: Moreira, Jorgeanny. Diário de Campo, 2015.

Nessa oportunidade, como em tantas outras, de observar essas mesmas avenidas em um domingo (13/12/15)[10], identificamos que as mesmas se apresentavam quase vazias, o fluxo de automóveis e pedestres estava visivelmente inferior daquele observado na segunda feira (Figura 3). As lojas estavam fechadas, bem como as escolas, os bares e os restaurantes, e o que garantia algum movimento na Avenida Araguaia era a entrada e a saída dos funcionários da Brasil Center Comunicações, mas mesmo assim menor que o usual[11].

[10] As datas em que registramos, em diário de campo, nossas caminhadas pelo centro de Goiânia encontram-se anexo a esse trabalho. Como moradora da capital, o caminhar pela cidade foi realizado inúmeras vezes e oportunidades. Todavia, o olhar etnográfico, ou a *flanérie*, foram executados nas datas estipuladas como trabalho de campo e pesquisa.

[11] Empresa terceirizada que concentra os serviços de *Call Center* da operadora de telefonia Embratel, instalada na Avenida Araguaia no centro de Goiânia desde 1998, de acordo com informações obtidas no site da empresa: http://vagasabertas.org/empregos-brasilcenter-call-center-embratel.html. Acesso em 13 de dezembro de 2015.

Figura 3 – Centro de Goiânia – As mesmas avenidas em um domingo em que não acontece a Parada LGBT



Foto: Jorgeanny Moreira, dez. 2015.

A Avenida Paranaíba também garantia um pouco de movimento ao Centro da cidade em virtude do Hotel Cabiúna e do Hospital Santa Isabel ou Hospital dos Acidentados. Já a Avenida Tocantins apresentou baixo movimento, o fluxo de automóveis e de pedestres era visivelmente menor que nas outras duas avenidas. A Praça Cívica contava com poucos moradores de rua e nenhuma das lanchonetes, ali instaladas, estava em funcionamento.

Observamos, portanto, uma pausa no movimento do Centro de Goiânia durante o domingo. Deparamos com uma paisagem diferente da habitual dos dias de semana – segunda-feira à sábado. Apesar dessa contradição, ou seja, em finais de semana haver essa pausa e *vazio* nas três avenidas mencionadas, a Parada LGBT permanece acontecendo todos os anos nesses mesmos locais aos domingos, com a concentração no Parque Botafogo, localizado entre as Avenidas Contorno, Paranaíba e Araguaia. Entendemos as respostas aos questionários como contraditórias, já que todos xs entrevistadxs (Gráfico 1), na Parada LGBT de Goiânia em três anos consecutivos, concordaram que a seleção dessas avenidas é um fator que promove a visibilidade social (Figuras 4 e 5).

Outros fatores foram lembrados como estratégicos para a escolha desses espaços, como a acessibilidade e a mobilidade (Gráfico 2). O Centro de Goiânia é considerado de fácil acesso axs participantes. Todavia, aos domingos o número de transporte público é limitado. Conforme informações obtidas na Rede Metropolitana de Transporte Coletivo de Goiânia (RMTC) a frota de ônibus coletivos diminuem em 50% nesses dias. Se uma linha faz 151 viagens de segunda a sexta-feira, ela fará apenas 73 aos domingos. A RMTC atende toda a Região Metropolitana de Goiânia (RMG) que contabilizam 20 municípios[12].

É importante ressaltar que muitxs entrevistadxs afirmam morar em algum desses municípios da RMG. Ao considerar a distância de muitxs delxs ao Centro de Goiânia, o tempo de espera e de viagem no transporte coletivo, a mobilidade e acessibilidade estariam reduzidas e/ou dificultadas. Além disso, muitos bairros da capital não são tão acessíveis ao Centro, como por exemplo, os bairros da região noroeste que

[12] A região metropolitana de Goiânia é formada pelos seguintes municípios: Abadia de Goiás, Aparecida de Goiânia, Aragoiânia, Bela Vista de Goiás, Bonfinópolis , Brazabrantes, Caldazinha, Caturaí, Goianápolis, Goiânia, Goianira, Guapó, Hidrolândia, Inhumas, Nerópolis, Nova Veneza, Santo Antônio de Goiás, Senador Canedo, Terezópolis de Goiás e Trindade (IMB, 2015). Mapa da RMG em Anexos. Fonte: Instituto Mauro Borges, 2015.

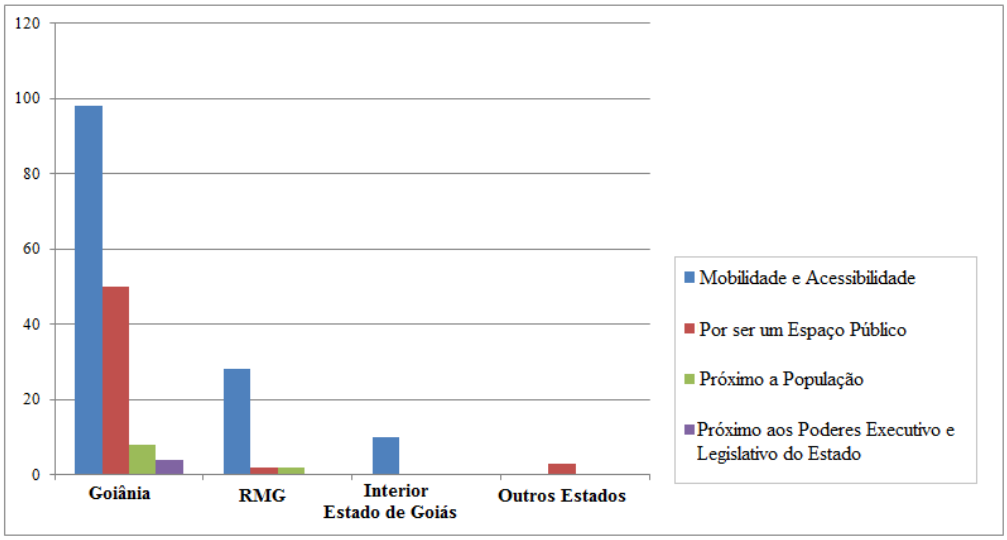
Figuras 4 e 5 - Avenida Paranaíba com a Avenida Araguaia em um domingo em que acontece a Parada LGBT e em um domingo referente ao cotidiano da cidade



Fotos: Moreira, set. 2014; Moreira, mai. 2016.

distam aproximadamente 15 km[13] do centro de Goiânia, e são atendidos por terminais de integração[14].

Gráfico 2 - Local de origem e as respectivas opiniões dxs entrevistadxs sobre os espaços do evento



Fonte: Moreira, Jorgeanny. Diário de Campo, 2015.

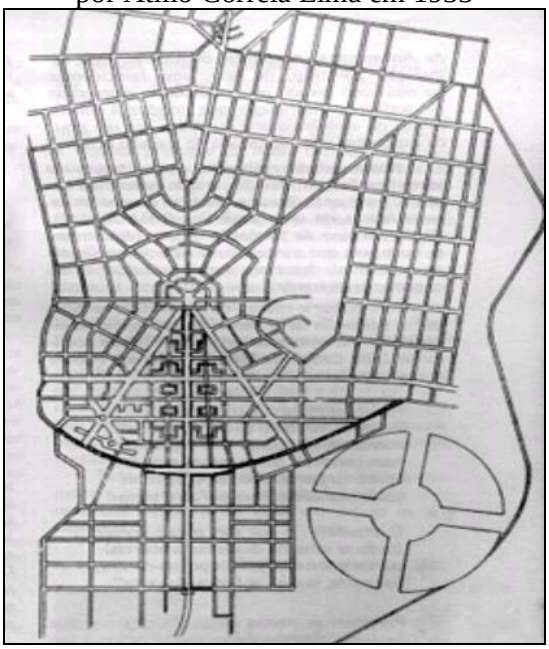
Outra questão levada em consideração pela organização, e que contribui para se estabelecer a fragmentação do espaço urbano do Centro de Goiânia para o evento, é a dimensão simbólica que esses espaços representam para a capital e para a população goianiense. A capital de Goiás foi planejada na década de 1930 e construída para atender as demandas políticas e econômicas do Estado. O espaço escolhido para a sua construção foi estratégico devido à centralidade e a acessibilidade ao resto do país.

O desenho inicial de Goiânia foi proposto pelo arquiteto e urbanista Attílio Correia Lima, que sob a influência da arquitetura *art decó* desenhou a capital goiana vislumbrando traçados simples e com amplas vias com a valorização de áreas verdes, canteiros e ilhas largas para o uso do espaço público pela população. Dessa forma, ficaram criadas as três principais avenidas que começavam na Avenida Paranaíba e se encontravam na Praça Cívica onde se concentrou o Poder Executivo do Estado de Goiás (MOREIRA, 2010) (Figuras 6 e 7).

[13]Distância entre os bairros da capital goianiense, disponível em: http://www4.goiania.go.gov.br/portal/goiania.asp?s=2&tt=con&cd=1265. Acesso em 13 de dezembro de 2015.

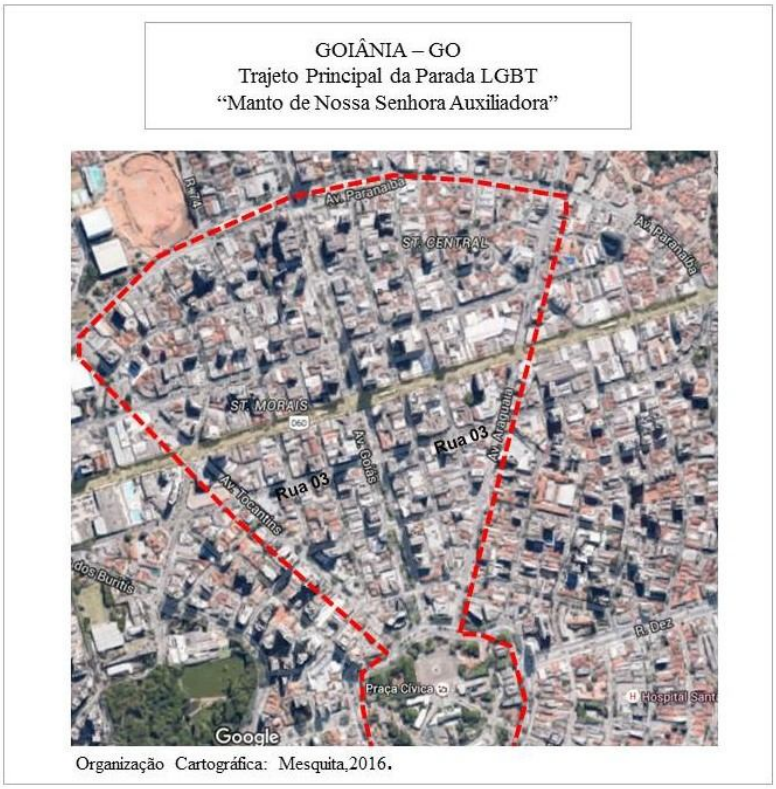
[14] Os terminais de integração fazem conexão entre os bairros das regiões Noroeste, Norte, Leste, Sul, Sudoeste e Oeste ao centro de Goiânia, e/ou entre bairros de regiões diferentes.

Figura 6 - Plano urbanístico de Goiânia elaborado por Atílio Correia Lima em 1933



Fonte: PUC, GO.
Disponível em: http://www2.ucg.br/arq/urbano/5PlanoAttilio.htm.
Acesso em 13 de dezembro de 2015.

Figura 7 - Figura formada pelas avenidas Araguaia, Paranaíba e Tocantins com a Praça Cívica



Fonte: Google Earth. Organização Cartográfica: Elisabeth Mesquista, 2016.

Entretanto, mitos são associados à construção de Goiânia, entre eles, o mais comum e difundindo entre xs goianxs, é que Attílio Correia Lima, a pedido do então interventor Pedro Ludovico Teixeira, desenhou o Centro em homenagem a Nossa Senhora, em um período em que xs goianienses mantinham forte devoção católica. Então, a Praça Cívica significava a cabeça de Nossa Senhora e as avenidas Tocantins, Araguaia e Paranaíba representavam o manto (Figura 7).

Um dos primeiros organizadores da Parada LGBT em Goiânia, sem que tal fato fosse mencionado, explicou a escolha do local (Praça Cívica) para a primeira edição do evento em 1996:

> Por toda a simbologia que [...] a Praça Cívica representa pra gente. Então, pra todos os movimentos sociais é, é ... todas as grandes manifestações políticas do nosso estado ela acontece na Praça Cívica, na Praça dos Bandeirantes, dentro desse eixo e ... e ... a gente escolheu a Praça Cívica por isso, é ... Não sei se você sabe, mas geograficamente, na questão da geometria, o centro da cidade ... Goiânia foi planejada e o centro da cidade foi planejado é ... como o manto de Nossa Senhora né? Então, a Avenida ... a Avenida Araguaia, a Avenida Tocantins, e a que corta essas duas avenidas: a Paranaíba, seria o manto de nossa senhora e a Praça Cívica seria a cabeça de Nossa Senhora. Então quando foi planejado a cidade de Goiânia, foi planejado nesse ... tem essa simbologia né? É... geométrica e religiosa, então, é ... como cabeça é o centro de todas as discussões políticas e ali tá o poder político maior do Estado que é a sede Palácio das Esmeraldas (Ativista, Homossexual, junho de 2013).

Não existe nenhuma comprovação documental de que o desenho da capital goianiense foi inspirado em uma figura católica ou motivado pela devoção dos políticos que a idealizaram. Todavia, apesar desse fato ser de conhecimento geral da população, não há indícios de que as demais manifestações públicas como protestos, movimentos sindicais ou sociais, a Parada Militar ou mesmo o Grito dos Excluídos aconteçam na Praça Cívica pelo mito criado pelo catolicismo popular, mas por representar outro significado simbólico: o centro político do Estado de Goiás. Portanto, não apenas a Praça Cívica, mas todo o Centro de Goiânia vislumbra-se como simbólico para a população.

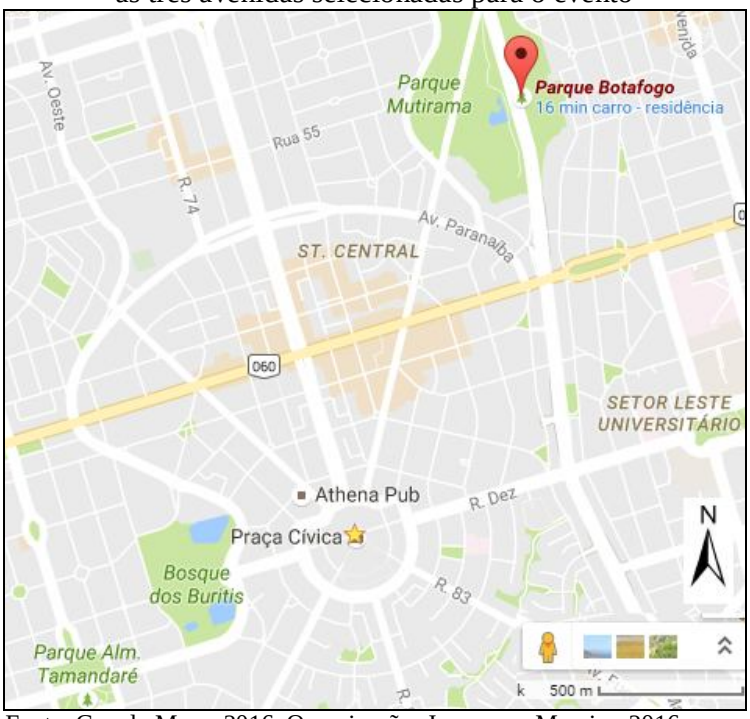
Sobre as funções da cidade criadas pelos significados simbólicos que alguns elementos representam, Baczko (1985, p. 296) explica que:

> a função do símbolo não é apenas instituir uma classificação, mas também introduzir valores, modelando os comportamentos individuais e coletivos e indicando as possibilidades de êxito dos seus empreendimentos. Os mais estáveis dos símbolos estão ancorados em necessidades profundas e acabam por se tornar uma razão de existir e agir para os indivíduos e para os grupos sociais. Os sistemas simbólicos em que assenta e através do qual opera o imaginário social são construídos a partir da experiência dos agentes sociais, mas também a partir dos desejos, aspirações e motivações.

Compreendemos que a simbologia desse espaço representa um arcabouço cultural daquelxs que o vivenciam, e que o constrói a partir de suas experiências com o lugar. Essa importância dada aos significados simbólicos influencia sobremaneira xs atores/atrizes sociais na organização desses espaços para a reprodução de suas práticas sociais. Não obstante, o poder simbólico confere visibilidade às lutas do lugar (DORFMAN; CARDIN, 2014).

Contrariando aquilo que foi narrado pelo primeiro organizador e participante ativo de todas as edições da Parada LGBT de Goiânia, a equipe organizadora das edições de 2013, 2014 e 2015, além de algunxs participantes, apresentam uma explicação diferente na escolha desses locais para a realização do evento. Para elxs, a concentração ocorre na Avenida Paranaíba com a Avenida Araguaia porque nesse local situa-se o Parque Botafogo, ponto de encontros homoafetivos e/ou homoeróticos na região, e até meados da década de 2000 localizava-se uma das saunas de público LGBT da capital. Essa explicação corresponde de fato, a narrativa de um dos organizadores ao explicar o motivo pelo qual algumas edições aconteceram no Parque Mutirama[15] (Figura 8).

Figura 8 - Localização do Parque Botafogo e Mutirama em relação as três avenidas selecionadas para o evento



Fonte: Google Maps, 2016. Organização: Jorgeanny Moreira, 2016.

[15] O Parque Mutirama é o principal parque temático infantil da capital goiana. Esse espaço é um dos principais pontos turísticos e de lazer de Goiânia. Localiza-se na Avenida Araguaia, próximo ao Parque Botafogo.

Dessa forma, a intenção ao marcarem o ponto de encontro/concentração em um desses espaços expressa o objetivo de dar visibilidade ao evento, mas para além disso associá-lo aos locais simbólicos e/ou que carreguem um conteúdo simbólico-cultural para a comunidade, de forma a comunicar à população goianiense sobre a apropriação e ocupação do espaço público da cidade por atores/atrizes sociais que também vivenciam e produzem o espaço urbano.

1.1.2. Espaço Público – Tensão e Negociação: caminhos para a democracia?

Além dos fatores já mencionados, outro se associa com o significado simbólico das escolhas dos espaços para o evento. Refere-se ao fato da Parada LGBT acontecer em um espaço público, de acesso livre a toda a população, ao sentido que a palavra *público* representa. Algunxs participantes, homossexuais e heterossexuais, citaram que sendo o espaço público deve ser o lugar devido para que os movimentos sociais aconteçam, conforme foi demonstrado no Gráfico 2 (Página 46).

As explicações desses indivíduos decorrem pelo fato de que o espaço público se caracteriza por abrigar[16] diversas ações que dinamizam a vida urbana, sejam ligadas ao comércio, serviços e indústrias, como políticas, sociais e culturais. Gomes (2012), explica que o espaço público pode apresentar duas referências, uma relaciona-se a área física, e a outra refere-se ao espaço abstrato ligado aos aspectos políticos e ao campo ideológico. Ainda, pode ser considerado como o espaço social, isto é, uma interpretação do espaço físico como um produto social, onde acontece a articulação das relações sociais.

O que propomos ao discutir o espaço público na perspectiva da Parada LGBT é analisar esse fenômeno como uma forma contemporânea de apropriação do espaço público na metrópole, como uma área tanto física, na figura de praças, parques, ruas e avenidas, como em uma perspectiva simbólica, ligada à ideologia e à reivindicação dos direitos políticos amparadas no ideal de democracia[17].

---

[16] O espaço público instituído de símbolos que reforçam sua função política e social é lembrado por muitos participantes quando afirmam que o espaço é público, portanto é onde deve ocorrer protestos, movimentos e reivindicações sociais.

[17] No Dicionário de Política, Bobbio (1998) explica que as definições de democracia adotadas pelos Estados democráticos obedecem algumas regras básicas como:1) o órgão político máximo, a quem é assinalada a função legislativa, deve ser composto de membros direta ou indiratamente eleitos pelo povo, em eleições de primeiro ou de segundo grau; 2) junto do supremo órgão legislativo deverá haver outras instituições com dirigentes eleitos, como os órgãos da administração local ou o chefe de Estado; 3) todos os cidadãos que tenham atingido a maioridade, sem distinção de raça, religião, de censo e possivelmente

A ideia acerca dos espaços públicos como o lugar próprio para as reivindicações, protestos e movimentos sociais - conforme já mencionado em momento oportuno -, são claros e defendidos por muitxs participantes e espectadorxs da Parada LGBT. Uma das moradoras do entorno das ruas onde acontece o evento, ao explicar o que pensa sobre os trajetos selecionados pelxs organizadorxs, diz que "o espaço é público, é para todos nós. O movimento não atrapalha [a cidade] porque todos têm direitos iguais. A rua é para todos os tipos de luta[18]" (Dona de casa, 36 anos, Heterossexual, 21/09/2014).

Sobre esse aspecto, Habermas (1984) afirma que o espaço público abriga, e é onde ocorre, as relações comunitárias, é o espaço onde as reivindicações sociais se exteriorizam em diversas formas de manifestações, que podem evidenciar-se sob várias maneiras, entre elas, os movimentos sociais de teor político e ideológico. Alcântara (2009, p. 37), sob a perspectiva política de Habermas, argumenta que

> a discussão do espaço público passa, sobretudo, pelo campo político e, num panorama mais atual, nas proposições que põem em evidência os debates sobre os direitos de cidadania: o direito de ir e vir, de circular livremente pelos espaços e, principalmente, o direito de adquirir novos direitos. Pesquisadores consideram, fundamental e urgente, que o sistema internacional dos direitos humanos incorpore o direito à cidade, vinculando-o aos demais direitos humanos.

Portanto, explicar o sentido do espaço público contemporâneo tem como proposta central apresentar o direito de apropriação e ocupação da cidade, e de projetar nela as ações em busca pelos direitos sociais que está imbricado aos significados

---

de sexo, devem ser eleitores; 4) todos os eleitores devem ter voto igual; 5) todos os eleitores devem ser livres em votar segundo a própria opinião formada o mais livremente possível, isto é, numa disputa livre de partidos políticos que lutam pela formação de uma representação nacional; 6) devem ser livres também no sentido em que devem ser postos em condição de ter reais alternativas (o que exclui como democrática qualquer eleição de lista única ou bloqueada); 7) tanto para as eleições dos representantes como para as decisões do órgão político supremo vale o príncipio da maioria numérica, se bem que podem ser estabelecidos várias formas de maioria segundo critérios de oportunidade não definidos de uma vez para sempre;8) nenhuma decisão tomada por maioria deve limitar os direitos da minoria, de um modo especial o direito de tornar-se maioria, em paridade de condições; 9) o órgão do Governo deve gozar de confiança no Parlamento ou do chefe do poder executivo, por sua vez eleito pelo povo. Acrescentamos ainda as ideias de Victor Gentilli (2002, p. 37), ao contratar três regras básicas para que uma sociedade seja considerada democrática. A primeira regara refere-se à modalidade de decisão, que tem como critério a maioria, a segunda refere-se a participação de cidadãos que incorporam a maioria por meio do voto popular, e a terceira regra básica trata-se da decisão dessa maioria em eleger um representante político para a tomada de decisões, sendo que devem ser garantidos os direitos de liberdade de opinião e expressão da maioria que elege. O autor salienta que uma democracia pode tornar-se mais democrática, ou democratizar-se mais a partir da participação da população em reivindicações e contestações das tomadas de decisões daquele que foi eleito. Fonte: GENTILLI, Victor. O conceito de cidadania, origens históricas e bases conceituais: os vínculos com a comunicação. In **Revista Famecos**. Porto Alegre, nº 19, dez. 2002. Quadrimestral.

[18] A entrevistada argumenta sobre “a rua é para todo o tipo de luta” porque Goiânia também foi palco das manifestações de junho de 2013. A moradora tentou explicar que as manifestações políticas que aconteceram em junho não têm privilégio sobre aqueles que acontecem na Parada LGBT em setembro de todos os anos.

simbólicos dessas lutas. É no espaço público que surgem as ações coletivas, é nele que as pessoas se fazem sujeitos sociais e atuam como cidadãxs, a partir dos debates em razão de direitos e justiça.

Arendt (2004) evidencia que existe uma relação entre o espaço público e as necessidades e sentimentos humanos. No espaço privado, o ser humano manifesta as suas necessidades íntimas e vitais, e como exemplo, a filósofa cita os ambientes residenciais e certos lugares de trabalho. Mas é no espaço público que há a conexão do homem com o mundo, com o outro e com as necessidades sociais e políticas.

Todavia, apesar do espaço público estar associado aos assuntos sociais e políticos, Arendt avalia uma diferença entre espaço político e social. O espaço político associa-se a apropriação coletiva para a atividade política. O espaço social é socialmente construído, e além de abrigar as ações políticas e de exercício da cidadania está ligado as atividades de lazer, recreação e ócio. É certo de que o espaço social e político imbricam-se na representação do que é público e coletivo. Habermas e Arendt apresentam leituras e visões diferentes acerca do espaço público e do conteúdo social que o envolve, porém há pontos de ligação entre os dois pensamentos no que tange a apropriação coletiva, e a socialidade que isso representa para a tese proposta.

É inevitável que esses debates mobilizem campos de forças representadas pelxs atores/atrizes sociais e políticos. Guedes (2010, p. 10), confirma essa proposição, ao afirmar que o espaço público pode ser compreendido como

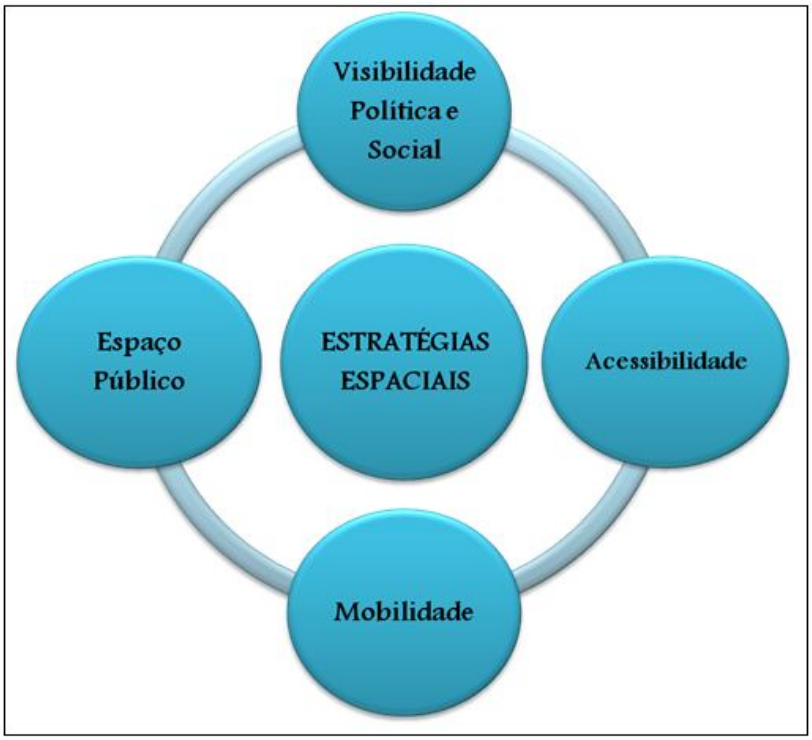
> [...] a fragmentação da esfera pública em arenas de representação de interesses legítimos, orientadas pela relação entre necessidades e recursos disponíveis e permeadas por relações de poder. São lugares especializados de interlocução social e de negociação que se organizam na sociedade civil – e, ao mesmo tempo, organizam-na, movimentam-se pelos interesses coletivos e buscam influenciar e pressionar o poder público.

Para a autora, a sociedade civil refuncionaliza o espaço público na metrópole para a tematização e discussão sobre as políticas públicas e a reivindicação dos direitos coletivos, e só por meio de aglomerações e da disputa pelo espaço que a sociedade consegue receber a visibilidade necessária para os debates sociais e políticos. E sobre essa possibilidade de ocupação dos espaços públicos, xs entrevistadxs na Parada LGBT se posicionaram conscientes dessa função atribuída aos espaços selecionados para o evento.

> Acho esse movimento muito bacana, pois as pessoas vêm aqui para lutar contra a homofobia. E o espaço precisa ser realmente aberto, o espaço é público, para que os homofóbicos vejam que nós também somos gente. Não queremos que eles [os homofóbicos] nos aceitem, mas que nos respeitem (Engenheiro, 35 anos, Homossexual, 21/09/2014).

Assim sendo, entende-se que o espaço por ser público é visto pelxs participantes também como uma estratégia espacial junto com a acessibilidade, mobilidade e visibilidade social e política, que as avenidas selecionadas oferecem (Figura 9). As duas entrevistas aqui expostas suscitam que o espaço público é o lugar do debate, do diálogo, das negociações, onde todxs devem ser vistxs e respeitadxs.

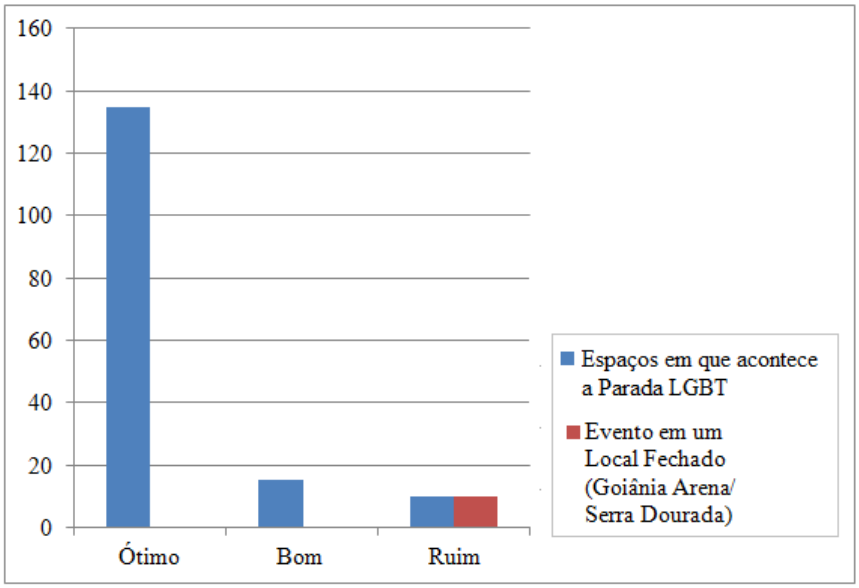
Figura 9 - Estratégias Espaciais na Delimitação do Espaço Público em que ocorre a Parada LGBT em Goiânia, Goiás



Fonte: MOREIRA, Jorgeanny de F. R., dez. 2015.

Apesar de entrevistas confirmarem a importância do local para o evento, bem como o adequado uso e ocupação do espaço público como uma das estratégias espaciais, há aquelxs que ignoram esse sentido simbólico para xs participantes e defendem a transferência da Parada LGBT para outro local (Gráfico 3). Algunxs espectadorxs, como moradorxs do entorno, funcionárixs dos hotéis e hospitais, argumentaram que a manifestação atrapalha a rotina do local, o barulho prejudica o cotidiano do Centro de Goiânia. Essas respostas divergentes demonstram as características de tensões e conflitos no espaço público.

Gráfico 3 - Opinião sobre os espaços e sua possível mudança para um local fechado da Parada LGBT



Fonte: Moreira, Jorgeanny, Diário de Campo, 2015.

As tensões como a opressão e a violência (física ou verbal) axs manifestantes são inevitáveis. Isso se deve ao fato de que muitos indivíduos entendem o evento como imoral e carregado de ações moralmente inaceitáveis. Umx dxs ambulantes, que aproveita o momento da Parada LGBT para ganhar um dinheiro extra, define o evento como desrespeitoso e anárquico. Segundx x vendedorx:

> é uma anarquia, um abuso de poder do governo aceitar isso e impor a sociedade. Tinha que haver um espaço fechado para eles [xs participantes da Parada LGBT] fazerem isso. Para não se exporem dessa forma na rua onde tem crianças. Eles têm todo o direito, pois são seres humanos, Deus é que sabe, pois pode ser que exista até um desses na minha família, mas não pode ser feito na rua que tem crianças e pessoas de família (Vendedorx, 43 anos, Heterossexual, 04/10/15).

Esta resposta denuncia, além do preconceito velado, uma tensão e disputa do espaço público, tendo em vista que x entrevistadx utiliza do mesmo local para uma ação individual, mas que requer do aparato coletivo, social e político para sua execução. A contradição é maior quando, como vendedorx ambulante, contraria as normas e condutas do comércio da região, pois não possui o licenciamento de atividade econômica na Prefeitura Municipal de Goiânia, não cumprindo com um dos deveres enquanto comerciante que é o pagamento de impostos. Além de precisar da presença

daquelas pessoas - as quais consideram nocivas para o espaço público -, para consumir os produtos comercializados por elx. Ao ignorar as normas e condutas do comércio local, esse indivíduo também não desempenha um comportamento aceitável pela sociedade na qual está inserido.

As ideias e definições do que é moralmente aceito e respeitável surgem em um contexto, muitas vezes, distantes daqueles que o reproduzem, nascem nas crenças e valores do ambiente individual, familiar ou profissional. Esta imposição seria uma estratégia de delimitar ou cercear o público com discursos que deveriam ser privados e individuais.

Contrariando o que é defendido por Serpa (2007) de que o adjetivo público deve significar acesso irrestrito por todos os cidadãxs, há relatos que denunciam a ocupação social dos espaços públicos como seletiva e diferenciada em suas dimensões socioculturais e políticas, uma vez que os movimentos sociais liderados por sindicatos, instituições religiosas e a própria manifestação que ocorreu em junho de 2013 foram bem vistas e apoiadas, pois são consideradas moralmente aceitas.

Outros mecanismos que reforçam essas colocações são as ofensas, não raras, que algunxs espectadorxs dirigem axs participantes da Parada LGBT, uma maneira branda de controlar ou restringir a ocupação do espaço público. A palavra *público* sugere uso coletivo e irrestrito, mas existem formas simbólicas que restringem comportamentos considerados inaceitáveis ou imorais, já que contrariam as normas e códigos culturais tidas como corretas pela sociedade. Sobre isso, Gomes (2013, p. 29) esclarece como "ser no espaço público". O autor explica que

> afinidades particulares, estatutos sociais, identidades grupais ou qualquer outra preferência devem se submeter às regras de coabitação, ou, em uma palavra, à civilidade. Civilidade é o comportamento esperado nesse tipo de espaço, é a maneira de ser nesse espaço.

Essa afirmação nos conduz às reflexões que inferem ao *disciplinar* para o uso do espaço público. Para compreender o sentido da ocupação do espaço público pelos indivíduos presentes na Parada LGBT como uma resistência à disciplinarização dos espaços, aproveitamos das análises de Michel Foucault a respeito das heterotopias. Foucault (2003) alerta para as relações de poder que controla e disciplina a sociedade. Para o filósofo, a disciplina consiste em organizar e delimitar os espaços, controlar o tempo, sempre garantido pela vigilância.

A heterotopia é o contrário da utopia que se refere aos lugares que não são reais, apenas idealizados, enquanto que a primeira trata-se de lugares reais e que abarcam todos aqueles aspectos que não são aceitos, considerados desvios, mas que resistem ao que é imposto enquanto boas condutas pela sociedade. Nesses espaços que se dão os conflitos e tensões devido às relações de poder exercidas por aqueles que não aceitam os comportamentos desviantes. No caso da Parada LGBT, a tendência é que os indivíduos que a não toleram queiram afastá-la daquele espaço (Gráfico 3), a levando para o mais distante possível da sociedade. Alguns locais sugeridos pelxs entrevistadxs, que consideram importante a mudança de local do evento, são de difícil acesso, distantes do Centro da cidade, são espaços privados e fechados, contando também com vigilância do Estado, como o Estádio Serra Dourada e o Goiânia Arena[19].

Mas ao se posicionar sobre essas divergências e se manter nesse local, ou buscar locais que representem mais embates políticos e ideológicos, xs participantes manifestam resistência ao poder hegemônico. Umx dxs entrevistadxs, além de citar a Assembleia Legislativa como o lugar ideal para acolher o evento, fala sobre a importância de a Parada LGBT acontecer em um dia de semana – de segunda a sexta feira. Para elx a visibilidade e o impacto na sociedade seriam maiores, e o centro político do Estado de Goiás seria afrontado e questionado, pois as reivindicações pelos direitos ocorreriam no cerne das injustiças sociais, já que reforçadas pelo descaso dos políticos.

Enfatizando o que é colocado por Foucault (2003), o espaço não contaria com a vigilância, disponibilizado na forma de segurança pela Prefeitura Municipal de Goiânia (Guarda Municipal e Agência Municipal de Trânsito) e Governo do Estado de Goiás (Polícia Militar), pois seria utilizado fora dos padrões colocados por esses órgãos, ou seja, aos domingos o impacto e prejuízo ao tráfego e funcionamento dos equipamentos urbanos são minimizados. Essa ideia comprova a defesa da disciplinarização do espaço público defendida por autores como Leite (2002) e Gomes (2013).

A construção de Goiânia já previa essa disciplinarização, ao projetá-la com nenhum acesso ou capacidade de comportar multidões - com exceção da Praça Cívica

[19] Espaços localizados na BR-153 com acesso de Goiânia para São Paulo. O Estádio Serra Dourada pertence ao Governo do Estado de Goiás, sedia eventos esportivos, feiras de negócios e alguns espetáculos de música e artes. O Goiânia Arena é um espaço privado destinado para eventos e shows como espetáculos de música e artes, feiras e outros. Ambos espaços são fechados e contam com segurança, o primeiro pela segurança pública do Estado de Goiás, e o segundo por segurança particular contratada pela própria empresa (MP - GO, 2010. Fonte: wikimp.mp.go.gov.br/twiki/pub/.../TAC_**Goiânia_Arena**_-_Festa_Fantasia.doc. Acesso em 25 de julho de 2016).

que representa o centro político do Estado, mas que conta com intensa vigilância diuturnamente -, o poder público inviabiliza qualquer possibilidade de aglomeração e protestos no entorno do Centro da capital. As revitalizações que ocorreram nesses espaços mantiveram o que Leite (2002) considera princípio higienizador cidade.

A revitalização da Avenida Goiás em meados da década de 2000 apresentou o papel coercitivo e restritivo do uso e ocupação do espaço público (GOIÂNIA, 2015). Ao desenhar um canteiro central com alguns monumentos e curtos espaços entre calçadas e vias, tal ação expulsou xs ambulantes que trabalhavam no local. Da mesma forma, a revitalização da Praça Cívica já em 2015, teve como um dos objetivos restringir o acesso de carros ao proibir estacionamento de veículos, e também controlar grandes aglomerações naquele espaço, com a justificativa de resgate do desenho original de 1930 (GOIÂNIA, 2015[20]).

Ao explicar tal iniciativa, o então prefeito de Goiânia Paulo Garcia, em uma de suas entrevistas, afirmou que a praça que estava constantemente ocupada por "carros volta ao povo" (RAFAEL, 2015). Uma afirmação contraditória, uma vez que as manifestações de junho de 2013[21] não puderam acontecer na Praça Cívica devido a vigília constante de policiais militares e guardas municipais. As aglomerações cercearam o entorno da praça, mesmo no período noturno quando já não haviam carros estacionados. De fato, existem eventos que são executados nesse local, como *shows* e feiras, mas organizados pelo poder público estadual ou municipal, com ampla e intensa vigilância da segurança pública.

Para Leite (2002) as políticas contemporâneas de revitalização do patrimônio não viabilizam espaços que possibilitem aglomerações que apresentem reivindicações de ordem política e/ou social. Essas revitalizações permitem a demanda do fluxo comercial e turístico como consumo do espaço público, ignorando outras possibilidades de uso e contra-uso[22] da cidade. Para o autor essa reativação dos usos públicos "podem ou não resultar na construção de um espaço público, no sentido de se constituir como um local de dialógica interação política e exteriorização dos conflitos e das discordâncias" (2002, p. 116). Leite estabelece, então, a função de práticas sociais e coletivas na sua dimensão política do espaço público.

[20] Matéria relativa a essa justificativa está em anexos.
[21] MOREIRA, Jorgeanny. Diário de Campo, 2013.
[22] Leite (2002 e 2011) defende a ideia de contra-uso da cidade como uma maneira antagônica daquele que obedece e regulamenta o uso da cidade de maneira higienizadora e voltada para o capitalismo – comércio e turismo. Os movimentos sociais, os protestos, as feiras, os eventos culturais, acampamentos de sem tetos e moradores de rua são exemplos de contra-uso.

As ideias do autor estão em consonância com aquelas postas por Arendt e Habermas que estabelecem que o espaço urbano se constitua em espaço público quando permite práticas espaciais e ações voltadas para o sentido político e social. Mas, Harvey (2004) é categórico ao afirmar que a cidade nunca foi um local harmonioso e o direito de usufruir a mesma, não é somente o acesso ao que já existe, mas sim a possibilidade de alterá-lo. A possibilidade insinuada por Harvey pode ser entendida como a de negociações.

Guedes (2010) sugere que além dos conflitos inerentes aos espaços públicos, existe a característica de negociação. Esse termo pode tanto significar negociações entre sociedade civil e o poder público, como deste último com o privado. Em outras palavras, as negociações podem significar a permissão ou amenizar o debate político e ideológico no espaço público, como também podem evitá-lo. Isso pode ser facilmente identificado nas construções ou preservação de áreas públicas para o uso coletivo e de exercício da cidadania. São ações que "maquiam" a realidade social e política com o intuito de conferir uma representação do que seja a justiça e a igualdade de direitos no espaço urbano contemporâneo. Para Abrahão (2008, p. 16), os espaços públicos na cidade contemporânea são

> [...] imprescindíveis ao exercício da cidadania e à manifestação da vida pública, lugares onde deviam estar assegurados os direitos do cidadão ao uso da cidade, à acessibilidade e à memória, segurança, informação, conforto, circulação, além do acesso a arquitetura e à estrutura urbana.

O autor lembra muitas funções do espaço público que oferecem conteúdo ao debate, tensões ou conflitos, e que favorecem o exercício da cidadania[23], como o direito à acessibilidade e à circulação, e que permitem o uso da cidade, uma vez que o termo público fornece a ideia de acesso coletivo e sem objeções a quem se apropria do espaço.

Ao expor esse debate pretendemos alertar como o espaço público, especialmente em momentos que representam a resistência, como na Parada LGBT, também envolve conflitos e disputas. Segundo umx dxs participantes na edição de 2014 "na Parada de

[23] Entendemos como cidadania a concepção fornecida por Gentilli (2002). Para o autor, a cidadania se refere aos direitos políticos e civis emancipatórios. Cabe ao cidadão – provido de direito ao voto e acesso aos serviços públicos, e encarregados de deveres - fazer uso ou não desses direitos. Segundo Gentilli (2002) a cidadania refere-se ainda ao direito à liberdade de comunicação e expressão, além de acesso livre a informação. A restrição de informação, para o autor, limita o exercício da cidadania: "a liberdade de manifestação e expressão do pensamento, como direito civil, é um direito que surge exatamente para permitir, na norma jurídica, a livre circulação de ideias" (Gentilli, 2002, p. 39). Fonte: GENTILLI, Victor. O conceito de cidadania, origens históricas e bases conceituais: os vínculos com a comunicação. In **Revista Famecos**. Porto Alegre, nº 19, dez. 2002. Quadrimestral.

2013 houve a dispersão de pessoas através de *spray* de pimenta, de forma agressiva e pensada por algum grupo ou alguns indivíduos que queriam fragmentar o movimento ou caracterizá-lo de forma criminosa" (Estudante, 21 anos, Homossexual, 21/09/2014).

Ao abordar a questão da limitação de acessibilidade e mobilidade no Centro de Goiânia para aglomerações - contrariando o que apontam algumas respostas das entrevistas – nos refererimos também a falta de segurança e liberdade para o uso e ocupação desse espaço. Ao ser construído, conforme mostrado pela Figura 6 (Página 47), estrategicamente de forma a inviabilizar motins e protestos, o espaço limita a acessibilidade de quem participa das manifestações, e consequentemente facilita as ações opressoras e violentas daquelxs que discordam das práticas que ocorrem naquele local.

A Parada LGBT nasce como um movimento social de reivindicação pelos direitos e justiça social, é encarada nessa pesquisa como exercício de cidadania, por acesso e luta pela democracia, mas também um espaço para o *festar* e para a socialização daquelxs que participam. Atualmente apresenta uma série de ações julgadas como espetacularização e carnavalização, o que não desmerece o seu teor político e social, associa-se essas práticas ao que Botelho (2006), em uma situação diferente da Parada LGBT, chama de "usos da cidade que agregam mais valores culturais as áreas centrais".

Ademais, as fronteiras físicas ou simbólicas postas pela organização do evento, para o uso e ocupação do espaço público pelxs participantes, estabelece que seja aí o local em que se darão os encontros, os diálogos, a visibilidade e as negociações, e também as ações ligadas ao *festar*. Embora, inevitavelmente, não estejam isentos de tensões e conflitos. É válido ressaltar que as estratégias espaciais sempre traduzem relações sociais imbuídas de discordâncias, divergências de opiniões, mas também de negociações, diálogo e reflexão (DORFMAN; CARDIN, 2014). No caso do espaço público essas relações estarão mais latentes e propícias ao confronto.

Todos esses aspectos são muito úteis para comprovar o surgimento de micro-territórios nesse evento, pois nos espaços públicos, a territorialização resulta tanto dos conflitos e disputas, como daquilo que foi proposto por Delgado Ruiz (2002, p. 2): "nos

espaços públicos a territorialização é dada, principalmente, por pessoas que estabelecem negociações sobre o que é o seu território e quais são os limites desse território" [24].

1.2 As territorialidades e os microterritórios da Parada LGBT

Os conflitos e as negociações postas no espaço público durante a Parada LGBT são fenômenos que anunciam a formação de microterritórios nos espaços fragmentados de Goiânia. Ao nomeá-los fragmentados, nos referimos às avenidas selecionadas para o evento que não acontece em todo o espaço do Centro, mas em alguns pontos entendidos como estratégicos e simbólicos pelxs organizadorxs e participantes.

Conforme analisado na fala de um dxs organizadorxs, apresentada na subseção 1.1.1 deste capítulo, a primeira edição da Parada LGBT, em 1996, ocorreu na Praça Cívica. Não foi realizada nenhuma caminhada pelo Centro de Goiânia. O evento foi inerte, limitando-se a territorializar e executar as suas atividades naquele espaço. Atualmente, a concentração da Parada LGBT acontece na Avenida Paranaíba com a Avenida Araguaia devido a um significado simbólico, pois alguns indivíduos afirmam que o Parque Botafogo entre a Avenida Contorno, a Avenida Araguaia e a Avenida Paranaíba foi palco de encontros homoafetivos (Figura 10).

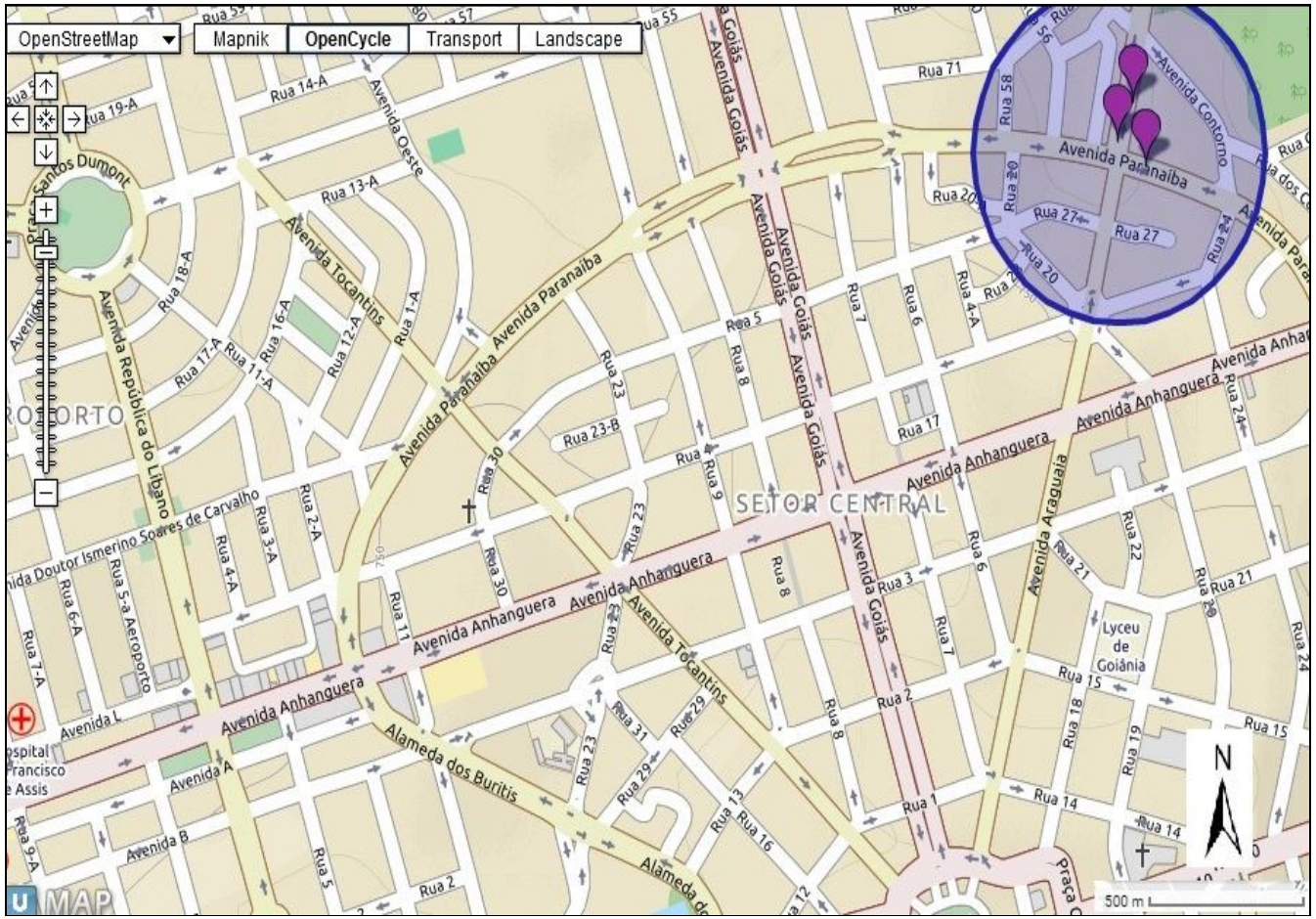
A partir da concentração, xs participantes que chegam para a Parada LGBT vão se aglomerando ao longo dessas avenidas. Entende-se que o agrupamento dxs participantes se faz por afinidades pessoais, mas também por compartilharem os mesmos discursos políticos e ideológicos. Todavia, há indivíduos que vão sozinhxs e assim permanecem. Além daquelxs que estão presentes no evento em função dos objetivos traduzidos pelo seu tema ou pelo interesse em festejar, há indivíduos que usam e ocupam o mesmo espaço e tempo, mas com interesses diferentes, são xs vendedores ambulantes, xs moradores da região, xs funcionárixs das empresas e hospitais do entorno.

Robaina (2011, p. 168) explica que "estas produções, resultantes dos contatos, das práticas e das inter-relações em cada rua, esquina, praça ou outros logradouros demarcam limites e formam territórios específicos nos espaços públicos". Portanto, estes espaços são territorializados pelas práticas e inter-relações inseridas na Parada LGBT, e que são caracterizados nessa pesquisa como microterritórios.

---

[24] [Tradução livre]. "En los espacios públicos la territorialización viene dada sobre todo por las negociaciones que las personas establecen a propósito de cuál es su territorio y cuáles los límites de ese territorio".

Figura 10 - Croqui da concentração da Parada LGBT em Goiânia (2013; 2014; 2015)



Fonte:Google Maps. Organização dos Dados: Jorgeanny Moreira, Out. 2014.

Ao mencionar o termo micro, nos refereremos ao contexto da escala geográfica[25], ou seja, o uso desse vocábulo não é simbólico. Há uma razão para que essa categoria fosse incorporada aos estudos sobre as microterritorialidades na Parada LGBT. Observa-se que se trata de escala geográfica, e não cartográfica. Há diferenças e não se pode permitir que a confusão de nomenclatura prejudique a compreensão do conceito de microterritório. Nas palavras de Santos (2011, p. 84 – 85), a diferença

> entre a escala cartográfica – enquanto medida de proporção da representação gráfica do território, passível de definição matemática expressa através de um número (por exemplo, 1:50:000) – e a escala geográfica – representação dos diferentes modos de percepção e de concepção do real, o que pressupõe construção de níveis de abstração e objetivação.

As considerações de Santos são válidas para destacar que a escolha do "micro" não representa privilégios na análise espacial que será realizada, mas produz efeitos importantes para a obtenção do conhecimento acerca dos espaços fragmentados que são territorializados pelxs atores/atrizes sociais que produzem o evento.

Sendo assim, adotar-se-á a compreensão de escala em sua dimensão abstrata, e o real pode ser representado a partir do aspecto cultural que envolve a percepção e a subjetividade dos fenômenos analisados, tendo em vista que eles dinamizam, demarcam e territorializam os espaços. Isso não isenta da responsabilidade de cartografar o empírico, pois essa ferramenta é uma metodologia importante para ilustrações coerentes do objeto de pesquisa. Além disso, a escala geográfica pode apresentar vínculos com a escala cartográfica, ou seja, o conteúdo está associado à dimensão (SANTOS, 2011).

Em outras palavras, o prefixo micro representa o menor espaço territorializado pelas ações que ocorrem na Parada LGBT. Pensar em microterritórios reforça a ideia acerca das dinâmicas, da heterogeneidade e da possibilidade de fluidez do território, além da multiplicidade destes no espaço público durante o evento pesquisado, pois conforme a afirmação de Castro (1995), a escala permite conferir visibilidade ao fenômeno que será representado.

Outro motivo pela escolha desse termo deve-se ao fato de que os espaços do evento são minuciosamente delimitados (fronteiras tangíveis e intangíveis) pelxs várixs

[25] Foi durante a apresentação do projeto de pesquisa da tese, no Seminário Interno da Pós-Graduação do Programa de Pós Graduação do Instituto de Estudos Socioambientais, que um dos professores membros da banca examinadora, Prof. Dr. Manoel Calaça, propôs que o conceito de escala fosse incorporado ao texto final, uma vez que o prefixo micro na palavra território refere-se a uma questão de nível e representação espacial na perspectiva da construção abstrata dos indivíduos que territorializam o espaço. Heidrich (2013) explica que microterritórios são formados a partir de relações sociais e de poder em um microacontecimento, é efêmero, transitório, representa movimento e fluidez, mas podem deixar marcas na paisagem.

atores/atrizes sociais que o compõem: xs organizadorxs, xs participantes, xs comerciantes e xs residentes das avenidas Paranaíba, Tocantins e Araguaia (Figura 11). Tangíveis porque verifica-se o uso de várias barreiras (objetos) que delimitam os espaços territorializados, e intangíveis devido demarcações simbólicas.

Observamos nas incursões pela Parada LGBT (2013, 2014 e 2015) a existência dos trios elétricos da organização e parceiros, o uso de cones de sinalização de trânsito pela Polícia Militar, as viaturas da Agência Municipal de Trânsito e as barracas dos comerciantes, além de objetos ou comportamentos utilizados por indivíduos para demarcar o seu espaço no evento. Os objetos que demarcam a "segurança" – viaturas - são microterritórios construídos entre a Rua 4 e Avenida Araguaia, no lado leste da Avenida Paranaíba e Avenida Contorno (Figura 11). Os trios elétricos ficam localizados entre a Avenida Araguaia e a Avenida Paranaíba. Eles permanecem nestes locais enquanto acontece a concentração dxs participantes e aí pode manter-se até as 20h00min. Após esse horário, os trios, seguidos pelxs participantes, se locomovem em direção a Avenida Tocantins passando pela Praça Cívica e retornando ao ponto inicial pela Avenida Araguaia (Figura 12). Isso exemplifica a fluidez e dinâmica na concepção de território adotada nessa tese.

As estratégias de delimitação, executadas pelxs organizadorxs e pela "segurança" disponibilizada pelo estado e pelo município, servem como dispositivos de contenção do trânsito e também como um mecanismo de controle. Ao selecionar esses espaços e criar fronteiras que os separam dos demais locais do centro da cidade, há a interdição das ruas e dos indivíduos, que porventura queiram extrapolar os limites impostos.

Xs comerciantes, vendedorxs ambulantes ou proprietárixs de bares e lanchonetes, também criam mecanismos de delimitação dos seus territórios. Xs primeirxs surgem com barracas ou simples caixas de isopor que são colocadas no interior da concentração, ao lado dos trios elétricos, de forma a atender o maior número de participantes possível. Aquelxs que optam pelas barracas as colocam nas calçadas, pois ocupam um espaço mais amplo. Já xs proprietárixs de bares e lanchonetes usam as mesas e cadeiras para delimitar um espaço maior que o habitual, pois as colocam nas calçadas, assim xs participantes que passam pelo estabelecimento podem parar e ali sentarem, beberem, comerem e descansarem até que a caminhada em direção a Praça Cívica se inicie (Figuras 13 à 16).

Figura 11 - Fronteiras e microterritórios formados durante a concentração nas avenidas Araguaia e Paranaíba



Fonte: Google Earth. Organização dos dados: MOREIRA, Jorgeanny, 2015.

Figura 12 - Mapa distribuído pela organização do evento com o percurso realizado pelxs participantes durante a marcha da Parada LGBT no Centro de Goiânia



Fonte: Astral. Disponível em: goianiabr.blogspot.com. Acesso em 26 de julho de 2016.

Figura 13 - Comerciante expõe bandeiras do Arco-Íris, em uma das casas situadas na Avenida Araguaia, na Parada LGBT 2015



Foto: Jorgeanny Moreira, out. 2015.

Figura 14 - Comerciante vende óculos de sol na Parada LGBT 2015

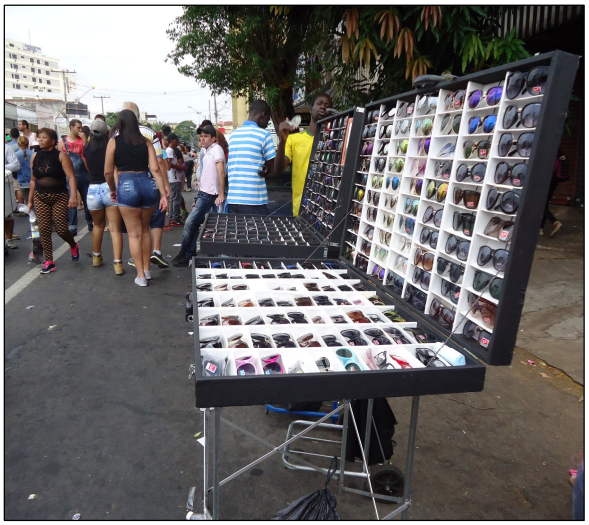


Foto: Jorgeanny Moreira, out. 2015.

Figura 15 - Comerciante vende bebidas e *drinks* na Parada LGBT 2015



Foto: Jorgeanny Moreira, out. 2015.

Figura 16 - Comerciante vende bebidas na Parada LGBT 2015



Foto: Jorgeanny Moreira, out. 2015

Esses exemplos mostram que as fronteiras e suas demarcarções existem, elas foram criadas tanto por disputas, tensões, conflitos como por negociações. As disputas são óbvias entre xs comerciantes, bem como as tensões e conflitos que podem surgir

entre elxs. X proprietárix de uma das lanchonetes afirma que durante a Parada LGBT seu comércio “fatura como se tivesse numa segunda-feira, mas os *camelô* atrapalha a gente um pouco *né*?”(Comerciante, Heterossexual, idade não revelada, 04/10/2015). Segundo elx, xs comerciantes ambulantes tem a vantagem de não pagarem impostos, contas de água e luz, além de estarem em constante movimento, indo onde os clientes estão.

Além dessas fronteiras mencionadas, há aquelas impostas pela prefeitura, ao demarcar os espaços onde acontecem o evento. Isso evidencia a negociação, mas pode também representar o conflito estabelecido entre participantes da Parada LGBT e outrxs usuárixs do espaço público. O que fica claro é a formação de microterritórios, a partir dessas ocupações e relações sociais que surgem nesse espaço-tempo.

Compreendemos que esses fenômenos cerceiam os espaços formando territórios, tendo como base as inferências de Claude Raffestin. Apesar de recente no contexto da geografia acadêmica, *Por uma geografia do poder*, tornou-se um clássico para as discussões sobre essa categoria. A sua concepção é de que o território “se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível” (RAFFESTIN, 1993, p. 142).

Ao se apropriar de um espaço, x ator/atriz o “territorializa”, seja de maneira concreta/ material ou abstrata/imaterial, de forma que xs atores/atrizes projetem um trabalho no espaço, seja mediado pelo gasto de energia e/ou pela troca de informação, por meio de relações sociais marcadas pelo poder. Dessa forma, o espaço torna-se um território destx ator/atriz por intermédio de uma relação social e por ações que envolvam comunicação, trabalho e informação.

Conforme Raffestin (1993, p. 153), do Estado ao indivíduo, passando por todas as organizações, pequenas ou grandes, encontram-se atores/atrizes sintagmáticos que produzem o território. “Falar de território é fazer uma referência implícita a noção de limite que, mesmo não sendo traçado, [...], exprime a relação que um grupo mantém com uma porção do espaço. A ação desse grupo gera, de imediato, a delimitação”.

Haesbaert (2010) concorda com tais proposições, mas valoriza os aspectos imateriais e intangíveis do território. Para o autor, esta categoria pode ser compreendida sob três vertentes: política, cultural e econômica. Na perspectiva política, o território pode ser baseado nas relações espaço-poder em geral, ou jurídico-político, como um espaço delimitado e controlado, a partir do qual se exerce um determinado poder, muitas vezes relacionado ao Estado. Na cultural, entende-se como a dimensão simbólica

e mais subjetiva do espaço, o território aqui é visto como uma apropriação/valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido e as suas práticas sociais e culturais. A econômica refere-se ao território como fonte de recursos, e ligado aos embates entre classes sociais.

1.2.1 Os microterritórios da Parada LGBT e suas microterritorialidades efêmeras

Observamos durante as pesquisas de campo realizadas nas edições de 2013, 2014 e 2015 da Parada LGBT em Goiânia, que os limites e as fronteiras que marcam os microterritórios não são apenas os tangíveis, mas também os simbólicos, como o agrupamento ou ajuntamento por afinidade ideológica e política, ou pela orientação sexual dxs participantes.

Apesar de haver casos em que indivíduos permanecem sozinhxs, é nítida a formação de pequenos ajuntamentos ocupando uma porção do espaço público a partir de objetivos, causas e motivações comuns (Figura 17). Por exemplo, os grupos dos *gays* e das travestis - em alguns casos, é importante frisar - não se "misturam". Há também casos de grupos de lésbicas rivais, ou seja, um grupo não pode se encontrar com o outro senão ocorrerá algum conflito[26]. É comum nesse evento tensões entre as lésbicas *ladies* e as *caminhoneiras*[27]. Há também casos em que homossexuais mais jovens relatam certo preconceito sobre xs mais velhxs, ou aos mais *afeminados*. Alguns comentários jocosos ou sarcásticos podem gerar conflitos e discussões, que servem para desagregar a aglomeração formada em volta dos trios elétricos. São comportamentos controversos, uma vez que, à princípio, o evento tem como uma de suas pautas a luta pelo fim do preconceito contra os homossexuais e exaltação à diversidade.

A figura 17 é bastante emblemática, pois nela registramos xs participantes, enquanto caminham em direção a Praça Cívica acompanhando os trios elétricos, e que

[26] Na Parada LGBT de 2014, observamos um confronto entre dois grupos rivais. O conflito envolveu agressão física e verbal, e a ameaça de uma delas em causar ferimentos, com o uso de um canivete, em alguém do grupo rival. Depois de acalmados os ânimos, tivemos o ensejo de conversar com um dos grupos, que garantiu que a briga deveu-se ao fato da integrante do grupo rival flertar com uma delas. O flerte não foi aceito e culminou na briga. Aproveitamos dessa ocasião para indagar a Polícia Militar, presente no evento, sobre a ocorrência de brigas na Parada LGBT. X policial que disponibilizou-se para a entrevista informou que brigas desse tipo não são frequentes, mas que, as que ocorrem são motivadas por rivalidades entre os grupos. Segundo elx, os *gays* e as travestis são xs causadorxs mais frequentes de conflitos.

[27] Os termos *Lady* e *Caminhoneira* são gírias utilizadas pelas lésbicas para designar homossexuais do sexo feminino com visual, comportamento e atitudes femininas, no primeiro caso, e aquelas que possuem condutas masculinizadas ou menos delicadas, e apresentam-se menos vaidosas, são chamadas de *caminhoneiras* (Dicionário Lésbico Brasileiro, 2016. Disponível em http://dykerama.uol.com.br/dykerama/dicionario-lesbico-brasileiro/14/113/16685. Acesso em 10 de maio de 2016).

permanecem em ajuntamentos, ou aquelxs que se mantêm sozinhxs ou em duplas. Enquanto isso, xs observadores permanecem distantes, dentro dos prédios (na foto, no interior do Hotel Serras de *Goyaz*) ou nas calçadas de algum estabelecimento comercial.

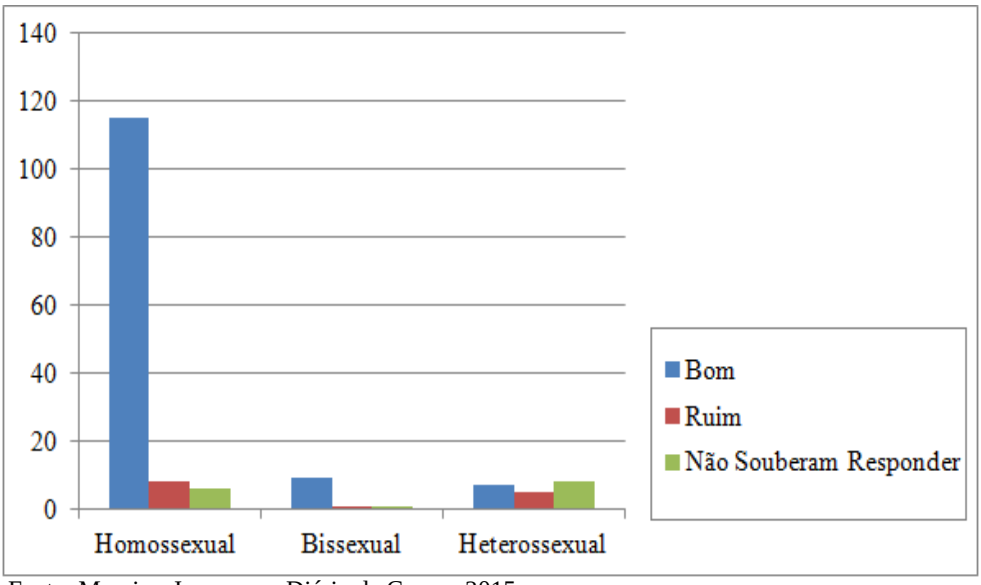
Figura 17 – Os ajuntamentos na Parada LGBT



Foto: Jorgeanny Moreira, set. 2014.

Apesar do observado, as respostas dxs participantes sobre a relação entre os indivíduos presentes na Parada LGBT de Goiânia, foi, em sua maioria, “amigável” ou “bom” (Gráfico 4). Ou seja, não há “mistura” entre elxs, mas também não há tensões ou conflitos. As interações são formadas por afinidades ideológicas ou orientação sexual, e o evento tem como causa a luta contra repressões nesse sentido, portanto, “não há a necessidade de indivíduos serem introduzidos em um grupo que não compartilha dos mesmos interesses que os deles” (Administradorx de Empresas, 27 anos, Homossexual, 15/09/2013).

Gráfico 4 - Respostas dos participantes sobre a relação entre os diferentes atores/atrizes que compõem a Parada LGBT de Goiânia



Fonte: Moreira, Jorgeanny. Diário de Campo,2015.

Após explicar que a relação entre os participantes é “amigável” e que nunca presenciou conflitos ou tensões entre xs partícipes da Parada LGBT, umx dxs entrevistadxs complementou ao responder que: “a presença dos transexuais denigrem a imagem do evento, pois mexem muito com a opinião das pessoas. Mas a cidade deve ser para todos *né*?" (Estudante, 19 anos, Homossexual, 15/09/2013). Outrx participante pondera as circunstâncias que presenciou nas últimas três edições, e em seu discurso confirma que os conflitos existem, mas

> a diversificação de grupos sociais ligados à Parada é extremamente importante. Até mesmo porque não há lésbicas, *gays*, bissexuais, travestis e transexuais apenas em um grupo social. E acredito que, muito provavelmente, não são menos ou mais lésbicas, *gays*, bissexuais, travestis e transexuais por serem de grupos sociais distintos (Administradorx de Empresas, 27 anos, Homossexual, 15/09/2013).

Essa afirmação evidencia que os conflitos e tensões entre xs partícipes existem. Todavia, a diversidade e quantidade são compreendidas como importantes para a construção do evento, e que um mesmx participante pode apresentar afinidades em mais de um ajuntamento, ou a escolha em permanecer sozinhx. Além disso, identifica-se nessa fala que mais importante que a multiplicidade de grupos ou ajuntamentos são os motivos e os objetivos de estar na Parada LGBT.

Para Heidrich (2013, p. 56), o território envolve as situações até aqui apresentadas, pois representa uma expressão da ação, a relação dx ator/atriz com o espaço e da provocação de umx com x outrx. Segundo o autor, “para reconhecer e identificar o território deve-se procurar compreender o que há nele e a quem pertence, seja uma pessoa ou uma instituição”. O território aparece nessas palavras como uma apropriação e compreendido por relações que nele são estabelecidas.

Essas acepções possibilitam dialogar com as várias dimensões do pensamento científico, ou seja, essas análises referem-se à ideia de que território não se restringe ao poder do Estado, mas a ação de atores/atrizes sociais nos diversos segmentos da sociedade. Todas as ações projetadas no espaço são marcadas por relações de poder e mesmo que, do ponto de vista de limite e escala, a área está demarcada por intermédio da comunicação e da informação proposta por Raffestin (1993) e reafirmada por Haesbaert (2010).

Para além do que foi colocado pelo ponto de vista teórico, identificou-se na Parada LGBT, campos de forças, grupos e atores/atrizes sociais que exercem o poder por meio do discurso ou pela importância simbólica que representam. Neste último caso citamos a Polícia Militar e a Guarda Municipal (Figura 18).

Figura 18 - Guarda Municipal faz segurança em um dos pontos da Avenida Araguaia esquina com a Avenida Paranaíba

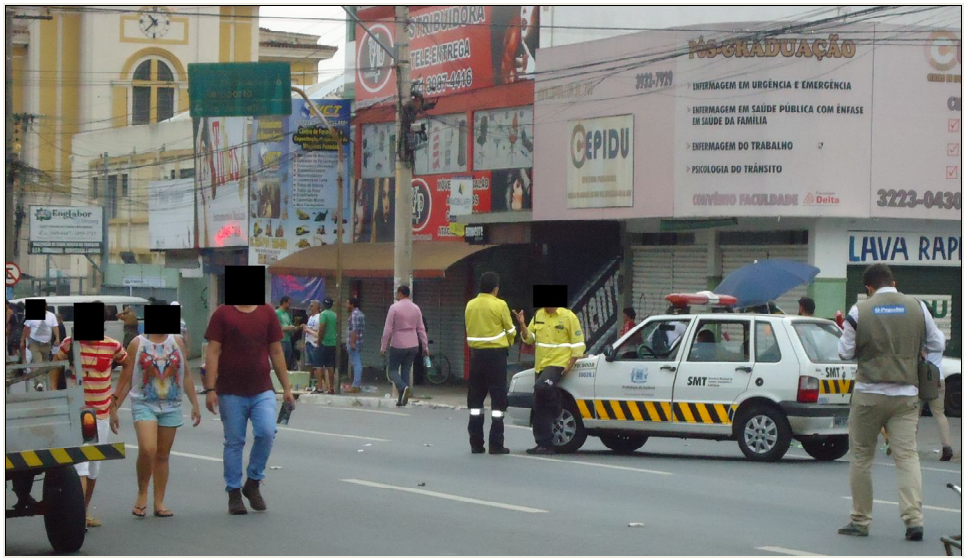


Foto: Jorgeanny Moreira, out. 2015.

Os indivíduos que se mantêm próximos aos guardas ou policiais apresentam comportamentos mais contidos no que diz respeito à provocação de conflitos. É raro, segundo xs policiais, alguma briga ou discussão no entorno em que elxs estão. Quando

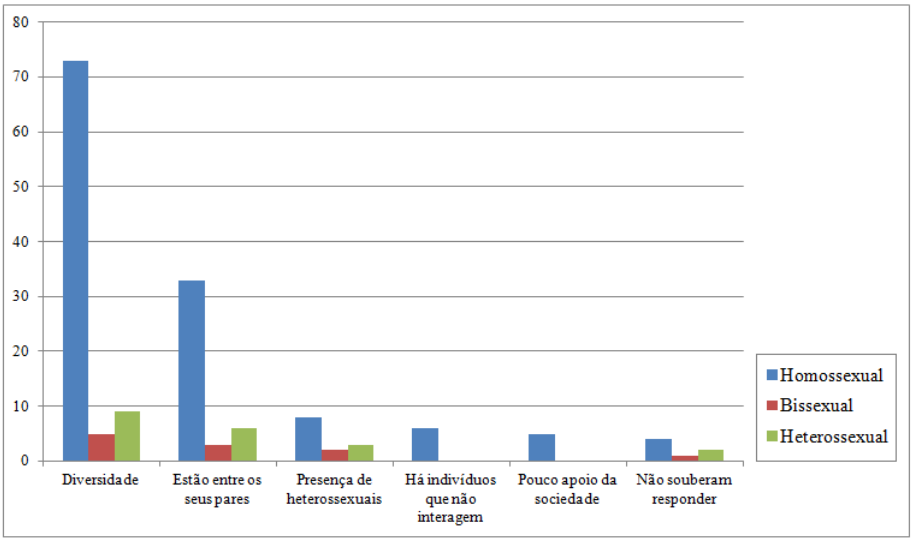
há alguma ocorrência são em pontos com mais de 300 metros de distância da viatura policial. Isso nos conduz a refletir sobre a relação entre controle, interdição e exclusão apontada por Foucault (1996) para explicar as relações pautadas no poder. É evidente que a "segurança" aparece no evento como forma de controlar e coagir possíveis desvios de conduta, nesse caso as brigas. E a interdição e exclusão ficam claras quando parte do espaço fica interditada ao acesso dos indivíduos, excluindo xs participantes daquele local em que a "segurança" se encontra.

Conforme mencionado anteriormente, entende-se que os grupos de policiais e de guardas municipais são microterritórios que compõem a Parada LGBT. Sack (2013, p. 77) explica que, quando o acesso ao lugar é afetado por algum tipo de poder e "se os limites forem usados por alguma autoridade para moldar, influenciar ou controlar atividades", o lugar torna-se território. Para o autor, os territórios requerem esforços constantes para estabelecer e manter essas demarcações simbólicas.

É importante salientar que esses fenômenos não são estáticos, mas sofrem mudanças, ou seja, determinado espaço pode ser, em um dado momento, território e em outro não, pois a Parada LGBT tem movimento, os indivíduos, e os seus possíveis ajuntamentos, não permanecem por todo o tempo em um único lugar, elxs efetuam trajetos, se locomovem, e executam uma caminhada entre as avenidas já mencionadas. Para explicar essas situações, Sack (2013) argumenta sobre as projeções de ações ligadas às relações de poder no espaço para definir o território. Berrios Navarro e León Perez (2012) partem da perspectiva apontada por Sack ao argumentarem que o território não é estático, mas dinâmico, sua organização modifica-se com o tempo, é o cenário de relações sociais marcadas pelo poder e resulta-se de uma construção social.

Algunxs participantes narram que é na Parada LGBT que - apesar das relações de conflitos e, por às vezes, a presença da polícia intimidar as suas ações -, elxs estão entre os seus iguais. Sentem-se acolhidxs e confortáveis com a ideia de compartilharem as mesmas ideologias e pensamentos (Gráfico 5). Mesmo quando indagadxs sobre as possíveis rivalidades entre os grupos ou indivíduos, elxs interpelam (apesar das diferenças e tensões) sobre a importância de todxs, independente da condição, lutarem pelas mesmas causas: criminalização da homofobia, direito da união civil entre pessoas do mesmo sexo, adoção de crianças por casais homoafetivos, entre outros temas.

Gráfico 5 - Motivos para a formação dos microterritórios pelos ajuntamentos, segundo xs entrevistadxs



Fonte: Moreira, Jorgeanny. Diário de Campo, 2015.

Argumentos como esses explicitam as (micro) territorialidades[28] nesses espaços demarcados na Parada LGBT. Heidrich (2013) explica que a territorialidade fortalece o sentimento de coesão social e as relações que se desenvolvem no território, e se dão pelo conjunto de significados e vivências compartilhadas. Compreendemos as territorialidades não apenas como um tipo de delimitação espacial, mas como a construção social e as relações sociais formatadas nesses microterritórios (SANTOS, 2009).

Para Sack (2013) a territorialidade baseia-se na comunicação e pode envolver formas simbólicas de delimitação - como geralmente ocorre com a ideia de fronteira -, que servem para declarar a posse ou a exclusão do território. A territorialidade é construída socialmente e configura-se em ações de diferentes níveis de razões e significados, mas que podem ter implicações normativas, e indica que as relações humanas que nela atuam não são neutras; é "a tentativa, por indivíduo ou grupo, de

[28] Entende-se nessa tese que na Parada LGBT em Goiânia exista as microterritorialidade em razão das efemeridades das relações, mas também os fatores que envolvem o seu acontecimento, que reflete a resistência dxs atores/sociais frente aos territórios e discursos de poder. Todavia, o conceito de territorialidade deve ser minuciosamente explicado, uma vez que as microterritorialidades partem dos mesmos mecanismos formadores das territorialidades, porém em um contexto mais específico – do microacontecimento de resistência e da dissidência social. Enquanto as territorialidades baseiam-se em sociabilidades, as microterritorialidades estão ancoradas na concepção de socialidade e de coletividade baseada na partilha de afetos, sentimentos e emoções.

afetar, influenciar, ou controlar pessoas, fenômenos e relações, ao delimitar e assegurar seu controle sobre certa área geográfica" (SACK, 2013, p. 76).

Assim sendo, compreendemos como microterritorialidades, as ações postas nos microacontecimentos, que de maneira efêmera, são pautadas na socialidade e nos afetos compartilhados pelos indivíduos em determinados eventos insurgentes. Turra Neto (2013, p. 8) explica que as microterritorialidades remete a uma microgeografia[29] e situa-se no contexto da emergência e perspectivas que revalorizam xs atores/atrizes sociais "não só como determinados pelas estruturas em que se encontram inseridos, mas também como portadores de ações, capazes de tensionar e colocar tais estruturas em movimento". Essas ações referem-se às práticas sociais nos microacontecimentos, entendidos como expressões da vida social.

De acordo com Fortuna (2012, p. 200-201), as microterritorialidades referem-se "as análises sobre o corpo, a memória, as identidades e o seu fim, os sentidos, a afetividade etc., todos objetos sujeitos a espacializações condicionantes do seu significado". Para o autor, essas associações denotam alternatividade e dissidência em relação as formas convencionais de ler o mundo, os discursos e o poder. Mostram-se relativas às contestações de grupos subalternos e/ou marginalizados, às minorias que não se enquadram nos valores convencionais da sociedade. Destarte, são formas de socialidade que acolhem as novas formas de ler o mundo e de resistir a organização social institucionalizada, "constituem arenas de práticas e discursividades plurais subalternizadas e resistentes à homogeneização" (FORTUNA, 2012, p. 202).

Ao retomar a ideia sobre as ações mediadas pela comunicação, compreendemos que as interações humanas por intermédio do movimento e contato são casos de transmissão de energia e informação, para afetar, influenciar e controlar o acesso de indivíduos e grupos sociais aos recursos materiais ou imateriais do território. Ao considerarmos a fluidez e dinâmica do território, as microterritorialidades surgem desses fatores também nos microterritórios do espaço e na efemeridade do evento.

Denez (2012) explica que as microterritorialidades são ações que representam resistências, de formas e princípios diferentes dos modelos dominantes, e se expressam também por meio da "multidimensionalidade do "vivido" territorial pelos membros de

[29] Entende-se por microgeografias, os estudos preocupados com os sujeitos sociais, as análises partem do indivíduo e suas expressões e ações no espaço. Refere-se à uma geografia que pode estar mais na ruptura do que em continuidade com a tradição científica e acadêmica; está envolvida com outras ciências sociais, diante de um movimento amplo com o campo de diálogos interdisciplinares, tanto nos temas e sujeitos tomados com objetos de estudo, como nos métodos científicos (LINDÓN, 2006; TURRA NETO, 2013).

uma coletividade", conforme postula Raffestin (1993, p. 158) sobre as territorialidades. Isto posto, concordamos com o que é defendido por Sack (2013), ao estabelecer que a territorialidade pode ser definida como um conjunto de relações que se origina pela interação entre sociedade-espaço-tempo, se manifesta em todas as escalas e é mediada pelas relações sociais como face vivida do poder. As relações sociais também são mediadoras e construtoras das microterritorialidades que se fazem por meio da socialidade dxs atores/atrizes que buscam resistir as relações e discursos de poder que se originam no espaços institucionalizados.

Raffestin (1993) menciona que todas as relações estabelecidas no território são marcadas pelo poder, pois este é inevitável, é impossível manter uma relação que não seja marcada por ele. Nas microterritorialidades do evento, isso se dá mediante a formação de microterritórios no espaço urbano, a partir de afinidades e motivações de estar no movimento, uma vez que as relações de poder se justificam pela simples existência das fronteiras ou limites impostos pelos diferentes grupos, pois elas marcam tensões (RAFESTIN, 1993). Dorfman e Cardin (2014, p. 33) argumentam que o próprio limite passa a justificar certas ações que não parecem relevantes em alguns pontos do território. Por exemplo, o limite entre participantes e Polícia Militar promove ações – explicadas por um dos policiais – diferenciadas no interior do evento, tendo em vista as suas características.

Assim sendo, os microterritórios que surgem no espaço público durante a Parada LGBT em Goiânia resultam-se, também, das tensões, ou seja, dos conflitos que existem entre xs atores/atrizes vistxs como "minorias" pelos territórios centrais, políticos e ideológicos. Dorfman e Cardin (2014) entendem esses lugares como lugares de desordem, em que o estado não consegue estabelecer normas de condutas e disciplinar os usos e costumes. "Usos", na Parada LGBT refere-se ao espaço público. Deveras o poder político, os poderes institucionalizados, não exercem controle, domínio ou coerção, pois as microterritorialidades representam resistência, transgressão e subversão na Parada LGBT. Destarte a ideia de controle se faz presente, na maioria das vezes, em campo simbólico, tanto na figura da polícia, como na reprodução de discursos conservadores.

Na Parada LGBT, o poder não aparece apenas como força punitiva, repressiva e legitimada por uma autoridade político-jurídica, mas como forças que produzem discursos (FOUCAULT, 1979). Exemplo disso são os argumentos e justificativas de algunxs espectadorxs (comerciantes, moradorxs e funcionárixs das empresas do centro)

para explicar as opiniões sobre a Parada LGBT. Muitxs delxs usam discursos de políticos conservadores para desmoralizar o movimento, explicitam que compartilham do pensamento daquelxs que representam os mecanismos de poder - estado e instituições religiosas. Foucault (1979) explica que o poder parte do centro e tenta prolongar-se até o mais baixo nível ou limite como posto por Raffestin (1993).

Dois trechos de entrevistas demonstram o receio dxs espectadorxs em assumir o preconceito ou discriminação, são sutis em suas falas, mas demonstram que o discurso conservador influencia a formação de suas opiniões:

> é a primeira vez que venho, o preconceito é muito grande. Seria bom ter outro espaço [espaço destinado ao evento como o Estádio Serra Dourada ou Goiânia Arena], porque como vamos explicar para os nossos filhos o que eles [homossexuais] são? Acho que eles estão perdidos, isso não é normal, a natureza não permite isso (Estudante, 21 anos, Heterossexual, 15/09 2014).

> é a primeira vez que venho à Parada LGBT e achei muito importante. Os transexuais não são *aquilo* que a sociedade pensa que eles são. Deveríamos ter mais respeito nessas questões sociais. A sociedade precisa vê-los [aos homossexuais] como seres humanos e que precisam de direitos iguais aos que qualquer um tem. Porém, tem muitas crianças trabalhando nesse evento [crianças que vendem bebida e alimentos], que moram aqui perto. Eles [os homossexuais] tinham que ser mais discretos *né*? (Estudante, 23 anos, Heterossexual, 15/09/2013).

Vislumbram-se, então, os mecanismos de ideologia de poder ganhar campos nos mais baixos níveis da sociedade[30], quando estes se colocam a favor dos discursos de políticas conservadoras que expressam o poder institucional, oficial ou simbólico, em detrimento daquelxs que ocupam e usam o espaço público com o objetivo da luta pela visibilidade, aceitação e respeito político/social.

1.2.2 Os discursos e a formação de microterritorialidades no espaço público

Para não nos distanciarmos do tema *discursos* e exemplificar onde eles nascem, realizamos consultas e comparações em alguns mecanismos que servem para legislar, regular e normatizar condutas, valores e comportamentos. Em primeiro, faz-se necessário revisar alguns trechos da Bíblia. Esse livro é importante para a compreensão do embasamento de muitos discursos preconceituosos acerca dos comportamentos na Parada LGBT.

[30] Quando nos referimos aos mais baixos níveis da sociedade queremos dizer aos grupos sociais que não representam poder institucionalizado, oficial ou simbólico como o governo, a polícia e os líderes religiosos. Referimo-nos aos diferentes grupos sociais e indivíduos que compõem o evento em suas diferentes orientações sexuais, matrizes religiosas, profissões e nível intelectual. Utilizamos a palavra - baixo - para lembrar-nos ao que Foucault nos chama atenção, que as forças de poder executam-se de cima para baixo. E o termo 'nível' é uma tentativa de nos remetermos ao que Raffestin considera como um ponto do território ou agente que o territorializa.

Além disso, apesar de laico, o Estado se baseia, em alguns casos, nos discursos cristãos para a elaboração das normas e condutas compreendidas como morais e aceitáveis no espaço público. Isso se dá em função do modelo cultural e social da sociedade Ocidental calcada no Cristianismo. Em um alguns trechos (foram escolhidos aqueles que aparecem algumas das palavras usadas pelxs espectadorxs para explicar a discordância sobre o evento), a homossexualidade é entendida como perversidade, repugnante, loucura, imoral e não natural.

> Chamaram Ló e lhe disseram: "Onde estão os homens que vieram à sua casa esta noite? Traga-os para nós aqui fora para que tenhamos relações com eles". Ló saiu da casa, fechou a porta atrás de si e lhes disse: "Não, meus amigos! Não façam essa *perversidade*[31]! (Gênesis, 19:5-7)
>
> Não se deite com um homem como quem se deita com uma mulher; é *repugnante* (Levítico, 18:22).
>
> Se um homem se deitar com outro homem como quem se deita com uma mulher, ambos praticaram um ato *repugnante*. Terão que ser executados, pois merecem a morte (Levítico, 20:13).

O livro de Levítico é o mais citado por algunxs espectadorxs da Parada LGBT, e por coincidência ou não, é muito utilizado nos discursos dos pastores de igrejas como Assembleia de Deus e Adventista do Sétimo Dia, para explicar a homossexualidade como um ato pecaminoso. Parece contraditório o fato de que essas igrejas comungam dos ensinamentos cristãos, já que Levítico se situa no Primeiro Testamento da Bíblia Sagrada, ou seja, em escritos que antecederam o nascimento de Jesus Cristo e a sua consagração como Messias.

Outros trechos bíblicos, estes não foram citados, mas são usados nos discursos dos pastores a quem foi oportuno assistir em suas pregações, ou até mesmo ao ler em reportagens ou em seus *blogs* pessoais, são:

> Por causa disso Deus os entregou a paixões vergonhosas. Até suas mulheres trocaram suas *relações sexuais naturais por outras*[32], *contrárias à natureza*. Da mesma forma, *os homens também abandonaram as relações naturais* com as mulheres e se inflamaram de paixão uns pelos outros. Começaram a cometer *atos indecentes, homens com homens*, e receberam em si mesmos o castigo merecido pela sua *perversão*. Além do mais, visto que desprezaram o conhecimento de Deus, ele os entregou a uma *disposição mental reprovável*, para praticarem o que não deviam (Romanos, 1:26-28).
>
> Vocês não sabem que *os perversos não herdarão o Reino de Deus*? Não se deixem enganar: nem *imorais*, nem idólatras, nem adúlteros, nem *homossexuais passivos ou ativos*, nem *ladrões*, nem avarentos, nem *alcoólatras*, nem caluniadores, nem *trapaceiros* herdarão o Reino de Deus (I Coríntios, 6:9-10).

[31] Grifos nosso.
[32] Grifos nosso.

Esses trechos são interessantes do ponto de vista do discurso sobre a moral e a punição para quem não cumpre com aquilo que é compreendido como comportamento aceitável. No primeiro trecho observa-se a referência daquilo que é natural, o que a natureza permite, ou seja, relações heterossexuais as quais possibilitam a geração de prole. Em relações que contrariam a natureza, a sociedade também é penalizada, pois não haverá a geração de novos indivíduos, inclusive homens que servirão a Deus e à sociedade.

O quarto trecho tráz a ideia de punição: "não herdarão o Reino de Deus, os homossexuais, ladrões, trapaceiros e alcoólatras". Os indivíduos que mantêm relações sexuais com pessoas do mesmo sexo são comparados aos criminosos e viciados, ou mais que isso, são inclusos ao grupo de pessoas que receberão punições pelos desvios de conduta e moral.

Estes trechos são muito importantes para analisar - além é claro, os discursos que são utilizados para justificar o preconceito contra os homossexuais -, a Constituição Federal brasileira promulgada em 1988. Isso porque, nesse documento surgem discursos semelhantes àqueles apresentados pela Bíblia Sagrada por meio das escrituras dos homens escolhidos, na medida em que se estabelece e normatiza a definição da entidade familiar.

> Art. 226. A família, base da sociedade, tem especial proteção do Estado. (EC nº 66/2010)
> § 1º O casamento é civil e gratuita a celebração.
> § 2º O casamento religioso tem efeito civil, nos termos da lei.
> § 3º Para efeito da proteção do Estado, é reconhecida a união estável entre o homem e a mulher como entidade familiar, devendo a lei facilitar sua conversão em casamento.
> § 4º Entende-se, também, como entidade familiar a comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes.
> § 5º Os direitos e deveres referentes à sociedade conjugal são exercidos igualmente pelo homem e pela mulher.

Assim como a Bíblia, a Constituição Federal de 1988 reconhece que a união entre um homem e uma mulher é a base inicial para se constituir uma família. Não há referência aos outros tipos de situações, ou seja, aos demais modelos de família. O casamento civil, isto é, a união entre duas pessoas se faz nos termos da lei[33], quando

[33] Lei em sentido jurídico é um texto oficial que abarca um conjunto de normas, aí incluem-se as normas sociais que são produto da cultura humana e são adaptáveis ao momento histórico, aos valores sociais de cada povo e ao lugar em que devem ser aplicadas, segundo a evolução cultural. A norma é a determinação de alguém, com autoridade ou poder, dirige a quem lhe deva submissão ou obediência (SCHMIEGUEL, Carlos. Conceito de lei em sentido jurídico. In **Ágora – Revista de Divulgação Científica**. Florianópolis

estes forem pessoas de sexos opostos. Isso reforça a ideia do que é compreendido como natural, normal e aceitável, afinal é o documento oficial máximo da sociedade brasileira, e está baseado em um modelo machista, heterossexual e patriarcal, já que há inúmeros casos em que mulheres formam famílias sem o cônjuge; casais formados por indivíduos do mesmo sexo se responsabilizam pela criação de filhos de outras pessoas; e de sujeitos que são criados sem a figura paterna ou materna.

Uma das lutas da Parada LGBT, não só de Goiânia, mas de todo o Brasil, é o direito ao casamento entre pessoas do mesmo sexo. Além de não admiti-lo, a Câmara dos Deputados negou esse direito, ao ser votado pela Comissão de Constituição o Estatuto da Família, ou seja, a PL 6583/2013. Esse documento, que na época (outubro de 2014) de sua aprovação criou muita polêmica nos mais diversos segmentos sociais, reconhece que a entidade familiar se dá a partir do casamento entre homem e mulher mais os filhos gerados por essa união. Ao contrariar a decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) em 2011, quando ficou resolvido que casais homoafetivos podiam se unir juridicamente com os mesmos direitos e deveres dos outros casais, o documento contribuiu com uma tensão política ao questionar a decisão do STF[34].

A aprovação dessas leis deve-se a expansão da comunidade evangélica no Brasil que leva para a esfera política, cidadãxs considerados líderes religiosos. Além de ser um impacto do ponto de vista das mulheres, as quais são responsabilizadas pela criação e educação dos filhos, e o possível aumento da discriminação em relação às mesmas quando mães solteiras, esse estatuto nega os direitos às minorias, pois não reconhece a união de pessoas do mesmo sexo, impõe o "natural" da Bíblia à sociedade que não a reconhece enquanto fonte normatizadora de suas condutas e práticas sociais, e extrapola o limite entre estado e religião. Afinal, o Estado é laico, e existe uma pluralidade religiosa e cultural no país que não reconhece a Bíblia em seus fundamentos.

A bancada evangélica tem em seus princípios éticos e morais, a prática de ignorar as demandas das minorias, principalmente aos direitos das mulheres e dos homossexuais. Em uma de suas entrevistas, Jair Bolsonaro afirma - no mesmo dia em

---

– SC, Vol. 17, nº 1, 2010. Disponível em: http://www.periodicos.unc.br/index.php/agora/article/view/55. Acesso em 09 de maio de 2016.).

[34] Segundo matéria divulgada na Revista Carta Capital em outubro de 2015, a criação do novo Estatuto da Família não pode ser considerado justo, uma vez que a homossexualidade no Brasil não é ilegal e um casamento é um contrato entre duas pessoas, cabendo a elas a decisão de assumir esse direito. Além disso, o Brasil é um estado laico e o Estatuto da Família foi criado por pressão das comunidades evangélicas representadas por alguns deputados federais (CARTA CAPITAL. O que é o estatuto da família. Disponível em http://www.cartacapital.com.br/sociedade/o-que-e-o-estatuto-da-familia-6160.html. Acesso em 18 de dezembro de 2015).

que um garoto de 8 anos foi assassinado vítima de espancamento pelo pai, por apresentar comportamento afeminado -, que "ter filho *gay* é falta de porrada" (SOUZA, 2014, s/p.). Esse discurso parece ganhar muitos adeptos já que a mídia bombardeia notícias sobre violência de pais contra filhxs homossexuais.

Outro líder religioso, também eleito deputado federal, que dissemina discursos de ódio contra homossexuais, inclusive em momentos de campanha eleitoral, é o Pastor Silas Malafaia. Segundo ele "Os *caras* na Parada *Gay* ridicularizaram símbolos da Igreja Católica e ninguém fala nada. É *pra* Igreja Católica entrar de *pau* em cima desses *caras*, *sabe*? *Baixar* o *porrete* em cima *pra* esses *caras* aprender (sic). É uma vergonha" (Congresso em Foco, 2015) (Figura 19). Esse discurso foi imediatamente denunciado pelos movimentos LGBTs e o Pastor/Deputado foi processado por comportamento homofóbico, uma vez que os termos utilizados por ele sugere essa atitude.

Figura 19 - Transexual performatiza durante a Parada LGBT de São Paulo



Fonte: http://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/2015-10-15/processo-por-declaracoes-homofobicas-contra-pastor-malafaia-sera-retomado.html. Acesso em 09 de dezembro de 2015.

Entendemos que os pastores, enquanto pessoas investidas de autoridade religiosa e como figuras parlamentares eleitas pelo voto popular, detém um conjunto de saberes que materializa-se em seus discursos que são aceitos como verdades pelos seus seguidorxs. Esses saberes são aqueles adquiridos em seus estudos religiosos pautados na leitura e interpretação da Bíblia, e sobre o conhecimento da Constituição Federal de

1988, uma vez que investidos em um cargo público eletivo, pressupõe-se que eles possuem esse saber.

Observa-se, portanto, que o ciclo pastores – fieis/eleitores/seguidores – pastores formam relações sociais estabelecidas em que o saber é poder, conforme analisado por Foucault (1996). Para o autor, o saber é valorizado, distribuído e atribuído em uma sociedade a partir da forma em que ele é aplicado. Na medida em que esse saber, entendido como religioso, cristão e moral, é difundido nas igrejas, ganha adeptos e passa a ser redistribuído em outras esferas da sociedade.

Esses discursos, que nascem na Bíblia e são reproduzidos pelos parlamentares, induzem comportamentos, opiniões e valorizam costumes que se configuram em uma entidade familiar nuclear baseada em um casal heterossexual. Contribuem ainda para que o Estado se fortaleça em seus discursos de repressão aos movimentos LGBTs. Ao criar um novo Estatuto da Família, há a negação de políticas públicas que viabilizem discussões acerca do tema, na medida em que já está regulamentado em fontes oficiais o que é moralmente[35] aceito e adequado.

Foucault (1996) argumenta sobre os dispositivos de poder e como eles podem apresentar duas faces: repressão e a verdade individualizada. Acredita-se que os discursos mostrados tanto pelos jornais e *sites* que foram revisados, como as entrevistas que foram coletadas em campo apontam para esses dispositivos como incentivadores para a formação das microterritorialidades da Parada LGBT, principalmente aquelas que advêm dxs espectadorxs.

Um fato curioso e interessante, nas observações realizadas durante a Parada LGBT de 2014, foram as respostas de umx jovem ao questionário. Indagadx se estava filiadx a algum partido elx conta que:

> por incrível que pareça, sou filiado ao PSC [Partido Social Cristão] desde 2008, mas pretendo sair por causa do Pastor Marcos Feliciano, não sou adepto de suas ideias. E estou filiado a este partido por ter conhecidos e amigos que também são filiados, *sabe*? (Professorx, 28 anos, Homossexual, 21/09/2014).

[35] A nossa compreensão sobre 'moral' e 'moralidade' vai de encontro com o que é posto por Nietzsche em Genealogia da Moral: uma polêmica. Para o filósofo, "o juízo 'bom' não provém daqueles aos quais se fez o 'bem'. Foram os 'bons' mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu" (Nietzsche, 1998, p. 19). Esse pensamento dialoga com a ideia dos dispositivos de forças defendidos por Foucault e sua ideia de que eles seguem em sentido vertical, do mais alto para o mais baixo. Esses discursos podem nascer na igreja – uma vez que são poderosos e superiores em posição -, e na política que também seguem uma lógica de superioridade e autoridade sobre a sociedade.

Após responder o questionário x jovem foi questionado se podia contar um pouco mais sobre a sua experiência nesse partido. Elx lembrou que já foi evangélicx e por influência de seus colegas filiou-se ao Partido Social Cristão (PSC). No início de sua filiação concordava com muitas das ideias difundidas pelo partido, inclusive com os discursos homofóbicos, mas ao assumir-se homossexual deixou a igreja e agora pretende abandonar o partido. Porém, se diz muito religiosx e leitxr da Bíblia, mas não se considera mais seguidorx de uma instituição religiosa.

A conversa com essx participante foi interessante para a compreensão de como os discursos estão articulados com a mídia, já que o acesso delx aos pronunciamentos do Pastor/Deputado Marcos Feliciano foi obtido por meio dos telejornais e *sites* de notícias. Daí o entendimento de outras formas de difusão desses discursos e de surgimento da relação entre pastores/parlamentares e fieis/seguidores/eleitores.

Outro fator bastante interessante e que motiva a formação de microterritorialidades - a partir dos discursos apresentados pelxs comerciantes, moradorxs e funcionárixs das empresas do centro -, na Parada LGBT é a verdade individualizada e como ela aparece como um dos responsáveis pelo acervo de discursos de ódio por algunxs observadorxs. A verdade estabelecida pela igreja e seus códigos morais e conservadores obtidos por meio do estudo bíblico.

> O que eu vejo é atentado ao pudor, violação à moral, pois algumas pessoas mostram seios ou realizam outros atos mais obscenos. Mas, é apenas uma das várias maneiras de se pedir atenção e de serem realmente vistos, e às vezes ouvido por uma angústia ou aflição maior que é a da repreensão social diária. Eu entendo e respeito, mas não aceito. Não é natural. A Bíblia condena. (Estudante, 21 anos, Heterossexual, 21/09/2014).

É possível identificar nesse discurso, além do preconceito e intolerância velada, a verdade sobre o que é moral e natural, influenciada pelo cristianismo, e pelo saber religioso adquirido por meio da leitura bíblica. É uma verdade individualizada, quando motivadxs pelos saberes religiosos, deixam de olhar para os direitos do público e do coletivo, individualizando os critérios de direitos e justiça para um único grupo social. A Constituição Federal garante em seu Título I, artigo 3º, inciso IV, promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação; e no Título II, artigo 5º XLI, a lei punirá qualquer discriminação atentatória dos direitos e liberdades fundamentais. Entretanto, essas questões não são compreendidas como válidas para os homossexuais, pois as instituições religiosas não os aceitam.

É importante ressaltar que para Foucault (1996), a verdade não é ontológica, ou seja, cada época histórica produz e possui um conjunto de verdades que vão mediar às relações sociais e funcionam como dispositivos de poder. Compreende-se que cada sociedade apresenta uma verdade mediada pelos critérios políticos, religiosos e ideológicos. Os valores e as circunstâncias culturais da sociedade estão em constante mudança. E atualmente, os princípios religiosos e conservadores já não são compreendidos como verdade por toda a sociedade. Há aquelxs que aceitam e respeitam a diversidade religiosa, sexual, política e ideológica, e isso é observado com base em algumas entrevistas com indivíduos heterossexuais que participam da Parada LGBT.

> Temos que incentivar e participar, pois muitos conhecidos, amigos e parentes meus tem filhos homossexuais e isso não é ruim ou anormal. Antigamente tinha na mesma quantidade [homossexuais], mas eles não se mostravam. Ficavam *encubados*. E o movimento é liberdade de expressão. A sociedade precisa discutir isso (Aposentada, 65 anos, Heterossexual, 21/09/ 2014).

A resposta dessa entrevista demonstra que as sociedades mudam em seus critérios do que é correto ou errado, aceitável ou não, assim como os discursos da verdade e da justiça, pois ao falar que "antigamente" existiam homossexuais na mesma quantidade que hoje, mas não se assumiam como tal, ela mostra que a sociedade brasileira está mais aberta para o diálogo, para conhecer e aceitar outras "verdades".

Um exemplo citado por Foucault diz que "Mendel dizia a verdade, mas não estava 'no verdadeiro' do discurso biológico de sua época" (1996, p. 35). Isto é, não cabia nos discursos da época outra verdade a não ser aquela já legitimada pelos mecanismos de poder. Embora os discursos do que é verdadeiro estarem em permanente embate político, ideológico e social, as doutrinas religiosas ganham espaço no Senado e na Câmara dos Deputados, contribuindo para a criação, aprovação e legislação de leis, estatutos e regulamentos que se estabelecem e se efetivam como verdades para muitos cidadãxs. Fato curioso é que algunxs homossexuais manifestam-se contrárixs a atitudes menos contidas de outrxs participantes da Parada LGBT. Não é raro *gays* manifestarem opiniões de preconceito contra as vestimentas, ou falta delas, das travestis.

O efeito que se vê é alguns indivíduos recorrerem ao coletivo ou à figura oficial do parlamentar para que lhes deem suporte para os exercícios das relações de poder, para criarem regras e condutas moralmente aceitas, que Foucault (1979; 1996) exemplificou de maneira plausível como de "cima para baixo".

Porém, isto deve ser avaliado com muita cautela, pois ao tratar as microterritorialidades produzidas pelos indivíduos na Parada LGBT, deve-se considerar que xs atores/atrizes sociais não são totalmente passivos em relação a esses discursos. Toren (1999) já alertava para o fato de que o indivíduo não é um agente passivo, que não recebe os significados prontos sobre a sociedade e as práticas sociais, isto é, as pessoas não são apenas socializadas, mas também socializam a si próprias. Ao apropriarem-se desses discursos, os indivíduos, como sujeitos ativos, já possuíam um conhecimento prévio daquela opinião reproduzida.

Pretendemos, portanto, demonstrar as diversas fontes de discursos, inclusive aquelas que surgem nos níveis mais altos da sociedade até chegar aos mais baixos. Todavia, quando esses discursos chegam ao indivíduo, ele já possui um pré-conceito estabelecido e irá se apropriar daquele discurso que condiz com o seu campo político e ideológico.

Ao tratarmos das microterritorialidades no evento, pressupomos que xs atores/atrizes sociais são detentores de um arcabouço cultural, político e ideológico; elxs são elementos ativos na produção dessas microterritorialidades. Ao analisá-las, objetivamos compreender como os discursos apropriados pelxs espectadorxs da Parada LGBT contribuem para a sua construção, uma vez que eles criam um campo de forças e de relações sociais dentro do evento.

Ao considerar que as microterritorialidades na Parada LGBT são efêmeras, porque se fazem no e para o instante, compreende-se que esses discursos não são fugazes, eles permanecem. Heidrich (2013) explica que as microterritorialidades apesar de caracterizar-se na transitoriedade e efemeridade, podem constituir marcas que permanecem por algum tempo, e isso que gera sua lógica territorial. Após a efervescência das ações da Parada LGBT aquelas microterritorialidades se esvaem abrindo o espaço para as microterritorialidades do cotidiano[36], aquelas ligadas ao comércio, ao trabalho e a outros tipos de relações sociais estabelecidas a partir das funções do espaço público durante a semana. Todavia, muitos dos discursos que fundamentaram a construção dessas microterritorialidades não acabam com o evento, mas permanecem no cotidiano.

[36] Conceito a ser desenvolvido a partir do capítulo 2.

1.3 “E o Movimento Virou Festa...”: as microterritorialidades efêmeras e festivas da Parada LGBT

As microterritorialidades na Parada LGBT em Goiânia são compreendidas como efêmeras devido à transitoriedade e por serem passíveis de (re) arranjos, já que elas se efetivam em um evento, cujo tempo também é efêmero. Mas, compreendemos ainda que as microterritorialidades desse instante são ocasionadas por algo que não se constitui na efemeridade, que são as suas motivações: políticas, ideológicas, sociais. Para Baggio (2007, p. 187) as insurgências são “protagonizadas, sobretudo, nos interstícios da sociedade e da cidade”. Essa colocação remete-nos a efemeridade nas relações que são estabelecidas, uma vez que se apropriam de intervalos do espaço-tempo. São questões que permanecem e representam a resistência do que acredita-se ser um movimento social.

Resistências e embates políticos não representam novidade no contexto político brasileiro. Gohn (2003) explica que nas últimas décadas do século XX, o Brasil foi palco de inúmeros movimentos sociais, entre eles a criação da Central Única dos Trabalhadores, do Movimento de Luta pela Moradia das Associações Comunitárias, Movimento Diretas-Já, Movimento LGBT, Movimentos dos Assentamentos Rurais, Movimento dos Trabalhadores sem Terra e Movimento dos Trabalhadores Sem Teto.

No século XXI, surge no país uma diversidade de insurgências e resistências em suas práticas sócio-espaciais, como a Marcha das Vadias, a Marcha da Maconha, o Grito dos Excluídos, o Movimento Constituinte Já, Movimento Brasil Livre, Movimento Vem pra Rua. Esses movimentos são ações que representam condições de luta contra os atuais mecanismos de poder.

Assim como qualquer outro movimento social, a Parada LGBT constitui-se como oposição às forças hegemônicas que dominam os discursos da heteronormatividade, possui identidade e fundamenta-se em um projeto de vida e de sociedade (mais justa e igualitária acerca das questões da sexualidade e de gênero) (GOHN, 2011). Maia (2015, p. 201) coloca ainda questões de luta pelos direitos civis e em favor da cidadania LGBT, já que “não se pode relegar os atentados homofóbicos que descambam em violência física, psicológica e verbal, ou mesmo em assassinatos”.

O movimento político, voltado para o ativismo *gay* teve início ainda na década de 1970, mas será a partir de 1990 que “o movimento multiplica as categorias de referência ao seu sujeito político. Organizam-se também as Paradas do Orgulho LGBT,

no molde de uma política de visibilidade de massa" (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 62).

A Parada LGBT no Brasil nasce na década de 1990 do século XX, mas a sua notoriedade deu-se a partir dos anos 2000, principalmente na última década, tendo em vista os confrontos entre participantes do evento e as entidades religiosas que se estabeleceram como um dos dispositivos de poder institucionalizado, bem como as conquistas favoráveis à comunidade LGBT no Brasil a partir desse período.

Esse evento, assim como tantos outros que existem no Brasil, carrega objetivos voltados para a luta social de interesse de uma coletividade que busca entre outras coisas, garantir direitos, justiça e igualdade. Para Gohn (2011, p. 335), os movimentos sociais são "ações sociais coletivas de caráter sócio-político cultural que viabilizam formas distintas de a população se organizar e expressar suas demandas". Para a autora, estas formas assumem ações estratégicas diferenciadas para cada situação: mobilizações, marchas ou paradas, passeatas, atos, protestos, entre outros.

Touraine (1994) e Tarrow (2006) muito contribuíram para os estudos sobre movimentos sociais na atualidade, especialmente na América do Sul, e são influências que marcam o conceito apresentado por Gohn. O primeiro mostra uma ideia muito útil para a análise das lutas sociais do ponto de vista do indivíduo, pois é a partir dele que se inicia o processo de contestação. De acordo com Touraine (1994, p. 248),

> só podemos recusar a arbitragem entre a liberdade e a igualdade, a criatividade pessoal e a justiça social se definirmos inteiramente o indivíduo por sua particularidade. [...] é impossível separar da sua situação social. Deve-se, isso sim, ao indivíduo consumidor de normas e de instituições opor o indivíduo produtor dessa vida social e de suas mudanças.

Assim sendo, o indivíduo tende a romper com a construção dos papeis sociais (consumidores, eleitores, público) que são alicerçados pela lógica da dominação dos centros de poder. O sujeito constitui-se enquanto tal, ao opor a essas normatizações e esquemas de produção dos papeis sociais, e isso se dá na luta contra o adversário social: os dispositivos de poder. A luta social converte-se em movimento social quando objetiva-se a autonomia, a emancipação em relação aos órgãos opressores.

Já Tarrow (2006, p. 21) propõe analisar os movimentos sociais do ponto de vista da coletividade. Para o autor, os movimentos sociais são "desafios coletivos baseados em objetivos comuns e solidariedade social numa interação sustentada com as elites, opositores e autoridade", sendo assim a partir da socialidade. A concepção dessa ação política requer o confronto, ou seja, o embate político entre o oprimido e o opressor –

detentores dos dispositivos de poder. O movimento social deverá partir da ação coletiva, e precisa dela para que aconteça. O pensamento de Tarrow não contraria o de Touraine, já que ao partir de uma vontade individual, o movimento se fará na coletividade ou na socialidade, tendo em vista que o ajuntamento desses indivíduos, com objetivos comuns, resultará no movimento social.

Não obstante, teóricos vão se apropriar, assim como Gohn o fez, dessas teorias para propor conceitos de movimentos sociais em diferentes realidades. Para Garretón (1996, p. 1),

> os movimentos sociais podem ser definidos como uma ação coletiva com alguma estabilidade ao longo do tempo e algum grau de organização, uma mudança orientada ou de conservação da sociedade ou qualquer de seus campos. A ideia dos movimentos sociais tende a oscilar entre dois pólos na teoria social. Uma delas é a visão dos movimentos sociais e ação coletiva que responde a tensões ou contradições específicas na sociedade e visa pôr fim a essa contradição específica. O outro é o movimento social como portador da história e como a personificação e principal agente de mudança social global[37].

Nos conceitos e definições apresentados, os conflitos, as tensões e as contradições são identificados como basilares para o surgimento dos movimentos sociais. Por muito tempo, persistiu-se a ideia de que esses aspectos estavam voltados apenas aos confrontos políticos baseados em problemas de origem econômica, ou seja, a luta de classes. Todavia, Touraine (1994, p. 254), apesar de defender em *Crítica da Modernidade* que os movimentos sociais eram originários das desigualdades sociais, admite que "um movimento social pode ser ao mesmo tempo um conflito social e um projeto cultural".

Em *Questão Urbana*, Manuel Castells (2009 [1976]) afirma que não há movimentos sociais que não estejam ligados à resistência ao capitalismo, isto é, nesse momento o autor encara a impossibilidade de haver articulação entre os problemas sociais e os processos políticos se não fossem por meio do envolvimento entre os movimentos sociais com os movimentos operários, que representavam as lutas políticas de classes. Castells considerava impossível desvincular as lutas sociais da teoria marxista.

---

[37] [Tradução Nossa]: "los movimientos sociales pueden ser definidos como una acción colectiva con alguna estabilidad en el tiempo y algún grado de organización, orientados hacia el cambio o la conservación de la sociedad o de alguna de sus esferas. La idea de movimientos sociales tiende a fluctuar entre dos polos en la teoría social. Uno es la visión de movimientos sociales como acción colectiva que responde a tensiones o contradicciones específicas en la sociedad y que se orienta a poner término a esa contradicción específica. El otro es el movimiento social como portador del sentido de la historia y como encarnación y principal agente del cambio social global.

Porém, em *O Poder da Identidade - a era da informação: economia, sociedade e cultura,* Castells dedica um capítulo às insurgências urbanas, as quais não apresentam lutas voltadas diretamente à resistência ao mercado capitalista ou a luta de classes: o movimento feminista e o de libertação lésbica e *gay*. Ao citar Foucault sobre a história da sexualidade, Castells afirma que "a regulamentação do desejo está subordinada às instituições sociais, canalizando assim a transgressão e organizando a dominação" (2013 [1996], p. 238).

A subordinação da sexualidade às instituições sociais se deu - assim como aos princípios morais e aceitáveis analisados na seção anterior - por meio do discurso. Para Foucault (1988, p. 21), dominar e oprimir o sexo seriam difíceis se não fosse por meio da linguagem. Portanto, primeiro foi preciso "controlar sua livre circulação no discurso, bani-lo das coisas ditas e extinguir as palavras que o tornam presente de maneira demasiado sensível". A censura do discurso sobre a sexualidade impôs a sociedade normas de moral e conduta carregadas de pudor.

Ao retomar uma das entrevistas já citadas, identificamos que a sociedade contemporânea continua censurada, impedida de falar sobre sexualidade. "O tipo de violação que vejo é atentado ao pudor" (Estudante, 21 anos, Heterossexual, 21/09/2014). A fala de umx jovem ilustra o modelo de sociedade que nasceu com a burguesia e resiste, ainda hoje, por meio dos discursos sobre moralidade, decência, valores e boa conduta.

Os movimentos sociais que surgem na Europa e nos Estados Unidos a partir da década de 1960 muito contribuíram para trazer ao público os discursos proibidos, de forma a permitir um "confronto entre os discursos". Foi nesse contexto que nasceu o ativismo *gay*. Castells (2013 [1996], p. 240) elenca três fatores que foram decisivos para que os movimentos sociais de *gays* e lésbicas se iniciassem:

> o clima de rebelião imbuído nos movimentos da década de 60, quando a auto-expressão e o questionamento da autoridade deram às pessoas a possibilidade de pensar o impensável e agir de acordo com as ideias que surgissem, consequentemente permitindo "sair do armário"; o impacto do feminismo sobre o patriarcalismo, questionando a categoria mulher, logo questionando também a categoria homem, uma vez que essas categorias existem somente em sua dicotomia; por fim a violência da repressão exercida por uma sociedade que abomina o homossexualismo e transformou em radicais até mesmo *gays* que só queriam viver em paz.

Portanto, a repressão só poderia ser vencida também com discursos. Ao agir em coletividade esses indivíduos passaram a ter as suas contestações ouvidas, nem sempre

isentos de conflitos e tensões, afinal o discurso oficial age como um dispositivo de poder e de autoridade. A Revolta de *Stonewall* foi precursora dos movimentos sociais organizados pela militância *gay*. Essa ação ocorreu em *Greenwich Village*, bairro de Nova Iorque em 27 de junho de 1969, quando aconteceu o confronto que durou três dias entre *gays* e policiais. Essa foi uma reação dos *gays* às incursões violentas de policiais no bar direcionado ao público homossexual, o *The Stonewall* (CASTELLS, 2013 [1996]).

A partir de então, o movimento cresceu e passou a acontecer anualmente em várias cidades do mundo como *The Gay Pride*, na medida em que os *gays* começaram a assumir sua orientação sexual à sociedade, e coletivamente iniciavam organizações com o intuito de expor a necessidade por direitos à igualdade e a lutar contra a discriminação nas esferas religiosa, política e profissional.

Facchini e Simões (2009) relatam que a primeira edição realizada no Brasil aconteceu em 1995[38] na Praia de Copacabana no Rio de Janeiro e contou com mais de três mil pessoas. Em 1997 aconteceu a primeira Parada LGBT em São Paulo contando com cerca de duas mil pessoas. Atualmente, essa metrópole abriga a maior Parada do mundo. As estimativas de organizadores e Polícia Militar é que em 2011 o evento contou com a presença de mais de um milhão e cem mil participantes, em 2012 com duzentos e vinte mil. Esse número permaneceu reduzido em 2013 com cerca de duzentos e setenta mil participantes (AGUIAR, 2013). Em 2014, as estimativas firmaram em quase dois milhões de participantes e em 2015 esse número foi mantido. Todavia, os organizadores apontam que esse número foi bem maior, podendo ter chegado a quatro milhões no último ano (MACEDO; DANTAS, 2015). As informações não são precisas, oscilam entre a previsão da Polícia Militar e a dubiedade da pesquisa do Datafolha.

Em Goiânia, a primeira parada LGBT aconteceu em junho de 1996 e foi organizada pela associação Ipê Rosa[39], uma entidade de movimento político e social dxs

[38] Em 1995 acontece a fundação da Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT) e a realização da Conferência Internacional *Lesbian, Gay, Bissexual, Trans and Intersex* (ILGA) no Rio de Janeiro e a apresentação da Lei nº 1151 que regulamenta a união civil entre pessoas do mesmo sexo pela então Deputada Federal Marta Suplicy (BRAZ, 2012). Todos esses acontecimentos foram marcos importante para o movimento LGBT no Brasil, contribuindo, portanto, com a realização da Parada LGBT no Rio de Janeiro em 1995 e em São Paulo em 1996.

[39] O Ipê Rosa foi a primeira associação LGBT em Goiás, e nasceu em 1995. Foi a partir dela que surgiram outras associações como a Associação Goiana de Gays, Lésbicas e Travestis criada em 1997, o Grupo Lésbico de Goiás e a Astral (Associação de Travestis, Transexuais e Liberados de Goiás) criado em 2000 (BRAZ, 2012). A cisão e criação de novas associações deveram-se a divergências no interior das associações levando assim a constituição de outras entidades cuja causa permanece a LGBT.

homossexuais na capital goiana. Segundo M., presidente da associação e um dxs organizadorxs desse primeiro evento, o movimento concentrou-se na Praça Cívica em Goiânia, em que localiza-se a sede do Governo do Estado de Goiás, o Palácio das Esmeraldas. X ativista explica que

> *a gente articulou* essa primeira manifestação e a ideia era fazer uma manifestação política, é ... de impacto, que chamasse atenção tanto da sociedade como um todo, como dos meios de comunicação e que mexesse também com a institucionalidade, com o governo, com os governos, e aí *a gente pensou* que o melhor local seria o símbolo maior da cidade que era o Monumento das Três Raças[40]. E o que fazer nesse Monumento das Três Raças? Era colocar, é ... adereços do movimento gay, é ... alegres, coloridos no Monumento das Três Raças e naquele momento do movimento LGBT, a maior militância era *gay*, mesmo o grupo sendo um grupo misto *né?* Que era a Associação Ipê Rosa era de *Gays*, Lésbicas e Travestis, mas a grande maioria era *gay*, tinha uma lésbica assumida, que é a S., que é uma negra, lésbica, que atuava é ... no movimento, e aí ... é ... assumidamente *gay* que falava na televisão, na imprensa, que falava publicamente, só tinha duas pessoas naquele momento que era o presidente da entidade, o Pastor O. e o Marco Aurélio *né?* Era só essas duas *pessoas que falava*, todas as outras pessoas queriam participar, queriam estar junto, mas não tinha é ... não tinha ... não falava, não tinha disposição de falar, de se expor mais abertamente assim. *E aí* então a gente resolveu ir pra ... ocupar o Monumento das Três Raças. *E aí* no dia 28 de junho de 1996 nós fomos pra Praça Cívica ocupar o Monumento das Três Raças. *E aí* chegando lá, nós nos deparamos com mais de vinte policiais *né?* Que estavam lá *pra dá* segurança para o Monumento ... entre policiais, entre Polícia Civil, Polícia Militar e seguranças do Palácio do Governo ... do Governo Estadual, que estavam ali pra dar segurança pra um Monumento ... das Três Raças, que um Monumento público, ele é inviolável, ele não pode ser violado, *e aí* então nós queríamos colocar adereços no Monumento como simbologia da ocupação LGBT, é ... do movimento político e aí ele falou "ó, nós não estamos aqui pra reprimir vocês, pra nada, mas nós estamos aqui pra dar segurança *pro* Monumento, porque não pode, o Monumento é inviolável, não pode fazer nenhuma modificação no movimento *e tal*, mas você pode colocar em vocês, *vocês pode* fazer a manifestação de vocês numa boa, mas no Monumento *vocês não pode* fazer" (Funcionárix Públicx e Ativista do Movimento LGBT, 46 anos, Homossexual, 06/2013).

A partir dessa explicação, é possível compreender que desde sua primeira edição, o evento ocupou espaços públicos da capital goiana que apresentassem um conteúdo simbólico-cultural. Além da Praça Cívica e Avenida Paranaíba, a concentração já ocorreu na Praça do Bandeirante[41], na Praça do Trabalhador[42], na Rua

[40] O Monumento às Três Raças (1968) é uma obra de autoria da artista Neusa Moraes e está no centro da Praça Cívica. Esse monumento representa as três raças responsáveis pela construção social, econômica, política e cultural de Goiás: negros, indígenas e brancos.

[41] Praça localizada na Avenida Goiás, onde se encontra o monumento Bandeirante que representa o descobridor (primeiro colonizador português), Bartolomeu Bueno, no Estado de Goiás. Possui um conteúdo simbólico, pois "cruza" com a Avenida Anhanguera, ou seja, esse monumento está nas duas avenidas. Anhanguera é um vocábulo originário da palavra tupi *Anhanga Puêra* e significa "diabo velho". A lenda em Goiânia nos conta que ao colocar aguardente e atear fogo em uma bateia, o bandeirante coagiu aos indígenas a mostrar-lhe onde se encontrava ouro na região, caso contrário incendiaria todo o

do Lazer[43] e no Parque Mutirama. O movimento representava uma luta de cunho político e social, buscava levar a questão da homossexualidade para o debate pela sociedade goiana, por meio da ocupação do espaço público e uso de um de seus monumentos, objetivando a visibilidade daquelxs que transitavam pelo entorno e também pela imprensa local.

Nas palavras dx ativista entrevistadx, a presença policial sempre se fez nos eventos com o intuito de resguardar o patrimônio e a ordem pública. O discurso reproduzido por umx dxs policiais, que impediu a "violação" do monumento, era de que elx não estava ali para repreender ou oprimir, tampouco prestar segurança axs manifestantes, mas para proteger o patrimônio público (Figuras 20).

Figura 20 - Policiais e homossexuais na Praça Cívica em 1996



Fonte: CIDARQ-UFG, 2016.

Talvez, x policial - enquanto uma figura que representava a autoridade e os dispositivos de poder do Estado - apoiou-se no discurso da proteção ao monumento público para justificar a sua presença que, provavelmente, se baseava na tentativa de

rio deles. Já que se encontravam em ambiente úmido (garimpos) e próximo aos seus rios, os indígenas assustaram-se e entregaram-lhe os lugares mais férteis em minério (NAGY, 2013).

[42] A Praça do Trabalhador localiza-se no final da Avenida Goiás e integra o roteiro histórico-cultural da capital. É nela que está a antiga estação ferroviária do estado, e também é onde acontece aos domingos a Feira Hippie, importante feira de confecção que integra o roteiro turístico de negócios (JORNAL OPÇÃO, 2015).

[43] Rua 8, localiza-se no centro de Goiânia, entre a Avenida Tocantins e a Avenida Araguaia, e está no roteiro histórico-cultural da capital goiana. A Rua do Lazer é o marco da vida social e cultural da capital, onde os jovens e boêmios se encontravam para ouvir músicas populares brasileiras (GOIÂNIA, 2015).

opressão ou contenção de manifestos mais audaciosos, fato comprovado pela notícia publicada na época (Figura 21). A partir daí nota-se as microterritorialidades imbuídas de tensão nesse espaço. Os microterritórios estão separados pela fronteira da comunicação, calcados no "fechamento situacional convencional" (GOFFMAN, 2010, p. 168). Entende-se, portanto, enquanto fronteira baseada numa situação eventual, uma microterritorialidade efêmera, mediada pelas ações daquele instante.

Mas, x entrevistadx não entendeu como um conflito ou tensão, apesar de declarar que houve certa opressão, ao ser impedidx de agir conforme o planejado. Esse primeiro ato, que foi chamado pelx ativista de 1ª Parada LGBT de Goiânia, contou com apenas 9 integrantes *gays* ligados a Associação Ipê Rosa e ao Grupo Pela Vida[44] de Goiânia; mais de 20 policiais; alguns aliadxs que representavam outros movimentos sociais como: feminista, negro e trabalhadores; representantes da imprensa local; e curiosxs que presenciaram a ação policial que durou aproximadamente duas horas (O POPULAR, 1996). Segundo a organização desse primeiro evento, todxs que passavam pelo entorno faziam "vistas grossas", ignoravam e quando paravam para observar demonstravam espanto.

Figura 21 - O Popular sobre repressão policial na Praça Cívica em 1996



LOCAL

sábado 29/6/1996 p. 2

a cancela registro d

o cargo de vereador tiveram candidatura impugnada por não ap

Polícia reprime homossexuais

Os policiais atrapalharam a bem humorada manifestação dos gays, lésbicas e simpatizantes que queriam colocar perucas coloridas no Monumento às Três Raças da Praça Cívica. No momento em que os manifestantes iriam vestir roupas e colocar perucas nas estátuas, os policiais militares impediram e apreenderam todo o material. A manifestação foi realizada para marcar o Dia Mundial do Orgulho Gay, comemorado ontem.

De acordo com o comandante de Guarda do Palácio das Esmeraldas, sargento Pinangé, o ato foi reprimido porque o monumento é um bem público e não pode ser descaracterizado. "Eles tem toda liberdade de se pintarem e colocarem perucas, mas não podem fazer isso com as estátuas", disse.

A intenção do Grupo Gay Ipê Rosa, que organizou a manifestação, era mostrar que os homossexuais também foram responsáveis pela construção de Goiânia, disse o presidente do Grupo, Onaldo Pereira. "Esta atitude dos policiais comprovou como os homossexuais no Brasil são discriminados. Foi até bom o que eles fizeram, nos ajudou a completar o cenário", ressaltou.

Segundo Onaldo, o Dia Mundial do Orgulho Gay foi estabelecido porque no dia 28 de junho de 1969, a polícia americana agrediu um grupo de

O movimento Ipê Rosa tentou travestir as estátuas da Praça Cívica

Fonte: CIDARQ - UFG, 2016.

[44] É uma associação que presta serviços sociais aos portadores do vírus da AIDS. Esse grupo foi responsável pelo projeto que viabilizou o apoio financeiro recebido pelo Ministério da Saúde para a Parada LGBT a partir de 2012 (BRAZ, 2012).

O tema naquele ano foi *Pela Valorização, Integração e Dignidade do Doente de Aids.* Um dos objetivos de luta, e que persiste ainda hoje, era a de liberdade sexual e de visibilidade social para a homossexualidade. A escolha pelo local para esse ato foi em razão do conteúdo simbólico daquele espaço, por representar as três raças que ocuparam e construíram a capital goiana. Com isso pretendiam chamar atenção para a diversidade cultural do povo goiano e, com o abraço ao monumento, mostrar a diversidade de credos e orientação sexual, uma vez que além de *gays*, estavam presentes o movimento negro e um pastor de uma igreja evangélica na cidade. Ainda assim, sem tumultos ou referência ao festar, xs policiais impediram que a programação fosse cumprida, ao contrário do que fizeram na Parada LGBT de 2011, cuja concentração aconteceu no mesmo local onde foi coagida outrora (Figura 22).

Figura 22 - Participantes da Parada LGBT 2011 abraçam o Monumento às Três Raças na Praça Cívica



Foto: Carlos Maia, Set. 2011.

Nessa oportunidade, em que a concentração foi realizada também na Praça Cívica, algunxs participantes fizeram um abraço simbólico no mesmo monumento, fazendo referência ao ato de junho de 1996. Além da homenagem ao primeiro evento do movimento LGBT em Goiânia, muitxs participantes fotografaram o monumento mencionando brincadeiras, inclusive com gestos obscenos, e nenhumx policial interviu, não houve objeção ou tentativa de "proteger" o patrimônio público de possível vandalismo. O comportamento menos opressor da polícia deveu-se à alguns fatores

como: o crescimento do movimento LGBT no Brasil e em Goiânia; as conquistas de alguns direitos pelxs homossexuais; a ampliação nos debates e diálogos sobre as causas LGBT no país; a problematização acerca da discriminação, homofobia e violência contra os homossexuais - inclusive pelos meios de comunicação; o maior acesso a informação; o aumento do número de participantes dispostos à luta contra o preconceito; o recebimento de apoio em instituições governamentais e não governamentais; a ocupação de parlamentares homossexuais no cenário político brasileiro. São algumas mudanças ocorridas nos anos que separam 1996 e 2011 e que impediram a truculência policial. Todavia, a repressão policial ainda existe na manifestação e já foi presenciada por participantes que narraram fatos como a emissão de *spray* de pimenta, a abordagem e a revista policial desnecessária (Figura 23).

Figura 23 - Abordagem policial na Avenida Paranaíba
Parada LGBT 2012



Foto: Carlos Maia, set. 2012.

Além disso, nota-se o crescimento e visibilidade da Parada LGBT em Goiânia nos últimos dezenove anos em que ocorre, e isso pode ser compreendido como as permanências e resistências do evento, em suas causas e expressões de luta. A primeira edição não contou com os trios elétricos, bares, vendedorxs de bebidas, apresentação das *drags queens*, das travestis ou dos *gogo boys*. As parcerias se expandiram tanto do ponto de vista comercial e econômico[45], como político e cultural[46]. O movimento incorporou a festividade e a celebração do orgulho *gay*.

[45] Os trios elétricos são financiados por bares, boates e hoteis da capital, que utilizam da oportunidade para anunciarem os serviços desses empreendimentos. Na Parada LGBT de 2015, os *gogo boys* usavam

Umx dxs participantes relata que “acho que a Parada antigamente era mais política. Era movimento social, mas *daí* começou crescer “e o movimento virou festa”, tá mais pra carnaval” (Funcionárix Públicx, 24 anos, Homossexual, 15/09/2013). Essa afirmação não minimiza o caráter político do evento, ou seja, com tal excerto não pretendemos afirmar que as primeiras edições da Parada LGBT foram exclusivamente políticas, já havia a coexistência entre festividade e movimento social. Era uma forma alegre e irreverente, quase festiva para colocar em pauta, junto à sociedade goiana, as questões do ativismo *gay*.

Segundo Braz (2012, p. 41), ainda em 1996, com apenas um ano de constituição da Associação Ipê Rosa a participação de lésbicas, bissexuais, transexuais e travestis era incipiente. Conforme o autor “a única faixa trazida pelos ativistas era do Grupo Pela Vida de Goiânia. Tratava-se do início de um processo de ‘visibilidade positiva’ em torno da homossexualidade na cidade, e que não estava sendo levado a cabo apenas pela sociedade civil organizada” (Figura 24). Isso se deve às redes de solidariedade formadas pelxs participantes, inclusive de outros movimentos, demonstrando que as microterritorialidades são baseadas em partilha de afetos, emoções, afinidades e objetivos comuns (FORTUNA, 2012).

Figura 24 - Faixa utilizada pelos ativistas em junho de 1996



Fonte: CIDARQ – UFG, 2016.

sungas com o nome de um hotel presente em várias capitais do país. Além desses, muitos comerciantes, bares e restaurantes aproveitam da festa para promoverem os seus serviços.

[46] Muitas instituições e órgãos municipais e estaduais, além de sindicatos, passaram a contribuir com a Parada LGBT fornecendo trios elétricos e outros serviços, ações que serão melhor detalhadas no Capítulo II.

Além de afetos e afinidades, os objetivos estavam pautados em anseios e problemas comuns acentuados pela discriminação e violência às quais homossexuais são vítimas. Até o ano de 2003, a Parada LGBT de Goiânia acontecia sempre em 28 de junho de cada ano, em referência ao conflito em *Stonewall*, com a intenção de homenagear a data que marca o início da luta pelos direitos e cidadania LGBT. Todavia, essa data foi se alterando ao longo dos anos, de forma a se aproximar do dia 07 de setembro, sempre aos domingos. Sobre essa mudança, M. explica:

> Isso foi devido a uma articulação nacional do movimento ... nacional. É ... quando a parada *gay*, ela passa a ser institucionalizada, que é a partir de 2002, que foi exatamente a sexta parada *gay*, a parada *gay* passa a ser institucionalizada através do Ministério da Saúde que começa a financiar as paradas. Então, ela ... ele começa financiar com cinco mil reais. Então, a parada de 2006 foi financiada pelo Ministério da Saúde... aí, a partir dessa institucionalização, houve também a institucionalização da agenda e aí houve vários seminários do Ministério da Saúde com organizadores de todas as capitais para discutir como seria as paradas a partir de ali então, pra avaliar esse financiamento, toda a desenvoltura da parada e pra preparar e pensar as próximas e aí institucionalizou e aí mudou essa data, é ... passou a ser no período, passou a ser no final de semana porque é o dia que a cidade não está em movimento, então teria, seria mais fácil transitar pela cidade, sem tanto transtorno, teria maior participação do público LGBT e outros e é ... a data foi próxima do feriado (Funcionárix Públicx e Ativista do Movimento LGBT, 46 anos, Homossexual, 07/2013).

Com essas ponderações pode-se inferir que a Parada LGBT passou a receber incentivo financeiro do Estado, se institucionalizou de forma que o evento começou a ser organizado também pelas estruturas de poder, que influenciam a mudança de sua data para um domingo em que não há movimento na cidade, como solução para evitar possíveis empecilhos no tráfego e nas funções do espaço público urbano.

Atualmente, a Parada LGBT conta com apoio de outras entidades da sociedade civil como o Sintego (Sindicato dos Trabalhadores em Educação de Goiás); a Marcha das Vadias; o Movimento *Punk*; e da articulação com a esfera pública mediante contribuições recebidas da Secretaria Municipal de Igualdade Racial e a Assessoria Municipal da Diversidade Sexual[47], órgão ligado a Prefeitura Municipal de Goiânia (Figuras 25 e 26), e já recebeu, mediante aprovação em edital, contribuições financeiras do Ministério da Cultura. Gohn (2011) coloca que os movimentos sociais realizam parcerias com outras entidades da sociedade civil e política, de forma a constituir maior controle social e construir modelos de inovações sociais.

[47] A criação desse órgão em 2013 é considerada pelos ativistas uma conquista do movimento LGBT e principalmente pelo seu crescimento e visibilidade social.

É evidente que a integração, cooperação e articulação entre todas essas entidades influenciam na escolha das datas do evento, já que cada uma delas possui uma agenda de compromissos ligada a outras questões políticas, sociais e culturais. Possivelmente, é por isso que a Parada LGBT em Goiânia não acontece sempre no mês de setembro de cada ano. Além de não coincidir com as paradas dos outros estados e cidades goianas, a organização evita marcá-la em data próxima, ou no mesmo dia, em que outros grandes eventos, como a Villa *Mix*[48]. Nos anos de 2014 e 2015 a data da Parada LGBT foi alterada duas vezes para não disputar o público com o evento musical, uma vez que o número de participantes seria reduzido em comparação aos anos anteriores.

Figura 25 - Posto da Assessoria Municipal de Diversidade Sexual
Parada LGBT 2015



Foto: Jorgeanny Moreira, out. 2015

[48] O Villa Mix é um festival brasileiro e itinerante de música sertaneja. Acontecem em Belo Horizonte – MG, Vitória – ES, Brasília – DF, Porto Alegre – RS e Goiânia – GO. É descrito pelos organizadores como o maior festival de música do Brasil (Villa Mix Festival, 2016). Fonte: http://villamixfestival.com.br/#o-festival. Acesso em 05 de maio de 2016.

Figura 26 - Trio Elétrico do Sindicato dos Trabalhadores em Educação de Goiás



Foto: Jorgeanny Moreira, out. 2015.

Em 2014, a Parada LGBT de Goiânia estava marcada para o dia 14 de setembro, mas teve sua data alterada para a semana seguinte, 21 de setembro, em função da Vila *Mix*. No ano de 2015, a data do evento foi confirmada para o dia 26 de setembro, mas foi adiada para 04 de outubro. Essa última mudança, segundo umx dxs organizadorxs, deveu-se à conflitos internos[49] das associações envolvidas na organização da parada.

A comunicação sobre a data em que o evento acontecerá se faz por meio das redes sociais, e também pelos jornais locais que trazem uma nota informando acerca da data, horário e local da concentração da Parada LGBT. O uso das redes sociais voltado

[49] Não foi especificado o tipo de conflito. Mas durante a Parada LGBT de 2015, observou-se, assim como no ano anterior, a presença de muitas figuras políticas, inclusive do ex Deputado Estadual Mauro Rubem, o qual discursou e assumiu apoio ao movimento. Outros representantes políticos, como diretores e coordenadores de secretarias e assessorias da Prefeitura Municipal de Goiânia estiveram presentes. Isso conduz a compreender a mudança da data para coincidir com a disponibilidade desses indivíduos. Além disso, observou-se a partir de entrevistas e observações que muitos conflitos surgem em função das divergências nos posicionamentos políticos dentro do movimento políticos, além da vontade de alguns sujeitos em adquirir maior nível de prestígio junto aos órgãos do governo.

para o ativismo social tem-se tornado comum nos últimos dez anos. Sobre isso, Batista e Zago (2010, p. 131) explicam que,

> dentre as dinâmicas de agregação com vistas à consecução de interesses coletivos, as apropriações das mídias sociais para o ativismo se mostram uma constante criativa nos usos sociais dessas ferramentas. A multiplicidade de sistemas e recursos comunicacionais disponíveis nesses "espaços" passam a ser apropriações para ações coletivas como uma nova perspectiva de reverberação política. Dadas as possibilidades de reinventar as formas de interação social em cada sistema e coordenar-se coletivamente perante o novo em um meio de comunicação em constante transformação – em que se registram formas de cooperação e agregação, os atores sociais estariam naturalmente convidados à ação coletiva.

As redes sociais, mais especificamente o *twitter* e o *facebook*, servem como fontes midiáticas e de divulgação da Parada LGBT (Figura 27 e 28). É por meio desses mecanismos que xs participantes se comunicam, fazem questionamentos acerca do local, data, horário e sobre as apresentações, deixam sugestões e críticas. Nessas páginas xs usuárixs também podem narrar o descontentamento com as possíveis datas, caso não estejam em consonância com a sua disponibilidade.

Num *post* (publicação) analisado, umx possível participante evidencia o seu descontentamento com a data, ao escrever que no dia 26 de setembro "não vai dar ninguém. É dia de Vila *Mix*". Essas alternativas também servem como meio de comunicação em que os indivíduos podem agregar informações sobre outras paradas, fazer denúncias de abusos e discriminação, propor assuntos que devem ser tratados durante o encontro.

Figura 27 - Perfil no *Twitter* da Associação da Parada Orgulho LGBT de Goiás



Fonte: https://twitter.com/paradagoias. Acesso em 14 de dez. de 2015

Figura 28 - Perfil no Facebook da Parada LGBT



Fonte: Associação Parada Goiás – APOGLBT – GO.
Acesso em 14 de dez. 2015.

O movimento social, enquanto um ato político, voltado para as questões de luta por visibilidade, direitos e justiça, reforça suas características festivas, ao distanciar-se da data simbólica do ativismo *gay* (28 de junho), ao concordar com ocasiões que coincidam com a disponibilidade de seus participantes e com a coerência da agenda de eventos da cidade. Há ainda, a partir de 2003 a institucionalização que envolve associações, sindicatos e órgãos governamentais no sentido de "enriquecer" a festa que agora conta com: trios elétricos; apresentações artísticas de *drag queens*, travestis e *gogoboys*; a possibilidade de parcerias com bares e boates os quais se fazem presentes em carros próprios; e o acolhimento de diversas caravanas vindas de Brasília, Anápolis, Cidade de Goiás, Pirenópolis e outros municípios do Estado de Goiás.

As respostas dxs manifestantes demonstram a ambiguidade do evento. Concordam que os seus propósitos são políticos, estão voltados para a luta contra injustiças causadas contra homossexuais, a favor dos direitos de igualdade e liberdade, a criminalização da homofobia, mas não abandonam a ideia do caráter festivo.

> Com toda certeza, mesmo *tendo* a festa, o movimento tem relação com a ideia de justiça e igualdade. A luta política traçada por quem acredita nos ideais com que nasce a parada LGBT é uma expressão da vontade de igualdade social e que busque uma efetivação nos escritos da Constituição Federal de 1988. O Fato é que é necessário buscar uma lei que puna quem age contra a Constituição, que diz claramente que somos iguais independente de qualquer condição (Estudante, 21 anos, Homossexual, 15/09/13).

> Não tem esse negócio político. É festa. É dia *da gente* festejar o orgulho LGBT (Vendedorx, idade não revelada, Homossexual, 21/09/14)

A partir dessas explicações, identificam-se algumas ambivalências, mas também o caráter de diálogo e reconhecimento do movimento, de visibilidade entre os seus pares, e como espaço próprio para expor a condição de luta, e de orgulho representado por meio da festividade/celebração. Tais possibilidades se explicam ao irem à Parada LGBT para ocupar o espaço público, e comportar-se de maneira coagida no cotidiano[50] como: namorar, abraçar, beijar, permanecer de mãos dadas com uma pessoa do mesmo sexo. Os participantes veem o dia da Parada como o dia da liberdade que almejam para a sociedade brasileira.

> A festa existe, é um momento de encontro e de comemorar o orgulho *gay*. E existe relação total entre a *festa da Parada LGBT*[51] e a luta por justiça e igualdade. A partir desse movimento foram conquistados direitos sociais de grande importância para a comunidade LGBT. Ex.: União estável e casamento civil para casais do mesmo sexo, respeito ao nome social das travestis e transexuais, arquivamento do projeto de cura *gay* (Administradorx de Empresas, 27 anos, Homossexual, 21/09/13).

É controverso, no entanto, o fato de que, apesar de conscientes do espaço-tempo de luta e afirmação, xs participantes entrevistadxs, em sua maioria, não souberam responder o tema da Parada LGBT (Quadro 2). Todavia, mesmo não sabendo responder corretamente o tema[52], as "apostas" dialogavam com o que é almejado pelo evento, ou seja, respostas satisfatórias acerca dos objetivos do movimento-festa (Gráfico 6).

Na edição de 2015, é compreensível que muitxs participantes não soubessem especificar o tema, uma vez que houve uma multiplicidade de assuntos abordados: o apoio à presidenta Dilma Rousseff por parte da população LGBT; a crise que envolve a Companhia de Energética de Goiás (CELG); a corrupção praticada pelxs funcionárixs de alto escalão da Petrobrás; a valorização dxs profissionais da CELG e do Detran (Departamento Trânsito de Goiás); e Não a PL 5069/2013 (Figura 29).

---

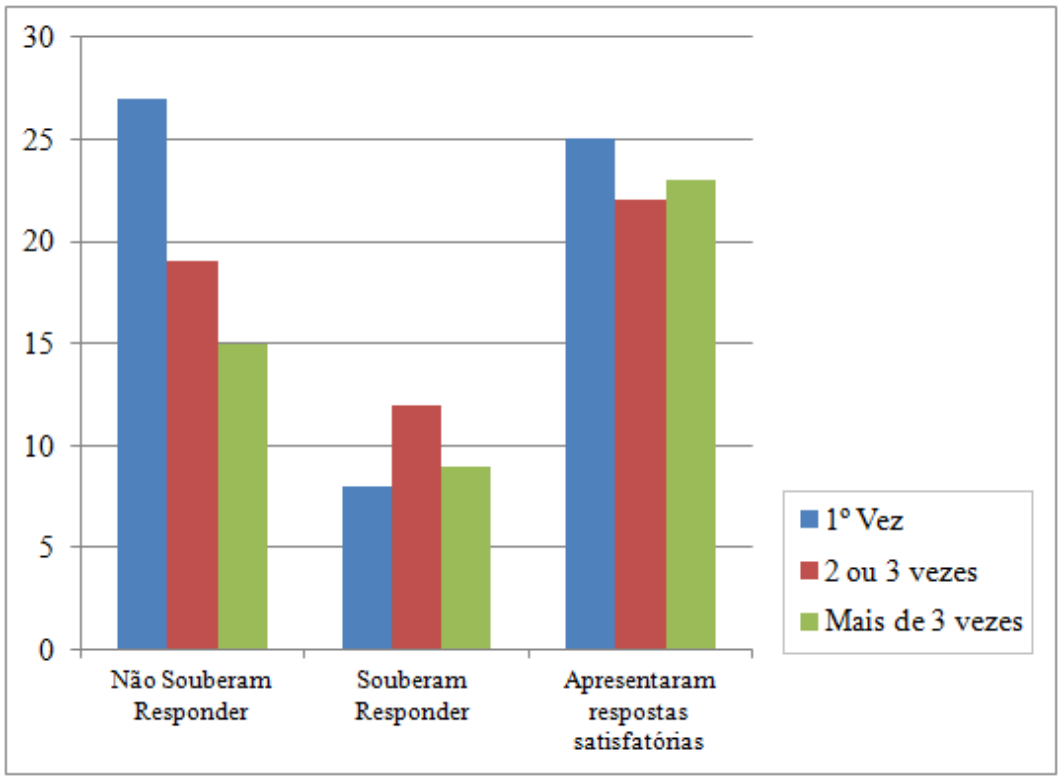
[50] Conceito a ser melhor abordado no Capítulo II.
[51] Grifos nosso.
[52] O tema da Parada LGBT de 2013 foi "PLC 122 e Estado Laico Já". O Projeto de Lei da Câmara 122 propõe tornar crime no Brasil a discriminação contra homossexuais. O tema da edição de 2014 Por um mundo sem racismo, machismo e homofobia, tal evento contou com o apoio da Comissão de Direito Homoafetivo da Ordem dos Advogados do Brasil em Goiás (OAB-GO). O tema da Parada LGBT em 2015 foi Não ao PL 5069/2013 – Pela Dignidade à mulher vítima de estupro. Essa última edição contou com a presença e apoio de alguns deputados e candidatos a esse cargo em 2014, que não foram eleitos mas retornaram ao evento para manter os acordos estabelecidos no ano anterior.

Quadro 2 - Quantidade de entrevistas e respostas corretas sobre o tema da Parada LGBT nas edições de 2013, 2014 e 2015

Edição	Quantidade de entrevistados	Quantidade que souberam responder
2013	42	10
2014	70	02
2015	48	01

Fonte: Moreira, Jorgeanny. Diário de Campo, 2015.

Gráfico 6 - Relação do número de vezes em participou da Parada LGBT X Resposta sobre o tema do evento (2013, 2014 e 2015)



Fonte: Moreira, Jogeanny. Diário de Campo, 2015.

Figura 29 - Reivindicações na Parada LGBT 2015

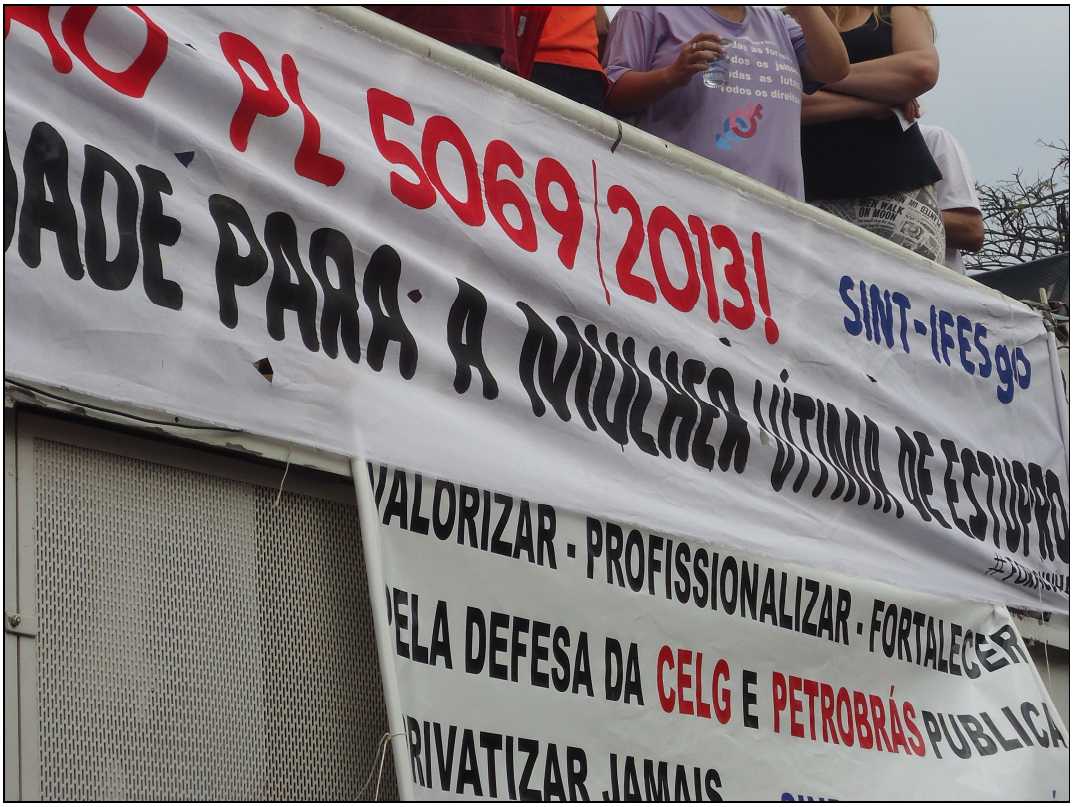


Foto: Jorgeanny Moreira, out. 2015.

Esse último tema refere-se ao projeto de lei, de autoria do deputado federal Eduardo Cunha (PMDB-RJ), que propõe modificar a Lei de Atendimento às Vítimas de Estupro (Lei 12.845/13[53]) (CASTRO, 2015). Essa nova lei dificulta o atendimento de mulheres vítimas de abuso sexual em unidades de saúde. Estabelece que a vítima deve recorrer primeiramente a uma delegacia, registrar boletim de ocorrência, fazer exame de corpo de delito, e só então solicitar atendimento médico especializado. Essa proposta é entendida pelas mulheres como uma tentativa de restringir o acesso legal ao aborto, ou seja, por motivo de estupro. Algunxs participantes, que responderam que o tema da Parada LGBT de 2015 era "não à PL5069/2013", argumentaram que essa é mais uma manobra da bancada evangélica em estabelecer leis cada vez mais conservadoras e opressoras às mulheres e aos homossexuais.

[53] Lei que garante o direito à mulher vítima de estupro buscar ajuda médica após a violência, e tomar medidas paliativas para uma possível gravidez ou contágio de Doenças Sexualmente Transmissíveis (DSTs). Essa lei também autoriza o abordo, caso a gravidez tenha acontecido após o estupro.

Assim sendo, a festividade e o caráter político do evento imbricam-se. Não é possível dissociar o que é movimento social e o que é festa, pois as faixas e os cartazes estão expostos em trios elétricos onde *gogo boys* e *drags queens* se apresentam por meio de danças sensuais; e músicas *pop* misturam-se ao som das palavras de ordem proferidas pelxs organizadores. Podemos argumentar sobre um movimento social festivo, ou movimento-festa, nas quais as microterritorialidades são construídas a partir de conflitos, emoções, afetos, confrontos e negociações mediadas pelo desejo de festar, de discutir problemas de ordem política, por meio das brincadeiras, risos, descontração, músicas e muita bebida.

O político na festa enveredou-se por essa trama. A partir de tal afirmação, o texto aponta para algumas observações realizadas nas três últimas edições da Parada LGBT em Goiânia que comprovam tais sugestões. Em 2014, ano eleitoral para deputados federais e estaduais, senadores e presidente, algunxs candidatxs aos dois primeiros cargos anunciados estavam presentes no evento. Além de entregarem panfletos com suas imagens e identificação numérica na urna eletrônica, faziam belos discursos em apoio aos direitos LGBT.

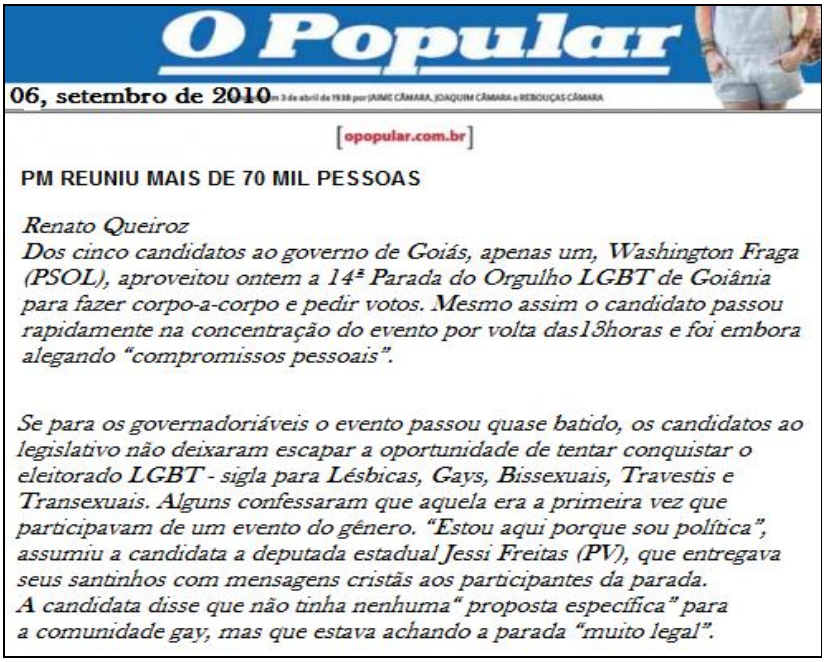
Muitxs dessxs candidatxs aproveitaram o momento de descontração para angariar votos, festejar e criar, de forma improvisada, propostas para o público *gay*. Em matéria publicada no jornal O Popular em setembro de 2010, foi analisada situações semelhantes, em que umx candidatx a governadorx e algunxs candidatxs a deputadxs federais e estaduais participaram do evento com o intuito de se promoverem (Figuras 30 e 31). Segundo a matéria, o evento reuniu 70 mil pessoas e apenas um únicx candidatx ao governo esteve presente, e várixs candidatxs a deputadxs passaram pela manifestação. Muitxs delxs não tinham nenhuma proposta específica para a comunidade *gay*. O único candidato a apresentar um projeto axs ativistas foi o ex-deputado estadual Mauro Rubem, que também esteve presente em 2014 capitaneando votos para o candidato que apoiava.

Apesar da frequente participação de políticos na Parada LGBT, ela não é bem vista por algunxs manifestantes: “A política se apropria do evento para benefício próprio, toda organização desse ano foi do PT. Ele (o PT) que fez tudo isso, porque as eleições estão próximas" (Dona de casa, 36 anos, Heterossexual, 21/09/14).

Todavia, umx dxs organizadorxs explica que apenas um candidato do PT presta apoio e busca por patrocínios em empresas privadas, e que a cooperação entre a Associação LGBT precisa articular e buscar parcerias junto ao governo, na tentativa de

ter uma infraestrutura adequada para abrigar tantas pessoas. Segundo elx “para o movimento crescer e ganhar o espaço que a gente quer, precisa desses apoios” (L. M., Organizadorx, Homossexual, 21/09/14).

Figura 30 - Manchetes do O Popular sobre a presença de candidatos na Parada LGBT/2010



O Popular

06, setembro de 2010

[opopular.com.br]

PM REUNIU MAIS DE 70 MIL PESSOAS

Renato Queiroz
Dos cinco candidatos ao governo de Goiás, apenas um, Washington Fraga (PSOL), aproveitou ontem a 14ª Parada do Orgulho LGBT de Goiânia para fazer corpo-a-corpo e pedir votos. Mesmo assim o candidato passou rapidamente na concentração do evento por volta das13horas e foi embora alegando “compromissos pessoais”.

Se para os governadoriáveis o evento passou quase batido, os candidatos ao legislativo não deixaram escapar a oportunidade de tentar conquistar o eleitorado LGBT - sigla para Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais. Alguns confessaram que aquela era a primeira vez que participavam de um evento do gênero. “Estou aqui porque sou política”, assumiu a candidata a deputada estadual Jessi Freitas (PV), que entregava seus santinhos com mensagens cristãs aos participantes da parada.
A candidata disse que não tinha nenhuma “proposta específica” para a comunidade gay, mas que estava achando a parada “muito legal”.

Fonte. O Popular, 2010.

Figura 31 - Candidato a Deputado Estadual na Parada LGBT 2010



Foto. Carlos Maia, set. 2010.

Em 2015, apesar de não ser um ano eleitoral, alguns políticos voltaram a participar, entre eles o ex-deputado estadual Mauro Rubem[54] e o candidato que foi apoiado por ele, mas não eleito, Flávio Batista. Eles afirmaram que o retorno à Parada desse ano se deu ao inegável apoio político da comunidade *gay* a sua eleição em 2010 e também em função da parceira que sempre existiu entre a Organização LGBT e o seu mandato (Figura 32).

Figura 32 - Discurso do ex-deputado Mauro Rubem



Foto: Jorgeanny Moreira, out. 2015.

Os discursos denotam - assim como as observações realizadas e já registradas -, tanto a apropriação da festa pelas figuras políticas, como o uso que o movimento social faz delxs para a projeção que ensejam na mídia local e nacional. Ademais, representa a busca por prestígio social e político por algunxs organizadorxs, ao demonstrarem bom relacionamento com xs parlamentares.

As falas, no entanto, revelam algo mais interessante para as colocações: a forma desses indivíduos em tratar assuntos políticos de maneira descontraída e informal ao insinuar que as Paradas LGBTs são "como manifestações festivas que trazem à cena pública reivindicações e problemas enfrentados por estas 'minorias'" (MAIA, 2015, p.

[54] O ex-deputado estadual Mauro Rubem foi, no período 2012-2014, presidente da Comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa de Goiás. Todos os seus mandados foram pelo Partido dos Trabalhadores e tem demonstrado nas últimas três edições da Parada LGBT, comprometimento com a causa homossexual. E isso se deve a aproximação de grupos ligados a Associação da Parada LGBT de Goiás à esse político.

201). O político na festa e vice-versa não negligencia o caráter de contestação e confronto que têm os movimentos sociais. Acreditamos que as microterritorialidades festivas na Parada LGBT incorporam elementos importantes para aquilo que se pretende, já que o festar denota também resistências nesse tipo de evento. O apelo que se faz axs parlamentares conservadorxs, e aos seus projetos de leis que ignoram os direitos das minorias, se faz pelo oposto ao que seria esperado, por meio da transgressão daquilo que é entendido por ordem, moralidade e boa conduta. Nas palavras de Duvignaud (1983, p. 223),

> quando dizemos que a festa é uma forma de 'transgressão' das normas estabelecidas, referimo-nos ao mecanismo que, com efeito, abala estas normas e, muitas vezes, desagrega-as [...]. A festa importa em distúrbios provindos de fora do sistema, uma descoberta de apelos atuantes sobre o homem por vias externas ao poder das instituições que o conservam dentro de um conjunto estruturado.

Entendemos, portanto, que o movimento ao se fazer em forma de festa veste-se ainda mais contestador e capaz de romper com as normas vigentes. Com a atuação transgressora, xs manifestantes/festeirxs colocam em debate o que é a verdade e porque ela é imposta e inviolável, e como esses paradigmas são firmados como normas para o uso, hábitos e costumes. Foucault (2005, p. 29) afirma que,

> somos igualmente submetidos à verdade, no sentido de que a verdade é a norma; é o discurso verdadeiro que, ao menos em parte, decide; ele veicula, ele próprio propulsa efeitos de poder. Afinal de contas, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a tarefas, destinados a uma certa maneira de viver ou a uma certa maneira de morrer, em função de discursos verdadeiros que trazem consigo efeitos específicos de poder.

Na Parada LGBT, enquanto um movimento social, essa verdade é questionada, a festa é mediadora do embate entre as normas e os seus contestadorxs, é a voz de quem contesta e reivindica. Conforme nos conta um dxs manifestantes

> a própria comunidade LGBT é tida, historicamente, como transgressora pela sua condição natural e, a partir das discriminações sofridas por essa "transgressão", iniciam a busca por igualdade. Por outro lado, entendendo transgressão como um comportamento de indignação e de não submissão, vejo que existe relação, pois não há enfrentamento sem transgressão, não há progresso, conquistas, nem mudanças (Administradora de Empresas, 27 anos, Homossexual, 15/09/13).

Dessa forma, assim como a festa é transgressão e ruptura (DURKHEIM, 1999), ela é o meio apropriado pelxs manifestantes para buscar por mudanças nas atuais conjuntaras políticas do país, principalmente no quadro conservador em que se encontra

ao negar direitos civis e de cidadania às minorias. Além disso, outrxs ativistas alegam a efemeridade das relações estabelecidas na Parada LGBT como momento oportuno para a reflexão e diálogo, tanto sobre as questões políticas como da expressão do orgulho *gay*. "A manifestação, a festa e o movimento político, expressam uma liberdade momentânea, pois durante a parada é permitido essa 'liberdade' que não é comum em dias rotineiros, então esse dia tem que ser aproveitado ao máximo para falar, reclamar" (Professorx, 28 anos, Homossexual, 21/09/14).

Com liberdade momentânea, além da efemeridade das ações festivas, x ativista refere-se ao direito que lhe é negado no cotidiano, pois nos espaços públicos elx, assim como tantxs homossexuais brasileirxs, evita comportamentos que demonstrem sua orientação sexual, inclusive em virtude de sua vida profissional, a qual lhe exige *discrição*. Mas, na Parada LGBT elx permite-se trocar carícias com x parceirx e falar sobre questões ligadas a sexualidade, bem como problematizar assuntos pertinentes à política. Ao lembrar que a Parada LGBT é um evento extra-cotidiano, é possível compreendê-la como, conforme analisa Cox (1974), atividades extraordinárias, o lugar do lazer. A festa representa a ruptura com o cotidiano, e isso se faz na transgressão e subversão dos valores impostos no tempo ordinário.

A manifestação como uma festa também contém, assim como requer as transgressões, alguns excessos, como abuso no consumo de bebidas alcoólicas, algumas drogas ilícitas[55] e as práticas sexuais no espaço público. O alvoroço, sobreposições de vozes e músicas transforma a paisagem do Centro da cidade. Os três trios elétricos (Sintego, AGLBT e Bar Athenas) competem, cada qual exibindo um estilo musical e *gogo boys* próprios.

O político e o festivo se misturam, ao ponto de não haver espaços específicos para cada demanda. Próximo ao trio elétrico, durante os discursos e palavras de ordem, muitxs manifestantes dançam, bebem e conversam (Figura 33). São microterritorialidades festivas e efêmeras traduzidas nas relações estabelecidas na celebração e nas ações políticas. Os confrontos e tensões não são eliminados, mas sobrepostos e imbricados. Os olhares de curiosxs que aceitam ou desaprovam permanecem à distância, enquanto xs comerciantes disputam o melhor lugar da festa, preferencialmente entre os ajuntamentos maiores e/ou de indivíduos mais exaltados, garantindo um lucro extra proporcionado pela festa.

[55] Identificamos o consumo de lança-perfume e maconha.

Figura 33 - Políticos e organizadorxs discursam no trio elétrico enquanto participantes festejam



Foto: Jorgeanny Moreira, out. 2015.

Concordamos com Maia (1999) ao afirmar que a festa se faz na coletividade e que estranhos se tornam próximos ao partilhar as mesmas emoções. Acrescenta-se ainda, que esse fazer coletivo se dá fora do cotidiano, busca romper com as normas e paradigmas, nela se dá a construção de novos laços e de territorialidades mediadas por afinidades e objetivos comuns. A festa é, antes de tudo, o subverter a ordem, e na Parada LGBT ela se faz, a partir da ruptura com os códigos morais impostos pela sociedade e pelas instituições que detém os discursos de poder (Quadro 3).

As informações disponíveis no Quadro 3 nos subsidiam pensar no movimento-festa, ao abordar a confluência entre os dois conceitos. Os discursos baseados na ordem e moral entendidas como aceitáveis, durante a efervescência festiva são conflituosas, uma vez que as performances somam-se às construções das territorialidades no espaço público. Os discursos são confrontados e questionados por meio das ações transgressoras e subversivas promovidas pelo festar.

Do Movimento Social á Festa

Quadro 3 - Confluência entre movimento social e festa

Movimento Social	Festa	A confluência entre o Movimento Social e Festa na Parada LGBT em Goiânia
Na tese assume-se as teorias apresentadas por Touraine e Tarrow, as quais contribuem para a construção de conceitos e definições apontadas nesse texto, entre eles de que "os movimentos sociais são ações sociais coletivas de caráter sócio-político cultural que viabilizam formas distintas de a população se organizar e expressar suas demandas" (GOHN, 2011, p. 335). Não descartamos a ideia de Touraine, e acrescentamos que essas demandas partem de objetivos e anseios individuais até chegar à coletividade e a solidariedade ente os envolvidos.	Na tese adota-se os conceitos construídos com base nas teorias de Duvignaud (1983) ao propor que a "festa importa em distúrbios provindos de fora do sistema, uma descoberta de apelos atuantes sobre o homem por vias externas ao poder das instituições que o conservam dentro de um conjunto estruturado". E de Durkheim (1999) acerca da festa como transgressão e ruptura com o cotidiano. Além desse conceito, as ideias de Maia (1999) sobre a festa envolver um fazer coletivo em que estranhos tornam-se próximos serão apropriadas.	O conceito que se constrói a partir dessas abordagens é de que o movimento social se faz por meio da coletividade, da solidariedade, da socialização, das afinidades políticas e ideológicas, mas também envolve o confronto e o embate na tentativa de romper com normas e códigos morais estabelecidos pelos dispositivos de poder. A festa como um conjunto de ações transgressoras e subversivas é o fenômeno devido para romper com a ordem estabelecida, e propor a transformação social daquilo que está posto como verdade e moralmente aceito seguindo os padrões da heteronormatividade. Ao propor o movimento festa, os ativistas buscam romper e subverter, por meio de ações festivas, os discursos cristalizados acerca do "aceitável" e "natural".

Fonte: Moreira, Jorgeanny. Diário de Campo, 2016.

CAPÍTULO II

O CORPO EM DEBATE: AS AÇÕES PERFORMÁTICAS E AS MICROTERRITORIALIDADES NA PARADA LGBT

A Parada LGBT em Goiânia - em suas características sociais, festivas e políticas -, apresenta militância, mas também se fundamenta no momento festivo, pautado no Orgulho *Gay*. A festividade sobrepõe as questões de ordem política e de luta. Essas intenções não anulam uma e outra, mas se complementam, competem os micro territórios, imbricam-se. Há participantes que ignoram o fator social e político, e resguardam-se no direito de viver e aproveitar a festa. No caos ou na ordem da festa surgem as ações performáticas, que nem sempre são executadas de forma consciente, planejada ou intencional.

As performances são consideradas pelxs espectadorxs, e em alguns casos pelxs próprixs participantes como abusivas, transgressoras e subversivas do ponto de vista da ordem e do *modo de ser* no espaço público, conforme posto por Gomes (2012). Nesse momento não identificamos polaridades ou atores/atrizes exclusivamente antagônicos, pois as opiniões do que é amoral, imoral ou inaceitável não se restringe aos heterossexuais e espectadorxs. De fato, não são raras as ocasiões em que homossexuais se declaram desconfortáveis por algumas manifestações mais audaciosas, e em nosso último trabalho de campo (outubro de 2015) participantes *gays* mencionaram a performance da atriz transexual Viviany Beleboni na Parada LGBT de São Paulo em 2015 - em que aparece crucificada em um dos trios elétricos -, como desrespeitosa à igreja e às crenças cristãs.

A controvérsia existe porque, *gays*, transexuais e travestis, em suas críticas à atriz, coadunam com religiosos que em seus argumentos se fundamentaram em justificativas homofóbicas e transfóbicas. O deputado Marco Feliciano desaprovou os protestos da atriz contra a transfobia e a homofobia. O líder do PSD na Câmara, Rogério Rosso (DF) apresentou um projeto que tornava crime hediondo o "ultraje a culto", denominando de "cristofobia", as manifestações que envolvessem símbolos religiosos (i-BAHIA, 2015).

Ao assumirem discursos que contestam ou criticam as atitudes e comportamentos dxs manifestantes, espectadorxs heterossexuais, e também muitos participantes homossexuais, conforme foi elucidado na colocação acima, reproduzem as numerosas colocações associadas aos dispositivos de poder relativas à sexualidade

provindas da religião, política, família, instituições de ensino, etc. Ao apropriar-se desses discursos xs espectadorxs assumem um posicionamento ligado ao que acreditam ser moralmente aceito, ou um comportamento condizente com aquele esperado segundo a sua compreensão de sociedade.

Todavia, a Parada LGBT rompe com o cotidiano e constroem-se territorialidades fugazes, baseadas nas transgressões, ou conforme sinalizado por Maia (2012) o confronto com a ordem, mas também há, conforme já mencionado, reprodução de discursos ligados a valores socialmente estabelecidos, tanto por espectadorxs como pelxs próprixs participantes. Os estigmas e preconceitos existem, mas não impedem o transgredir e romper com o tempo ordinário, o evento é efêmero e festivo.

Com a duração de um instante, xs manifestantes aproveitam o evento para expor sua liberdade e identidade ao público, ou espectadorxs. O espaço público torna-se palco e cenário, e as ações performances com roteiro, cenas e diálogos estabelecidos. Tais performances ensaiadas ou improvisadas animam o evento e afetam quem as assistem dividindo opiniões e causando impactos, conflitos e consensos; mas, paralelamente intensificam as experiências projetadas nos espaços públicos e nas territorialidades ali formadas.

Neste capítulo as contribuições sobre performances foram buscadas em Turner (2005; 2008), Goffman (2010) e Schechner (2011; 2006). Os dois primeiros autores nos deram subsídio para realizarmos o diálogo entre a geografia e a antropologia da performance, principalmente no que concerne a aproximação de conceitos. Este último muito contribuiu ao nos auxiliar em uma metodologia que fosse eficaz para descrevermos as nossas observações.

Ainda neste capítulo consideramos que o instrumento técnico das atividades é o próprio corpo, por meio dele, xs participantes militam e/ou festejam. A corporeidade avança e invade os espaços regidos pela heteronormatividade, mostra-se e desnuda-se sob o direito à expressão. A partir das leituras de autores como Connerton (1999), Mauss (2003), Merleau-Ponty (1999) e Le Goff (2006), tentamos descortinar o papel do corpo na geografia, na conquista e territorialização dos espaços e também como o próprio espaço. O corpo é técnica, instrumento, linguagem, e também fronteira e (micro) território; ele fala por meio de seus gestos, vestimentas (ou falta delas) e movimentos, reflete e afeta quem assiste, comove a audiência de suas representações. O corpo medeia o diálogo entre participantes e sociedade, ele busca a visibilidade social, a transgressão, mas também a aceitação. Sobre essas características citadas nos

subsidiamos em Le Breton (2006), Mauss (2003), Maia (2015; 2012), Silva (2013), Weil e Tompakow (1986). Com estes autores identificamos o potencial do corpo na comunicação e na representação.

É a partir do corpo que tanto *performers* como espectadorxs, se vestem de máscaras sociais, e no espaço público dramatizam, encenam conflitos e concessões, tolerância e transgressão. É válido ressaltar que essas polaridades não advêm apenas entre participantes *gays* e heterossexuais, pois há muita reprodução de valores cunhados na sociedade heteronormativa por homossexuais como a intolerância entre lésbicas *ladies* contra as caminhoneiras, *gays* contra travestis e/ou transexuais. Além da reprodução do ideal de casamento monogâmico e pautado no reconhecimento civil e religioso. Sobre esses aspectos contamos com a interpretação de autores como Maffesoli (1996), Goffman (1985) e Maia (2011; 2012).

Para finalizar as análises acerca do corpo e das performances como mediadoras e formadoras de territorialidades festivas e efêmeras na Parada LGBT, identificamos breves situações acerca da alteridade. Sobre esse assunto recorremos às leituras de textos que versam pela filosofia, sociologia e psicologia. Alguns autores que subsidiam nossas análises são: Berger (2007), Zanella (2005) e Manzano (2010). A alteridade apresenta-se como desafio em meio ao evento em que imperam os discursos conservadores.

Por fim, com o auxílio de técnicas de pesquisa como a observação participante, questionários e entrevistas, buscamos refletir e analisar as microterritorialidades efêmeras que emergem das ações performáticas de participantes e observadorxs. Apresentamos assim situações que evidenciam o mosaico e a diversidade de aspectos que contribuem para o constructo das territorialidades festivas, em que convivem conflitos e consensos na Parada LGBT de Goiânia. Ademais, buscamos construir um diálogo profícuo entre Geografia e Antropologia, na tentativa de reforçar o caráter interdisciplinar e dialógico desse texto.

2.1. “O meu corpo fala”: xs *performers*

Guattari (1985 [1977], p. 12) afirma que “militar é agir, pouco importam as palavras, o que interessa são os atos”. Reiteramos as argumentações em seção anterior sobre o teor social e político da Parada LGBT de Goiânia. Desde o seu início, em 1996, as perspectivas que a envolviam pairavam sobre reivindicações e lutas por direitos civis, reconhecimento, visibilidade e respeito (MAIA, 2012). As práticas sociais suscitadas são viabilizadas em forma de protestos, de manifestação em espaço público, em busca de contato imediato com a sociedade civil, com a imprensa e com os espaços de poder institucionalizados, que buscam instaurar a ordem.

A transgressão e subversão dessa ordem marca o encontro do protesto com a festa. Entretanto, há nessa festa elementos que evidenciam que não existe apenas a tentativa de subversão da ordem, ou dos valores estabelecidos por nossa herança judaico-cristã. Em muitos casos há a tentativa de resgate ou adequação a essas normas.

Maia (2012, p. 277) relata-nos, em uma de suas incursões na Parada LGBT de Goiânia, “um casamento gay celebrado durante a festa, com direito a todas as tradições religiosas como padrinhos, pastor celebrando, troca de alianças, convidados, beijo no final da cerimônia etc”. Para o autor, esse evento não se mantém alheio às questões religiosas ou doutrinárias, elas aparecem seja no intuito de resgatar alguns princípios como para criticá-los. Entendemos que mesmo na tentativa de enquadrar-se nesses valores, algunxs participantes subvertem ou transgridem a compreensão que xs conservadorxs nos apresentam sobre a ordem religiosa, social e política.

Talvez inconscientemente, essxs participantes protestaram sobre normas e códigos impostos pelos grupos responsáveis pelos discursos do que é normal, natural ou moralmente aceito. Sendo assim, esses aspectos, de certa forma, são relativos ao que compreendemos como militância.

O significado do termo militância[56] refere-se à prática das pessoas ou grupos que defendem uma causa, de quem busca a transformação da sociedade por meio da ação coletiva e social. Militar envolve desempenho, exercício e participação de quem almeja um ideal político. A militância LGBT no Brasil envolve todas essas questões a partir das manifestações sócio-político-culturais em busca da transformação social baseada na conquista de justiça e direitos civis aos LGBTs.

---

[56] FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélio Século XXI**: o minidicionário da língua portuguesa. 4. Ed. Revista e ampliada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

A militância não se faz sem agir, e a ação exige do indivíduo práticas que extrapolam a linguagem, pois como Guattari nos lembra, as palavras pouco importam, as ações valem mais. O termo "agir" iniciado nesse texto é utilizado também com referência às performances dxs participantes que assumem assim a sua presença questionadora. Entretanto, é importante ressaltar, que nem todxs que vão ao evento buscam esses objetivos ou princípios. De fato, há indivíduos que sequer compreendem a Parada LGBT como um evento político ou que almeja a conquista de direitos. Essxs atores/atrizes, ali estão pelo motivo da festa e da celebração do orgulho LGBT. Conforme já mencionado, o preconceito e intolerância são comuns no interior do próprio evento.

Todavia, entendemos que mesmo sem a intenção, o fato de estarem ali, travestidos, com ou sem vestimentas, agindo de maneira que não lhe é permitido no cotidiano, é uma forma de questionar e subverter a ordem a qual é imposta. Maia (2012) também identifica tais elementos ao inteirar-nos de dois microterritórios formados por homossexuais, porém antagônicos em suas perspectivas acerca da religião. No primeiro deles, observa-se a presença de religiosxs progressistas aliados aos direitos LGBTs, já no segundo, xs participantes criticam as religiões proferindo discursos e levantando cartazes condenando as práticas e preconceitos propagados pelas igrejas (Figuras 34 e 35).

Figura 34- Presença de *gays* evangélicos na Parada LGBT de 2012



Foto: Carlos Maia, set. 2012.

Figura 35 - Participantes criticam os discursos religiosos sobre a homossexualidade



Foto: Carlos Maia, set. 2012.

O episódio narrado por Maia (2012) é muito comum na Parada LGBT goianiense, e não apenas naquilo que diz respeito às questões religiosas, mas também naquelas referentes axs próprixs homossexuais, como os microterritórios das lésbicas *ladies*, das lésbicas caminhoneiras, dos *gays*, das travestis, das transexuais etc., e que em situações não raras entram em conflito.

Essas atitudes também constituem o conjunto de ações que permitem a visibilidade que não é possível pelo lugar onde acontece o evento, ou pela acessibilidade e mobilidade, mas pelas práticas sociais e culturais que estabelecem no espaço público. Nessas práticas, o corpo é o instrumento essencial, é o que se coloca no confronto e nos embates, é ele que medeia a relação política, social, cultural e espacial, ele demarca e constrói microterritórios.

Para Mauss (2008, p. 407), o "corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem. Ou, mais exatamente, sem falar de instrumento: o primeiro e o mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico, do homem, é seu corpo". Assim sendo, as atividades ligadas ao corpo expressam a apropriação espacial, projetando experiências, trabalho e comunicação, elementos estes que se traduzem na produção de territorialidades.

Guattari (1992) nos informa sobre a inseparabilidade entre o corpo e o espaço. O corpo é ao mesmo tempo experiência e essência do sujeito social, é a partir dele que o indivíduo territorializa os espaços, com ele exerce-se, submete-se, ou contraria-se discursos de poder. É no espaço que o corpo imprime sua subjetividade, pois ele fornece-nos impulsos cognitivos e afetivos que marcam nossa identidade e memória. Ao mesmo tempo, o corpo transmite o conhecimento e é a própria experiência social no espaço.

Seamon (2013 [1980]) nos chama atenção para o movimento espacial dos sujeitos como atributo essencial para a inseparabilidade corpo-espaço. Para ele, o corpo é responsável por qualquer deslocamento no espaço, e este depende do primeiro para que seja apropriado e territorializado. Práticas cotidianas, das mais simples às mais complexas, exigem a presença e o movimento do corpo.

Ao executarmos simples movimentos, o espaço passa de idílico à experienciado e vivido, a pertencer-nos como indivíduo ou em coletivo. Contudo, não se trata apenas de conteúdo, o corpo também evoca a constituição da percepção do espaço. Existe uma relação intrínseca entre o espaço concreto e abstrato, aquele vivenciado, sinestésico, o qual projeta-se uma ideia, sentido ou objetivo.

Sob esse ponto de vista, Merleau-Ponty (1999, p. 195) nos convence de que o corpo não apenas está no espaço, ele é no espaço, a "existência é espacial". O filósofo explica que

> enquanto tenho um corpo e através dele ajo no mundo, para mim o espaço e o tempo não são uma soma de pontos justapostos, nem tampouco uma infinidade de relações das quais minha consciência operaria a síntese e em que ela implicaria meu corpo; não estou no espaço e no tempo, não penso o espaço e o tempo; eu sou no espaço e no tempo, meu corpo aplica-se a eles e os abarca.

Aproximando-se ao que já foi colocado por Guattari, o corpo é parte de significações do espaço, corpo-espaço são inseparáveis. Le Breton (2006) acrescenta que a existência é espacial, mas também é corporal. O corpo não é uma complementaridade do espaço, ou uma categoria analítica da ciência geográfica, mas partilha da dimensão espacial como "condição e reflexo sem os/as quais não haveria corpo e mesmo espaço isoladamente" (LE BRETON, 2006, p. 12).

O corpo está além das perspectivas reificadora ou imanente, expressa mais que um simples substrato no espaço. Judith Butler, em uma perspectiva diferente daquelas colocadas por Merleau-Ponty, Guatarri e Le Breton, afirma que o corpo é construído socialmente e está em constante confronto com as normas regulatórias que o controlam.

Para Butler (2002, p. 111) “os corpos não se conformam nunca, completamente, às normas pelas quais a materialização é imposta”. Assim sendo, os corpos confrontam as normas, os discursos e opressões, buscam romper com a fronteira que separa o aceitável do proibido na tentativa de construir-se socialmente e culturalmente. Ao contrário disso, Merleau-Ponty (1994, p. 143) nos lembra que os contornos do corpo são fronteiras que as relações exteriores não transpõem.

Os corpos se expressam no espaço, rompem com os obstáculos que tentam conformá-lo ou cerceá-lo, mas discursos e subjetividade exteriores não podem transpor a significação construída por eles. Para Butler (2002), os corpos objetivam confrontar significados previamente definidos por um padrão estruturado culturalmente ou romper com as normas socialmente postas, daquilo que é masculino ou feminino, isto é, a binariedade de gênero.

Não é o nosso objetivo aqui contestar ou criticar as colocações da autora que muito contribui com os estudos de gênero e sexualidade, mas entendemos que há corpos que aceitam sim, e talvez passivamente, aos padrões estruturados culturalmente. Na Parada LGBT observamos a corpolatria mediante a presença dos *gogo boys* com corpos definidos, exibindo as conquistas adquiridas em muitas horas nas academias de musculação; as lésbicas *ladies* que exibem elegantemente roupas caras e “da moda”; as travestis extremamente magras, equilibrando-se em saltos altos. Em decorrência, são admiradas em sua beleza associada ao corpo e a aceitação destes às normas e códigos contemporâneos de beleza. O corpo não é algo acabado, mas é sempre reconstruído e resignificado às novas possibilidades que se abrem em determinados contextos históricos e culturais.

Le Breton (2007, p. 7), compartilha dessa teoria e argumenta que o corpo é “moldado pelo contexto social e cultural em que o ator se insere, o corpo é o vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída”. Não obstante, é possível argumentar acerca das mudanças estruturais e subjetivas dos discursos sobre a noção do corpo e da corporeidade.

Tais discursos permearam o culto ao corpo perfeito nas sociedades antigas; o detentor e difusor do pecado na Idade Média; o manipulável e oprimido nas sociedades capitalistas; o corpo disciplinado pelas instituições sociais (LE GOFF e TRUONG, 2006; FOUCAULT, 2003). Porém, a partir do século XIX observamos um discurso de liberdade do corpo, mas os novos padrões de beleza, amparados pela lógica do consumo, contribuíram para a diminuição das vivências corporais do indivíduo

(BARBOSA et. al., 2011). Isso corrobora com nossas reflexões acerca de como os corpos, ao assumirem e se inserirem nos padrões de consumo – estéticos -, conformam-se ou aceitam ordens e valores impostos.

O corpo, antes oprimido e reprimido, ganha espaço na comunicação em massa, passa a ser glorificado e resgata o valor de outrora, das sociedades greco-romanas. Logo, a mídia veicula imagens de ideal estético inacessível para as pessoas comuns, isto é, aquelas que não vivem da imagem em capas de revistas, televisão e *internet*. Talvez, agora vemos uma outra doutrinação e disciplinarização do corpo, também baseada em discursos, uma vez que o poder representado pela lógica do consumo e da mídia, mercados que se inserem no capitalismo, apodera-se da subjetividade dos sujeitos, fazendo-os recriar e reproduzir os padrões estéticos vigentes por meio de sua corporeidade.

Na Parada LGBT, os corpos conquistam e apropriam-se do espaço público, podem mostrar que não se conformam aos estigmas historicamente opressores – heteronormatividade e binariedade de gênero -, ou curvar-se a eles, principalmente daqueles que aceitam a sexualidade amparada no gênero, no normativo e no natural. Muitas facetas são lançadas marcando o espaço público: o confronto, os desejos, o ideal e o real. Um dos organizadores expõe sua opinião acerca das várias expressões do corpo no espaço durante o evento:

> Eu acho que hoje ela [Parada LGBT] está... Tudo na nosssa vida tem dois lados. Se a gente for avaliar pro lado negativo, nós vamos fazer uma lista aqui de coisas que a parada de hoje é negativa *né*? [...] Por exemplo, na questão do modelo do padrão de beleza de mercado, ela favorece esse padrão de mercado, ela não favorece uma bicha como o X que tem quarenta e sete anos, que tem uma barriga e é baixinho e negro e sai de fio dental na parada, quer dizer pro mercado, para o padrão de mercado, isso não existe, isso é um corpo estranho *né*? E as paradas, a parada de Goiânia, as paradas como estão organizadas, ela favorece isto. É esse padrão de mercado. Ela só coloca no trio elétrico é... *gogo boys* é... malhados, tanquinho, muito bonitos, brancos, loiros e tudo mais. Então ela favorece esse tipo de beleza. Isso, analisando a parada de hoje negativamente. Mas se você vai analisar positivamente nós também vamos achar uma lista de coisas extremamente importantes, que eu já listei alguns, mas que eu vou repetir, que é a questão dos direitos dos LGBTs, das travestis, dos *gays*, das lésbicas, dos transexuais, dos bissexuais e dos não... nessa lista estarem juntos em praça pública expressando a sua afetividade livremente com a segurança da polícia, [...]. Então nesse dia, nós podemos beijar na boca, eu posso ir pra... ir *pro* meio da rua, *pro* meio da parada na Araguaia, tirar minha roupa ficar é ... é ... tirar a roupa de cima, ficar só de fio dental lá e a polícia *tá* do meu lado me dando segurança. Noutros dias eu não posso fazer isso que vai ter alguém que vai me agredir, eu não posso fazer isso. Então isso é muito positivo. Depois, outra coisa positiva é a diversidade de pessoa que todos os trezentos sessenta e cinco dias do ano, estão escondidos, estão escondidos, espalhados, dentro da sociedade goianiense e que nesse dia vai pra rua. Ou vai travestido, ou vai vestido, entre

> aspas, normalmente, com a roupa comum de trabalho, ou vai todo na beca, todo bem vestido, é com o terno com a gravata, com *smoking pra* rua, *pra* mostrar que ele *tá* ali também na defesa daquela bandeira, da bandeira maior que é a bandeira do Arco Iris, da diversidade sexual (Funcionárix Públicx, 47 anos, Homossexual, 06/2013).

O depoimento dx participante contribui com as nossas reflexões acerca do aprisionamento do corpo às vaidades, exposto para o culto e admiração, como um veículo de aceitação à normatividade e aos valores. O corpo bem delineado reconquistou o seu lugar de apreciação das civilizações antigas, em que o pudor e o recato eram permitidos apenas para aqueles que não estimavam a perfeição da imagem de si (Figura 36).

Figura 36- Performance dos *gogo* boys na Parada LGBT de 2014



Fonte: JORNAL OPÇAO, 2014.

X entrevistadx nos aduz ao corpo estigmatizado e oprimido pelos atuais discursos de poder, aqueles voltados para os padrões de beleza que definem quais as medidas, cor, altura e peso ideais. A liberação do corpo é válida para quem segue o arcabouço discursivo da subjetividade do que é belo.

Uma consideração importante, e não aludida pelx ativista, refere-se às questões de gênero. Os estigmas e a intolerância, nos espaços públicos, são maiores no cotidiano para indivíduos transexuais e transgêneros. A efeito de elucidação, tratemos de explicar essas duas definições que são, em relação ao corpo, distintas. O transgênero é uma

criação social para designar as pessoas cuja identidade não corresponde ao seu sexo, ou seja, o sujeito que possui o sexo masculino e não se define como tal em relação ao gênero. O transexual é aquele que já fez a cirurgia de mudança do sexo para harmonizar a sua condição de gênero (JAYME, 2004). As travestis mantém o sexo apesar de corresponder a uma identidade de gênero diferente[57], e não sentem-se desconfortáveis em manter o órgão sexual masculino. Isso por que, as questões relacionadas ao sexo e gênero são conceitos culturais e sociais.

É importante ressaltar que as travestis e transexuais podem relacionar-se sexualmente e/ou afetivamente com pessoas do sexo oposto ou não, heterossexuais ou homossexuais. Há discursos que normatizam e regulam a sexualidade do indivíduo imbricado ao seu sexo. Sobre isso Silva (2013, p. 34) explica que

> ser um homem ou uma mulher não é um fato natural, mas uma representação cultural em que a "naturalidade" se faz por meio de um conjunto de atos impostos por um discurso, que produz um corpo através de categorias de sexo e a finalidade dessa criação é justamente criar uma identidade coerente para uma realidade estável.

Portanto, há indivíduos que não se conformam aos estereótipos, tabus e estigmas, como nos foi apontado por Butler. Entretanto, a entrevista acima explicitada, nos demonstra que isso não é regra. A imagem (Figura 36) dos *gogo boys* ilustra a aceitação aos padrões e a heteronormatividade, os quais são associadas à masculinidade e a virilidade aqueles homens que apresentam músculos acentuados e gestos mais "grosseiros". Mesmo que sejam homossexuais, a sua compleição é maior em virtude da corporeidade exacerbada pela pouca vestimenta, aduzindo-nos à beleza grega, em que o belo deve ser exposto e exibido, o masculino não deve ser ocultado, mas cultuado.

Essas considerações não excluem os corpos que se tangenciam para outro tipo de conformação, aquela que advém culturalmente do que deve ser o ideal de feminino. Os

[57] Além dessas definições, há aquelas relacionadas as *drags queens* e às transformistas. Para a sexóloga e antropóloga Juliana Jayme (2004) o tempo e o espaço definem as transformistas e as *drags queens*, isto é, "ser homem durante o dia e mulher a noite". As transformistas passam por uma transformação com maquiagem, roupa e espuma para avolumar seios e quadris, pretende-se ocultar o masculino e tornar-se feminina. Não são travestis, porque elas permanecem com a caracterização feminina em todos os espaços-tempos. As transformistas, geralmente, mantêm-se nesse trânsito em razão da forte opressão no cotidiano: trabalho, casa e outros ambientes que desabonam sua transformação. O cartunista Laerte foi um transformista, mas hoje permanece, também, no cotidiano vestido como mulher. As *drags queens* não tem a preocupação em parecer mulher, a sua transformação dedica-se ao exagero: excesso de roupa, saltos, perucas e maquiagem. A preocupação aqui não é ocultar o masculino, mas supervalorizar os objetos femininos, ser uma caricatura bem humorada do feminino. Além disso, as *drags queens* podem ser homossexuais, transexuais, transgêneros, travestis ou heterossexuais e/ou *cisgênero* (pessoas que são designadas com um gênero e se identificam com ele), pois se tratam de artistas, cujos ensaios e preparação são dedicados a apresentações em *shows* e outros eventos.

discursos, que apregoam o que deve ser entendido como natural e normatizado, não rompem com a subjetividade dos corpos; não anulam a identidade dxs partícipes; não invadem os espaços conquistados e territorializados pelos corpos no movimento-festa. Os indivíduos que se autoafirmam e se identificam nessas condições, traduzem-se, como apontado pelx entrevistadx, travestidxs. Portanto, situações que envolvem as questões de gênero abarcam a subjetividade, os desejos e idealizações dos sujeitos.

Além do que foi posto, transexuais e transgêneros não apenas se travestem, eles são aprisionados nesses discursos e buscam rompê-los por meio de sua corporeidade. Não é raro transexuais que se autodenominam homossexuais, uma vez que "localizam-se no hiato entre corpo biológico e gênero – e não na sexualidade – a base de seu conflito identitário" (LEAL; CARVALHO, 2008, p. 5).

Conforme descrito pela entrevista dx ativista, em um dia dos trezentos e sessenta e cinco do ano, há de se afrontar ao que é discursivamente imposto. Muitos indivíduos que se travestem para a Parada LGBT não o fazem cotidianamente porque sofreriam violências verbais e físicas. Informações da Unicamp (2001) garantem que um homossexual é morto a cada 48 horas. Já em 2013, 312 *gays*, lésbicas e travestis foram assassinadxs (MELLO, 2014), em 2014 o número registrado foi 218 casos de violência findados em mortes (GONÇALVES, 2014). Ainda não há estatísticas sobre o número de violência contra homossexuais em 2015.

Leal e Carvalho (2008) colocam que existe uma limitada estatística acerca da violência contra homossexuais no país e denunciam a inépcia de entidades como o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em não apresentar dados demográficos acerca da população LGBT no Brasil. Assim, as políticas públicas para essa população acabam por serem reduzidas e a proporcionalidade daqueles que sofrem violência em relação ao número total fica comprometida.

As pesquisas não são oficiais e os dados são estimados em relação aos noticiários nacionais. Ao final de cada ano o número total de mortes, em que foi noticiado, é registrado como casos em que a motivação do assassinato é homofobia. Gonçalves (2014) ao ouvir um dos antropólogos responsáveis pela coleta desses dados e informações de textos jornalísticos, afirma que transexuais e as travestis são xs mais afetadxs pelos crimes. Ao expressarem a sexualidade por meio de sua corporeidade, esses indivíduos estão mais suscetíveis e vulneráveis à intolerância e ao ódio no Brasil.

Isso corrobora a ideia de que o cotidiano oprime. O corpo, muitas vezes, é tacitamente oculto, ou ignorado, em alguns espaços públicos, e talvez em lugares

privados, mas no dia da manifestação ele surge como um dispositivo de subversão e demonstra excessos que "dão visibilidade aos participantes; retirando-os de guetos e constituindo temporariamente o Centro da cidade como palco do 'orgulho'" (MAIA, 2012, p. 278). De acordo com umx participante da Parada LGBT:

> procuro ser discreta no dia-a-dia, mas em lugares exclusivo para nós [homossexuais] eu extravaso. Quando não é um lugar nosso[58], os homens, que se acham machões, *sabe?* Já chega perguntando para mim e para minha namorada: '*tá* faltando alguma coisa aí' (Estudante, 18 anos, Homossexual, 04/10/2015).

Percebemos a liberação do corpo nas diversas contingências de realização e expressão, revela-nos as várias facetas da conquista do espaço pelas manifestações corporais. O que muitxs observadorxs consideram exageros são mecanismos de apropriação e territorialização do espaço público, que são normatizados e elaborados para o uso no cotidiano. As formas de proibição e opressão aparecem em forma de discursos deliberados, que buscam ofender ou subjugar xs homossexuais por meio dos discursos pudicos, machistas e preconceituosos.

Para Lefebvre (1978) o cotidiano expressa a ambiguidade, representa satisfação e mal estar, é ao mesmo tempo trivialidade e aborrecimento. A ruptura ou transformação da vida cotidiana nos proporcionaria uma vida social nova e transfigurada. Na perspectiva lefebvreana, o cotidiano é a repetição de gestos, é tudo o que nos cerca no mesmo tempo e espaço. De certa forma o cotidiano também é responsável por oprimir e negligenciar as urgências das tensões sociais postas no espaço. Os paradigmas impressos no espaço público pelos hábitos cotidianos agregam todos os códigos morais e caracterizados como critérios de convivência pela sociedade, difundidas pelos discursos de poder.

Segundo De Certeau (1996, p. 31) o cotidiano é "aquilo que nos é dado à cada dia, nos pressiona dia após dia, nos oprime, pois existe uma opressão no presente". O indivíduo está condicionado a criar e recriar o espaço, a partir de hábitos e costumes, estabelecidos historicamente. Consideramos ainda o papel jurídico, político e social ao normatizar tais fatos que se imprimem além da história como elementos indissociáveis das condutas reproduzidas no espaço público, e as contradições desses códigos estabelecidos se projetam no cotidiano. Para Costa (2007, p. 18), o cotidiano é "um misto de forças que imprimem condições morais e ideológicas e alienam o homem".

[58] A participante refere-se aos bares e boates voltados para a comunidade *gay*.

McDowell (1995) chama a atenção para as exigências do cotidiano da cidade, principalmente nos lugares de negócios que demandam uma aparência heteronormativa, de forma que se exige uma performance “discreta” em suas práticas sociais. Outra alerta, dessa vez fundamentada por Silva (2013) refere-se a intolerância acerca da sexualidade no cotidiano do espaço público, uma vez que as demonstrações de afeto e desejo entre pessoas de sexos opostos são aceitáveis, enquanto manifestações desse mesmo tipo por casais homossexuais são inconcebíveis, gerando comportamentos de ódio e violência. Nos espaços públicos, a corporeidade além de vigiada e avaliada, pode se tornar elemento de exclusão e intolerância.

Portanto, ao desnudarem-se, fantasiarem-se, travestirem-se e expressarem a sexualidade por meio dos corpos, xs participantes da Parada LGBT rompem com a opressão cotidiana, mesmo que essa ruptura tenha a duração de um evento. As ações desses corpos no espaço público geram a corporeidade que medeia as performances ali desenvolvidas.

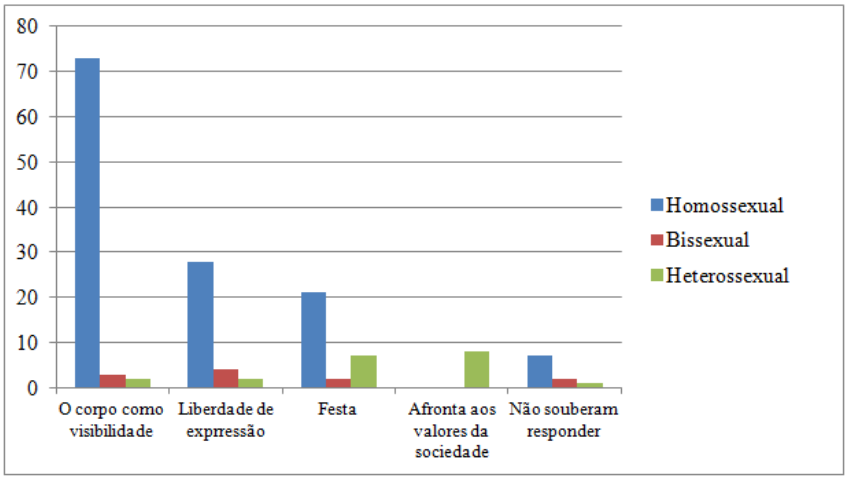
Algumas ações são entendidas como transgressões e subversões da ordem pelxs observadorxs, que indiretamente participam da manifestação, e também por participantes que concordam que muitas performances ou atitudes são excessos desnecessários (Gráfico 7). Corpos demonstram a sexualidade em danças, desfiles, vestimentas, exibição de virilidade ou feminilidade por meio das apresentações das *drags queens* e dos *gogo boys*. O público também desenvolve suas performances ao exibir suas fantasias ou corpos nus, improvisam danças em seus ajuntamentos, ou isoladamente, manifestam desejo e afeto aos seus pares. Trios, ruas, passeios e calçadas tornam-se palcos e cenários.

Os microterritórios formados ficam ainda mais evidentes quando observadorxs se recusam a atravessar as ruas ou adentrar no tumulto de manifestantes eufóricxs ao som da música *pop* ou eletrônica. Xs espectadorxs assistem tudo pelas calçadas, janelas e estabelecimentos comerciais, cotejando situações do cotidiano ao sinalizar gestos com a cabeça ou olhares desviantes. Algunxs delxs, ao serem entrevistadxs, demonstraram indignação sobre as performances praticadas pelxs participantes da Parada LGBT, ao identificarem as ações como uma “afronta aos valores da sociedade” ou que não “representa luta ou protesto, mas apenas festa”.

Todavia, há participantes homossexuais que concordam que os excessos não são bem-vindos. Muitxs assumem uma postura conservadora ao reproduzir discursos sobre a moral e a postura adequada no espaço público. Há *gays* que demonstram intolerâncias

às travestis que exibem os seios, ou aos *gays* passivos que dão "muita pinta" [59]. Algumas lésbicas também se manifestam incomodadas com a presença das travestis considerando-as vulgares e "barraqueiras"[60] (Gráfico 7).

Gráfico 7 - Opinião dos espectadorxs e participantes sobre as performances na Parada LGBT (2013; 2014; 2015)



Fonte: Moreira, Jorgeanny. Diário de Campo, 2015.

Apesar de alguns depoimentos desfavoráveis, manifestantes e observadorxs salientam a importância dessas expressões para a visibilidade social, além de refletir o sentimento de liberdade dos indivíduos que se mantém enclausuradxs em corpos normatizados durante o ano. Umx dxs entrevistxs esclarece

> o meu corpo fala, quando eu participo de um movimento social[61] com os seios a mostra eu pretendo dizer não às condutas construídas por uma sociedade machista e patriarcal. O corpo aqui no evento expressa isso: bater de frente com o 'politicamente correto'. E eu acho bem positivo a *galera* que vem fantasiada, travestido, é um basta ao cotidiano que proíbe isso (Estudante, 24 anos, Bissexual, 15/09/2013).

Esse depoimento representa o que determinadxs manifestantes pretendem mostrar ou "falar" por meio de seus corpos, buscam expressar a insatisfação com o discurso sobre valores e condutas, mas também a liberdade que é negada no cotidiano. Sobre isso, Maia (2012, p. 72) explica que essa liberdade e os excessos mudam o cotidiano para a festa, e o espaço público é resignificado para abrigá-la, "já que cotidianamente há a usança a partir de determinadas leis e normas (explícitas ou

[59] Demonstrar, intencional, ou exageradamente a sua homossexualidade (MAIA, 2012).
[60] Pessoa que provoca confusão sem grandes motivações (Priberam – Dicionário Online, 2016. Disponível em https://www.priberam.pt/dlpo/BARRAQUEIRA. Acesso em 09 de maio de 2016).
[61] Refere-se à movimento social porque participa de outros, com a mesma conduta como Marcha das Vadias e Marcha da Maconha.

implícitas), usança esta que, na festa, sofre usura". Esses argumentos são validados pelo que foi colocado por Jesus (2010) acerca dos estigmas sofridos pelxs homossexuais em seu cotidiano, que são atributos depreciativos que visam desqualificar ou desabilitar pessoas em seu convívio social pleno.

No contexto de rompimento ou confronto com a invisibilidade ou ocultação, surge o corpo na Parada LGBT, reclamando oportunidades e justiça, mas também ensejando o direito de manifestar o orgulho e festejar a diversidade que não é reconhecida no cotidiano. A festa, não só rompe, mas "destroi códigos e normas" (DUVIGNAUD, 1983, p. 67), conforme aponta algunxs entrevistadxs ao entenderem que as expressões do corpo na Parada LGBT afrontam os valores da sociedade (Gráfico 7). Essa "afronta" nada mais é que a transfiguração da vida nova proporcionada pela ruptura com o cotidiano como bem coloca Lefebvre (1978), que só é possível mediante a transgressão pela festa (DURKHEIM, 1999).

Essas reflexões coadunam com as entrevistas com homossexuais e heterossexuais que afirmam que a corporeidade no evento não representa luta ou protesto, mas evidencia o motivo de festa. Protesto ou festa, o corpo é o veículo de comunicação. Connerton (1999) elabora definições que nos auxiliam a compreender as práticas corporais como detentoras de mensagens e informações. Para o autor, essas práticas são realizadas para efeito de linguagem, para expressar e comunicar as nossas experiências com o espaço. Insatisfações ou contentamentos são denunciados pelos gestos elaborados e transmitidos pelos corpos.

A partir disso, passam por olhos avaliadores, que ora corrigem, ora reprovam ou condenam, tudo com base nos códigos interpretados como moralmente aceitos. De acordo com Silva (2013, p. 32)

> o poder intervém na realidade mais concreta das pessoas, o corpo, que é simultaneamente sociedade, penetra a vida cotidiana de cada pessoa, conformando hábitos, emoções e desejos por meio de dispositivos de controle como a vigilância, as perícias médicas e as confissões.

Os corpos são silenciados no cotidiano por meio dos dispositivos de poder que em seus discursos elaboram e analisam comportamentos esperados na sociedade. Os corpos, geralmente, caracterizam a essência do indivíduo: mulheres que se vestem com roupas de pouco comprimento ouvem palavras pejorativas, ou se usam vestimentas casuais ou despojadas são associadas a homossexualidade. São proposições também válidas para o sexo masculino, que precisa ignorar o uso de roupas com cores que estão

culturalmente vinculadas ao gosto feminino, ou vestimentas curtas, cavadas ou justas no corpo, que são motivos de desqualificação da ideia de masculino.

Estes discursos são reproduzidos, e o corpo que é instrumento técnico do indivíduo, deve estar em consonância com a "verdade" propagada pelo saber reconhecido como um mecanismo de poder (FOUCAULT, 2003). Na Parada LGBT, o corpo assume um comportamento transgressor e subversivo. A ordem não é mais obedecida e ao ser questionada abrem-se as possibilidades para uma corporeidade festiva, para o protesto na festa (JESUS, 2010) ou permite-nos pensar em uma festa política.

2.1.1 As performances na Parada LGBT em Goiânia

Entendemos as performances na Parada LGBT de Goiânia como práticas culturais associadas ao movimento-festa, são encenadas a partir de um treinamento ou ensaio prévio, e também espontaneamente como coloca Carlson (2009), Schechner (2006; 2011) e Turner (2005; 2008), se considerarmos os efeitos de ruptura que elas apresentam no cotidiano de sociedades tradicionais, ao explicitarem-se como eventos festivos, religiosos/ ritualísticos ou não. Quem executa tem consciência da performance e do público. As performances envolvem práticas estéticas, na linguagem, vestimenta, comportamentos e ações e pressupõe-se que há audiência. Segundo Schechner (2011, p. 219),

> compreender a "intensidade da performance" é descobrir como uma performance constrói, acumula, ou usa a monotonia; como ela atrai participantes ou intencionalmente os barra; como o espaço é projetado ou manipulado; como o cenário ou roteiro é usado – em resumo, um exame detalhado de todo o texto performático. Mais ainda, é um exame das experiências e ações de todos os participantes, do diretor à criança dormindo na audiência.

Assim, relacionamos os cenários e os palcos aos espaços do evento: as ruas, as avenidas e calçadas, bares, barracas e restaurantes; e o público axs observadorxs – moradorxs, comerciantes e transeuntes. Observamos como esses espaços são projetados para a execução das performances, e como os roteiros (discursos dxs organizadorxs e políticos, apresentações dxs artistas, ações dxs participantes e xs espectadorxs) são minuciosamente manipulados e controlados, de forma que cada microterritório envolve-se de experiências performáticas.

X *performer* pode até não ter a consciência daquilo que executa como sendo uma ação performática, mas tem consciência de que há umx espectadorx, de que alguém

x vê e por isso desenvolve práticas elaboradas, mesmo que inconscientemente, conquistando a audiência dxs espectadorxs. Para Schechner (2011, p. 215), “a força da performance está na relação muito específica entre os performances e aqueles para quem a performance existe”.

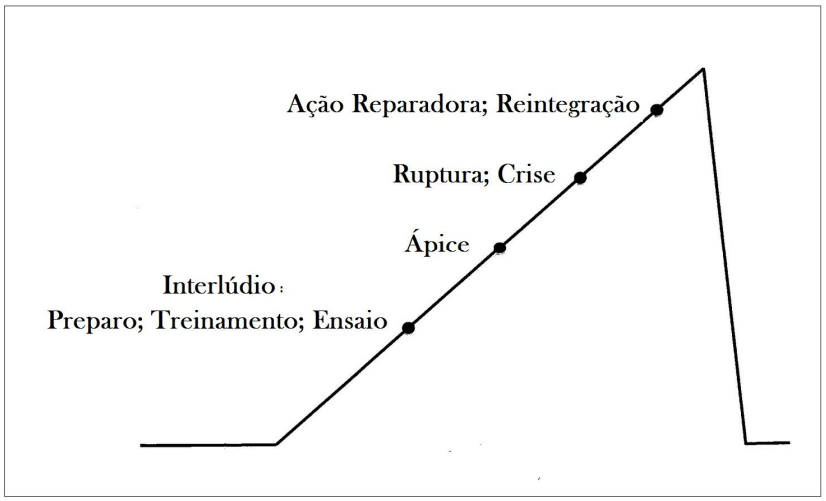
Seguindo as teorias de Schechner (2011), na performance exige-se caracterização, representação, imitação, transportação e transformação. A caracterização refere-se às vestimentas, maquiagem, máscaras, fantasias e todo o tratamento estético dxs atores/atrizes para a representação. A representação é o papel desempenhado por esses sujeitos, x ator/atriz social não se deixa transformar completamente na personagem que interpreta, não se torna outrx, apenas agrega características de outrem para desempenhar um papel. A imitação desenvolve-se a partir de ações que já foram realizadas por outrxs e que no cenário é representado pelx *performer*, por exemplo, as *drags queens* e os *gogo boys* que imitam performances de artistas consagradxs, ou as performances dxs participantes que executam danças que são populares no país. A transportação refere-se ao transporte do sujeito para a personagem, aqueles que praticam, “temporariamente, ‘deixam a si mesmo’ e ser inteiramente ‘aquilo’ que estejam performando” (SCHECHNER, 2012, p. 72).

A transformação acontece em performances que apresentam o sentido ritualístico. Schechner (2012) acompanhou e descreveu a transformação de indivíduos após os ritos de passagem, entre eles, o xamã, candomblé e de povos indígenas em que os sujeitos transformam-se em “pais de santo”, “líderes” e “adultos”. Nessa última fase, há, na Parada LGBT de Goiânia, participantes que fazem desse evento um rito de passagem, uma marca ou registro em sua história. Nas pesquisas de Maia (2015b, p. 216), algunxs entrevistadxs informaram que “se assumiu na primeira parada” e “aproveitou o fato de participar pela primeira vez para contar a família”. De fato, umx participante a quem tivemos a oportunidade de entrevistar na Parada LGBT de 2015, nos contou que “não sabia que eu era lésbica, eu desconfiava, mas depois que vim com uma amiga eu passei a ter certeza” (Estudante, 18 anos, Homossexual, 04/10/2015).

Buscamos, portanto, compreender as performances na Parada LGBT de Goiânia a partir dos elementos colocados por Richard Schechner. Para analisar como as performances acontecem e são reconhecidas pelxs espectadorxs no evento estudado, seguiremos uma metodologia demonstrada por esse pesquisador ao descrever a dança do cervo de Nova Pascua em 1981.

A metodologia utilizada por ele é uma teoria japonesa estética conhecida como *jo-ha-kyu* e foi descrita por Zeami há muitos séculos. Benvenuti (2006, p. 9) explica que o *jo-ha-kyu* é um princípio estético que se originou no extremo oriente do Japão, e significa "início (introdução), ruptura (desenvolvimento) e clímax (final) e implica a existência do mesmo princípio em cada uma de suas fases". Então, em cada *jo-ha-kyu* pode haver um novo até que o máximo nível de detalhamento possível para descrever o fenômeno estético (Figura 37).

Figura 37 - Esquema, das fases observadas nas performances da Parada LGBT, desenvolvido a partir do esboço de Richard Schechner



Fonte: Moreira, Jorgeanny. Diário de Campo, 2015.

Dedicamos esforços para utilizar essa metodologia, com o objetivo de descrever de forma minuciosa as performances observadas na Parada LGBT. Tal metodologia demonstrou-se útil e pertinente para explicarmos o nosso objeto de estudo como performances culturais, ao analisarmos as fases descritas por Schechner.

2.1.1.1. Interlúdio: preparo, treinamento e ensaio

O interlúdio marca não só o início da manifestação, mas todo o preparo antes de se chegar ao lugar da concentração. Essa fase inclui a produção das *drags quens* e transformistas que irão se apresentar, e também dxs participantes que percorrem, em muitos casos, longos trajetos para se chegar até a Avenida Araguaia, sejam daquelxs que vivem em Goiânia e Região Metropolitana como xs que vem em caravanas de Brasília, Cidade de Goiás, Anicuns e Pirenópolis.[62] Essxs manifestantes saem das

[62] Entrevistamos alguns moradores dessas cidades que vieram para a Parada LGBT de Goiânia nos anos de 2014 e 2015.

cidades de origem com até cinco horas[63] de antecedência para chegar ao ponto inicial do evento. Há, nessa fase, a preocupação em fantasiar-se, encontrar-se com os demais viajantes, e no caso das *drags queens* - que irão representar seu município -, se produzirem para a apresentação. Umx dxs participantes nos relata que "resolvi vir porque minhas amigas viriam também. Não teve *grilo* porque meus pais já sabem que sou lésbica. Eu vim com a expectativa do protesto porque me incomoda essa lei que pode ser aprovada... a do aborto" (Estudante, 22 anos, Homossexual, 04/10/2015)[64].

O interlúdio, portanto, agrega a preparação de todo o conjunto de atividades necessárias para que xs participantes cheguem ao evento, mesmo aquelas que envolvem a motivação de ir até lá. Além disso, é no interlúdio em que acontecem possíveis ensaios – no caso daquelxs que irão se apresentar -, e o preparo. Esse último engloba toda a organização e logística do evento: chegada e posicionamento dos trios elétricos (Avenida Araguaia e Avenida Paranaíba); a ocupação dos espaços "vazios" por barracas, cadeiras e mesas, caixas de isopores, bancas, carrinhos de lanches e outros objetos utilizados para o comércio de bebidas, alimentos e acessórios; policiais militares, de trânsito e guardas municipais se colocam em posição de delimitação dos microterritórios; organizadorxs e patrocinadorxs do evento situam-se seus carros (secretarias vinculadas a prefeitura de Goiânia como a de Assistência Social e a de Políticas para Igualdade Racial); assentamento dos carros do Serviço de Atendimento Móvel de Urgência (SAMU), Corpo de Bombeiros e do Conselho Tutelar.

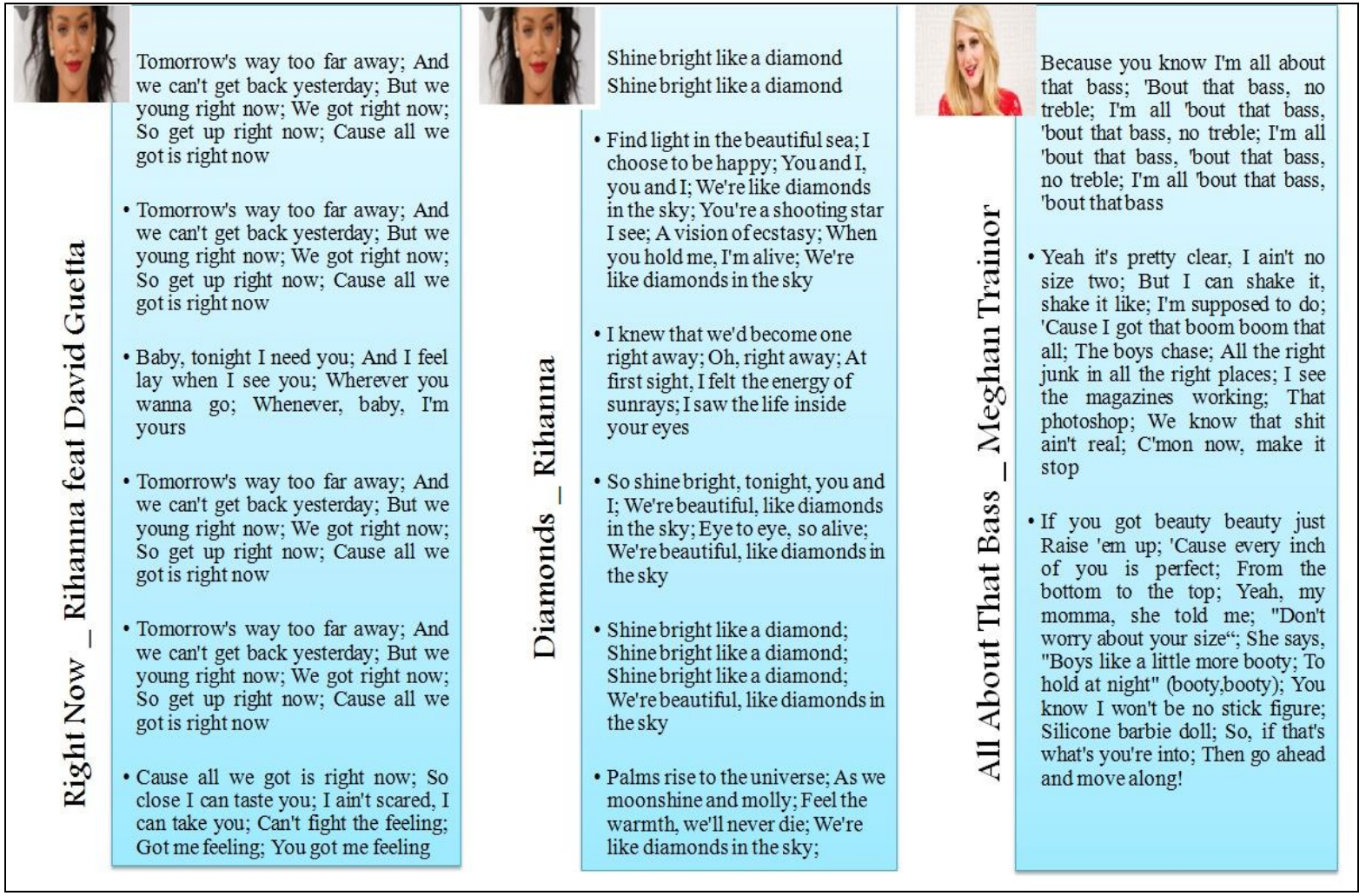
Esse momento também é quando os indivíduos se agregam nos espaços/avenidas selecionadas e iniciam as territorializações mediadas pelos discursos, delimitação e ações, entre elas as performáticas, ao som de música eletrônica e *pop*. O público LGBT demonstra preferências, ao aplaudir e gritar quando ouvem as músicas das conhecidas divas *pops* como Rihanna (Figura 38), Meghan Trainor (Figura 38), Katy Perry, Beyoncé, Britney Spears e Lady Gaga.

---

[63] Conforme nos informa uma participante residente em Anicuns (Moreira, Jorgeanny. Diário de Campo, Set. 2015).

[64] A entrevista da estudante faz referência ao tema da Parada LGBT de 2015, ano em que foi abordada no evento. Nessa edição, o tema foi Não ao PL 5069/2013, que conforme mencionado anteriormente, refere-se a proposta de lei da bancada evangélica na Câmara de conduzir vitimas de estupro a delegacias antes de levá-las aos hospitais. Esse projeto é compreendido por parte da população como uma forma de retardar o processo de identificação de uma possível gravidez ou, em alguns casos, interrompê-la com o uso de medicamentos ainda nos postos de atendimento médico. Além disso, muitas feministas, no evento, identificam esse projeto como uma coibição aos diretos das mulheres, pois essa lei, se aprovada, proíbe a venda de pílula do dia seguinte em farmácias.

Figura 38 - Letras das músicas que tornaram-se temas das Paradas LGBT 2013, 2014 e 2015



Fonte: Letras Terra. Disponível em: https://www.letras.mus.br/. Acesso em 18 de maio de 2016.

No ano de 2013 a música mais "tocada", ou a trilha sonora do evento, foi *Right Now* de Rihanna com David Gueta, a canção era também reproduzida pelo público que cantava junto à voz da cantora. Na edição de 2014, a canção mais reproduzida foi *Diamonds* também de Rihanna e em 2015 foi *All About That Bass* de Meghan Trainor (Figura 38). Esta última alcançou grande sucesso entre o público *gay* em todo o mundo, e a cantora foi eleita a melhor artista e recebeu um Grammy em 2014 (G1, 2015).

As letras dessas canções apelam para questões ligadas à liberdade, reconhecimento, tempo, ao corpo e suas normatizações estéticas. Algunxs participantes parecem ter conhecimento acerca desses significados, uma vez que cantaram entusiasmadxs essas músicas, que foram repetidas várias vezes durante o evento. Além disso, elas fizeram parte das canções selecionadas para integrar a trilha sonora do caminho percorrido entre Avenida Paranaíba, Praça Cívica (Rua 3 em 2014 e 2015) e Avenida Araguaia.

É no interlúdio que as relações e microterritorialidades efêmeras começam a ganhar formas, os ajuntamentos formados por afinidades juntam-se próximo aos trios elétricos enquanto dançam ao som das canções cantadas pelas divas. Observamos que esses ajutamentos são formados de forma espontânea e caracterizam-se pela proximidade dos indivíduos. Sack (1986) explica que a territorialidade é sempre humana e social, de forma que a distância física não existe.

É nessa ocasião que surgem as chamadas *communitas,* uma definição complexa desenvolvida por Turner (2008), que envolve diversos sentidos, mas que em nosso objeto de estudo pode ser compreendida como um *status* espontâneo, em que grupos se formam a partir da solidariedade. Os laços sociais que se iniciam ali não acontecem no cotidiano, são simbólicos e caracterizam-se pelas correspondências de sujeitos partícipes de um mesmo evento.

Outro fator observado no período que denominamos interlúdio é o preparo, treinamento ou ensaio daquelxs que irão discursar ou se apresentar. As *drags queens* e os *gogo boys*, xs organizadorxs e políticos iniciam um breve preparo sobre quais as ações ocorrerão e a ordem em que vão acontecer. Em um primeiro instante, discursam xs organizadores e políticos, algunxs são aplaudidxs, outrxs ignoradxs. O discurso de dois organizadorxs (no total, cinco organizadorxs discursaram) foi responsável por muito entusiasmo dxs participantes.

Em 2015, um dos políticos, Deputado Mauro Rubem (no total três discursaram), também foi admirado pelos indivíduos que o ouvia. Esse político, como presidente da

Comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa de Goiás, foi responsável por dialogar e aproximar-se dxs líderes das associações ligadas às causas LGBTs. Atualmente ele preside a Central Única de Trabalhadores de Goiás (CUT-GO). Em sua fala, ele mencionou a importância do diálogo entre ativistas LGBT com os parlamentares de Goiás e sobre a necessidade de uma militância combativa[65] contra o avanço das propostas da bancada evangélica tanto na Câmara Federal como na Assembleia Legislativa de Goiás. Além disso, o candidato referiu-se ao evento como o momento da diversidade, "da alegria, espontaneidade e de sair do armário, porque o Brasil é de todos: *gays*, lésbicas, travestis,negros, brancos, índios ... façam mais amor e menos guerra" (Trecho do discurso do ex-Deputado Estadual Mauro Rubem na Parada LGBT de Goiânia, 04/10/2015).

Os discursos e as palavras de ordem proferidas nos trios elétricos acontecem durante a concentração dos indivíduos nas Avenidas Araguaia e Paranaíba, ou seja, consitui em parte do interlúdio do evento. E antecedem as apresentações, que ocorrerão no palco/trio, das performances de *gogo* boys, *drags queens* e travestis, marcando o ápice do movimento-festa.

2.1.1.2 O ápice da festa

Os exageros são anunciados, fantasias audaciosas impactam os olhares dxs espectadorxs que encaram ou desviam olhares, mas reconhecem aquelas ações como performances, pois não a vivenciam no cotidiano do espaço público. Na Parada LGBT, identificamos as quatro fases anteriormente mencionadas, mas é no ápice do evento em que fica mais evidente a ruptura ou transgressão com as estruturas formais e cotidianas, pois é quando se acentuam as performances que subvertem as normas e códigos morais impostos pelos discursos das instituições de poder.

Apesar da grande influência exercida por Victor Turner e Richard Schechner nessa análise, é válido ressaltar que foi a partir das leituras de Marvin Carlson, ao narrar uma manifestação em espaço público executada por militantes feministas, que situamos e entendemos o nosso objeto atestado em práticas performáticas. Segundo o autor,

> nos fins dos anos 1960 em Nova York, em *All Hallow's Eve'* [Dia de Todas as Evas], mulheres apareceram fantasiadas e mascaradas de xamãs, rainhas encantadas, velhas feiticeiras matriarcas e bruxas guerreiras para confrontar e enfeitiçar os frequentadores da região de *Wall Street* [...] Mais tarde, a

[65] Esse termo foi utilizado em um dos discursos da então candidata a presidência Dilma Rousseff (PT) em outubro de 2014, do mesmo partido que o ex-Deputado Estadual Mauro Rubem (PT-GO).

> ampliação da consciência redirecionou muito dessa energia protoanárquica para uma atividade mais diretamente política e social, mas a tradição do teatro e da guerrilha feminista continuou viva, por exemplo, nas atividades altamente visíveis [...] (2009, p. 188)

A partir dessa análise apresentada por Carlson, interpretamos nosso objeto de estudo como fenômeno equivalente, já que é uma manifestação em que xs atores/atrizes sociais, a partir da corporeidade, territorializam o espaço público, ao encenarem danças, realizarem apresentações musicais (*show* de *drags* e *gogo boys*), utilizarem máscaras e fantasias, além dos beijaços, gestos, falas e discursos.

Assim como na narrativa de Calrson, xs partícipes do movimento social observado aparecem fantasiadxs e confrontam e enfeitiçam xs observadorxs, que extasiadxs com as apresentações do palco encenam suas próprias performances. Dessa forma, observamos que essas ações são realizadas dos palcos/trios e dos vários cenários distribuídos pelas avenidas. Assim como aqueles que se apresentam nos palcos, xs observadorxs também desenvolvem suas performances, algumas ricas em fantasias, maquiagem e estruturas que compõem a atuação desses papeis.

2.1.1.2.1. Os trios como palcos

No ápice do evento, os trios elétricos, de onde ecoam os discursos e palavras de ordens dxs organizadorxs, torna-se palcos para as apresentações das *drags queens* e dos *gogo boys*. A criatividade é o principal elemento nas atividades praticadas nos trios elétricos, as fantasias escolhidas pelas *drags queens*, que se apresentaram nas três[66] edições acompanhadas por *gogo boys*, versaram pelos contos de fadas, personagens de humor, ou infantil. Não houve nas performances apresentadas nos palcos, menção ao erotismo ou sadomasoquismo, porém os *gogo boys* figuravam poucas roupas, apresentavam-se sem camisas, apenas trajando calças ou sungas, botas ou tênis e em raras situações alguns acessórios como óculos de sol, relógios e colares.

Enquanto as *drags quees* esbanjavam *glamour* em figurinos criativos e elegantes, os rapazes exibiam corpos bem definidos em que os músculos marcavam a característica viril dos *performers*, causando admiração e alvoroço por parte dxs espectadorxs-participantes do evento, que ao assistir tudo abaixo dos trios proferiam

[66] Descrevemos duas delas, as duas últimas observadas, ou seja, 2014 e 2015. Isso ocorreu porque na primeira edição da Parada LGBT que acompanhamos (2013), foi nosso primeiro trabalho de campo e concentramos esforços em nos aproximar dxs partícipes e organizadorxs, afim de conhecer e enteder o evento. Além disso, nessa primeira experiência na festa, não estava claro as categorias ou conceitos que seriam trabalhados, por isso a descrição, em Diário de Campo, sobre as apresentações no palco ficaram frágeis e sem detalhamento necessário para serem descritas e interpretadas em um dos capítulos da tese.

palavras que expressavam o desejo por aqueles que se apresentavam junto à *drag queen* (Figura 39).

Figura 39 - *Drag queen* fantasiada de Malévola se apresenta acompanhada por dois *gogo boys*



Foto: Elisabeth Mesquista, set. 2014.

Na edição de 2014 (Figura 39), a *drag queen* também conquistava a atenção dxs participantes e espectadorxs, pois estava fantasiada de Malévola, uma referência à personagem do filme homônimo da *Disney*[67], protagonizado pela atriz Angelina Jolie (Figura 40). Além de referir-se a uma personagem atual e de grande sucesso no Brasil, a *performer* utilizou uma vestimenta impecável do ponto de vista estético, demonstrou domínio sobre um roteiro previamente organizado. As músicas dubladas, porém, não foram da trilha sonora do filme da *Disney*, mas versaram pelas tradicionais canções das conhecidas divas do público *gay*, entre elas, *It's Raining Men* de Gloria Gaynor e *Diamonds* de Rihanna.

[67] Título Original – Maleficent. Filme baseado no conto de fadas A Bela Adormecida, mas sob o pono de vista da madrasta. O enredo conta a história de Malévola, uma mulher que possui, desde criança, chifres e asas. Após sofrer uma decepção amorosa, Malévola torna-se uma mulher vingativa e amaldiçoa a filha recém nascida do homem que a abandonou, mas aos poucos começa a desenvolver afeto pela criança (ADORO CINEMA, 2014). Fonte: Adoro Cinema. Disponível em: http://www.adorocinema.com/filmes/filme-201429/. Acesso em 18 de maio de 2016.

Figura 40 - Angelina Jolie como Malévola
em cartaz do filme homônimo



Fonte: http://www.adorocinema.com.
Acesso em 27 de dezembro de 2015.

Apesar da trilha sonora do filme ter sido ignorado, a peformance realçou por meio de gestos e expressões faciais o comportamento maléfico da personagem central de Malévola, uma bruxa ou madrasta má dos contos de fada. Em sua dissertação de mestrado sobre a Parada LGBT do Distrito Federal, Campos (2006) já mencionava os contos de fadas e as figuras religiosas como as fantasias mais frequentes pelxs participantes do evento. Para o autor, isso se dá em razão da valorização dos mitos[68] na confecção destas fantasias.

[68] Entendemos como mitos relatos imemoriais e acontecimentos e fenômenos que transcende a explicação humana, como por exemplo, contos religiosos que envolvem figuras sobrenaturais como os deuses, anjos e criaturas folclóricas. Mircea Eliade (2002, p. 11) explica que os mitos "descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do sobrenatural) no mundo". Um mito pode se tornar arquétipo, como por exemplo a figura do anjo, que possui o arquétipo de bondade, humildade e delicadeza, ou o anjo mau, que é relacionado ao anjo caído, que foi castigado por Deus pelo pecado da

A figura da bruxa[69], no entanto, pode ser considerada um arquétipo, uma vez que a mulher, na Idade Média, que desvirtuava-se de seu papel de cuidar do lar e da família e de comportar-se como devotada a Igreja e a sociedade, lhe caberia a acusação, julgamento e punição por bruxaria. A palavra ainda simboliza maldade e terror, os preconceitos acerca do que realmente seja a bruxaria perpetua o imaginário coletivo. Assim sendo, a ideia ou imagem que se tem de uma mulher má, conhecedora de feitiços e artimanhas para promover o horror, é representada pela bruxa. Os arquétipos, portanto, são elementos psíquicos e afetivos para atribuir significado à experiência e interação humana (JUNG, 2000).

De acordo com Quinhões (2014, s/p), "o arquétipo da bruxa devolve a psique feminina aspectos transcedentes, no que tange à divindade, e imanentes – como regente dos mistérios do corpo, da mente e do espiríto da mulher". Essa definição para as bruxas condiz com a representação que aparece nos atuais filmes da Disney e também nas fantasias festivas. Nessas produções, as bruxas aparecem como personagens sedutoras, interessantes, sensuais e, muitas vezes, mais bonita e atraente que a princesa[70].

No palco, a atriz, acompanhada por dois *gogo boys*, desensevolvia sua performance a partir do arquétipo da bruxa sedutora e bela representada pelo cinema. Usando vestido, salto alto e acessórios como pulseiras, brincos, aneis e colares, além do "chapeu" em forma de chifres, e uma gola independente da roupa completava a produção baseada em Malévola. O uso de meia calça tranparente e os brilhos no vestido

---

traição, inveja e cobiça. Quando mencionamos que alguém é um anjo, as nossas representações baseadas nos mitos, podem ser associados a uma pessoa boa ou má, de acordo com o acontecimento relatado.

[69] Grimassi (2001), explica que a palavra bruxa (*wich*) tem sua raiz indo-europeia *weik*, a qual se relaciona com religião e magia. *Weik* possuiu palavras derivadas como *wih* – que se origina do inglês arcaico e significa feitiçaria; *wihl* – originária do norueguês arcaico e significa astúcia; *wik* do inglês arcaico que significa sacrifício; *wikks* - derivada do inglês medieval e que dá origem a palavra *witch* que significa feiticeira, bruxa. Na cultura anglo-saxônica, as mulheres também desempenhavam atividades ligadas a agricultura e caça, eram guardiãs dos mistérios que envolviam o nascimento, o sexo e a morte. O conhecimento dessas mulheres lhe dava um lugar de poder em seu grupo social, a "bruxaria" não representava uma função, mas uma capacidade das mulheres outorgadas por sua sabedoria. Nas sociedades cristãs, a mulher não era reconhecida como uma pessoa dotada de sabedoria ou qualquer conhecimento, e se demonstrasse tal capacidade lhe restaria o castigo ou condenação por bruxaria, ou por desenvolver atividades pagãs.

[70] Produções cinematográficas como: **As Bruxas de Eastwick** de 1987, as personagens Alexandra, Jane e Sukie interpretadas por Cher, Susan Saradon e Michelle Pheiffer são bruxas com poderes e grande beleza; em **Elvira: a rainha das trevas** de 1988, a personagem homônima interpretada por Cassandra Peterson é extremamente vaidosa e sedutora, arranca suspiros de todos os personagens masculinos; **As Crônicas de Nárnia** de 2005, em que Tilda Swinton interpreta a Bruxa Branca, uma mulher que além de deter muitos poderes, é extremamente elegante, sagaz e inteligente; **Em Branca de Neve e o Caçador** de 2014 e **O Caçador e a Rainha do Gelo** de 2016, a bruxa má, madrasta da Branca de Neve, é interpretada por Charlize Theron, sendo considerada mais bela, interessante e sedutora que a princesa. (Fonte: Adoro Cinema. Disponível em: http://www.adorocinema.com/filmes/filme-217040/ Acesso em 19 de maio de 2016).

preto atribuía *glamour* ao visual, além da maquiagem e unhas postiças de cor escura. Enquanto cantava, em *playback*[71], dançava e estendia os braços para o alto demonstrando segurança e entusiasmo (WEIL; TOMPAKOW, 1986), mas, também em referência a uma posição de poder e sintonia com o ritmo e melodia da música apresentada.

Os dois rapazes se apresentavam vestindo apenas calças pretas e botas cano alto. Os corpos bem definidos, conquistados, provavelmente, por meio de treinos em academias, eram exibidos e aplaudidos pelo público *gay*. Enquanto a *drag queen* valorizava e reforçava os atributos femininos, a patir de gestos e expressões, como os movimentos e beijos "atirados" com as mãos, o balançar exagerado dos quadris e ombros; os rapazes reforçavam sua masculidade, em expressões corporais e faciais, como o movimento dos quadris simulando o ato sexual, exibindo seus bíceps e tríceps enquanto dançavam, sempre reforçando sua posição de dominação.

Assim como a atriz, os rapazes, vez ou outra, levantavam os braços, no sentido de atrair olhares e elogios daquelxs que xs assistiam. Os corpos valorizados pelo atual padrão de beleza masculino reforçavam o desejo pelo que é considerado belo, em detrimento dos corpos estigmatizados, que não ganhavam espaço no palco, apenas como espectador ou performatizavam junto ao público, sem grandes incentivos como recebiam os *gogo boys*.

A *drag queen* que performatizou Malévola, discursava acerca do tema da Parada LGBT de 2014, ou seja, a aprovação do Projeto de Lei (PL) 122 que torna a homofobia crime no Brasil. Enquanto se apresentava, referia-se aos "seus" *gogo boys* como "bofes sarados" e "em forma", características identificadas por umx dxs organizadorxs entrevistadxs acerca do corpo admirado na Parada LGBT, que está em consonância com a mídia e mercado estético, ao contrário dos corpos considerados "normais" ou "feios" .

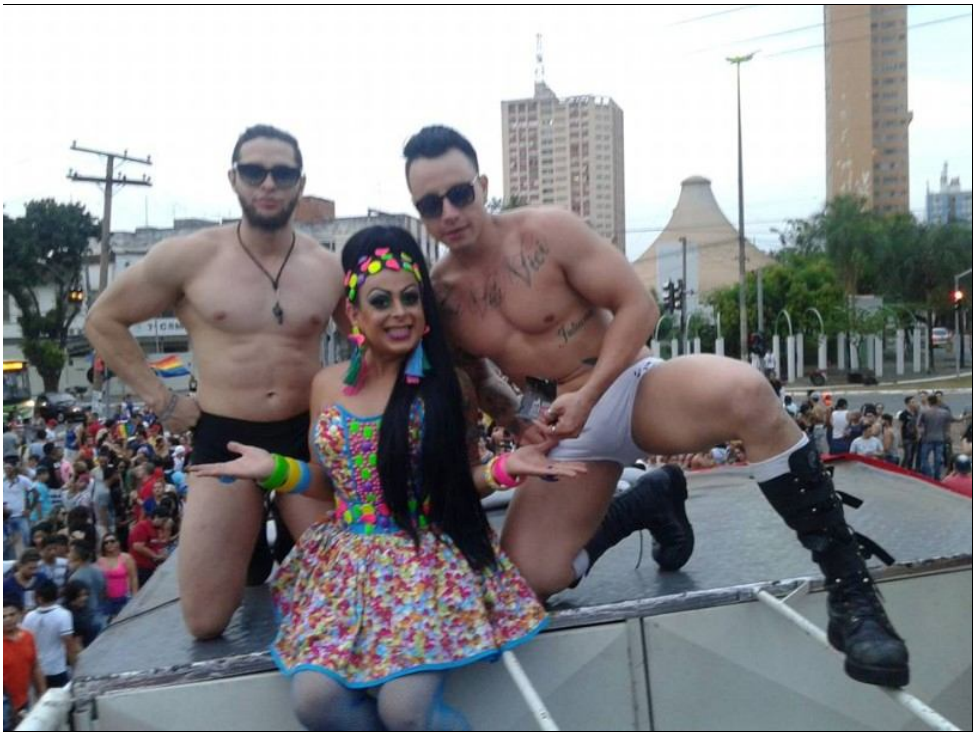
Aos homens, os elogios são voltados para sua masculinidade, aos seus atributos físicos que representam a sua virilidade, e às travestis ou às *drags queens*, muitas vezes, não são aplaudidas pelo desejo que despertam, mas pela ação performática, pelas roupas

[71] *Playback* é um termo utilizado para se referir a técnica ou recursos em que o cantor, ator ou músico, simula estar cantando ou interpretando, através da sincronização de seus movimento, com sons gravados previamente (Diconário Online de Língua Portuguesa. Disponível em: http://www.dicio.com.br/playback/. Acesso 18 de maio de 2016).

e “montagem”[72]. É inevitável os aplausos a performance da *drag queen* devido seu desempenho artístico. Como *performer* profissional, ela ensaiou e preparou um roteiro, o qual está adaptada a apresentar em outros eventos, assim conseguiu atingir as funções da performance, identificadas por Schechner (2006) como: entreter; construir algo belo; formar ou modificar uma identidade (nesse caso a madrasta má, mas sedutora e interessante dos contos de fada); construir e educar uma comunidade (enquanto performatizava, discursava acerca da violência causada por homofobia e discriminação contra a comunidade LGBT); ensinar, persuadir ou convencer; lidar com o sagrado e/ou profano.

Na Parada LGBT de 2015 a *drag queen* que se apresentou em um dos palcos principais - trio elétrico dxs organizadorxs e patrocinadorxs-, foi a paulista Paulinha *Flash*, convidada especialmente, pelxs organizadorxs do evento, para se apresentar no trio elétrico principal (Figura 41).

Figura 41 - *Drag Queen* Paulinha *Flash* e *gogo boys* no trio elétrico da Parada LGBT de 2015



Fonte: Super Pride, 2015.

[72] As *drag queens* e algumas travestis referem-se a produção de seu visual à montagem. Uma delas afirma “é gratificante receber premiações após todo o trabalho que tenho para me montar” (Cabeleireira, 41 anos, Bissexual, 04/10/2015).

Assim como a performer da edição anterior, Paulinha *Flash* estava acompanhada por dois *gogo boys.* Eles dançaram e dublaram músicas *pops* conhecidas do público que cantava junto com a atriz. Enquanto a *drag queen* dançava e cantava, discursava acerca dos direitos civis, a luta LGBT contra a violência e a homofobia. Ao contrário das inúmeras fantasias que faziam alusão aos contos de fadas, mitos e personagens de humor, Paulinha *Flash* se vestia como uma figura infantil.

A fantasia escolhida pela atriz enveredou pelas vestimentas coloridas, saia balonê com blusa "tomara que caia" enfeitadas com muitas pedras que se assemelhavam a balas ou goma de mascar. O cinto que marcava os contornos da cintura também remetiam as imagens dos doces. Acessórios como tiaras, brincos, aneis, pulseiras e braceletes condiziam com os demais objetos que comporam sua produção. A maquiagem, o penteado, as unhas postiças, meia calça azul e sapatilha completavam o visual em que supervalorizava o que compreendemos, geralmente, como os gostos femininos na infância ou adolescência.

Ao lembrar, em sua "montagem", as preferências de uma fase feminina, e que é reforçada por símbolos baseados na heteronormatividade, em que meninas usam vestimentas coloridas e meninos se vestem com cores sóbrias, a atriz tenta desconstruir ou talvez, incoscientemente, reforçar esses padrões, uma vez que ela na condição de transgênero supervaloriza tais atributos.

A ideia do homem másculo e viril também era reafirmada pela presença dos *gogo boys* no palco. Na imagem acima, o gesto, da atriz, com as mãos tentam apresentá-los, direcionar os nossos olhares a eles: a figura do belo, do corpo valorizado. Xs espectarorxs mantém-se ao redor do trio elétrico aplaudindo e gritando palavras que buscam traduzir a admiração aos modelos de beleza no palco, mas que são perpetuados pela cultura de massa que impõe quais devem ser os corpos mobilizadores de atenção e estupefação. Prado (2010), argumenta que o culto ao corpo, bem como o incentivo ao consumo estético e cosmético, torna-se temática preferencial e configura-se como estratégia de comunicabilidade na cultura de massa, produzindo discursos de poder acerca dos padrões desse tipo de mercado.

Ao mesmo tempo em que Paulinha Flash se apresentava no palco principal, em outro trio elétrico, um *gogo boy* perfomatizava ao som de músicas eletrônicas (Figura 42). Em ambos trios elétricos havia número considerável de observadorxs que apreciavam as apresentações. Todavia, a performance desse segundo *gogo boy* não foi tão apreciada quanto daqueles que acompanhavam a *perfomer* Paulinha *Flash*. Umx dxs

participantes argumentou que “esse dançarino não é um *boy* bonito. Os outros [que se apresentavam no palco principal] são sarados, tem barriga tanquinho” (Professorx, 26 anos, Homossexual, 04/10/2016). X entrevistadx confirma a colocação de um dxs organizadores quando se refere ao padrão de beleza aceito na Parada LGBT.

Figura 42 - *Gogo boy* se apresenta em trio elétrico do (Sintego)



Foto: Jorgeanny Moreira, out. 2015.

Nesse caso, o corpo é estigmatizado por não responder às exigências dos atuais padrões de beleza. Wolf (1992), em um estudo acerca dos mitos da beleza nos Estados Unidos da América, questiona se a busca por manter-se nessas exigências estéticas não são formas de aprisionar, ou de limitar a liberdade dessas pessoas, e isso são formas dos corpos se conformarem ao que lhes são impostos. Para a autora, o discurso atual de beleza assume uma tarefa de controle social, assim como os demais discursos de poder. A aparência física ocupa os melhores lugares também dentro dos movimentos subalternos e estigmatizados, o corpo ainda é a essência nesses espaços.

Assim como no trio elétrico anterior, esse segundo também contava com a presença de duas *drags queens*. Elas não discursaram ou cantaram, mas se apresentavam, ou seja, dançavam junto ao *gogo boy*. Esse trio elétrico permanecia ainda na Avenida Araguaia com a Avenida Paranaíba, enquanto o primero seguia em direção a Avenida Tocantins.

O que despertou a atenção foi o fato das *drags queens* estarem vestidas, em raras ocasiões com os seios a mostra, e mesmo assim da cintura para baixo com alguma vestimenta. Elas estavam com trajes extremamente elaborados, que se assemelhavam exatamente aos vestidos das divas *pop*, muito brilho e lantejoulas, cintura marcando os contornos do corpo, decotes reforçando as características femininas, maquiagem e cabelo bem produzidos e muitos acessórios.

Os *gogo boys* exibiam suas formas, seus atributos físicos, que revelavam masculidade, as *drags queens* e as travestis disfarçavam qualquer evidência desses traços. Elas escondiam o que os rapazes insistiam em mostrar, elas eram atrizes e artistas, eles objetos de desejo e de admiração. O que elas faziam eram performances artísticas, e eles seduziam, arrancavam gritos e suspiros da plateia. Elas ocultavam o corpo estigmatizado da travesti, eles expunham a compleição física do homem másculo e viril.

A rainha das paradas LGBT no Estado de Goiás, Thayná Moura, é mais um dos exemplos relacionados à questão artística das travestis e *drags queens*. Ela estava no trio elétrico para representar a beleza das travestis, uma vez que foi eleita rainha por acumular todos os atributos necessários para ser considerada uma bela transgênero feminino (Figura 43).

Figura 43 - A rainha das paradas LGBT



Fonte: Associação Parada LGBT – Goiás, out. 2015.

Ela esteve durante todo o tempo em um dos trios elétricos, fornecidos pela prefeitura de Goiânia, mas foi durante a caminhada em direção à Praça Cívica, por volta das 19:00 horas, ainda na Avenida Paranaíba, que ela foi convidada a se apresentar. Nesse momento, ela iniciou uma música, pronunciou algumas palavras de ordem e agradeceu ao convite realizado pela organização do evento, além de ressaltar os atributos que lhe foram importantes para conquistar o título de rainha da Parada LGBT no estado. O título lhe foi agraciado pela "montagem" que refere-se às fantasias, roupas e acessórios, a postura a qual ressalta e valoriza a elegância e o bom gosto. Outros aspectos ligados ao corpo como altura, peso e medidas, que são importantes em alguns concursos de beleza, são pouco considerados na escolha da rainha LGBT, o qual valoriza mais a "montagem".

Thayná Moura não cantou, apenas fez *playback*, mas, mesmo com esse recurso, o ensaio e preparação foram necessários, pois seus movimentos devem estar sincronizados com o ritmo da música, já que ela não apenas simula cantar, mas dança. A rainha LGBT de Goiás aproveitava, ainda, pausas na letra da canção para proferir palavras de ordem e discursar a favor dos direitos LGBT.

Em razão do tumulto ao redor da atriz, adquirimos poucas informações acerca de sua apresentação, mas ela afirmou, em uma de suas falas durante a caminhada, que antes de subir ao palco, alguns ensaios foram realizados. Percebemos que além dos ensaios, houve uma longa produção como maquiagem, penteado, depilação e manicure. As vestimentas valorizaram e exageraram os atributos femininos, vistos em sua corporeidade, decote evidenciava os seios fartos, e o pouco comprimento de seu vestido e o salto alto prezava suas pernas torneadas. O salto alto é um elemento indispensável na construção da personagem. Os vestidos aduzem o *glamour*, nesse caso, muito brilho, lantejoulas e pérolas foram utilizadas para agregar charme ao visual de diva escolhido pela atriz. Os acessórios também são importantes para a composição final, brincos, anéis, colares, pulseiras e braceletes finalizam a produção.

Jayme (2010) explica que as travestis, transformistas e *drag queens* carregam em seu corpo a condição binária da transitoriedade, do masculino para o feminino ou o contrário. As ações dessas pessoas são incorporadas, "visto que mimetizada e aprendida por meio do corpo e nele observada" (2010, p. 168). Elas imitam o corpo desejado, aprendem a ressaltar a feminilidade, mas por vezes, não conseguem ocultar o que ainda existe do outro gênero. Para a autora, as questões de uma identidade de gênero única

vem se perdendo, mas ainda é motivo de preconceitos e opressão da sociedade que reforça os estigmas.

Observamos que, em alguns casos, mesmo aquelxs que apresentavam um discurso preconceituoso acerca da identidade de gênero - conforme explicitado em algumas entrevistas citadas em outras oportunidades -, admiravam as performances das *drags queens* e travestis nos palcos, referiam-se à elas como engraçadas, artísticas, bem produzidas e que "com certeza exige ensaio e concentração *né*? E é difícil fazer essa montagem toda" (Comerciante, 46 anos, Heterossexual, 04/10/2015).

Todavia, da mesma forma que existe um público que admira e aplaude, há espectadorxs que observam, de seus espaços territorializados, as representações das *drags queens* e travestis com ressalvas e considerações que reforçam o preconceito velado. Na tentativa de disfarçarem a discriminação evitam proferir palavras ofensivas, ou referir-se aos/às atores/atrizes de forma pejorativa. No entanto, a linguagem corporal denuncia o incômodo em partilhar o espaço público com xs *performers*, são gestos que emitem contestação e reprovação. Cenas estas que misturam-se com os aplausos e elogios que buscam apoiar e incentivar as atividades que são desenvolvidas nos trios elétricos/palcos (Figura 44).

Figura 44. Moradores assistem as perfomances da Parada LGBT 2015 pela janela de seus apartamentos



Fonte: http://www.jornalopcao.com.br/pos/asts/ultimas-noticias/parada-lgbt.
Acesso em 30 de dezembro de 2015.

A Figura 44 é uma imagem adquirida em uma das pesquisas em jornais sobre a visibilidade LGBT após o evento. Essa foto foi resgatada para o texto em virtude das expressões captadas pelo fotógrafo do Jornal Opção. A travesti se apresenta em um dos palcos (trio elétrico) fantasiada com vestes coloridas, com acessórios ricos em pedras, brilhos e lantejoulas representando *glamour*. A maquiagem e o penteado, além do decote de sua blusa, ressaltam a sua feminilidade. Pela imagem, é possível identificar que havia gestos e movimentos em sua apresentação, reforçando assim o caráter artístico de sua presença no palco.

A travesti é a artista na foto e uma participante na festa, mas seu rosto e corpo aparecem ofuscados na imagem, e o foco da câmera são os rostos do casal de espectadores na janela de um dos prédios da Avenida Paranaíba. As expressões dos sujeitos, que assistem à performance, são ao mesmo tempo de indignação e de reprovação: braços cruzados, sombracelhas cerradas pelo homem e seriedade no rosto da mulher.

A performance da travesti não está despercebida, tem sua visibilidade, é assistida por outros sujeitos que não são os seus pares. Conforme mencionado em outra oportunidade, os espaços do evento não alcançam tanta visibilidade, uma vez que aos domingos o tráfego de automóveis e transeuntes é reduzido, mas há a plateia dxs moradorxs do entorno, que por curiosidade abrem portas e janelas para assistirem as performances da festa, como se as avenidas no centro fossem o cenário da Parada LGBT.

As tensões se acentuam entre observadorxs e performers, pois as ruas tornam-se cenários para xs demais participantes, que também desenvolvem suas performances, dançam, desfilam pelo espaço do evento com suas fantasias, máscaras e maquiagens. Elxs despertam a atenção dxs observadorxs, ou seja, possuem audiência e têm consciência que desenvolvem ali um papel, uma vez que não agem daquela maneira no cotidiano. Realizar performance é “exibir-se, chegar aos extremos e traçar uma ação para aqueles que assistem” (SCHECHNER, 2006, p. 28), e estar na festa é comprometer-se com a ruptura e transgressão com o cotidiano que oprime, e isso pode exaltar os ânimos de quem defende discursos do que é moralmente aceito no espaço público.

2.1.1.2.2. A rua como cenário

Enquanto os corpos que performatizavam nos trios elétricos despertavam críticas e admiração, xs participantes que os assistiam também desenvolviam suas próprias performances, ao dançarem e desfilarem suas fantasias: noivas, bailarinas, odaliscas, espanholas, animais de pelúcia como coelhxs e cachorrxs, vestes sadomasoquistas. Da mesma forma que as *drags queens*, alguns indivíduos faziam seus próprios discursos e palavras de ordem. Umx delxs, em seu discurso enfatizava: "Queremos formar um bloco de esquerda para tentar falar mais alto. Aqui não existe visibilidade lésbica, só *gay* (Estudante, 24 anos, Homossexual, 04/10/2015).

As representações desses indivíduos são atividades "que se passa num período caracterizado por sua presença contínua diante de um grupo particular de observadores e que tem sobre estes alguma influência" (GOFFMAN, 1985, p. 25). Essxs atores/atrizes também possuem audiência de seus pares e dxs observadorxs que não participam de forma direta do evento, como xs moradorxs do entorno ou xs transeuntes que porventura passam pelas avenidas em que acontece a Parada LGBT. A influência, anunciada por Goffman (1985), nas representações desses indivíduos, pode evidenciar-se na possível reflexão sobre os discursos e as palavras de ordem, a visibilidade e consciência do tema que eles abordam, e a reprodução dessas falas em oportunidade posterior ao evento. Além disso, há quem acaba por juntar-se a outrxs, em razão dos discursos reproduzidos por um delxs.

Para Carlson, a "performance é sempre performance para alguém, um público que a reconhece e valida como performance mesmo quando, como em alguns casos, a audiência é o *self*" (2009, p. 16). Na Parada LGBT, xs partícipes têm consciência da encenação, e isso fica elucidado pela fala dxs participantes entrevistadxs, que admitem a liberdade em fantasiarem-se e mostrarem-se durante o evento de uma maneira que não transparece no cotidiano por medo da violência, da discriminação e do desprezo social, mas que na Parada LGBT serão vistxs e aceitxs.

As imagens são emblemáticas no que concernem as performances dxs participantes da Parada LGBT. Na figura 45, a travesti realça a sua feminilidade em detrimento daquilo que possa ressaltar o que é masculino. Há, portanto, um exagero na estética[73] e no cosmético, maquiagem, penteado, acessórios e os seios a mostra com

[73] Na filosofia da arte, a estética vincula-se ao belo, pode ser entendido como o rosto do bem e expressa a verdade, imbrica-se entre a atividade artística à normatização ética e à reflexão filosófica. Camargo (2009) apresenta em sua tese explica que o conceito de estética na modernidade foi desenvolvido por A. Baumagarten no século XVIII para denominar e definir um campo de estudos que envolvia percepção e sensações como princípios sensíveis do mundo. O autor complementa que Kant e Hegel traz a estética

ocultação do órgão genital que está coberto por uma saia. A ruptura com o cotidiano e o comportamento contestador se dá em razão de estar desnudada em um espaço público. Cotidianamente, tal atitude seria repudiada e coibida pela sociedade que ocupa esses lugares. Entretanto, na festa os excessos caracterizam a liberdade em um espaço-tempo próprio (MAIA, 2012).

Figura 45 - Travesti fantasiada de anjo: asas e auréola confeccionadas com plumas, gravata borboleta e saia



Foto: Elisabeth Mesquita, set. 2014.

A fantasia escolhida pela travesti também demonstra sarcasmo e ironia, salientando, talvez não intencional, a refutação aos valores religiosos: a figura do anjo. Tal personagem é conhecida por apresentar-se como ingênua e pura; são caracterizadas pela literatura judaico-cristã como criaturas espirituais, mensageiras de Deus, possuem uma beleza delicada e emana brilho ao comunicar fenômenos milagrosos[74].

(como filosofia da arte) de volta para a filosofia geral. Portanto, a preocupação atual da estética debate-se ao da filosofia: definir em conceito abstrato o que é arte. Todavia, o termo "estética" que sugerimos em nosso texto refere-se a estética corporal ou a conquista de uma beleza conquistada com o auxílio de técnicas desenvolvidas pela indústria de cosméticos e de tecnologias desenvolvidas para tratamentos corporais (SOARES *et. al*., 2012).

[74] FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélio Século XXI**: o minidicionário da língua portuguesa. 4. Ed. Revista e ampliada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

Na obra A anunciação, Fra Angelico[75] (Figura 46) representa o significado da figura do anjo para as religiões de raízes judaico-cristãs. Nela, o autor retrata a humildade da criatura angelical, em um dos momentos mais importantes para o cristianismo, quando o arcanjo Gabriel anuncia a Maria que ela foi a escolhida por Deus para gerar o seu filho, Jesus Cristo. Baseado nas explicações de Gombrich (2000), o halo acima da cabeça do anjo indica a sua condição de divindade e do sagrado. Ao lado esquerdo da imagem há outro arquétipo[76] angelical, esse, ao invés de trazer o anúncio de um milagre, traz a notícia do castigo: a expulsão de Adão e Eva do Paraíso.

Figura 46. *The Annunciation*, 1430-1432. Fra Agelico.



Fonte: Museo del Prado, Madrid, Espanha. Disponível em: https://www.museodelprado.es/. Acesso em 31 de maio de 2016.

[75] A pintura de Fra Agelico pertence ao movimento renascentista e está em exposição permanente no Museo del Prado em Madrid, Espanha.

[76] Nesse texto assumimos como conceito de arquétipo desenvolvido por Carl Gustav Jung, como conjunto de imagens primordiais ou originais armazenada no inconsciente coletivo. São imagens que constituem o nosso imaginário desde a infância (JUNG, 2000). Para Jung, os mitos são formas de expressão dos arquétipos, por exemplo, os contos de fadas, as mitologias acerca dos deuses e deusas embasadas nos arquétipos do forte e belo.

Há, portanto, duas construções acerca da função do anjo: o da revelação e o da punição. Além disso, duas cores são centrais na imagem de Fra Angelico, o vermelho e o azul representando a transição entre as questões telúricas e divinas, respectivamente (LEITE, 2014). Os anjos, portanto, são seres que transitam entre o céu e a Terra, entre santos e pecadores, carregam a missão do anúncio da revelação e da punição, de dar e de tirar. Existe a ambiguidade do bem e do mal, do sagrado e do profano, no imaginário popular acerca dessa personagem, principalmente se observarmos os mitos que envolvem o anjo caído. O arcabouço teórico acerca de tal criatura perpassa, então, o da cobiça e da traição, que tem na representação de Lúcifer sua principal referência. Lúcifer era um ser de caráter dúbio, mas contava com muita confiança dos seres celestiais. Em Ezequiel, capítulo 28, o anjo traidor foi descrito como "o modelo da perfeição, cheio de sabedoria e de perfeita beleza [...], foi ungido como um querubim guardião".

De acordo com as explicações bíblicas, os querubins cobrem com suas asas àquilo que é protegido por Deus, e daí a descrição dessas figuras que guardavam o caminho da árvore da sabedoria ou da vida no Jardim do Éden. A missão deles era impedir o acesso dos filhos de Deus, Adão e Eva, ao pecado. Já Lúcifer, como querubim, devia guardar a Deus e o seu trono, mas dominado pela cobiça e inveja tentou tomá-lo para si.

Caliandro (2009) explica que as formas dos anjos no imaginário coletivo refletem a sua função de limiar, isto é, que transpõe o limite ou a fronteira entre os espaços terreno e celestial, e as ideias sobre o humano e o divino. Apropriar-se das fantasias dessas figuras é brincar com o ideário do divino, do puro e sagrado, uma vez que o anjo é a criatura sacra mais próxima dos humanos, mas que estando em contato com a Terra pode não resistir ao pecado[77]. Além disso, há menções bíblicas, acima

[77] Tal tema também é recorrente em outras expressões artísticas, como no cinema e na literatura. No cinema dois filmes que retratam o anjo tentado pelo pecado são **Michael** de 1996 – um anjo interpretado por Jonh Travolta, que chega a Terra para uma missão, mas acaba não resistindo ao pecado e se entrega aos vícios em álcool, cigarro e açúcar -, e **Dogma** de 1999 – interpretado por Ben Afleck e Matt Damon, os anjos caídos Bartleby e Loki são banidos do Paraíso de Deus e ficam exilados, na tentativa de serem salvos e perdoados, são tentados pelos pecados na Terra. Outros filmes ainda retratam a tentação das figuras angelicais aos prazeres carnais, como **Asas do Desejo** (1987) em que Damiel interpretado por Wim Wenders deseja virar humano e ficar na Terra porque se apaixonou por uma mortal; ou **Cidade dos Anjos** (1998) em que Seth Plate (Nicolas Cage) se apaixona por uma mulher e por isso pensa em desistir de sua eternidade. Essas narrativas desconsideram as questões de gênero ou o arquétipo dessas figuras sagradas, já que como relatam as histórias de origem judaico-cristãs, os anjos não tem sexo. Em **Constantine** (2005), o anjo Gabriel – interpretado pela atriz Tilda Swinton - aparece como uma figura andrógina, na tentativa "frustrada" do diretor Francis Lawrence em retratar a inexistência do "sexo dos anjos".

relatadas, da subversão e transgressão de Lúcifer porque se rebelou contra a autoridade e o poder de Deus, e não resistiu ao pecado – que é terreno – de desejar tudo àquilo para si.

Na literatura, um exemplo emblemático é a *Divina Comédia*, em que nas visões do poeta, Dante Alighieri, um anjo armado guarda a entrada do Paraíso, que encontra-se entre o Purgatório e os Céus, ou seja, na fronteira que separa os pecadores e os santos. Mas, também há o ícone da pureza e bondade no Paraíso em que anjos recebem as almas salvas, que conseguiram atravessar ou subir a montanha que representa o Purgatório (fronteira que separa a terra e o inferno). Charles Baudelaire em *Flores do Mal* também faz referência à esses dois modelos de anjo: o puro e bondoso, e o caído, castigado por não ter resistido ao pecado. No poema Faróis, os anjos são

> [...] cândidos, sorrindo com carinho
> Submersos em mistério, irradiam-se ao fundo
> Dos gelos e pinhais que lhes selam o ninho

Mas também podem ser,

> [...] maus banham-se em sangue,
> Na orla de um bosque cujas cores não se apagam
> E onde estranhas fanfarras, sob um céu exangue;
> Como um sopro de Weber entre os ramos vagam;

Ao fantasiar-se dessa representação iconográfica[78], a participante faz uma leitura profana carregando de sentido sexual uma figura religiosa, ou faz menção aos aspectos telúricos e envoltos de defeitos humanos da personagem. O anjo ao representar um ideário de santidade e pureza, advém daquilo que é considerado inviolável e sagrado. Ao apropriar-se desse imaginário, a travesti subverte o significado desse símbolo, a partir de uma performance agrega um conteúdo erótico, ou seja, a subversão do que é considerado puro ou a transgressão dos mitos religiosos, ou brinca com a ambiguidade do caráter e função do anjo. Mas também, há participantes que se apropriam das representações associadas ao anjo pecador (ou caído), Lúcifer, fazendo referência ao sagrado que não resistiu ao pecado (Figura 47).

[78] Os anjos que aparecem em pinturas são representações iconográficas a partir de um imaginário construído acerca de como realmente é essa criatura sobrenatural, a partir das descrições que aparecem nos livros judaico-cristãos.

Figura 47 - Jovens fantasiados de anjos caídos: asas, “chifres” e tridente (conforme o imaginário popular: as vestes de Lúcifer)



Foto: Elisabeth Mesquita, set. 2014.

Outras performances se apropriam de fantasias que representam o inverso do sagrado, ou que não fazem referência a ele. As performances de alguns *gays* abusam do sentido masculino por meio de vestes ou da nudez; buscam valorizar o imaginário ligado a virilidade e subvertem a ideia de heteronormatividade em se colocar no papel de dominador na relação homoafetiva.

É comum na Parada LGBT depararmos com homens usando apenas sungas ou tapa-sexo evidenciando a sua sexualidade, conforme informamos em outra oportunidade, enquanto as travestis disfarçam, eles buscam ressaltar o que é masculino. Todavia, assim como no caso das travestis, outrxs participantes performatizam, criam papeis e exibem suas fantasias. Na edição de 2015, dois partícipes chamaram a atenção por suas vestimentas (Figura 48).

Figura 48 - Participantes fantasiadxs de sadomasoquistas:
vestes e chicotes de couro



Foto: Jorgeanny Moreira, out. 2015.

Ao redor deles, indivíduos xs observavam e pediam para fotografá-lxs. Ambxs estavam fantasiadxs de sadomasoquistas[79], expressando por meio da simbologia – vestimentas -, seus desejos e sua categoria ou classificação identitária na comunidade LGBT[80]. Barreto (2015) explica que o sadomasoquismo refere-se à identificação do sujeito com o objeto, assim, o oprimido, dentro da dualidade oprimido-opressor, tem o lugar passivo. O que rompe a relação desigual é que, em alguns casos, a projeção de opressor e oprimido não é ocupado por um único sujeito, ou seja, ambxs (quando se refere a casais) podem ocupar o lugar daquele que oprime.

[79] Os homens que gostam de se vestir com roupas e acessórios sadomasoquistas são rotulados como *leathers*, uma identidade específica entre os LGBT, assim como *bears* (ursos, ou homens gordos e peludos) e as "bichas pão-com-ovo" (jovens afeminados, geralmente residentes da periferia, pejorativamente chamados assim pelos demais subgrupos) (SCHIRMER, 2010).

[80] A partir da década de 2000 surge no Brasil uma nova categoria ou classificação identitária entre os diferentes atores sociais da comunidade LGBT: os BDSM (Bondage, disciplina, dominação, submissão, sadismo e masoquismo) (FACHINNI;CARVALHO, 2013).

Rabelo (2015) analisa a *parafilia* – nomenclatura associada a comportamentos sexuais que se desviam do que é geralmente entendido como normal pelas convenções sociais -, como um "gosto" sexual pouco exposto, tendo em vista que em relação aos aspectos do exercício da sexualidade pode ser considerado um "tabu", ou como Facchini e Machado (2013) chamam: sexualidades periféricas. Todavia, o termo *parafilia* já expressa uma forma de julgamento e/ou preconceito, uma vez que ele refere-se a um comportamento patologizante (psicopatologia).

Para Rabelo (2015), ao se apropriar do arquétipo da "perversão" sexual, o indivíduo expõe o impulso criativo do inconsciente. A sociedade que valida suas convenções sociais a partir daquilo que é natural, baseia-se em discursos conservadores e anula qualquer fonte criativa, principalmente no que tange a sexualidade. Ao levar essas práticas eróticas para a Parada LGBT por meio das performances, xs participantes contestam os discursos que marginalizam o sadomasoquismo erótico.

Facchini e Machado (2013) entendem que as pessoas que compartilham desse fetiche permanecem em *guetos* específicos, pois são lembrados com preconceitos ou repulsas até mesmo no meio LGBT, já que nem todxs conseguem mensurar a distinção entre erótico e patológico. Na Parada LGBT, a busca por romper esses estigmas é impulsionada pela referência do evento acerca da visibilidade social, então, xs participantes usam esse espaço para sair dos *guetos* e do obscurantismo para expressar essas metáforas de dominação e relação de poder.

Maia (2012, p. 286) explica que durante a Parada LGBT, "o poder expressivo do corpo revela desejos de mudança, de libertação [...]. A corporeidade controlada por normas e costumes sociais é substituída por outra transgressora na festa". Schirmer (2010) acrescenta a ideia de subversão dos códigos sociais e corrobora com a ideia de que o discurso político não se dissocia do caráter festivo, mas são incorporados à irreverência do protesto, em que os excessos são expressões e formas de protestar. Portanto, as performances na Parada LGBT são mecanismos que subvertem a ordem cotidiana e os demonstram por meio dos corpos, mediados pelas práticas e comportamentos que não podem ser vivenciados na rotina dxs participantes.

Todavia, há também indivíduos que surgem em meio a festa da diversidade, e da ruptura com a ocultação, escondidos atrás de máscaras (Figura 49). A performance dessxs atores/atrizes não são voltados, muitas vezes por complexas expressões corporais ou suntuosas fantasias, mas apenas pelo ocultação do rosto. Essa opção, pode representar mais que apenas o desejo em não se revelar ao público, mas o propósito de

denunciar a ocultação que a sociedade impõe à muitos homossexuais, por meio do preconceitos e prejulgamentos.

Figura 49 - Participante usando máscara na Parada LGBT, 2014



Foto: Jorgeanny Moreira, set. 2014.

O uso de máscaras[81] pode representar uma crítica àqueles que se mantém no armário, ou também a importância em se manter invisível para não se prejudicar no ambiente profissional ou familiar. Após explicar a origem religiosa e pagã desse costume, bem como a apropriação do mesmo pela cultura carnavalesca, no intuito de não revelar a identidade de quem o usa, Araújo (1997, p. 204), afirma que as máscaras

[81] O uso de máscaras são comuns em festas religiosas ou não, em várias culturas, como em procissões associadas a quaresma, carnaval, bailes privados, festivais, e também em representações teatrais. No teatro grego, no teatro Nô (Japão) e na ópera chinesa, o uso de máscaras desempenha a função de representar personagens ou sentimentos, e comunica com o públicos as várias facetas da realidade. O símbolo do teatro são duas máscaras: comédia e tragédia, isto é, a dualidade na vida real. Em muitas culturas, a mascara funciona também como um instrumento de contato entre deuses e espíritos da natureza, serve para manter o equilíbrio da sociedade, manter e reforçar mitos e os laços com o passado; há mascaras que se revelam como objeto essencial para rituais mágico-religiosos desempenhando função terapêutica, de fertilidade e na prevenção de doenças. Segundo Moreira (1994), na Grécia antiga, a palavra máscara teve origem do árabe e do etrusco e significava "o que disfarça". No teatro grego era utilizada como intermediária entre ator e público, caracterizando a personagem. A autora complementa que "a criação da máscara, no teatro clássico, não é arbitrária, mas um aperfeiçoamento dos acessórios rituais do culto, sendo portadora do simbolismo genérico, ao representar tipos ao invés de indivíduos" (MOREIRA, 1994, p. 22).

eram consideradas “os mais elaborados e cortejados objeto e artifício, pois o disfarce permitia ao mascarado fazer a crítica de seu tempo e lugar”.

Isso se deve ao fato de que em festas carnavalescas os papeis se invertem, a festa burguesa, culta e civilizada precisava de artifícios para manter seus/suas atores/atrizes sociais invisíveis diante das possibilidades de excessos. Utilizavam, no entanto, argumentos da crítica aos costumes políticos e sociais para manter-se irreconhecíveis perante as dualidades: civilizadxs e civilizadorxs, oprimidx e opressorx, pobre e ricx, proletárix e capitalista. Outra possibilidade da máscara, apresentada por Araújo (1997), é divertir-se de forma moralizadora.

Moreira (1994, p. 22) argumenta que as máscaras são utilizadas no teatro e nas festividades com o propósito de representar categorias humanas, “uma classe social ou uma figura heróica, ela porta um conteúdo simbólico amplo, que se refere a um determinado contexto social”. No entanto, o uso da máscara impede uma representação espontânea e realista, ela distancia ator/atriz do espectadorx, e também dx próprix personagem.

Amaral (1999, p. 19) atesta que o uso de máscaras confirma a função de mediadora que possui a festa, pois “ela busca recuperar a imanência entre criador e criaturas, natureza e cultura, tempo e eternidade, vida e morte, ser e não ser”, ela ainda medeia mito e história; fantasia e realidade. No encontro, na festa, entre atores/atrizes e espectadorxs, a máscara esconde o rosto, retira do corpo a expressividade e o sentido da face humana, mas também pode revelar aquilo que no cotidiano não se mostra, “ela serve, enfim, para descobrir um certo sentido do rosto que está para além das aparências: aquele sentido que a face viva e individual faz esquecer (MATTOSO, p. 51, 1999).

Com base nessas leituras, entendemos que o uso da máscara na Parada LGBT tem um sentido ambíguo, pois com ela se oculta o rosto, não impede que o corpo se expresse, mas esconde a face. O evento é o lugar em que xs participantes podem demonstrar-se e revelar-se, ou como muitxs preferem: “sair do armário”. Ao utilizar um recurso que oculta o rosto, x participante continua como “coadjuvante” conforme lhe é imposto pelos discursos da heteronormatividade. Todavia, o uso desse artifício também pode evocar a crítica social, conforme elucidado pelos autores citados, acerca da invisibilidade LGBT no país. Ao utilizar a máscara, o indivíduo denuncia as arbitrariedades cometidas contra os homossexuais, que em busca de manter-se protegido contra preconceitos, violência física e verbal, evita transparecer sua sexualidade.

Ao ocultar ou mostrar, o corpo é o fundamental instrumento das performances e da festa, as transgessões e subversões de papeis, ou a crítica social, são mediados por ele, que revela-se como elemento indispensável no ápice do evento. Essa fase ainda abarca a caminhada dos participantes, ao seguirem os trios elétricos pelos trajetos estabelecidos. Durante esse estágio, as músicas variam entre *pop* e eletrônica, xs organizadores e as *drag queens* continuam suas performances nos trios elétricos (organização, patrocínios e parceiros) proferindo palavras de ordem e reforçando o tema do evento, bem como a importância de conscientização por todxs xs presentes. A questão de luta por direitos à comunidade LGBT é reforçada durante a caminhada, mas observamos que os indivíduos que seguem os trios estão concentradxs na efervescência festiva e em suas performances que não cessam em serem desenvolvidas.

Esse trajeto é realizado mediante festa e extravagâncias pelxs participantes, que dançam, ingerem muita bebida alcoólica, abusam de cigarros e drogas como lança-perfume[82] e maconha[83]. Com a projeção de emoções e excessos no espaço público, é comum alguns conflitos entre xs partícipes que compõem essa fase do evento, e algumas discussões ou tensões podem ensejar uma crise ou ruptura.

2.1.1.3 Ruptura ou crise

Ao considerarmos questões abordadas por Turner (2008), em que a análise das transformações sociais, políticas e culturais é realizada a partir de microeventos, compreendemos que as performances são realizadas por meio da relação entre esses eventos e o drama social. As ações observadas não são pautadas apenas na integração social, mas também nos conflitos e tensões, é importante destacar que estes são próprios de qualquer sociedade ou coletividade, mas que estão em maior evidência durante os eventos festivos e sociais, em que as ambiguidades e contrastes ficam latentes.

Podemos correlacionar a Parada LGBT ao que Turner define como drama social, isto é, "unidades de processo anarmônico ou desarmônico que surgem em situações de conflito" (2008, p. 33). O drama social apresenta quatro fases: ruptura das relações formais, em que os sujeitos transgridem uma norma ou uma regra; intensificação de um conflito promovendo uma crise ou ruptura das relações ali instauradas; fim da crise

[82] Lança-Perfume é um inalante sintético produzido em laboratório a partir do Cloreto de Etila. Começou a ser utilizada como droga a partir da década de 1960 no carnaval. Seus efeitos/as são torpor, tontura e euforia. Fonte: http://www.imesc.sp.gov.br/infodrogas/inalante.htm. Acesso em 27 de dezembro de 2015.
[83] A maconha é extraída da Cannabis sativa originária da Ásia Central e Oriente Médio. Seus efeitos/as são aumento da freqüência cardíaca, relaxamento muscular e euforia. Fonte: http://www.areaseg.com/toxicos/as/maconha.html. Acesso em 27 de dezembro de 2015.

pelas figuras representativas da coletividade; e a quarta fase é o drama social que se caracteriza pela reintegração do grupo social ao ter os embates reparados pela legitimidade dos grupos representativos.

Sobre as relações sociais que emergem nesses eventos, Turner os define como *communitas*. Para o autor esse termo trata-se de um elemento antiestrutural da vida social, ou seja, quando as estruturas formais e convencionais são desfeitas. Não são laços formais, é uma comunhão entre os indivíduos envolvidos no evento e que se entendem como iguais em uma relação profunda, direta, não-racional, existencial e espontânea, a qual exprime a liberdade de expressão e de relacionamentos em que não se baseiam nas estruturas cotidianas da obrigação, direitos, deveres, opressão e coerção, aos quais podem remeter a socialidade em detrimento da sociabilidade. Para o autor, a história da humanidade está marcada com a constante tensão entre as estruturas formais e rígidas e as *communitas*.

A realidade vivenciada e muito bem descrita por Turner refere-se às décadas de 1960 e 1970 do século passado, em sociedades tradicionais, com práticas culturais e sociais diferentes das sociedades pós-industriais do século XXI. Todavia, queremos argumentar acerca daquilo que já era demonstrado por Turner acerca dos conflitos anteriores a transformação social, isto é, tensões que ocorriam entre os grupos sociais, as experiências em estruturas formais e antiestruturas, e as transgressões próprias dessa ruptura.

Além disso, Turner (2008) reforça que qualquer sociedade possui esses dois aspectos: estrutura e antiestrutura. É na segunda em que os sujeitos aproveitam de uma socialidade sem imposições morais de uma estrutura social (DUARTE; MENEZES, 2008). A antiestrutura é uma manifestação com fortes aspectos criativos e dinâmicos da vida social, ela revitaliza o sujeito para retornar comportamentos devidos da estrutura normativa da vida social, mas antes disso passa pela ruptura ou crise.

Duarte e Menezes (2010) explicam que a crise é uma tendência para o não cumprimento das práticas performáticas. Cada crise do público é uma característica limiar, isto é, uma fronteira entre as fases mais ou menos estáveis do processo performático. Schechner (2006) enfatiza que as ações performativas que envolvem atividades tumultuadas podem ocasionar crises caracterizadas por conflitos ou tensões. Conforme já mencionado, os microterritórios, delimitados e definidos pelxs atores/atrizes sociais que compõem o evento, sinalizam embates e confrontos ao não admitirem interferências ou influências de indivíduos com ideologias não compatíveis.

Lésbicas, *gays* e travestis não confrontam-se fisicamente, mas mantêm as fronteiras simbólicas que não permitem aproximação, especialmente a partir do ápice do evento, já que muitxs encontram-se embriagadxs e exaltadxs com a euforia da festa.

Entretanto, cisões e crises não são de todo extintas, e por isso as edições da Parada LGBT de 2014 e 2015 tiveram o seu trajeto modificado a partir das 20:00 h, pois alguns indivíduos iniciaram uma discussão. Em 2014, xs policiais, que estavam prestando segurança no local, afirmaram que as divergências ocorreram entre pessoas de um mesmo grupo e foram motivadas pelo excesso no consumo de bebida alcóolica. Ao tentarem dispersar o tumulto causada pela briga, xs organizadores encurtaram o trajeto pela Rua 3. Da mesma forma, em 2015, esse caminho precisou ser repetido, uma vez que a partir das 20:00 h houve aglomeração e euforia em razão de desentendimentos entre duas travestis. Ao incitar a briga, grupos de lésbicas e *gays* foram retirados do local pela polícia que, para conter o tumulto ao redor das travestis, lançaram um projétil para o alto, causando desespero e dispersão.

Algunxs partícipes aguardavam a chegada da manifestação à Praça Cívica, mas precisaram retornar à Avenida Araguaia sem acompanhar nenhum trecho da caminhada. Umx dxs participantes que aguardava os trios elétricos na Praça Cívica, nos contou que "ano passado foi do mesmo jeito. Estava aqui esperando e recebi a informação que eles não viriam mais porque passaram pela Rua 3. A Parada *tá* ficando violenta, já é o segundo ano que isso acontece" (Vendedorx, 23 anos, Homossexual, 04/10/2015).

Xs organizadorxs afirmam que desentendimentos são naturais, uma vez que o evento acolhe uma grande diversidade da comunidade *gay*, e conflitos em lugares onde há tumulto não é raro, principalmente a partir das 18:00 h quando muitxs já estão alcoolizadxs. Já xs policiais argumentaram que os conflitos não foram sérios, pois não envolveram armas ou agressões físicas graves, mas que desestabilizou a ordem no ápice do evento. Para Schechner (2012, p. 75), "uma ruptura é uma situação que ameaça a estabilidade de uma unidade social".

Identificamos esses aspectos a partir da dispersão do público, algunxs participantes decidiram deixar o evento, enquanto outrxs buscaram caminhos alternativos temendo novos confrontos e opressão policial. Umx dxs participantes que também aguardava a chegada dos trios elétricos na Praça Cívica afirmou: "eu queria ir embora, acho muito perigoso essas situações, principalmente quando envolve tiros, pode acertar alguém. Mas, vim na caravana de Inhumas, então tenho que aguardar" (Estudante, 22 anos, Homossexual, 04/10/2015).

Apesar de gerar poscionamentos contrários por representar riscos, x policial conseguiu apaziguar os conflitos que provocou a ruptura da festividade. A aglomeração se dispersou e a ordem foi restabelecida. No entanto, a ação policial promoveu desconforto para quem estava presente na caminhada, uma vez que o medo se instaurou no local. Ademais, xs organizadorxs do evento também buscava amenizar as tensões entre xs partícipes envolvidxs no conflito, ao argumentarem acerca da necessidade em manter a coletividade em busca de um bem comum, uma vez que o objetivo do evento está amparado no respeito à diversidade e a criminalização de ações violentas contra a comunidade LGBT, reforçando o caráter de "festa política" e as microterritorialidades alternativas que emergem nesses espaços. Nas palavras de Forturna (2012, p. 201) as microterritorialidades podem também ser insurgências "destas associações afetivas que denota alternatividade e dissidência perantes os modos convencionais de ler o social". Assim sendo, os diálogos e negociações superam as eventuais crises ou cisões advindas das discordâncias entre os sujeitos presentes no evento.

2.1.1.4 Ação Reparadora ou Reintegração

A ação reparadora teve na ação da polícia e na intervenção dxs organizadorxs o encurtarmento do caminho a ser percorrido, afim de contribuir com a dispersão. No entanto, em eventos que não há essas figuras também há o apaziguamento, uma vez que ela mais se dá em função das negociações e diálogos, ou a presença dxs participantes pela partilha de emoções, que pela ação opressora de um agente externo. Nas colocações de Schechner (2012, p. 75),

> a ação reparadora ocorre para lidar com a crise, para resolver ou curar a ruptura. Muitas vezes suficiente, nessa fase do drama social, cada crise responde através de uma ação reparadora [...]. A reintegração é a solução da ruptura original, de forma que a estrutura social seja unida novamente. Ou uma separação ocorra.

Palavras de ordem eram proferidas nos trios elétricos, com o intuito de amenizar os conflitos e evocar as motivações que levaram xs participantes à festa. Após resolvidos os desendendimentos e o prosseguimento da caminhada no trajeto pela Rua 3, os ânimos se apaziguaram. O reencontro se deu no mesmo local em que houve a concentração dos grupos, ou seja, na Avenida Araguaia com a Avenida Paranaíba.

Ali, as performances foram desenvolvidas sem transtornos, e outras iniciaram, oito mulheres dançaram e fizeram *strep tease* próximas ao trio elétrico principal, enquanto Paulinha *Flash* dançava e cantava acompanhada pelos *gogo boys*. Nesse dia a

Parada LGBT terminou suas apresentações aproximadamnte às 22:00 h, mas a organização admite que houve a permanência de algumas pessoas até 1:00 h, que continuavam a beber, dançar e conversar. A polícia não registrou mais nenhum incidente, e permaneceu no local até que todxs abandonassem o espaço do evento.

Ao cotejar as três edições acompanhadas, identificamos que as duas últimas manifestações tiveram o fim com antecedência, já que em 2013 o evento adentrou-se pela madrugada, a aglomeração e os trios elétricos permaneciam até 1:00 h. A partir de 2014, o horário de término da festividade não ultrapassou às 22:00. A organização não soube explicar porque isso ocorreu, mas garantiu que não houve proibições vindas da Prefeitura Municipal de Goiânia ou pela Polícia Militar. Mas, acredita que isso ocorre em função da finalização do roteiro e da programação, findados estes não há razão para a permanência no local. Isso não impede que algunxs manifestantes continuem as suas celebrações.

A opção por seguir as orientações metodológicas observadas em Schechner (2011) nos permitiu descrever as cinco fases do evento. Ao utilizar essa teoria, conseguimos identificar as ações na ordem em que ocorreram, mas também entender que elas não se desvinculam e podem ocorrer simultaneamente. Nos possibilitaram, ainda, para além disso, aproximar os conceitos, definições e elementos próprios da Antropologia à Geografia.

As performances demonstraram-se como ações que caracterizam e contribuem para a formação de microterritorialidades específicas dos indivíduos presentes nos eventos. Ademais, os microterritórios a partir dessas práticas ganharam formas e caracteríticas próprias. Lembrando-nos acerca do que foi posto por Souza (1995) que o território é demarcado por fronteiras no espaço, as quais instituem o de dentro e o de fora, selecionando e condicionando o acesso.

Em outras palavras, “é preciso dar ao território qualidades únicas, particulares, capazes de distingui-lo dos demais, é preciso dar-lhe uma identidade própria” (MOREIRA, 2013, p. 104). E as performances demonstraram-se como mecanismos eficientes, tanto do ponto de vista da demarcação das fronteiras como para agregar aspectos simbólicos e identitários aos microterritórios, que foram formados a partir da associação de objetivos, gostos e preferências, ou seja, afinidades específicas.

Para Fortuna (2012, p. 201) os microterritórios formados em manifestações desse caráter se mostram propícios ao enquadramento do descontentamento contemporâneo. Para o autor, essas novas associações são modalidades que podem

renovar as formas de organização social não-institucionais. As *communitas*, o drama social e a antiestrutura também revelam-se como elementos importantes para caracterizar as microterritorialidades efêmeras, uma vez que como analisados por Turner (2008) são aspectos marcados pela efemeridade das relações sociais em determinadas práticas performáticas ritualizadas.

Com essas propostas, ainda reforçamos o caráter festivo da manifestação, que em seus protestos e reivindicações investe em descontração, divertimento e laços sociais. A festa é efêmera, os laços ali forjados também possuem pouca duração, mas representa a realização humana de prazer e lazer, os grupos se entregam as transgressões e à socialidade (MOREIRA, 2016). Além disso, a festa no protesto revitaliza e (re) estabelece a energia para o retorno à vida cotidiana. Afinal, em um dia dos trezentos e sessenta e quatro dias do ano – trezentos e sessenta e um dias ao consideramos o carnaval -, os indivíduos enclausurados em seus corpos normatizados, podem revelar-se e transgredir as normas e códigos morais impostos.

2.2. "Não tenho nada contra, mas que não mexam comigo": xs espectadorxs

Retomamos outras ideias de Guattari (1985, p. 13) para iniciarmos as reflexões acerca dxs espectadorxs. Para o autor, os indivíduos já são moldados desde o início de sua formação para serem entregues e acolhidxs pelas instituições: "a escola, a hierarquia, o exército, o aprendizado da fidelidade, da submissão, da modéstia, o gosto pelo trabalho, pela família, pela pátria, pelo sindicato, sem falar no resto...". Acrescentamos ainda, o que possivelmente foi considerado por Guattari como "o resto", as instituições religiosas. Cada um deles age como dispositivos de poder formadores e difusores de discursos (FOUCAULT, 2006).

Esses discursos estão amparados em normas, estigmas, códigos e condutas alicerçados em bases comuns na sociedade ocidental e inculcados com a ajuda da burguesia e do cristianismo. Mas, esses aspectos já foram destacados em outra oportunidade. O que pretendemos, ao recorrer aos assuntos já mencionados, é o fato de como esses discursos influenciam a construção de microterritorialidades específicas na Parada LGBT, e como as ações mediadas pelo preconceito territorializam os espaços públicos, de forma a evidenciar os conflitos, consensos e tensões durante o evento.

Muitas vezes, a discriminação aparece velada, evidenciada pelo termo "não tenho nada contra, mas...", ou pela demonstração de afeto que não se refere a empatia, mas ao afetar, "ocupar tal lugar afeta-me, quer dizer, mobiliza ou modifica meu próprio

estoque de imagens sem contudo instruir-me" (FAVRET-SAADA, 2005 [1990], p. 159). Umx dxs espectadorxs sintetiza sua opinião acerca de como as imagens vivenciadas na Parada LGBT lhe afeta:

> Viemos por curiosidade, para ver como que é [a Parada LGBT]. Ah, vi que existe muita agressividade. É uma forma muito desnecessária de provocar a população. Não é que seja preconceito, mas provoca muito quem está vendo, só observando. Fiquei incomodada! (Vendedora, Heterosssexual, 31 anos, 04/10/2015).

Em seus espaços territorializados, além de assumirem discursos como esses, xs observadorxs apresentam em seus gestos e olhares, técnicas corporais, para demarcar fronteiras que xs separam dxs participantes da manifestação e de suas performances consideradas subversivas. No entanto, xs espectadorxs também representam práticas performáticas, ao considerarmos o que Goffman (1985, p. 29) diz acerca dos papeis. Para o autor, todo indivíduo, nas diversas profissões e ocupações desempenha um papel, e enquanto o faz espera um julgamento ou uma avaliação de quem o observa. Nas suas palavras, "venho usando o termo 'representação' para me referir a toda atividade de um indivíduo que se passa num período caracterizado por sua presença contínua diante de um grupo particular".

Enquanto observam, xs espectadorxs desempenham um papel no cenário – espaço público. Essxs atores/atrizes sociais possuem suas "cenas", elaboram e reproduzem os seus "roteiros". Goffman (1985) chama de fachadas às expressões intencionais ou inconscientes de um indivíduo durante sua representação. Maffesoli (1996, p. 311) se refere às máscaras de identidade, para ele as pessoas possuem diversas delas: "assim, como há identificações sucessivas, em função dos diferentes momentos da comunicação, pode haver identificações de diversas facetas da mesma pessoa". Acrescente-se a isso as vozes interiores e os vários discursos emitidos pelo indivíduo, tornando os fatos desvendados ou desmentidos, no que o autor denomina "trágico do cômico".

De fato, xs comerciantes, moradorxs, profissionais do setor de serviços no entorno, policiais e guardas da Secretaria Municipal de Trânsito, xs conselheirxs tutelares, estão, no evento, desempenhando papeis, ou usando máscaras sociais, tanto como profissionais, como espectadorxs e *performers*. Nessa perspectiva, assumimos como performances as ações praticadas pelos indivíduos que estão no evento sob diversas funções, mas que não abandonam suas máscaras e seus comportamentos engajados, nos quais pretendem disfarçar os afetos.

Para Schechner (2006) realizar performance é traçar uma ação para aqueles que assistem. O autor complementa que “a vida cotidiana também envolve anos de treino e de prática, de aprender determinadas porções de comportamentos culturais, de ajustar e atuar os papeis da vida de alguém em relação às circunstâncias sociais e pessoais” (2006, p. 28-29).

Com base nessas reflexões, observamos os papeis de comerciantes, moradorxs da região ou transeuntes, e os indivíduos que pertencem aos aparelhos de segurança, com o objetivo de identificar os sentidos que xs mesmxs atribuem às performances realizadas pelos partícipes do evento, bem como analisar as ações performáticas desenvolvidas por elxs na Parada LGBT.

2.2.1. Comerciantes x participantes

Xs comerciantes ao encenar os seus papeis são audaciosxs, pois invadem os territórios dxs participantes, observam e comentam as performances desempenhadas pelxs outrxs. Alguns delxs tentam disfarçar os sorrisos críticos, enquanto desfilam pelo núcleo do espaço público apropriado pelxs participantes, gritam e oferecem os seus produtos, prometem os melhores preços e a bebida mais gelada. Tentam agradar ou chamar mais atenção dxs presentes ao decorar suas barracas com as bandeiras do arco-íris, ou mesmo, comercializar objetos com esse motivo (Figura 50).

Figura 50- Comerciante no espaço da concentração do evento



Foto: Jorgeanny Moreira, out. 2015.

Na imagem acima, identificamos umx dxs vendedorxs ambulantes que circula no interior da festa na tentativa de vender os seus produtos, acessórios como pulseiras, gravatas e bandeiras com as cores do arco-íris. Ele estava sempre em movimento, acenando e gritando enquanto transitava pela Avenida Araguaia e Paranaíba. As fronteiras simbólicas estabelecidas eram os próprios objetos que elx comercializava, esses itens caracteriza x vendedorx como umx agente que observa, avalia, admira ou critica, mas isso não impede sua participação, por meio do consumo de bebidas, conversar e dançar[84]as músicas tocadas nos trios elétricos.

Todavia, é possível que na tentativa de conquistar clientela, evocar aquilo que Goffman (1985) considera cinismo. Isso porque alguns indivíduos encenando seus papeis na profissão, buscam iludir o seu público. Para o autor, os sujeitos podem ainda se servir deste cinismo como meio de isolarem sua personalidade íntima durante seu contato com outrxs atores/atrizes sociais, cuja encenação se faz na audiência. Tal afirmativa se comprova em uma das falas de umx dxs comerciantes: "a presença dos transexuais suja a imagem do evento, é uma aberração. Muitos estão com os seios de fora e roupa íntima de mulher. *Ah*... eu não acho legal esse tipo de coisa não, é *putaria*" (Comerciante, 56 anos, Heterossexual, 04/10/2015).

Essa opinião converge com o que entendemos por corpo estigmatizado na Parada LGBT. Na visão de muitxs espectadorxs, e também por algunxs participantes, os homens que usam apenas sunga ou cueca, e mulheres com roupas curtas que mostram seus corpos, não ofendem, são, por vezes, motivos de admiração - caso siga os padrões do que atualmente é considerado belo. Mas o corpo da travesti, da transexual e da *drag queen* deve aparecer oculto por vestimentas que inferem o *glamour* ou a sua posição de artista no evento.

Enquanto desempenha o seu papel de comerciante, x vendedorx usa uma "máscara" e desenvolve atitudes que não denunciem o preconceito em relação à certos indivíduos, mas ao nos comunicarmos com elxs, alguns comentários denunciam suas opiniões homofóbicas. Na fala dx entrevistadx, aquelx que observa se posiciona contrário à transexual por usar roupa íntima feminina, ao considerá-la do gênero masculino. Todavia, ao sintetizar o que aquela performance significa (*putaria*), elx utiliza uma ofensa, que muitas vezes é dirigida às mulheres.

[84] Não se tratando desse vendedor específico, mas todos xs comerciantes que porventura desejasse participar da festa.

Muitxs observadorxs e participantes não compreendem a identidade de gênero, não sabem defini-la ou conceituá-la, mas reconhecem-na. No entanto, recusam-se a aceitá-la e a respeitá-la, ao utilizar termos ofensivos contra os indivíduos que performatizam.

Xs comerciantes como público avaliam e contestam as performances dxs presentes, ao mesmo tempo em que forjam comportamentos, aos quais julgam de acordo com as condutas morais da sociedade, para não serem confundidxs com xs participantes. Sobre isso, Mauss (2003, p. 390-391) explica que o sentido moral traduz-se em uma atitude "consciente, independente, autônoma, livre, responsável".

Isso ocorre porque esses indivíduos assumem certas posições na estrutura social e utilizam desses discursos para incluírem-se nela. Ronsini (2005, p. 122) esclarece que trata-se de identidades coletivas quando "processos simbólicos de pertencimento a referentes e variados como cultura, nação, classe, grupo étnico ou gênero". Assim sendo, xs espectadorxs se apropriam dos discursos normalizadores para se incluírem-se nas estruturas sociais que acreditam ser norteadores da heteronormatividade. A autora ainda complementa que a identidade constrói-se também em coletividade e na experiência social, a partir da apropriação do repertório que os indivíduos desejam se apropriar.

Xs comerciantes observadxs apresentam tais argumentos ou atitudes porque se apropriaram, pela influência das instituições políticas, familiares, de ensino, religiosas, dos discursos fundadores da heteronormatividade como padrão de conduta e comportamento. E isso é reproduzido no espaço público durante a Parada LGBT em forma de preconceito e discriminação.

2.2.2 Observadorxs x participantes

Sobre as performances desenvolvidas pelxs participantes do evento e sua relação com o tema da Parada LGBT 2015, umx dxs observadorxs invoca as condutas moralmente aceitas:

> Não existe relação nenhuma entre transgressão e busca por justiça e igualdade porque, justiça se busca através do cumprimento das leis e igualdade através de parâmetros definidos como igualitários. Agora *vê aí*, eles *tão* agindo conforme as leis do nosso país? Tentado ao pudor é crime, é violação ao direito da família brasileira. E igualdade também não, porque nossas leis já deixa claro os parâmetros para a igualdade: a família - homem, mulher e filhos. É a lei... (Advogadx, idade não revelada, heterosssexual, 21/09/2014).

Assim como xs comerciantes, essx espectadorx tenta, por meio de seus discursos e comportamentos, desempenhar seu papel e identidade profissional, comum em seu cotidiano e seu meio social. Comx advogadx busca explicações jurídicas para avaliar e julgar as performances observadas. Mauss (2003, p. 391) pondera que "a consciência moral introduz a consciência na concepção jurídica do direito. Às funções, honrarias, cargos e direitos, acrescentam-se à pessoa moral consciente".

Ao encenar seu papel cotidiano e manter-se afastado dos microterritórios dxs participantes da Parada LGBT, o indivíduo busca manifestar sua conduta e seu sentimento de reprovação. Além disso, em seus gestos e linguagens corporais, compreendemos a fronteira simbólica que essx espectadorx demarca no espaço que ocupa, na tentativa de desviar a atenção de quem assiste as performances.

Enquanto explica seu sentimento de repulsa pelas ações performáticas dxs manifestantes, gesticula os braços e as mãos, eleva o tom da voz e balança a cabeça em forma de negação. Gaiarsa (2002, p. 85) argumenta que o corpo não fala verbalmente, mas possui sua linguagem não verbal ou corporal, por meio de gestos, tom de voz, velocidade em que movimenta os membros enquanto se expressa verbalmente, expressões faciais, "o inconsciente está 'por fora' é visível; é impossível disfarçar".

Algunxs espectadorxs, que assistiam às performances dxs participantes da Parada LGBT de 2015 por um estabelecimento comercial situado na Avenida Araguaia com a Paranaíba, sorriam e balançavam as suas cabeças em sentido de negação (Figura 51). Ao nos aproximar dxs mesmxs, umx delxs evitou ser entrevistadx enquanto x outrx alegou: "estou aqui para beber minha cerveja. Nem tava sabendo que ia ter isso. [...] Pra mim tanto faz, não tenho nada contra, não mexendo comigo [...] *Ah* eu ia achar ruim ter um filho ou irmão *gay*. Fala a verdade, *cê* ia gostar?" (Estudante, 19 anos, Heterossexual, 04/10/2015). As linguagens corporais dos indivíduos que observam a manifestação indicam, antes mesmo de verbalizar, a reprovação ou contestação das imagens que assistem.

Mauss (2003), em suas análises sobre as técnicas corporais é categórico ao afirmar que cada cultura possui um acervo de gestos, posições, expressões faciais e movimentos do corpo que são reconhecidos por todos os indivíduos da sociedade. Exemplo disso são os sorrisos que expressam cinismo, os gestos com dedos, o balançar da cabeça ou o levantar das sobrancelhas, o piscar dos olhos, e o cruzar de braços ao expressarem reprovação. Ao executar essas técnicas conscientemente com o intuito de

transmitir uma informação, o sujeito está desenvolvendo uma performance. Para Goffman (2010, p. 195),

> a participação num engajamento acessível não apenas expõe o indivíduo diretamente à comunicação linguística e expressiva com os outros participantes no encontro, mas também abre a possibilidade de que estes comunicarão expressivamente algo sobre aquele para os espectadores.

Figura 51 - Observadores mantêm-se afastados do centro do movimento



Foto: Jorgeanny Moreira, out. 2015.

Assim, xs espectadorxs que se expressam pela linguagem corporal transmitem por esse tipo de comunicação uma opinião sobre o que veem, para xs participantes e para xs outrxs observadorxs. Pelo que compreendemos acerca do que foi posto por Mauss (2003) e Zumthor (2010), a sociedade reconhece esses símbolos e os interpretam como críticas. Tais apreciações negativas advêm das opiniões preconcebidas acerca das ações que irão acontecer naquele espaço, muitas vezes associadas aos discursos elaborados pelos dispositivos de poder e/ou saber. A partir da colocação nos dois últimos depoimentos, refletimos sobre o que é posto por Foucault (1979, p. 158-160) quando o autor afirma que

> o saber funciona como um poder e reproduz os seus efeitos [...]. O poder em seu exercício vai muito mais longe, passa por canais muito mais sutis, é muito mais ambíguo, porque cada um de nós é, no fundo, titular de um certo tipo de poder e, por isso, veicula o poder.

Nessa perspectiva Guattari (1985 [1977]) argumenta que a sociedade endossa os parâmetros sociais dominantes, suas atitudes e sistemas de valores, entre eles o modelo de família conjugal, e tudo o que ela representa como mecanismo repressor. Assim sendo, as manifestações do evento, não podem, sob o ponto de vista de alguns espectadorxs, representar a luta social ou uma forma de modificar as relações sociais baseadas no poder. Segundo umx dxs espectadorxs: "acho que é só festa, bagunça e indecência mesmo. É impossível haver amor entre pessoas do mesmo sexo. É só *zuação*. [...] Não tem nada a ver em pedir por direitos aqui, é muita apelação para o sexo, para a imoralidade. Lutar por direitos não é assim" (Do lar, 30 anos, Heterossexual, 04/10/2015).

Esses depoimentos denunciam um preconceito, conforme antes mencionado, velado. Há uma tentativa de disfarçarem o sentimento de repulsa ou fobia aos homossexuais mencionando "não ter nada contra"; mas se contradizem, pois acreditam na "imoralidade" dos casais formados por pessoas do mesmo sexo, ou ainda na irresponsabilidade desses relacionamentos condenando-xs à censura em detrimento da heteronormatividade representada pela ideia de família tradicional brasileira. Todavia, são discursos que corroboram para os analisarmos como homofóbicos. Smith (1993, p. 99 - 100) argumenta que

> homofobia, geralmente, é a última opressão de ser mencionado, o último a ser levado a sério. Mas é extremamente grave, às vezes ao ponto de ser fatal [...] homofobia é em si mesmo uma opressão verificável em um sistema heterossexista, todos os não- heterossexuais são vistos como " desviantes" e são oprimidos[85].

A homofobia muitas vezes é negada pelxs espectadorxs, mas é denunciada nas performances desenvolvidas por elxs, inclusive em suas linguagens corporais que comunicam os desafetos em relação aos homossexuais. Em alguns casos, brincadeiras ou ofensas são direcionadas axs participantes, em tom jocoso. Quando indagadxs acerca das falas, umx dxs observadorxs afirma "é brincadeira, agora tudo é crime, isso só foi piada" (Comerciante, 23 anos, Heterossexual, 04/10/2015). Porém, alguns comentários inconvenientes são considerados como violência verbal de teor homofóbico e intolerante pelxs participantes do evento.

---

[85] [Tradução livre]: "homophobia is usually the last oppression to be mentioned, the last to be taken seriously, the last to go. But it is extremely serious, sometimes to the point of being fatal […] homophobia is in and of itself a verifiable oppression and in a heterosexist system, all non-heterosexual are viewed as 'deviants' and are oppressed".

Quando se trata das transexuais, os discursos são mais agressivos, ao ponto de algunxs espectadorxs, conforme mencionado anteriormente, afirmar que elas denigrem a imagem do evento. E acusam-nas de promoverem o ódio da sociedade aos homossexuais, porque a mudança de sexo é considerada intolerável. Quando afirmam "não tenho nada contra, mas que não mexam comigo", x espectadxr expõe um comportamento homofóbico velado. Não tem nada contra até exporem a sexualidade nos espaços públicos, por meio das performances, que deveriam ser desempenhadas em espaços fechados, como o Goiânia Arena ou Estádio Serra Dourada[86], conforme algunxs entrevistadxs mencionam nas respostas aos questionários. Esses espaços são privados e por isso são entendidos, pelxs observadorxs, como ideias para a Parada LGBT, pois não "obrigam" aos demais "cidadãos de bem" assistirem às performances. Essas falas denunciam opressão aos homossexuais, travestis e transexuais, condenando-os a ocultação, ou a permanecer "dentro do armário".

Teresa de Lauretis (1993) afirma que a repressão contra lésbicas, por meio de ofensas e insultos, pode ser ainda maior, uma vez que na concepção da maioria das pessoas, o gênero feminino está relacionado ao sexo, ou seja, ser mulher é apresentar-se, reconhecer-se e identificar-se com o sexo feminino. Sobre isso lhe cabe todas as questões ligadas à condição feminina: casar-se, tornar-se mãe e constituir uma família. Portanto, muitas vezes é inconcebível para alguns indivíduos que mulheres possam relacionar-se com pessoas do mesmo sexo, ou identificar-se como sendo do gênero oposto ao que lhe é imposto. Para Lauretis (1993, p. 142), o espaço público deve ser cotidianamente conquistado pelas mulheres homossexuais, pois

> tal espaço, duramente conquistado diariamente é ameaçado pela desaprovação social, a censura e a negação, um espaço de contradição exigindo reafirmação constante e renegociação dolorosa, que a própria noção da diferença sexual poderia, então, ser posta em causa, e suas limitações serem avaliadas, tanto as reivindicações não estritamente sexuais como aquelas relacionadas à própria sexualidade[87].

Algumxs participantes narram questões que se assemelham ao colocado pela autora. Segundo umx dxs ativistas, sua sexualidade deve ser mantida em segredo, tanto

[86] O Goiânia Arena é um espaço fechado para eventos, é nele em que acontece muitas apresentações musicais. O Estádio Serra Dourada também abriga eventos, dependendo do público esperado, caso não seja comportado no Goiânia Arena ou outro espaço. Normalmente, no estágio acontecem os jogos de futebol ou outros esportes, feirões de carros usados, de imóveis ou shows em que o público é muito expressivo.

[87] [Tradução livre]: "it is in such a space, hard-won daily threatened by social disapprobation, censure, and denial, a space of contradiction requiring constant reaffirmation and painful renegotiation, that the very notion of sexual difference could then be put into question, and its limitations be assessed, both vis-à-vis the claims of other, not strictly sexual, differences, and with regard to sexuality itself".

no espaço público como em casa, junto aos familiares. “Meu pai ainda não sabe. Nem quero que ele saiba, porque sei que ele não vai aceitar. Para ele, mulher tem que casar com vestido de noiva, ter filhos e marido” (Estudante, 18 anos, Homossexual, 04/10/2015).

Apesar do que foi exposto, pelas palavras da autora e dx participante do evento, xs espectadorxs não narraram desconforto ao ver um casal de mulheres se beijando, ou ao assisti-las performatizando ações que evidenciem a homosseuxalidade. Muitxs desses observadorxs faziam rechaços dirigidos aos *gays,* travestis e transexuais femininas. Sobre a participação das lésbicas no evento não houve referência de nenhum dxs espectadorxs entrevistadxs.

Não queremos com essas afirmações, considerar que não há preconceito contra mulheres lésbicas. Pois, as participantes lésbicas entrevistadas relataram casos em que sofrem com a homofobia em forma de insultos e ofensas. Pretendemos argumentar acerca das ações performáticas desses indivíduos que passam despercebidas pelxs observadorxs, que concentram as atenções para as performances dos *gays*, travestis e transexuais. Umx dxs espectadorxs exemplifica com a sua fala, as nossas reflexões acerca dessas ambiguidades.

> Ah antes de responder suas perguntas, quero deixar claro que gosto de homem *tá*? Tenho namorado! Eu vim para acompanhar o meu amigo que é *gay*. Mas posso ser sincera? Acho uma pouca vergonha. Tem beijo explícito, homem beijando homem. Mostram as partes íntimas, e atrapalha o trânsito para mostrar isso. Eles são competitivos, competem entre eles para mostrar quem tem menos decência. Quero deixar claro que não é preconceito *tá*? Mas não precisa ser assim, não tem que ficar mostrando certas coisas. Os rapazes são mais indiscretos que as moças (Funcionárix Públicx, 44 anos, Heterossexual, 04/10/2015).

Esse depoimento demonstra as contradições de alguns discursos, pois ao enfatizar a sua orientação sexual, x entrevistadx revela preconceito. Ao mencionar a sua surpresa e indignação com os beijos entre homens, nos aduz a homofobia, e ao declarar que os homens são mais indiscretos que as mulheres tenta amenizar a sua discriminação apresentada na introdução de sua fala contra as lésbicas, a intensificando contra os *gays*.

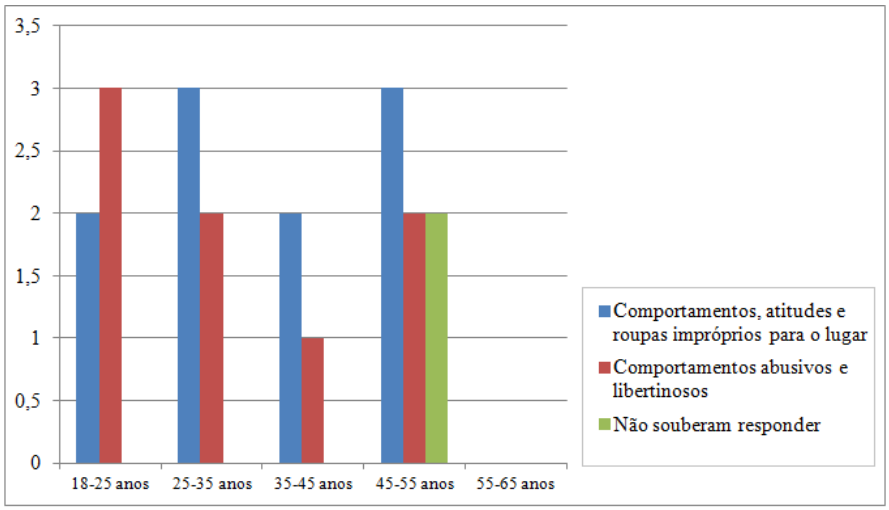
Essa entrevista revela, o que outrxs entrevistadxs ficam incomodadxs em dizer, que tem preconceitos, sentem-se coagidos ao responderem que não são homofóbicos em função da possível criminalização da homofobia. Mas esse comportamento é mais claro do que velado nessa fala, pois condena as performances, ou qualquer manifestação da sexualidade no espaço público, que deveria ser exclusivamente desempenhada nos espaços privados, em que só veriam quem lá fossem. Todavia, um dos objetivos do

evento é o diálogo, a visibilidade, a busca por tolerância em uma sociedade baseada em discursos heteronormativos, bem resumido na atual fala de alguns políticos da bancada evangélica: “a tradicional família brasileira”.

Além disso, os termos “pouca vergonha” e “indecência” nos permitem refletir acerca dos discursos sobre a moralidade e condutas que são cobradas pelxs espectadorxs, uma vez que o evento não conduz, e busca romper, com essas prerrogativas. Para Butler (2002, p. 166) a “lésbica falicizada” e o “maricas efeminado” são práticas revolucionárias, e por isso não deve se enquadrar em comportamentos moralmente aceitos, mas ao avesso, em virtude do que se pretende com tais performances no movimento *gay*.

Ao responderem aos questionários, xs espectadorxs amenizaram as críticas e o preconceito, referindo-se as performances como exageradas ou libertinosas. Declararam que as roupas ou fantasias causavam impactos, ou seja, afetavam as pessoas, por meio da exibição e transgressão dos comportamentos que são normatizados no cotidiano. Ao romperem com a heteronormatividade imposta em suas rotinas, xs participantes da Parada LGBT são julgadxs, como ocorre em suas vidas diárias (Gráfico 8)[88].

Gráfico 8 - Avaliação das performances dxs participantes pelxs espectadorxs da Parada LGBT em Goiânia, Goiás



Fonte: Moreira, Jorgeanny. Diário de Campo, Dados das edições de 2013, 2014 e 2015.

No entanto, há discursos contrários a esses que estigmatizam os corpos que performatizam no espaço público. Algunxs espectadorxs, narram a importância do evento e sinalizam as questões políticas e sociais que o motivaram.

[88] Consideramos o número de observadorxs heterossexuais entrevistadxs (20).

> Não vejo desrespeito de valores, observo através dos cartazes/faixas com indignação contra a homofobia declarada por religiosos; o beijo entre pessoas do mesmo sexo; a quebra do "padrão" *hetero* de família; são demonstrações que a diversidade precisa ser respeitada. Vejo que não são violações, mas quebra de tabus, isso é importante para que cada vez mais pessoas tenham um imaginário [ideia] de que o "diferente" precisa, e deve ser respeitado (Professorx, idade não revelada, Heterossexual, 21/09/2014).

Entre xs participantes que performatizam, que atuam na efervescência coletiva, e xs espectadorxs que observam com desprezo ou alegria, encontramos a liminariedade[89] definida por Turner. Ela é a fronteira que separa o corpo de quem atua daquele que assiste (mas que sem saber também performatiza), é a zona de conflito do espaço territorializado pelxs manifestantes e pelxs espectadorxs.

Para Zumthor (2014, p. 41) durante a performance o corpo dx ator/atriz não é o elemento único, o que mais conta é o reconhecimento daquelxs que assistem, ou a visibilidade social recebida por essa ação. O autor menciona uma de suas experiências como espectador de uma performance, para esclarecer a relação entre espectadorx e *performer*. "A canção do ambulante da minha adolescência, implicava, por seus ritmos (os da melodia, da linguagem e do gesto), as pulsações de seu corpo, mas também do meu e de todos nós em volta". São ações que geram a reflexão e o envolvimento dxs espectadorxs, além do afeto resultante dessas práticas.

Xs espectadorxs evidenciam em suas falas, práticas e imagens que lhes afetam de alguma maneira, corroborando com a ideia de Zumthor (2014) acerca do reconhecimento das performances acompanhadas. Da mesma forma, a linguagem corporal, e a verbal, dxs espectadorxs confirmam que há reflexão e respostas de quem assiste.

2.2.3 Aparelhos de segurança x participantes

Durante as ações realizadas na Parada LGBT, ficam claras as performances desempenhadas também por aqueles que apenas observam. Além dxs comerciantes e dxs outrxs circunstantes, xs policiais e guardas municipais manifestam, por meio da linguagem não verbal, as reflexões associadas às ações performáticas dxs manifestantes.

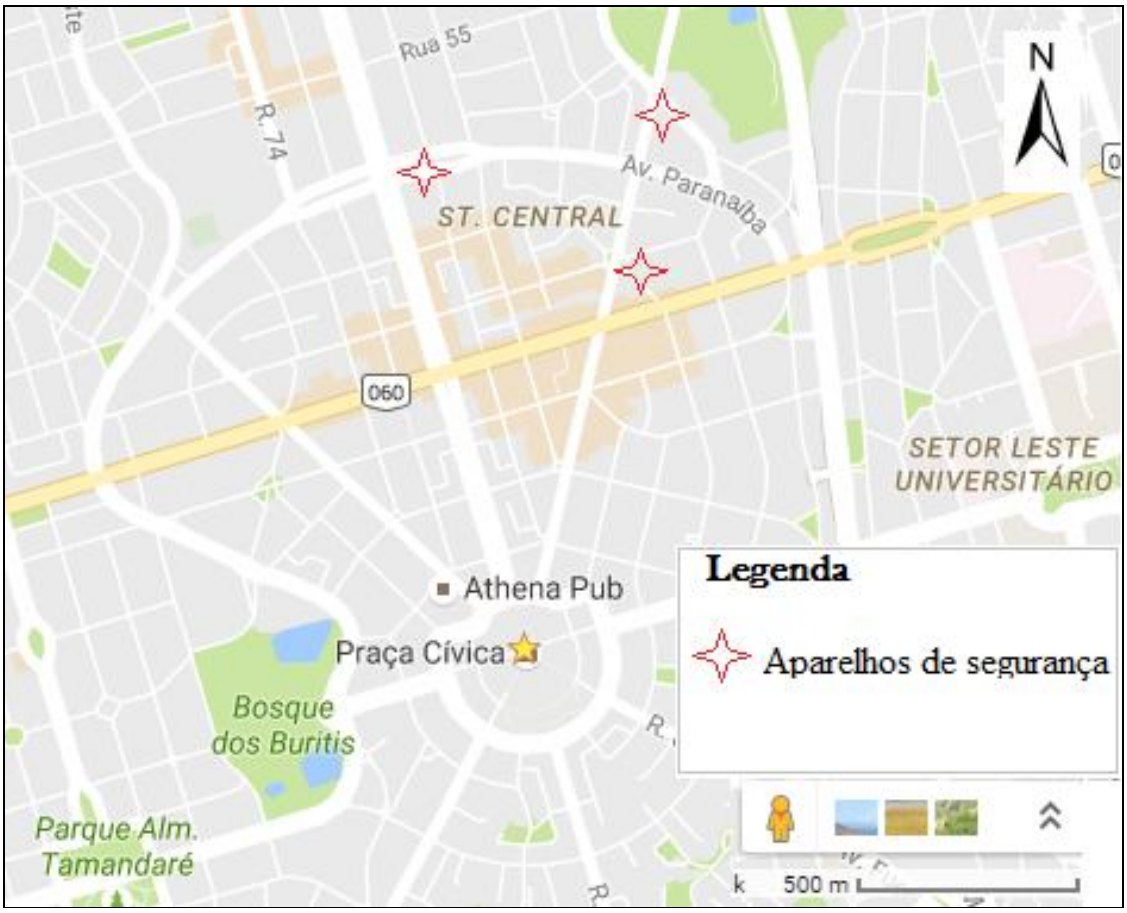
Não houve confrontos físicos entre manifestantes e polícia nas edições que acompanhamos, mas há relatos que isso já aconteceu em edições anteriores. Os conflitos

[89] Liminaridade é a condição transitória na qual os sujeitos encontram-se destituídos de suas posições sociais anteriores, ocupando um entre-lugar indefinido no qual não é possível categorizá-los plenamente. Segundo Turner, a vida social se movimenta a partir de um movimento dialético, envolvendo estrutura social e *communitas*, estrutura e antiestrutura, alimentado pelas práticas rituais. Liminaridade corresponde ao momento dos ritos de passagem em que os indivíduos estão em um processo transitório.

são inevitáveis e chegamos a observá-los, pois na medida em que policiais se estabelecem em determinados pontos do espaço público, territorializando-o, evitam contatos com os microterritórios formados pelxs participantes denunciando a tensão entre os microterritórios. Também, não há rondas, os policiais mantêm-se, conforme umx delxs afirma, em "espaços estratégicos", e dali saem apenas se houver alguma demanda, em casos de brigas e violência.

Os espaços que entendem como estratégicos são as intersecções entre avenidas, como, por exemplo, na esquina da Avenida Araguaia com a Avenida Paranaíba, e na Esquina da Avenida Paranaíba com a Avenida Goiás (Figuras 52, 53 e 54). Dessa forma, mantêm-se em locais próximos de fácil acesso as multidões e também aos espaços mais vazios, caso seja necessário saírem com as viaturas.

Figuras 52 – Aparelhos de segurança em "espaços estratégicos"



Fonte: Google Maps. Organização dos dados: Jorgeanny Moreira, 2016.

Figura 53 - Viatura da polícia e alguns espectadorxs em sua volta



Foto: Jorgeanny Moreira, out. 2015.

Figura 54 - Viatura da Secretaria Municipal de Trânsito



Foto: Jorgeanny Moreira, out. 2015.

Em 2013, houve a presença de policiais femininas, em 2014 e 2015 não encontramos com nenhuma delas. Naquele ano, durante o confronto entre dois grupos

de lésbicas, já mencionado em outra oportunidade, a policial recusou-se a intervir numa situação que poderia se agravar, já que uma das manifestantes portava, em uma das mãos, um objeto pontiagudo. Ao demonstrar movimento do corpo em direção ao grupo, possivelmente para fazer alguma intervenção, outro policial foi contido por ela.

A partir do deslocamento corporal do policial e o gesto dela com as mãos o contendo pelo braço, identificamos certa autoridade da mulher sobre aquele indivíduo. Além disso, reconhecemos ali uma performance dos dois profissionais de segurança, uma vez que a cena e o roteiro convenceram a todos sobre a posição de cada um deles, evidenciada por aquela comunicação não verbal. Goffman (2010, p. 170) explica que

> Todas as pessoas no ajuntamento em geral estarão imersas num conjunto comum de interação desfocada onde cada pessoa, por sua mera presença, modos e aparência transmite alguma informação sobre si mesma para todos na situação, e cada pessoa presente recebe informações do mesmo tipo de todos os outros presentes.

Aquelxs que estavam no mesmo "cenário", ou próximo de onde ocorria aquela cena - um drama social -, souberam a posição – autoridade e submissão - em que se encontravam xs dois policiais. E ainda, a atitude de resiliência de um delxs, ao posicionar-se a favor da ordem imposta, mesmo que esta sugerisse um ato que contrariava a sua função naquele local, isto é, de prestar segurança axs participantes do evento. Turner explica que tanto o "drama social, onde os conflitos são trabalhados na ação social, quanto o drama de palco, se espelham numa multiplicidade de enredos hipotéticos, símbolos e enquadramentos estéticos" (2005 [1986], p. 178). Assim sendo, as ações desempenhadas por esse grupo social assemelharam-se a um enquadramento dramático e estético teatralizado.

Em outras situações tanto na edição de 2013, como nas duas seguintes, xs policiais limitavam-se a permanecer em seus espaços estratégicos em postura vertical, braços cruzados e cabeças levantadas, observando tudo sem movimentar as cabeças. Em alguns momentos, caminhavam em direção axs colegas de profissão, mas sempre mantendo a postura de autoridade. Para Wel e Tompakow (1986), esses gestos indicam resistência à comunicação, a emissão desses códigos é consciente e quem observa essas linguagens corporais a identifica como tal, uma vez que esses sinais constituem o arcabouço cultural da sociedade.

Essas práticas performáticas conduzem-nos a interpretar as territorialidades específicas desse grupo social, uma vez que as relações sociais que as caracterizam não

resultam apenas de formas materiais ou funcionais, mas também simbólicas e correspondem-se aos seus aspectos comunicacionais.

Para Silva (2000, p. 9) os códigos sociais pertencentes aos constructos territoriais estão "associados a contextos e domínios específicos, a universos simbólicos, nos quais os indivíduos estão sendo permanentemente reconstruídos a partir das relações que mantêm". Tais relações são marcadas por tensões e conflitos, mas também pelos diálogos e convívios entre xs atores/atrizes sociais.

Com o conflito resolvido, procuramos tanto um dos grupos envolvido na briga como xs policiais que estavam a aproximadamente cem metros do local onde o confronto aconteceu e que encenaram o roteiro já descrito. A policial limitou-se a dizer que uma das mulheres envolvidas no caso aparentava estar armada, nesse caso não é aconselhável a intervenção policial, pois um delxs poderia ser alvejado. Insistimos lançando a hipótese de aquele confronto culminar em ferimentos graves ou óbito, mas xs policiais sorriram e a mulher afirmou que todos os eventos, em que há bebidas e drogas, brigas são comuns, e que a ação da polícia não se faz necessário em todas elas.

Nas edições de 2014 e 2015, todxs xs policiais que faziam a segurança do evento, a quem tivemos a oportunidade do diálogo, foram categóricos ao afirmar que discussões ou brigas na Parada LGBT são raras. Explicaram que há confrontos entre grupos de *gays* e travestis ou entre os grupos de lésbicas, mas nada que envolva armas ou violência física grave. Questionadxs sobre as ocorrências que recebem, mencionaram furtos de celulares, carteiras e bolsas.

Sobre o evento preferiram não manifestar opinião, e mantiveram-se em discrição. As linguagens corporais desses policiais xs traíram, ao serem indagadxs acerca da manifestação, e o seu teor político e social. Ao tentarem ser discretxs, xs policiais movimentaram a cabeça, gesticularam muito e coçaram o nariz, gestos que indicam contradições entre a linguagem verbal e não-verbal (PEASE; PEASE, 2005). Zumthor (2010, p. 171) explica que "se houver uma tentativa especial de discrição, esta dissimulação, enquanto um aspecto geral do que está acontecendo, pode na verdade se tornar bastante perceptível".

Essas atitudes são mais uma evidência do processo performativo desses indivíduos. Ao desempenharem a sua função profissional precisam manter um posicionamento divergente daquele apresentado no cotidiano e no espaço privado. A partir de suas expressões faciais e corporais não há possibilidade de concluir que

existem contestações, preconceitos ou críticas, mas a clareza das contradições acerca da linguagem corporal e as suas reais opiniões.

Entretanto, esses comportamentos justificam nossas inferências acerca dos conflitos e tensões na constituição das territorialidades no espaço público durante a Parada LGBT. As territorialidades também podem se formar a partir de identidades individuais e coletivas, assegurar a defesa e manutenção de atitudes e comportamentos (JORDAN,1996) em território previamente definido a partir de fronteiras simbólicas.

O Conselho Tutelar também estava no local nas três edições as quais acompanhamos, e nelas, apenas um carro com dois funcionárixs prestavam assistência a Polícia Militar. Indagamos sobre a participação delxs naquele lugar, a que informaram prestar segurança à crianças e aos adolescentes. Ambxs afirmaram que pode haver a presença desses indivíduos na Parada LGBT e caso detectada são levados até a sede do conselho e contatadxs xs adultxs responsáveis.

Mesmo com a autorização dxs responsáveis, elxs afirmam que aquele não é um evento apropriado para menores de 18 anos e se identificados tais sujeitos, são deliberadas as devidas providências. Essas ações não são exclusivas na Parada LGBT de Goiânia, pois conforme relata Maia (2012), há esse tipo de controle nos eventos similares em Juiz de Fora (MG) e em São Paulo (SP).

Esses profissionais, em suas performances ou na representação de seus papeis, mantiveram-se sempre em um espaço estratégico, entre a Avenida Araguaia e Avenida Paranaíba, não faziam buscas e aguardavam possíveis denúncias que envolviam crianças e adolescentes no local. Em 2014, houve apenas uma ocorrência, em que a própria mãe procurou xs conselheirxs para repreender a filha. Em 2013 e 2015 não houve casos de jovens menores de idade repreendidxs.

Questionadx acerca de sua opinião sobre o evento, umx dxs conselheirxs afirmou considerar normal, que não entendia a Parada LGBT como uma afronta aos direitos dxs outrxs cidadãxs – espectadorxs -, ou que pudesse representar uma transgressão aos códigos morais da sociedade. Todavia, entrou em contradição ao afirmar que aquele local não era apropriado para crianças e adolescentes. Indagadx sobre essa colocação, x conselheirx se referiu ao Estatuto da Criança e do Adolescente, sobre as prerrogativas de proteção contra as drogas, bebidas alcoólicas e possível abuso sexual.

Sobre a visibilidade da manifestação axs menores de idade, x profissional do Conselho Tutelar explanou que não saberia explicar axs seus filhxs, caso eles ali

estivessem. Para elx, o assunto é bastante delicado para ser revelado às crianças, divergindo novamente com as opiniões apresentadas inicialmente. Percebemos uma tentativa dx profissional em manter-se imparcial e polido em relação à manifestação. Ao nos identificarmos como pesquisadorxs, o diálogo foi conduzido de forma a perdurar a discrição e a naturalização dos assuntos retratados no evento, além das performances ali desempenhadas.

Ficaram evidentes as performances dx conselheiro tutelar, o papel representado em uma encenação que buscava nos convencer de uma possível opinião de apoio ao movimento *gay* naquele espaço público. Sobre as representações e os papeis sociais na vida cotidiana, Goffman (1985) explica que indivíduos performatizam cenas para manter sua ética profissional e que muitas vezes o fazem porque a profissão os obriga a manter a discrição. Ao assumir um papel e representar em uma cena, essxs profissionais garantem a sua própria defesa.

Maffesoli (1996) também recorre a teatralidade cotidiana para explicar as diversas máscara sociais do indivíduo que ao vestir-se de uma máscara, garante uma espécie de matriz no convívio social e viabiliza a possibilidade de estabelecer uma comunicação. As territorialidades baseadas em convivências e relações sociais são construídas a partir do potencial dxs atores/atrizes envolvidxs em mascarar situações de conflitos.

Enquanto isso, xs guardas de trânsito não manifestaram qualquer intervenção em nenhuma situação. Afirmaram estar no local apenas para sinalizar o espaço do evento, e que não houve nenhum empecilho para que executassem as funções designadas. Indagadxs sobre possíveis conflitos, em relação axs motoristas que não concordam com os desvios sinalizados por elxs, afirmaram que há "irritação de algumas pessoas, buzinam, gritam e xingam, mas é só isso mesmo. Quando veem que não tem jeito, eles seguem pelo caminho indicado e vão embora" (Guarda de Trânsito, 36, Heterossexual, 04/10/2015).

Identificamos a partir das explicações dx guarda de trânsito, mais exemplos de conflitos e embates nas microterritorialidades do espaço público. Ao mencionar o desconforto ou insatisfação dxs motoristas, x entrevistadx nos confirma que os microterritórios formados durante o evento não convivem de forma harmônica. Para manter o papel que ali representa, essx profissional mascara-se para não abandonar a ética que deve obedecer enquanto subordinadx naquela ocasião. Limita-se a dizer que é

natural a indignação de muitxs motoristas que se sentem prejudicadxs por precisar alterar o trajeto, em razão da interdição do espaço público que abriga a Parada LGBT.

Em um dos casos narrados pelx guarda municipal, uma das linhas de ônibus coletivo que circula pelo local precisou fazer um retorno (Figura 55)[90]. Segundo elx, x motorista não se manifestou indignadx com a situação, ao contrário de algunxs passageirxs que pelas janelas ofenderam xs manifestantes, acusando-xs de atrapalhar o trânsito para exibir "cenas constrangedoras".

Figura 55 - Passageiros/as de ônibus coletivo observam a Parada LGBT



Fonte: JORNAL OPÇÃO, 2015.

A função dxs policiais e dxs guardas é assegurar a fluidez do trânsito e a segurança física dxs participantes da Parada LGBT. Sobre isso, x guarda municipal apenas acrescentou que nesses casos devem manter-se caladxs, com o intuito de não demonstrar apoio axs agressores e assim insinuar uma ridicularização ao evento. Cada grupo social presente na manifestação tende a suprimir sua opinião sobre o outro grupo, projetando uma opinião que seja aceitável para este (GOFFMAN, 1985). Ao suprimir as verdadeiras opiniões, xs profissionais evitam confrontos e amenizam os conflitos cumprindo os papeis os quais lhes foram incumbidos.

[90] Essa imagem não corresponde à situação narrada. Por assemelhar-se com tal acontecimento a incorporamos ao texto. O problema descrito pelo guarda de trânsito ocorreu em 2015. Essa imagem foi postada após a Parada LGBT de 2014. Todavia, consideramos essa imagem muito emblemática e que exemplifica com rigor o tema tratado – espectadores/espectadoras das performances.

Ademais, a presença desses grupos representa, de certa forma, a autoridade ou o exercício do poder, a subordinação e a submissão. Muitxs espectadorxs se aproximam das viaturas (Guarda Municipal, Polícia Militar e Conselho Tutelar) e formam ali os ajuntamentos, territorializam os espaços a partir das microterritorialidades específicas apropriadas pelxs profissionais de segurança pública. Nesses locais sentem-se segurxs do possível contato com xs manifestantes. Todavia, há participantes que também formam seus microterritórios, ou permanecem sozinhxs, próximos às viaturas policiais, no intuito de protegerem-se de possíveis brigas ou assaltos.

Relações de poder são identificadas naqueles microterritórios, a partir do gesto da policial que não permite que o colega interceda em uma briga, dxs guardas de trânsito sobre xs motoristas mais exaltadxs, xs conselheirxs tutelares sobre xs menores que porventura participavam do evento; além de todos os grupos menores, que denunciavam por meio de gestos, acenos com as mãos ou com a cabeça, campos de forças em suas relações. Para Foucault (1979, p. 161-162),

> o indivíduo não é o dado o qual se exerce e se abate o poder. O indivíduo, com suas características, sua identidade, fixado a sim mesmo, é o produto de uma relação de poder que se exerce sobre corpos, multiplicidades, movimentos, desejos, forças.

Assim sendo, xs atores/atrizes sociais em suas territorialidades específicas, exercem e submetem-se as várias formas de poder, nestas é possível conflitos, tensões e negociações. As performances desenvolvidas na Parada LGBT também são exemplos desses campos de poder, ao mitigarem os possíveis conflitos, alguns grupos exercem o poder, ao aceitarem essas intervenções os indivíduos submetem-se às forças vindas do outro grupo.

Os diversos papeis representados vestem-se dos mecanismos detentores e difusores do poder, da autoridade e da competição. Afinal, os diversos grupos competem e disputam o espaço, e em suas performances o conquistam ou o abandonam, como xs motoristas que não autorizadxs a seguir, fazem o retorno e buscam por outro trajeto; os indivíduos que pressionadxs pelos conflitos e contenção policial retomam seus espaços e descartam a caminhada; xs policiais que desistem de uma intervenção ao serem inviabilizados pelxs superiores. Enfim, são performances motivadas ou contidas, profissionais, artísticas ou improvisadas, mas todas territorializam o espaço público escolhido como estratégico pela organização da Parada LGBT.

2.2.4. Pesquisadorxs x participantes: uma ponte para a alteridade?

Tais observações e análises sobre a relação entre xs diferentes observadorxs das performances na Parada LGBT em Goiânia, conduz-nos a refletir sobre nós enquanto pesquisadorxs. Não estaríamos executando uma performance quando estamos em campo? Não vestimo-nos de um papel e atuamos? Enquanto percorremos espaços públicos, privados, ruas, praças ou quando nos sentamos e dialogamos com o sujeito da pesquisa; questionando e gesticulando; citando exemplos; rindo quando sem vontade com o objetivo de deixar x entrevistadx à vontade; fazer-se de despreocupadx ou desinibidx quando não estamos; ao indagar ou responder assuntos que não mencionaríamos em nosso cotidiano; ao aceitar um prato exótico mesmo não nos agradando visualmente; ou à uma dança quando não se sabe ou se quer dançar. Todos esses exemplos nos aproximam dos sujeitos, do espaço delxs, nos incluem no tempo, no instante de liberdade daquelxs a quem desejamos conhecer mais.

Todavia, são mecanismos que utilizamos para tornarmo-nos mais agradáveis, interessantes para x outrx. Muitas vezes essas atitudes e comportamentos não correspondem aqueles que desempenhamos no cotidiano, mas é uma máscara necessária para a pesquisa, para captar as respostas de dúvidas e para comprovar ou descartar hipóteses. Estaríamos, portanto, performatizando, desempenhando um papel, executando uma ação. Temos espectadorxs (sujeitos de pesquisa), palco (espaço) e cena (tempo).

Ao participar da Parada LGBT como pesquisadorxs, nos vemos ao mesmo tempo como atores/atrizes desempenhando um papel: fotografamos, entrevistamos, cartografamos, observamos, dançamos, rimos e aceitamos os convites de quem está festejando. Retomamos a memorável descrição de Clifford Geertz (1978) sobre sua fuga da polícia em Bali, enquanto acompanhava uma briga de galos, para analisarmos nossa condição enquanto *pesquisadorx/ator/atriz/performer*. Os nossos percalços não envolvem a polícia, ou uma ação considerada crime no Brasil, mas trata-se de ações adversas do nosso cotidiano e dos nossos costumes, assim como a experiência narrada por Geertz que também era nova para ele.

Notoriamente, desempenhar um papel na Parada LGBT em Goiânia é tão interessante como uma fuga em Bali. Envolve descobertas, encontros e amizades efêmeras. As nossas territorialidades também estão em evidência, enquanto atores/atrizes sociais e sujeitos de uma ação, construímos territorialidades específicas constituídas de conflitos e tensões ao colocarmo-nos em situações não habituais.

Porém, vestir-se de uma máscara nos permite atravessar a fronteira que separa o espaço dxs participantes e dxs observadorxs, e performatizar em ambos, transitando e transformando a efemeridade desses microterritórios em resistência sob os instantes, por meio da escrita. Segundo Zumthor (2000, p. 49) “a condição necessária à emergência de uma teatralidade performancial é a identificação, pelo espectador-ouvinte, de um outro espaço; a percepção de uma alteridade espacial marcando o texto”.

Essa colocação nos remete uma questão fundamental em espaços festivos: a alteridade. Os vários depoimentos dxs espectadorxs nos conduzem a refletir sobre esse tema. De acordo com o dicionário da Língua Portuguesa Aurélio, a palavra alteridade “significa caráter ou qualidade do que é outro, diferente” (2001, p. 34). A psicologia se apropriou do termo para explicar o sentido de afetar e ser afetado.

A alteridade é resultado de um duplo processo de construção, pois o “encontro permanente e incessante com um outro que possibilita reconhecer a pluralidade do que se é e do que se pode vir a ser” (ZANELLA, 2005, p. 103). O encontro com x outrx demonstra personalidades, culturas, comportamentos ou atitudes diferentes. É por meio dessa aproximação, desse breve processo de encontro que encontramos a nós mesmxs, isto é, nos percebemos e nos compreendemos enquanto um sujeito dotado de características únicas.

A Antropologia Psicológica, ao pesquisar os processos do psiquismo humano, entende a alteridade como a descoberta de si no encontro com x outrx, daquele que é estranho a nossa cultura, e que precisa ser conhecido e explicado. Para Berger (2007) o homem precisa de classificações que deem sentido às suas experiências e percepções, e isso só ocorre no encontro com o outro.

Moreira (2016) analisa que o emprego desse termo se assemelha com o apresentado pela Filosofia, uma vez que em sua concepção, para construir nossa personalidade é necessário o contato com o outro. Manzano (2010, p. 21) explica que alteridade é se reconhecer nx outrx como “parte essencial para a própria percepção de si, já que o ‘eu’ só existe no contato com o outro, em um processo em que cada um se torna interdependente”.

Todavia, a individualidade e a impessoalidade nas relações no contexto da contemporaneidade, se caracterizam, entre outras coisas, na intolerância. Ao ser confrontado em um evento que agrega a diversidade ou que abarca um tema associado a condutas não aceitas pelos códigos morais da sociedade, o sujeito além de não se reconhecer no encontro com x outrx, busca ignorar ou contestar aquela experiência.

Assim, descarta a possibilidade de desvendar o segredo que x outrx carrega: “o segredo de quem eu sou” (MOLAR, 2008, p. 1143).

As noções e conceitos já previamente estabelecidos inviabilizam e constitui em um desafio para a alteridade na Parada LGBT. Se reconhecer a partir do encontro com x outrx em alguns casos mencionados, promoveria o descaso ou a reprodução de mais discursos de ódio, uma vez que o arcabouço teórico acerca da moral e das condutas bem aceitas desconsidera se reconhecer naquele que subverte ou transgredi a ordem. Os discursos difundidos pelos dispositivos de poder, já mencionados em outras oportunidades, dificultam o processo de alteridade nos movimentos sociais voltados para o ativismo *gay*.

Outra questão devidamente identificada em nossas observações referem-se a empatia, ou seja, se colocar na situação dx outrx. Nos depoimentos colhidos, ao se colocarem do outro lado, ouvimos frases que enfatizavam o preconceito, algumas transpareciam a homofobia, no sentido de que não suportaria a ideia de “ter um filho ou um irmão *gay*”. Todavia, em algumas ocasiões, admiravelmente, identificamos espectadorxs que não apenas demonstraram empatia, como anunciaram um possível diálogo com a alteridade.

Em um desses depoimentos, x observadorx argumenta “temos que incentivar e participar, pois muitos conhecidos, amigos e parentes meus tem filhos homossexuais e isso não é ruim ou anormal. Esse movimento é liberdade de expressão. A sociedade precisa discutir isso" (Aposentadx, 65 anos, Heterossexual, 04/10/2015). X espectadorx se reconhece como heterossexual que não enfrenta problemas em relação a sua identidade de gênero, com injustiças sociais ou perda de direitos básicos, com a violência por preconceito, e com qualquer discriminação no cotidiano, em virtude de sua orientação sexual.

Ao se encontrar com x outrx, x aposentadx descobre o segredo que xs participantes da Parada LGBT carregam: quem ela é. Umx cidadxo que não tem os seus direitos negados diariamente. A partir da sua empatia e alteridade elx propõe que a sociedade dialogue e se abra ao evento e as lutas que o move. Assim, recorremos a outras territorialidades, aquelas construídas sob condições flexíveis, baseadas na negociação e nos consensos. Todavia, festivas, efêmeras, sociais, subversivas e transgressoras, que marcam e promovem a construção de novas paisagens no espaço público da cidade.

CAPÍTULO III

AS MICROTERRITORIALIDADES HUMANAS E SUBVERSIVAS: EXPRESSÕES NA PAISAGEM

Nesse capítulo buscamos privilegiar a leitura e a interpretação da paisagem do espaço urbano de Goiânia em seu tempo ordinário e festivo, pois o Centro da capital goiana torna-se o palco para um movimento social que se desdobra, nas projeções subjetivas de viver e experienciar o espaço, em festa. Dessa forma, o espaço festivo, pode ser visto como uma tela em que se tingiram todas as nuances desse evento: cores, cheiros, sons, texturas, movimentos.

A paisagem do Centro de Goiânia foi lida e interpretada como um texto, mas também observada e analisada como uma tela, uma imagem em que se refletiram características tangíveis, visíveis e invisíveis em seu cotidiano e durante a efemeridade do movimento-festa, na tentativa de um diálogo entre geografia e arte. Assim como se observa uma pintura impressionista ou moderna, em que são perceptíveis as texturas, o movimento provocado pelo vento, pelxs transeuntes, transportes, os sabores evidenciados pelas imagens de bebidas e alimentos, os cheiros perceptíveis pela culinária, pela terra úmida ou seca, pelos ambientes frios e úmidos transpostos pela neblina, ou quentes e abafados pelo sol, os sons denunciados pela multidão ou ajuntamento de pessoas, ambientes que anunciam comemorações e festividades; o espaço cotidiano e festivo também assim será lido e interpretado.

A leitura e interpretação serão realizadas ainda com aporte da literatura, que tanto contribuiu para potencializar a descrição da percepção. De acordo com Almeida (2010, p. 141) a literatura “nos quais o geográfico aflora de modo indireto, como parte de uma ficção, do imaginário, de uma sensibilidade do autor para ler a paisagem, o lugar e o mundo”. Lima (2000, p. 9) também esclarece que “na Literatura encontramos exemplos inumeráveis de narrativas sensíveis sobre a variedade de expressões existentes na perspectiva experiencial entre o indivíduo e seu mundo vivido”.

Após considerarmos os aportes teóricos e o potencial metodológico da literatura para a percepção e sua possibilidade de contribuir com a profundidade da interpretação dos significados da paisagem, algumas leituras do romantismo, realismo e naturalismo propiciaram a possibilidade de ler, sentir e ver a paisagem por diversos vieses, além de promover a sensibilidade ao interpretá-la no cotidiano e na festa pesquisada. A descrição minuciosa e detalhada da literatura possibilita transpô-la ao olhar geográfico,

a partir da coadunação entre arte e ciência, além de viabilizar a percepção e subjetividade na leitura das paisagens observadas. A literatura e a arte serviram, portanto, como mais uma ferramenta metodológica, como uma linguagem e uma abordagem para auxiliar a leitura das paisagens e das territorialidades investigadas.

Assim sendo, a leitura e interpretação da paisagem do Centro de Goiânia no cotidiano e na festa foram realizadas de forma interdisciplinar, apoiando-se no que Duncan (1990) aponta quando afirma que a interpretação da paisagem pode levar os geógrafos ao centro de uma arena intelectual interdisciplinar, em que os estudiosos lutam por questões que valorizam a consciência, a ideologia e aos aspectos relacionados à subjetividade dos sistemas culturais.

A descrição das paisagens partirá de três momentos muito específicos, o cotidiano expresso pelo trabalho, os finais de semana representados pelo ócio e o domingo, em que acontece o evento representando a transgressão e ruptura do cotidiano. Buscar-se-ão a observação participante, a cartografia cultural e o aporte teórico e metodológico da literatura e da arte como formas de potencializar a leitura pela percepção à maneira de ferramentas para consubstanciar a descrição da paisagem a partir dos cinco sentidos (visão, tato, audição, olfato e paladar).

Para além disso, outro fenômeno expresso nas paisagens, e que é propício para reflexão de novas linguagens simbólicas são as vestimentas do cotidiano, do ócio e da festa. Esse elemento é identificável a partir da visão, mas se favorece à composição final da imensa tela analisada e interpretada: as microterritorialidades cotidianas e festivas do Centro de Goiânia.

Com base nessas premissas o terceiro capítulo foi dividido em quatro seções. A primeira, *Paisagem Texto: imagens e texturas no Centro de Goiânia* dedica-se às reflexões acerca dos aspectos visíveis da paisagem do cotidiano e da festa, mas também são apresentadas características relacionadas ao tato, ou seja, as texturas observadas na paisagem, e para isso o recurso metodológico já mencionado, a arte, aparece como ferramenta comparativa desse aspecto analisado. O referencial teórico foi baseado na literatura da geografia cultural crítica, embasada nos geógrafos anglo-saxões Denis E. Cosgrove (2004; 1998) e James Duncan (2004; 200; 1990) quando abordam a paisagem como texto, em seus significados e signos. Todavia, leituras de autores que versam pela geografia cultural de base fenomenológica e existencialista não foram descartadas, uma vez que não se pode negligenciar a rica e extensa contribuição de geógrafos como

Berque (2004; 1985) e Claval (2007), assim como geógrafos culturalistas integrados em redes de pesquisa de universidades brasileiras.

Na segunda seção *Os sons e os cheiros do Centro de Goiânia: expressões na/da paisagem*, as reflexões estão pautadas nos aspectos observados por meio da audição e olfato, e que constituem as paisagens. Valorizamos nessas discussões os sons e os cheiros da paisagem urbana do Centro de Goiânia nos espaços-tempos já mencionados. A metodologia empregada foi a observação participante, entrevistas semiestruturadas e questionários, além da revisão bibliográfica baseada em leituras de geógrafos, sociólogos e filósofos que estudam o tema, como Duncan (2004; 200; 1990), Berque (2004; 1985), Fortuna (1999) e Collot (2013), além de outros pesquisadores que possuem estudos relacionados.

A terceira seção *A paisagem também tem sabor* versa pelos elementos observados no cotidiano e na festa da cidade em que os sabores caracterizam e promovem significados nas paisagens analisadas. Além da revisão bibliográfica baseada nos autores já mencionados, outros como Marandola Junior (2014; 2011), Gratão (2011; 2014) e Oliveira (2014) subsidiaram reflexões importantes que fundamentaram a reflexão e interpretação dos sabores expressos na paisagem. O procedimento metodológico baseou-se na observação participante e nas entrevistas semi estruturadas.

A quarta seção apresenta uma proposta de novas linguagens simbólicas para a leitura da paisagem. Intitulada como *Geografias das vestimentas: novas linguagens simbólicas para a leitura da paisagem*, nessa seção, algumas observações e reflexões realizadas em campo foram confrontadas com o referencial teórico da geografia embasado em Maia (2015), e na sociologia em Simmel (2008). A metodologia empregada para esse estudo fundamentou-se na observação participante.

A cartografia cultural foi uma metodologia que perpassou todo o capítulo, uma vez que a representação dos espaços observados e suas principais características foram fundamentais, para além de ilustrar, informar e fornecer subsídios para reflexões dos espaços-tempo pesquisados.

Ademais, o terceiro capítulo foi desenvolvido com o intuito de contribuir com as pesquisas e estudos sobre paisagem na geografia brasileira, de forma a fornecer elementos inovadores e possíveis diálogos com a literatura, a arte, a filosofia, a sociologia e a antropologia, promovendo a interdisciplinaridade como caminho teórico metodológico na geografia científica e acadêmica.

3.1. Paisagem-Texto: imagens e texturas no Centro de Goiânia

Consideramos que a paisagem do Centro de Goiânia pode ser lida como um texto: a paisagem da festa – a multidão que se aglomera junto aos trios elétricos, e quando se esvazia ao término do evento -, do cotidiano pautado no trabalho, e os finais de semana de ócio e lazer. São paisagens diferentes se vistas sob o prisma das temporalidades no espaço urbano. Essas paisagens que se revelam, serão interpretadas como um modo de ver e ler o espaço. Para Duncan (2004, p. 106) a paisagem é

> um dos elementos centrais num sistema cultural, pois, como um conjunto ordenado de objetos, um texto, age como um sistema de criação de signos através do qual um sistema social é transmitido, reproduzido, experimentado e explorado.

A partir, do experimentado e experienciado no evento, alguns signos foram desvendados nos objetos, assim como nos indivíduos, de forma que a leitura pudesse ser transmitida, reproduzida em um novo texto, por meio das descrições. Em outra oportunidade, Duncan (1990) argumenta que as descrições das paisagens não são espelhos que refletem as acepções de quem as lê e as interpreta, mas são construções que se amparam nos limites da linguagem e nas estruturas intelectuais daqueles que a descrevem. Collot (2013) explica que as descrições da paisagem devem transpor e se expandir no horizonte do visível, sendo descrito pela linguagem. Assim sendo, dois momentos serão observados e analisados, ao mesmo tempo em que se tornaram textos para serem lidos e interpretados, o cotidiano[91] e a Parada LGBT.

Consideramos que as paisagens são modificadas ao receber a festa que rompe com as atividades do cotidiano, baseado no trabalho em maior intensidade que pelo ócio ou lazer. Durante a semana, observa-se atividades de lazer com o uso de equipamentos como cinemas, bares e restaurantes, ou mesmo o passeio pelas ruas do Centro da cidade movida pelo mercado, pelo comércio e serviços formais e informais. Os movimentos dos automóveis e dos transeuntes marcam a paisagem-texto com signos esmaecidos nos finais de semana, como as lojas e camelôs, e a multidão que não é percebida aos domingos e feriados. São signos que refletem o significado daquela paisagem em determinado espaço-tempo.

Considera-se a partir dos elementos característicos da paisagem do Centro de Goiânia, a função daquele local para a economia, o trabalho e o lazer na capital goiana.

[91] Momentos distintos foram observados com o intuito de descrever a paisagem do cotidiano do Centro de Goiânia, durante segunda feira e aos domingos comuns, ou seja, em que não acontece o evento estudado.

Collot (2013, p. 17) afirma que “a noção de paisagem envolve pelo menos três componentes, unidos numa relação complexa: um local, um olhar e uma imagem”. Com base no excerto de Collot, adianta-se a metodologia de observação, ao situar-se em três referências no Centro de Goiânia – Atena Bar na Avenida Tocantins, Banana *Shopping* na Avenida Araguaia e Hotel Cabiúna na Avenida Paranaíba (Figura 56). Esses locais são referências para que a observação, análise e interpretação da paisagem, em uma segunda feira, fossem realizadas.

Figura 56 - Espaços de onde as observações foram realizadas identificadas pela cor amarela



Fonte: Elisabeth Mesquita, 2016. Organização dos dados: Jorgeanny Moreira, 2016.

Ao nos situarmos nesses três espaços em horários entre 9:00 h e 17:00 h, na segunda feira, foi possível analisar a euforia no Centro impressa em sua paisagem. Há pressa, fumaça, poeira, imponência, simplicidade, sutileza. Qualidades e problemas se expressam pela presença dxs transeuntes, automóveis, bares e restaurantes, lixo

espalhado pelas ruas, prédios em reforma ou em processo de construção, lojas simples com fachadas que não aparentam nenhuma novidade, espaços de arquitetura modernas, imponentes e audaciosas que expressam temporalidades diferentes da cidade como o Teatro Goiânia (Figura 57), o Centro de Cultura e Convenções (Figura 58), o edifício da Federação da Indústria e do Comércio (Figura 59) e a instituição de ensino Tese Concursos (Figura 60), todos localizados na Avenida Tocantins.

Figuras: 57 - Teatro Goiânia; 58 – Centro de Convenções; 59 - Federação da Indústria e do Comércio; 60 - Tese Concursos



Fotos: Jorgeanny Moreira, mai. 2016.

Os elementos observados imprimem signos e significados à essas paisagens, como memórias, tempos pretéritos traduzidos no *art decó* que acompanhou o projeto e construção da capital, e também tempo presente como os edifícios imponentes que se acumulam ou sobrepõem ao que já existe, como as fachadas que desconsideram a memória paisagística do lugar, que impedem o leitor de ler o significado escondido na sutileza das linhas retas estilizadas e formas geométricas simples de alguns edifícios. São signos que escondem ou evidencia um determinado momento histórico do Estado

de Goiás, que podem passar despercebidos pelos indivíduos que percorrem esses espaços com pressa, ocupados pelo tempo ordinário. Para Collot (2013, p. 15),

> a paisagem aparece, assim, como uma manifestação exemplar da multidimensionalidade dos fenômenos humanos e sociais, da interdependência do tempo e do espaço e da interação da natureza e da cultura, do econômico e do simbólico, do indivíduo e da sociedade.

Ao observar tais imagens do Centro de Goiânia dois conceitos foram identificados, além daqueles que representam a sua antítese: as rugosidades defendidas por Milton Santos e as fantasmagorias incorporadas às análises realizadas por Walter Benjamin. Esse segundo pensamento se refere aos aspectos dialéticos da arte e da cultura, bem como a sua conversão em mercadoria, efeito do capitalismo. Elencamos a ideia de fantasmagoria para a análise, porque muitos aspectos nesse espaço-tempo caracterizam-se no seu abandono pelo mercado. Como se, de fato, imóveis não mais apropriados ou que não mais servem ao interesse do capital são desprezados e ignorados, enquanto muitos são adaptados a novas funções.

Fato que exemplifica tal ideia, um dos prédios observados na Avenida Araguaia encontra-se, há alguns anos, inerte em seu processo de construção. As suas formas existem, alicerces e paredes, tudo muito bem disposto ao que seria um prédio de estacionamento rotativo. Todavia, ao decretar falência, a construtora paralisou suas obras no final da década de 1990 (ZAGO, 2014). Tal processo nunca foi reiniciado, e o espaço considerado inapropriado, inutilizável e sem funções merecedoras de atenção, tanto pelo mercado imobiliário, como para os serviços que são atendidos naquele local, apresenta-se atualmente como uma fantasmagoria. Esse espaço possuiu, em algum tempo, a proposta para exercer uma função, mas no momento atual é desprezado pelos interesses do capital, e ocupado por moradores de rua. Sobre as formas e as funções da paisagem, Santos (1997, p. 37) esclarece,

> a paisagem nada tem de fixo, de imóvel. Cada vez que a sociedade passa por um processo de mudança, a economia, as relações sociais e políticas também mudam, em ritmos e intensidades variados. A mesma coisa acontece em relação ao espaço e à paisagem que se transforma para se adaptar às novas necessidades da sociedade

É importante, ainda, frisar que não é possível dissociar tais ideias ao conceito de rugosidades estabelecido também por Milton Santos. Rugosidades é um termo utilizado pelo autor para referir-se ao tempo passado materializado nas formas em tempo presente. São formas e processos, conteúdos da urbanização, que homogeneíza no espaço-tempo presente.

A paisagem, para o autor, é transtemporal, ou seja, associam-se os elementos do passado e do presente, suas formas são criadas em momentos históricos diferentes, mas que coexistem em tempo atual. Conceitos comprovados por meio do empírico, uma vez que observamos esses aspectos que caracterizam a paisagem do espaço urbano, e que a eles são acrescentados os elementos da festa que se fazem no presente, mas marcam o espaço-tempo. As formas e funções da paisagem urbana do Centro de Goiânia foram minuciosamente observadas, com o intuito de analisar outra afirmação posta por Santos (2006) acerca da imutabilidade da paisagem e sua constituição meramente material.

Essas observações e conceitos são apontados por terem contribuído para as reflexões e análises sobre os objetos da paisagem urbana no cotidiano da cidade, em que os movimentos e o uso dos espaços demarcam uma função para aquela paisagem, associada ao trabalho, ou ao lazer. Os passos apressados, o tráfego dos automóveis, as paradas de ônibus ocupadas por dezenas de indivíduos, as filas nos bancos e a exposição de mercadorias nas lojas, são marcas na paisagem que denunciam o uso daquele espaço pelo trabalho, que somam-se aos elementos pretéritos resultando em uma paisagem complexa, a qual é reinventada em suas formas de uso.

Apesar de tamanha complexidade de informações, não há nada que represente a contemplação por quem flana pela cidade, além daqueles que param e observam os preços das mercadorias. A paisagem torna-se um dispositivo provocador do trajeto que liga o sujeito e o mundo por meio do olhar (ALVES, 2013). O olhar de quem observa, pode ser contemplativo ou indiferente, em razão do que vivenciar aquele espaço representa. “As paisagens vislumbram horizontes de símbolos e signos em contínuo dinamismo, transmitindo mensagens que falam” (LIMA, 2000, p. 8), mas para tanto deve ser experienciada, observada em sua profundidade.

Alguns aspectos ligados à acuidade na observação permitiu a compreensão de alguns signos e símbolos que não estão presos aos objetos, mas a fenômenos identificáveis pela percepção, como o movimento que se intensificou nos horários que compreendem 17h00min e 19h00min. A partir das 17h00min, pessoas saem das lojas, funcionárixs alertam-se para o horário dos ônibus coletivos, amontoam-se nas paradas, outrxs adentram-se às instituições de ensino, automóveis disputam o espaço nas vias, semáforos são desrespeitados, assim como as faixas de pedestres. As lojas são esvaziadas e suas portas são fechadas ao mesmo tempo em que as ruas congestionam-se, passos largos e apressados evidenciam que o tempo do trabalho extirpou-se e o espaço, que durante o dia foi de intensa ocupação, passa a apresentar, principalmente, a partir

das 19h00min o esvaziamento, a desocupação, que não é completa, uma vez que permanecem transeuntes vagando pelas ruas escuras ou pouco iluminadas. Os automóveis reduzem as manobras arriscadas de outrora. Acontecimentos que transformam a paisagem urbana são pouco percebidos, quando a rotina condiciona os indivíduos a vivenciarem tantas alterações, ao longo do dia, como normais ou sem significado.

Com movimento reduzido, a noite do Centro de Goiânia também tem vida, pessoas, diversão e lazer. Por isso, alguns espaços foram observados à noite. Segue-se o circuito anunciado anteriormente, ou seja, Avenida Araguaia, Avenida Tocantins e Avenida Paranaíba, pedestres são avistadxs em busca de bares e restaurantes que oferecem lazer na noite goianiense, com menor procura no Centro, mas não completamente ignorado. A começar pelo Athena Bar na Avenida Tocantins que, exceto às segundas feiras, recebe indivíduos em busca de lazer. Esse espaço é reconhecido em Goiânia como uma boate que atende exclusivamente o público LGBT, mas que possui frequência de heterossexuais. Em sua página na *internet*, o seu perfil é identificado como boate, *pub* e bar GLS (*Gays*, Lésbicas e Simpatizantes). O movimento no entorno desse ambiente, mesmo no período noturno, é grande, há filas para a entrada, carros estacionados próximos às calçadas, ambulantes que comercializam alimentos à sua porta e "flanelinhas" que disputam impacientemente os carros que se aproximam do local (Figura 61).

Figura 61 - Fila para a entrada da Boate Athena na Avenida Tocantins no Centro de Goiânia



Foto: Jorgeanny Moreira, mai. 2016.

Ao comparar a paisagem noturna com a diurna, muitas características que a diferenciam são percebidas, inclusive a redução no movimento, que durante o dia é mais intenso. No período noturno, além do Athena Bar, o curso preparatório Tese Concursos – situado em frente ao bar -, incorpora elementos que promovem a "vida" noturna em uma das avenidas observadas – Avenida Tocantins. O período noturno está associado à pausa do movimento e

> a noite urbana reproduz em muitos casos as mitologias que deram à escuridão o estatuto de momento e situação na qual a transgressão da ordem é parte integrante das práticas sociais. A visão binária se tornou bastante estabelecida, sendo primeiramente incorporada à ideia de ordem e desordem e posteriormente deslocada para a ambiguidade entre trabalho e lazer (GÓIS, 2015, p. 25).

É comum o medo e insegurança atenuados à noite, e a paisagem urbana reflete tais sentimentos, quando se observa a pouca iluminação, indivíduos sozinhos são vistos com menor frequência, em detrimento dos ajuntamentos de pessoas ao redor de um espaço específico, no caso observado o Athena Bar (Figura 62). O imaginário construído acerca da noite também contribui para as ideias formuladas sobre os riscos e perigos provocados pela pouca iluminação artificial, a ausência da luz solar e a escassa rotina de trabalho nesse período. De acordo com Góis (2015), o imaginário ocidental é permeado por crimes e relatos de seres estranhos e lugares sombrios. A noite, nas obras de ficção, é retratada como o chamariz para ladrões, assassinos e estupradores responsáveis pela violação da moral e segurança dxs cidadãxs.

Figura 62 - Avenida Tocantins no período noturno vista pelo Athena Bar

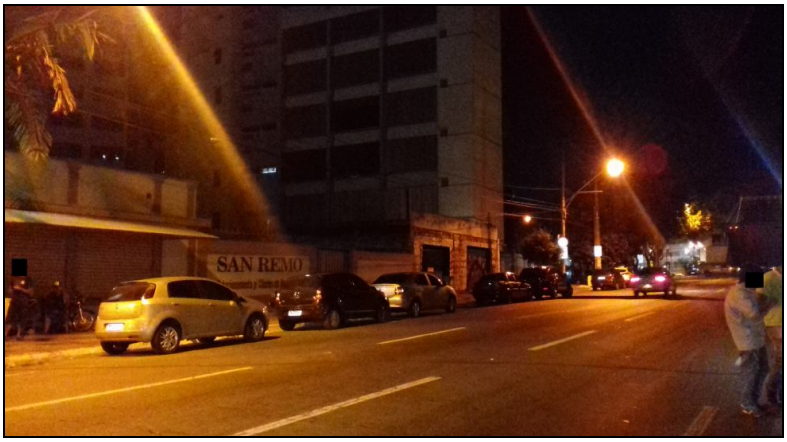


Foto: Jorgeanny Moreira, mai. 2015.

Todavia, apesar das imagens construídas acerca dos riscos oportunizados pela pouca iluminação e a maior incidência de crimes, a noite expressa às ambiguidades dos discursos já cristalizados, pois se por um lado ela representa medo, por outro apresenta-

se como um rompimento com a vida ordinária diurna, o ócio, descanso e lazer. Tendo em vista os últimos aspectos apresentados, à paisagem urbana são acrescentados - pela dimensão econômica -, equipamentos de lazer e socialização. Santos e Moreira (2008) explicam que na modernidade tardia, a preocupação também é estetizar o espaço urbano à noite, com iluminação artificial, a ativação de equipamentos públicos e privados para permitir a vivência do espaço urbano também no período noturno, de forma a associá-lo à vida cotidiana.

Também no período noturno, outros espaços no circuito da Parada LGBT, são ocupados com o motivo de lazer, entre eles o Banana *Shopping* - atualmente conhecido por abrigar encontros homoafetivos, principalmente de casais jovens, diuturnamente. Assim como no Athena Bar, o movimento nas proximidades do Banana *Shopping* é incorporado pelos carros estacionados nas ruas e algunxs transeuntes que buscam pelas paradas de ônibus. No interior do *shopping* o movimento é grande em função dos cinemas que funcionam também à noite. A praça de alimentação apresenta frequência de usuárixs que acabaram de sair do trabalho ou das instituições de educação instaladas no entorno. Outro ponto de opção para lazer na Avenida Araguaia, esquina com a Rua 4 (próxima a Avenida Paranaíba), é o Bar Pirâmide que recebe frequentadorxs nos períodos diurno e noturno. Na Avenida Paranaíba, a pouca iluminação no espaço reservado ao camelódromo afasta possíveis frequentadorxs. A noite, nessa avenida, está ocupada por algumas lanchonetes (*pit dogs*), pouco frequentadas, e indivíduos, muitas vezes, que apresentam envolvimento com drogas (Figuras 63).

Aos finais de semana, esses pontos permanecem com frequência alta, principalmente aos sábados, no período noturno. No entanto, durante o dia o movimento é pequeno se comparado aos dias que competem ao cotidiano da cidade. Até as 13:00 do sábado, as avenidas observadas apresentam grande movimento em razão do comércio e algumas instituições de educação como o Tese Concursos na Avenida Tocantins, o Lúcia Vasconcelos Vestibulares na Avenida Araguaia e o Colégio Clarentiano na Avenida Paranaíba, onde atualmente oferece alguns cursos superiores, no mesmo espaço, fornecidos pela Faculdade Brasileira e Educação e Cultura (FABEC).

Todavia, a partir das 13h00min esses espaços fecham suas portas e as avenidas que os abrigam ficam sem movimento, quase desertas não fossem os carros e ônibus que transitam pelo local. Xs poucxs transeuntes também denotam o pequeno movimento nas ruas aos sábados após o horário comercial. Observamos alguns indivídos que

Figura 63 - Mapa com localizações dos pontos observados no período diurno e noturno Centro de Goiânia



Fonte: Jorgeanny Moreira, 2016. Organização Cartográfica: Elisabeth Mesquita, 2016

buscavam pelas paradas de ônibus, ou procuravam aceder às outras ruas e aos locais que dão acesso aos equipamentos públicos de lazer como o Parque Mutirama, Parque Botafogo e Praça Cívica.

As observações realizadas em um final de semana reforçam o conteúdo de lazer e descanso relegado aos finais de semana e ao período noturno. De acordo com Aquino e Martins (2007), o termo lazer ganha destaque quando associado ao seu sentido de descanso e diversão, ao passo que o ócio representa o liberatório, o gratuito, refere-se ao hedonismo e a individualidade. Ainda, segundo os autores, o lazer, nas sociedades pós-industriais, ganha realce aos finais de semana, feriados e férias quando a classe trabalhadora pode gozar de descanso e diversão.

Na paisagem do Centro de Goiânia não se vê apenas as construções, as vias públicas e os equipamentos de lazer, mas também a "participação de cada agente produtor [...], contribuição de cada um, desde os cidadãos comuns, moradores e trabalhadores em geral" (GONÇALVES, 2002, p. 12). Assim sendo, a presença constante dxs frequentadorxs dá vida ao Centro de Goiânia, contribui para a construção da paisagem urbana e, mais do que isso, confere os movimentos e caracteriza os aspectos tangíveis e visíveis do espaço público. A presença, em menor ou maior número, dessxs frequentadorxs denotam a função da paisagem desse ambiente, além de aferir o significado desses espaços para xs indivíduxs que o ocupam, e das territorialidades construídas, a partir de seu uso, ocupação, disputas e negociações.

Berque (1985) argumenta que a paisagem está entre o homem e o lugar, como se fosse a mediação entre o sujeito e o objeto, a paisagem é tomada por uma posição de percepção, sem ela o espaço não existiria, isto é, nem o circundante (meio) ou cercado (sujeito) não existiram, pois é a partir da paisagem que esse conjunto se forma mutuamente. O autor conceitua tal ideia em uma projeção ou ato projetivo, que refere-se a visão subjetiva dx observadorx na leitura e interpretação da paisagem. Ao que compreende-se dessa proposição é que o sujeito é indispensável na constituição da paisagem urbana, é elx quem fornece a função e formas do espaço.

Assim sendo, a intensidade ou maior número dxs frequentadorxs no Centro de Goiânia possibilita ler a paisagem em suas diversas funções no decorrer do tempo em sua curta duração, ou quando constituído por eventos. Sobre os eventos Braudel (1992, p. 45) afirma aprisioná-lo na ideia de "curta duração: o evento explosivo, novidade sonante [...]. Com sua fumaça excessiva, enche a consciência dos contemporâneos, mas não dura, vê-se apenas sua chama".

Os pressupostos tomados por Braudel referem-se aos tempos curtos, que partem do indivíduo e de sua vida cotidiana, o tempo dos sujeitos que por meio de fragmentos constroem o tempo histórico. Essas ideias refletem a concepção de paisagem nesse texto, dos elementos constitutivos que modificam as suas funções em um tempo de curta duração. Dos fragmentos e eventos rápidos que conferem significado no cotidiano dos indivíduos e produzem as paisagens.

No período noturno, os movimentos aparentam-se menos dinâmicos e espontâneos, a pouca iluminação exige cautela de quem caminha pelas vias públicas, assim como os pontos comerciais que contam com a presença constante de seguranças e vigias. As "rondas" efetuadas pela segurança pública também são mais visíveis à noite, pois durante o dia quase passam despercebidam pelo intenso tráfego de automóveis. Ao anoitecer, a vigilância é percebida pelos avisos sonoros e pelas cores das identificações luminosas dos automóveis da Polícia Militar e da Guarda Municipal.

As placas luminosas também somam à paisagem noturna do Centro de Goiânia, são inúmeras lojas, restaurantes e bares que apostam nas propagandas de seus produtos e serviços por meio de placas brilhantes, com cores fortes, e que disputam a atenção dxs transeuntes. Os edifícios residenciais emitem luzes que indicam que a cidade está acordada, que o cotidiano do Centro de Goiânia não está inerte à noite, mas sugere que ele é contido e restrito ao tempo do descanso e do ócio. As luzes dos apartamentos permitem maior efeito de claridade às ruas que contam com débil iluminação pública. A parca luz sob as ruas e avenidas evidencia, ainda mais, a pouca arborização das vias públicas do Centro de Goiânia. As avenidas, cujas paisagens foram observadas, contam com pouca vegetação, e isso se intensifica no período noturno, em razão da dificuldade de percepção das cores que a caracterizam.

Para Mendes (2008), ao analisar obras literárias do romantismo, o sol como o símbolo do dia, possui papel de destaque na construção das paisagens, em detrimento da noite. Segundo o autor, a luz natural dinamiza as paisagens, dando a elas cores e movimentos, transformando o espaço em seus aspectos simbólicos. O dia e sua luminosidade natural são responsáveis pelos cenários característicos da rotina de trabalho e suas atividades em mutação ao longo da euforia diurna.

É notável a pausa do movimento, não sua inércia total, mas uma abreviação da euforia que representa a rotina do espaço urbano. Ao descrever a paisagem noturna de suas lembranças, Marcel Proust, na coletânea *Em Busca do Tempo Pedido – No Caminho de Swan*, já retratava a pausa que advém com a noite, pois nesse momento

eventos despreocupados como o jantar, as breves visitas, a leitura, o apreciar do chá ou do licor e o momento de repousar, eram eventos típicos do período noturno, que poderia ainda ser incorporado às festividades pautadas na ideia de diversão e lazer. Essas atividades eram opostas aquelas que aconteciam durante o dia, baseadas no trabalho dos homens de negócios, as mulheres ao cuidar do lar e as crianças das obrigações de seus estudos.

Assim como as características de paisagens diurnas e noturnas narradas na obra acima relatada, são também motivos de descrições intensas e caracterizadoras de *O Cortiço* de Aluísio Azevedo, estreante do naturalismo no Brasil. São tempos, que na narrativa de ambos os autores, marcam o cotidiano do espaço urbano, em condições diferentes e bem específicas, em momentos históricos distintos e contrastantes, uma vez que no primeiro a estória refere-se à classe burguesa da Paris do século XIX, enquanto que na segunda os relatos são de situações reais do final do Império e início da República no Brasil, e que busca retratar duas classes sociais ambivalentes, a operária e a burguesa, e indivíduos que naquele momento ocupavam o mesmo espaço: x empregadx e x empregadorx. Os fragmentos de O Cortiço, a seguir, exemplificam as colocações do autor acerca da paisagem diurna e noturna do espaço urbano.

> De um lado cunhavam pedra cantando; de outro a quebravam a picareta; de outro afeiçoavam lagedos a ponta de picão; mais adiante faziam parallelipipedos a escopre e macete. E todo aquelle retimtim de ferramentas, e o martellar da forja, e o côro dos que lá em cima brocavam a rocha para lançar-lhe fogo, e a surda zuada ao longe, que vinha do cortiço, como de uma aldeia alarmada; tudo dava ideia de uma actividade feroz, de uma luta de vingança e ódio (AZEVEDO, 1890, p. 66).

> A noite e aos domingos ainda mais recrudescia o seu azedume, quando elle, recolhendo-se fatigado do serviço, deixava-se ficar estendido n'uma preguiçosa, junto á mesa da sala de jantar, e ouvia, a contra gosto, o grosseiro rumor que vinha da estalagem (AZEVEDO, 1890, p. 28–29).

> E, afinal, abaixando a voz, segredou ás companheiras que á noite teriam um pagodinho de violão. Podiam contar como certo! Esta ultima noticia causou verdadeiro jubilo no auditório. As patuscadas da Rita Bahiana eram sempre as melhores da estalagem (AZEVEDO, 1890, p. 87).

Apesar de conflituosas, as duas narrativas, de Proust e de Azevedo, descrevem situações que envolvem aspectos que caracterizam a paisagem urbana em seus eventos diurnos e noturnos. São marcas que refletem a função dos espaços públicos, ao mesmo tempo em que demonstram matrizes que dialogam com o conceito de paisagem que se propõe nesse texto: paisagens construídas pelos eventos curtos ou que se diversificam a partir de momentos que contêm motivos específicos.

A paisagem, portanto, é uma "marca, pois expressa uma civilização, mas é também uma matriz porque participa dos esquemas de percepção, de concepção e de ação – ou seja, da cultura – que canalizam em um certo sentido, a relação de uma sociedade com o espaço" (BERQUE, 2004, p. 85). Todavia, não podemos desconsiderar que como marca, a paisagem e o sujeito relacionam-se, pois a paisagem é vista pelo olhar, e apreendida pela consciência, valorizada pela experiência. Assim Berque concorda que não existe paisagem sem x observadorx, pois segundo o autor ela "e o sujeito são cointegrados em um conjunto unitário, que se autoproduz e se autoreproduz" (2004, p. 86).

Assim como elencado, as situações que evidenciam a pausa do movimento no período noturno, elas também motivam a breve interrupção da euforia cotidiana na paisagem urbana aos domingos e feriados. Nesses dias específicos, o Centro de Goiânia parece adormecer, o tráfego de automóveis aparece em intervalos mais longos, as portas e janelas do comércio local não são abertas nesses dias. O pouco movimento se manifesta pela entrada e saída de carros das garagens dos edifícios residenciais, dos ônibus em número reduzido que competem uma vaga nas paradas. Até mesmo o Banana *Shopping* que permanece em sua jornada de trabalho aos domingos, mantém suas lojas fechadas, limitando-se ao atendimento por uma única entrada que dá acesso à Praça de Alimentação e aos cinemas. Os bares Athena e Pirâmide também limitam-se a abrirem no período noturno, mas aparenta um movimento menor se comparado às sextas ou sábados. Nas proximidades das avenidas observadas, há outra particularidade da noite urbana de Goiânia, a prostituição masculina nas Avenidas Goiás e Anhanguera no período noturno. São trechos próximos ao circuito da Parada LGBT, e que contribui para a dinâmica da paisagem noturna da cidade, pois incentiva o fluxo e movimento de automóveis e pedestres nesse período.

Os hotéis localizados na Avenida Paranaíba (Serras de Goyás), na Avenida Araguaia (Augustus e Plaza Inn) e na Avenida Paranaíba (Cabiúna) também possuem movimento junto às entradas e saídas de hóspedes em volume menor que o observado durante a semana. O único local que parece concentrar todo o movimento do Centro de Goiânia aos domingos é a Clínica Santa Isabel, conhecido como Hospital dos Acidentados. Nesse lugar, o movimento de chegada e saída de ambulâncias é constante, da mesma forma é frequente a presença de pessoas - enfermxs, visitantes e funcionárixs -, nas calçadas que dão acesso ao hospital.

As imagens noturnas aos domingos acentuam a pausa ou interrupção na rotina do trabalho na cidade, demonstrando-se fastidiosas paisagens, que se traduzem em obscuridade, cautela de quem percorre as ruas com a pouca luminosidade advinda do interior dos apartamentos. O ócio de domingo a noite no Centro de Goiânia representa a apreensão e o desânimo da chegada do cotidiano exaustivo que se inicia na segunda feira.

Segundo Santos (2006, p. 67), “no espaço, as formas de que se compõe a paisagem preenchem, no momento atual, uma função atual, como resposta às necessidades atuais da sociedade”. Ao considerar a função da paisagem urbana do Centro de Goiânia, é possível que ela esteja voltada para a necessidade comercial, para atender ao mercado, ao capital, uma vez que sua rotina se modifica ou paralisa-se aos finais de semana, em que os pontos comerciais em atendimento são minimizados.

Todavia, considera-se que além dessas funções, há aquelas ligadas a subjetividade, a relação entre os indivíduos e o espaço como colocado por Duncan (1990), que compreende a paisagem para além de seus aspectos materiais, mas como um sistema de signos capaz de transmitir informações, cuja interpretação depende dos sujeitos responsáveis pelo processo de recepção dos valores culturais impressos nas paisagens. O sentido dessas proposições está nas interações ou na capacidade de mediação que existe entre indivíduo e paisagem, conforme já posto por Berque.

São as informações e a possibilidade de interpretação pelos indivíduos que mobilizam o uso ou modificação das funções das paisagens para atividades adversas daquelas do habitual, ou seja, eventos que não são comumente desenvolvidos no espaço urbano, nesse caso o Centro de Goiânia. Por possuir significados, há aspetos simbólicos que influenciam na decisão do uso da paisagem urbana para expressar sentidos específicos. A Parada LGBT, como retratada em outra oportunidade, aproveita dos signos e significados impressos na paisagem urbana do Centro de Goiânia com o objetivo do alcance da visibilidade vislumbrada com o evento, como a intensidade do trânsito do Centro da cidade e a possibilidade de público para as performances realizadas.

A Parada LGBT, como um evento que modifica o espaço, acrescenta informações, signos e significados à paisagem já existente. Embora ocorra aos domingos, quando o movimento e a rotina caótica no bairro central são interrompidos, a Parada LGBT incorpora elementos que possibilita refletir sobre uma nova paisagem, com movimentos, cores, objetos e formas adversas daquelas que são habituais tanto no

cotidiano, como no extracotidiano. Além disso, ao espaço-tempo também é adicionado novas características, uma vez que a noite do domingo deixa de ser aquele costumeiro, ligado ao descanso, ao ócio, à obscuridade, e recebe os movimentos transgressores próprios do evento.

Segundo Santos e Moreira (2008), a paisagem noturna nas sociedades contemporâneas surge como normais para unxs e transgressoras para outrxs que veem nela espaços de diferença e exclusão, perigos e medos. A Parada LGBT marca o Centro de Goiânia como um espaço festivo e tinge sua paisagem com cores, movimentos e texturas transgressoras, uma vez que subverte as funções da paisagem diurna e noturna do cotidiano.

O início, ápice e fim do evento marcam a paisagem urbana, incorpora outras formas e funções como os automóveis, trios elétricos, demarcações que sinalizam os microterritórios e as microterritorialidades efêmeras, além de indivíduos que se aglomeram em razão do conteúdo específico incorporado à paisagem. São elementos que caracterizam a paisagem-festa, e que viabiliza as ideias de que a paisagem não é imutável, ela constitui-se de elementos materiais como aponta Santos (2006), mas também carrega elementos imateriais que evidencia a mutabilidade da paisagem urbana.

Aos domingos a paisagem do Centro de Goiânia não está voltada para suas funções comerciais, para as compras, das garagens poucos carros tem acesso, as lojas encontram-se de portas fechadas, os consumidores não se amontoam nas calçadas espiando as ofertas de produtos expostos nas vitrines. Aos domingos de festa, a aglomeração se faz em torno de objetivos diferentes daqueles do cotidiano. De fato, o evento que acrescenta significados à paisagem urbana é extraordinário, a festa é, transgressão, ruptura e subversão (DURKHEIM, 1999).

O impacto sobre a morfologia da paisagem por meio dos microacontecimentos contribui para questionarmos as ideias propostas por Sauer (2004, p. 59) de que a paisagem sob

> a influência de, uma determinada cultura, ela própria mudando através do tempo [...]. Com a introdução de uma cultura diferente, estabelece-se um rejuvenescimento da paisagem cultural ou uma nova paisagem se sobrepõe sobre o que sobrou da antiga.

Contrariando os pressupostos de Sauer, acreditamos que a paisagem não modifica suas funções ou formas em um tempo longo, ou acrescenta-se a ela novas características num processo de acúmulo ou sobreposição de culturas. À paisagem, fenômenos são incorporados em eventos curtos, nos microacontecimentos e nas

microterritorialidades efêmeras, que marcam e se expressam por meio dela. Assim como refutamos o que é colocado por Sauer, também argumentamos acerca da imutabilidade da paisagem posta por Santos. A paisagem é mutável, agrega e acrescenta novos valores a partir de seus usos, apropriações e ocupações. A festa, o protesto e o movimento social são fenômenos que comprovam a mutabilidade, as nuances e a dinamicidade das paisagens. Em outra oportunidade, Santos (1996, p. 86) explica que "a paisagem é história congelada, mas participada da história viva. São suas formas que realizam, no espaço, as funções sociais". Com isso posto, o autor valoriza a paisagem em seus aspectos morfológicos e funcionais, ignorando questões subjetivas que também a compõem.

Para Maia (2011) a paisagem, à maneira de aparição, refere-se, ainda, a uma dimensão subjetiva, que pode ser melhor situada num horizonte da espacialidade como possibilidade de realização. O autor argumenta que a paisagem festiva, por exemplo, como aparição, realização envolta em subjetividade, é fervor histórico e não congelamento. Curado (2011), baseando-se em leituras de Santos, Duncan e Cosgrove, explica a materialidade, o sistema de signos e acrescenta questões relativas às emoções impressas nas paisagens festivas.

Essa maneira de ler a paisagem como um texto, realizada por Curado (2011), ocorreu em uma festa religiosa do catolicismo popular, mas pôde ser aplicada com êxito na Parada LGBT, uma vez que compreendemos os equipamentos de som, os trios elétricos, os automóveis, xs partícipes, as barraquinhas, o comércio ambulante, além dos edifícios em volta, como a materialidade da paisagem festiva, enquanto os motivos, as interações, as microterritorialidades, as performances e a socialidade como o sistema de signos e às emoções advindas da subjetividade em participar daquela festividade específica.

Ao cenário do Centro de Goiânia, especialmente nas três avenidas já mencionadas, acrescentam-se cenas, atores/atrizes, indivíduos que projetam suas emoções no espaço festivo. A paisagem festiva soma-se à paisagem do cotidiano alterada pelas e/ou para a festividade. Ao selecionar e preparar os espaços para a festa, os indivíduos os delimitam e os territorializam em detrimento de outros, corroborando em novas paisagens com funções e formas específicas para as necessidades da festa (CURADO, 2011).

De acordo com Claval (2007) a paisagem expressa os círculos de intersubjetividades criados no espaço, é a mediação realizada pela comunicação

analítica (espaço físico) e simbólica. São muitos os elementos físicos incorporados à paisagem, além daqueles que a constituem em seu cotidiano. Por meio da figura 64 observa-se o trio elétrico, alguns objetos delimitando os microterritórios formados pelxs comerciantes (caixas de isopores, carrinhos com guarda sol e barracas mais amplas onde comercializam acessórios como as bandeiras do arco-íris, óculos, bijuterias, ou mesmo comida e bebidas), além dos indivíduos isolados ou em ajuntamentos, que de forma simbólica marcam as microterritorialidades. Assim sendo, é possível ler elementos simbólicos e subjetivos que caracterizam a paisagem festiva, principalmente evocada pelo participar da festa: as motivações, os valores, e as emoções que envolvem essa celebração.

Figura 64. Parada LGBT 2014 na Avenida Paranaíba



Foto: Elisabeth Mesquita, set. de 2014.

Assim como postula Cosgrove (1998) a paisagem deve ser entendida como a expressão humana, é composta por muitos significados, ela não reflete apenas as impressões econômicas ou sociais, mas também a subjetividade humana, é uma maneira de ver e de ler o espaço, de compor e de harmonizar o mundo, de dinamizar, de expor concepções e intervenções no espaço, é composta por símbolos, signos e significados.

A paisagem da festa é complexa, possui uma diversidade de significados, é onde culturas se encontram, coexistem e, em muitos casos, entram em conflitos. Assim

sendo, as microterritorialidades se expressam na paisagem como em uma cena, numa tela ou num excerto de um texto. Xs espectadorxs que assistem a mudança da paisagem, ao receber a festa, somam-se aos novos movimentos e cores, curiosxs de suas calçadas e janelas acrescentam informações à paisagem festiva, participam sem o objetivo de participar, são simbolismos incorporados às novas funções da paisagem urbana.

Cosgrove assinala que a geografia deixa "escapar muito do significado contido na paisagem humana, tendendo a reduzi-la a uma impressão impessoal de forças demográficas e econômicas" (1998, p. 97). É possível que muitos estudos sobre paisagem na geografia ignore as expressões humanas e os seus significados na sua construção, privando-a das diversas possibilidades de mutabilidade nos eventos efêmeros e cotidianos, ao passo que se reflete nos pensamentos de Braudel (1992) que alerta para a importância dos microacontecimentos.

A paisagem da festa emerge das microterritorialidades construídas no espaço festivo, surge dos movimentos, das cores e das aglomerações (Figura 65), são essencialmente humanas, é resultado da intervenção dxs atores/atrizes sociais sobre o espaço urbano, ação não necessariamente exploradora ou destrutiva, mas que advém de uma relação que harmoniza a vida humana, pois assim como a pintura e a literatura representam, a paisagem é a vida e seus ritmos invariáveis no espaço (COSGROVE, 1998).

Figura 65 - Aglomeração na Avenida Araguaia e Avenida Paranaíba durante a Parada LGBT de 2014



Foto: Jorgeanny Moreira, set. 2015.

A partir da observação da paisagem festiva do espaço urbano de Goiânia durante a Parada LGBT é possível ler a paisagem como transmissora de informações. Em *The City as Text,* Duncan (1990) afirma que a paisagem/texto surge como uma linguagem que expressa práticas sociais negociadas, conflituosas ou comunicadas. Sobre isso, Nabozny *et. al.* (2007) explica que "as interpretações das informações dependem dos sujeitos que atuam no processo de recepção e interiorização da informação", e que são determinantes na construção das paisagens. A análise da paisagem, portanto, privilegia as ações dos indivíduos, suas relações, as interações sociais e suas práticas de socialização.

A paisagem festiva produzida pelxs partícipes da Parada LGBT, é uma informação sobre a vida social do espaço urbano, sobre as microterritorialidades insurgentes e efêmeras, e como as relações que a compõem se constituem e se produzem. O movimento-festa em suas ações, e na forma em que se organiza, imprime na paisagem urbana elementos próprios daquele microacontecimento, do evento específico que produz uma nova imagem para a cidade, composta por cores, movimentos e objetos que se associam aos elementos próprios daquele lugar.

A imagem dessa paisagem expressa ainda, mais do que um texto para ser lido ou uma tela para ser interpretada, as texturas que só são apreendidas pela observação. São texturas evidenciadas pela possibilidade tátil, nos beijaços dxs participantes, o encontrar-se e debater-se sobre xs outrxs - inevitável em razão da multidão que se aglomera ao redor dos trios elétricos. Essas impressões sobre a paisagem referem-se ao conceito que envolve sua materialidade que só pode ser percebida pelo sujeito observador. Além da perspectiva material, envolve sua característica dinâmica, a transformação constante, a mutabilidade e heterogeneidade, que se acentuam pela festividade. Esses conteúdos da paisagem envolvem o corpo e a corporeidade no processo de sua produção, além das relações de poder estabelecidas na construção dos microterritórios e nas microterritorialidades postas no espaço festivo.

O recurso metodológico da fotografia, e o olhar sobre outras artes, possibilita a leitura da paisagem pelo sentido tátil que se expressa pelos corpos e suas ações no espaço. Dias (2009, s/p.) argumenta que a definição de paisagem não é dada apenas pelx observadorx, mas por "um corpo-participante. A paisagem não é uma exterioridade observada/observável e representada/representável [...]. A paisagem é um modo de viver", e não se limita ao plano do ver, perceber, conceber e representar o espaço. A

paisagem vai além da aparência perceptível, ela possui espessuras, texturas e tessituras (DIAS, 2009).

Mayanaki (2003) informa que a paisagem, antes mesmo de tornar-se categoria e conceito geográfico, surge como gênero da pintura, sendo explorada por artistas, o que a torna tão próxima das artes plásticas como da geografia. Em um momento em que a fotografia não era uma tecnologia acessível, as pinturas registravam as paisagens observadas, comum até mesmo em expedições de geógrafos naturalistas e em relatos de viagens.

As paisagens representadas nas pinturas apresentavam, além das cenas observáveis, impressões capturadas acerca de seus aspectos percebidos não apenas pela visão, mas também pelos outros sentidos. Mayanaki (2003, p. 29) explica que os impressionistas[92] iniciaram novos experimentos com os efeitos de luz e cor, "eles levavam seu material ao ar livre e não tem mais a preocupação em fazer cópias fotográficas da paisagem, mas sim captar os efeitos de luz e sombra". Por meio de pinceladas rápidas, e a sobreposição de tintas com cores diferentes, os artistas buscavam ressaltar as abstrações e as perspectivas da posição dos objetos em relação ao espaço.

Em 1869, Claude Monet, pintor do movimento impressionista na França, já retratava os aspectos simbólicos e subjetivos da paisagem. Em *La Grenouillère* de 1869, Monet retratou a visita de Napoleão III na ilha de Croissy (PRIETO, 2007). Nessa imagem (Figura 66), alguns elementos que permitem ler a paisagem são o movimento da vegetação e das vestimentas promovido pelo vento, à inquietação das pequenas embarcações provocadas pelas correntezas da água e os corpos, dxs participantes do evento, que se curvam, acenam ou tocam uns aos outros. São recursos que permitem identificar a textura da paisagem, como os elementos estão organizados em relação aos outros e como eles se encontram e se sobrepõem. O toque entre as pessoas, e destas com os objetos, firma a impressão da textura e dos recursos táteis impressos na paisagem.

[92] O Impressionismo foi um movimento artístico que se manifestou, especialmente nas artes plásticas na França no final do século XIX. Os impressionistas não aderiram, e provocaram ruptura, com as convenções da arte da época. As pinturas do Impressionismo captavam as impressões perceptivas de luminosidade, cor e sombra das paisagens, por isso pintavam o mesmo quadro em diferentes horários do dia (PRIETO, 2007). No Impressionismo, a paisagem adquire uma importância que nunca havia lhe sido atribuída, pois nas artes clássicas, a paisagem era representada de maneira histórica e figurativa, na concepção romântica possuía um aspecto artificial e pitoresco. No impressionismo, ao serem feitas ao ar livre, as telas representavam uma visão mais livre, viva, natural e fiel à realidade (CRISTÓVÃO, 2009).

Figura 66- La Grenouillère, 1869. Claude Monet. Óleo sobre Tela. 74,6 X 99,7 cm. Metropolitan Museum of Art, Nova York (Estados Unidos)



Fonte: Coleção Folha – Grandes Mestres da Pintura, 2007.

Assim sendo, a paisagem antes mesmo de tornar-se um conceito da geografia já era captada em sua subjetividade, movimentos e nuances, por artistas que objetivavam imortalizar os eventos por meio de suas pinceladas. As paisagens, como se pode observar pela tela impressionista, são construídas e/ou produzidas também pelos microacontecimentos, como as festividades e celebrações. E o movimento ocasionado pelo vento, o balançar das águas e correntezas, os barcos que batem nos ancoradouros, e o tocar entre pessoas e objetos são formas de revelar as características que envolvem as texturas da paisagem.

Tais aspectos foram observados na festa estudada, e já mencionados em outra oportunidade, como o sentido tátil ocasionado pelos encontros corporais, o encostar de pessoas e objetos. Mas, para além disso, a corporeidade contribui para a transformação das texturas na paisagem urbana representada pelas expressões subversivas e transgressoras, como os seios das travestis e transexuais que emergem das microterritorialidades formadas no espaço público, bem como os corpos que

demonstram a nudez “hipermasculinizada” e a feminilidade ressaltada pela montagem das *drags* queens. Sobre essas imagens e texturas na paisagem festiva da Parada LGBT, Maia (2012, p. 277) ressalta que

> a exibição pública da homoafetividade e mesmo do homoerotismo, além do uso de roupas íntimas (cuecas) à vista, a feminilidade no “masculino”, a masculinidade no “feminino” e as mais diversas nuances de identidade de gênero, tudo isso carregado de conteúdo emocional e produzindo interações espaciais.

Essas considerações demonstram como o corpo se destaca na formação das microterritorialidades e da paisagem festiva, já que o movimento-festa representa a libertação ou a transgressão de como “ser no espaço público” cotidianamente, em que assumir-se *gay* se faz apenas entre os pares. Subverter a ordem imposta pelos discursos que determinam o “modo de ser” diante do público pode ser visualizado por meio das roupas íntimas e na nudez de muitxs partícipes, o que poderia nos aduzir a festa da des-ordem em que os papeis são invertidos, as fantasias são aceitas e a reverberação das emoções não devem ser condenadas. Os seios das transexuais e das travestis surgem como tessituras na paisagem-festiva, impróprios no cotidiano, mas não ignorados no festar. Apesar de críticas ou ressalvas dxs observadorxs, a nudez é a própria paisagem, e se revela em suas texturas a partir do toque e da permissibilidade (Figuras 67 e 68).

Figura 67- Casal de participantes na Parada LGBT



Foto: Elisabeth Mesquita, 2013.

Figura 68 - Travesti e rapazes na Parada LGBT



Foto: Elisabeth Mesquita 2014.

As texturas na paisagem não se revelam apenas no mostrar da feminilidade no masculino, mas como posto por Maia (2012) se mostra também na masculinidade do feminino, quando algumas lésbicas escondem ou disfarçam as texturas de seus seios e nádegas com o uso de roupas largas. A sexualidade e a corporeidade também aparecem nas sutilezas em esconder. Quando evidenciar o corpo remete à liberdade ou a des-ordem na festa da diversidade, dissimular parece pouco subversivo. Todavia, trocar os papeis e se travestir denota a transgressão dos códigos morais impostos no cotidiano (Figuras 69 e 70). A ruptura com a ordem do cotidiano também aparece no uso de lingeries sensuais - por algumas lésbicas *ladies* -, que poderia passar despercebido pela efervescência festiva, não fossem as texturas percebidas pelo esbarrar-se provocado pela multidão. Essas ações, postas no espaço público, sobressaem-se em seus excessos, são comportamentos homoeróticos ou afetivos coibidos no cotidiano da cidade, mas que compõem e particularizam a paisagem festiva.

Figura 69 – Participante com vestes largas



Foto: Jorgeanny Moreira, 2015.

Figura 70 – Participante vestida em *lingerie*



Foto: Carlos Maia, 2012.

As nuances na paisagem se fazem além da identidade de gênero, mas pela masculinidade de muitxs participantes, que buscam exibir corpos esculturais, admirados

pela maioria presente. São roupas íntimas que permitem visualizar a textura dos órgãos sexuais masculinos que ocupam e expressam a liberdade no espaço público, homens que admiram e buscam a corpolatria ressaltam a perfeição de seus corpos, ao tocarem os músculos e o pênis, conquistam aplausos e admiração dxs espectadorxs que não deixam de afirmar a sexualidade por meio da corporeidade. Conforme já mencionado, além dos *gogo boys*, outrxs participantes exibem os corpos com fantasias sensuais, que os identificam na comunidade LGBT, como os sadomasoquistas. Representam a diversidade identitária na própria comunidade, além de revelarem questões compreendidas como tabus no cotidiano do espaço público.

Destarte, outras formas são encontradas para despertar a atenção ao corpo e expandir a exploração da paisagem urbana, são os cantos, vielas ou becos, utilizados pelxs partícipes para urinar. Essa ação atrai olhares para a sexualidade dos corpos e para a paisagem, até então escondida pelas tantas cores e texturas postas nas avenidas cenários do movimento-festa. Um comportamento rejeitado e visto como inaceitável à luz do dia, na festa é comum ou uma necessidade visto que são poucos e afastados os banheiros químicos. A atitude em urinar pode não despertar o desejo sexual, mas a nudez aviva a atenção dxs partícipes. Esses becos ou vielas, até então escondidos ou pouco explorados, servem, ainda, como territórios íntimos, uma vez que pessoas buscam por eles para manterem relações sexuais, outro motivo para instigar o desejo pelas texturas dos corpos, e pela composição daquela paisagem: o sexo em um local proibido no cotidiano, uma plateia e o movimento da cidade.

A paisagem do movimento-festa ainda se faz no protesto, mediado pelos corpos quando seguram cartazes ou pronunciam, pelos trios ou ruas, palavras de ordem. O corpo é o instrumento combativo naquela paisagem, os cartazes imprimem textura ao objeto e ao sujeito que os levantam. A sexualidade não é extirpada, mas associada a essas ações de protestos, formam uma paisagem complexa e repleta de informações e significados, o cartaz é um acessório ao corpo sexualizado, ao mesmo tempo em que incorpora-se aos diversos espaços construídos naquele espaço-tempo (Figuras 71).

Os protestos em forma escrita são bem humorados ou politizados e incorporados à paisagem junto às cores do arco-íris que se espalham pelo Centro da cidade. As texturas das bandeiras, roupas, cartazes e acessórios coloridos compõem os elementos essenciais para caracterizar a paisagem festiva e subversiva do espaço público, ocupado e apropriado pela Parada LGBT (Figura 72).

Figura 71 – Participante carrega cartaz em Parada LGBT



Foto: Carlos Maia, 2012.

Figura 72 - Bandeiras e acessórios com as cores do arco-íris à venda nas ruas



Foto: Carlos Maia, 2012

As cores do arco-íris, reconhecidas como o principal símbolo da Parada LGBT e da comunidade *gay*, são decorações imprescindíveis nas avenidas e nos trios elétricos. Nas ruas, elas aparecem como bandeiras e acessórios a venda pelos comerciantes ambulantes, nos trios ocupam um longo espaço junto axs organizadorxs e *performers*. Xs partícipes também utilizam de objetos coloridos remetendo à esses signos na paisagem, são camisetas, cachecóis, plumas, gravatas, lingeries, calçados, maquiagem e outros acessórios e bijuterias que complementam as texturas da paisagem-festiva.

Ademais, os próprios movimentos de objetos e dxs atores/atrizes se fazem por meio do tato, da possibilidade de encontrar, tocar, segurar, acariciar, debater-se e desviar dos elementos físicos, visíveis e perceptíveis dispostos no espaço urbano. A corporeidade e a sexualidade projetadas no evento são a própria paisagem, suas texturas e tessituras, expressam signos e significados, marcam o espaço público, transmitem informações sobre a des-ordem e a subverão do festar.

3.2 Os sons e os cheiros do Centro de Goiânia: expressões na/da paisagem

Os cheiros e os sons estão na paisagem, mas também são delas, são elementos que as caracterizam e as tornam específicas e únicas. A paisagem do campo não possui

ou emite os mesmos sons e cheiros daqueles que insurgem no espaço urbano, ou na praia ou no espaço de um *shopping*. Os aspectos invisíveis reforçam o conteúdo e valor simbólico da paisagem observada. O Centro de Goiânia e sua paisagem urbana também possuem cheiros e sons específicos, que a particularizam. Estudar tais aspectos da paisagem possibilita, conforme aponta Torres (2010, p. 131) "adentrar no universo simbólico de cada indivíduo, o que contribui para a compreensão da cultura e do lugar". Assim sendo, a possibilidade de captar essas informações partem da leitura de mundo – do espaço – pelo indivíduo, a partir da percepção.

Com base nas observações realizadas, identificamos no cotidiano, ocasiões propícias para perceber os sons e os cheiros impressos na paisagem, que compõem, entre tantas outras, as características do espaço caótico do centro de uma metrópole. Os sons não cessam, acompanham a noite e a madrugada, por meio de intensos barulhos provocados pos automóveis, carros e ônibus que buzinam, fazem manobras bruscas e arriscadas. Sirenes das viaturas de polícia ou de ambulâncias são comuns. São sons característicos e específicos da cidade e de suas temporalidades. As paisagens mudam conferindo novos elementos e atributos ao espaço urbano, ao passo que "conjugam-se sons tradicionais e sons modernos, configurando-se no espaço e no tempo que lhes confere uma identidade própria" (CASILEIRO; QUINTELA, 2008, p. 2).

A partir das 07h00min da manhã os sons se intensificam, se sobrepõe naquilo que Casileiro e Quintela julgam ser tradicionais (vozes, passos, sinos das igrejas, vendedores ambulantes) e modernos (automóveis, sirenes de ambulâncias ou viaturas policiais), pois inicia-se a jornada de trabalho, o tempo ordinário que chega junto com a luminosidade do sol. Automóveis aumentam a sua frequência, os ônibus estão em quantidade que permite preencher todos os espaços possíveis das avenidas observadas, xs transeuntes apressadxs tentam ultrapassar pessoas, carros, motocicletas, arriscam-se nas faixas de pedestres que estão interditadas para eles, correm para alcançar os ônibus nas paradas, observam inúmeras vezes o horário nos aparelhos celulares e relógios de pulso. O atraso de muitxs é denunciado pelos sons dos passos largos, com os gritos aos motoristas que desobedecem ao semáforo, pelos desabafos que deveriam se ater aos pensamentos, mas que são balbuciados. Segundo Santos (2013, p. 45)

> a cidade, principalmente em seu 'miolo' ou centro comercial, mesmo se configurando como um espaço que congrega um grande número de pessoas, carros, vendedores, variados ruídos de motores, vozes aponta para a configuração de uma espécie de impermanência de sons, os mais distintos e singulares, que se justapõem, sugerindo, muitas vezes, uma verdadeira 'polifonia urbana'.

A cidade e a paisagem urbana, vistas sob esse ponto de vista, é um conjunto de objetos materiais e expressões humanas, que emite sons em seus movimentos e velocidades, características que marcam a percepção auditiva de quem observa e participa da (re) produção da paisagem. Dessa forma, os sons caracterizam as paisagens e lhe conferem funções. De acordo com Santos (2007) os aspectos visíveis não são o bastante para identificar a paisagem urbana a qual possui signos e singnificados que a visão apenas é incapaz de alcançar.

Fortuna (1999, p. 103) argumenta acerca do "valor heurístico das sonoridades e da sua relação com os comportamentos e os ambientes sociais urbanos". Após sua experiência em Nova Iorque, o autor narra suas reflexões sobre as leituras das paisagens sonoras dos ambientes da metrópole estadunidense. Fortuna denominou tal empreendimento de geografia dos sons, e afirma que cada espaço observado possuía sonoridades específicas. Avenidas e ruas não emitiam os mesmos sons, e esses alteravam-se com as estações do ano. No inverno, os sons não eram os mesmos daqueles emitidos no verão ou na primavera, em que a cidade apresentava-se mais alegre, com mais movimentos e cores. Haviam sons específicos que evidenciavam a alegria no verão e na primavera, e uma contenção sonora refletindo as emoções no outono e no inverno.

Para Fortuna (1999) a cidade soa e ressoa, os sons constituem os aspectos sensíveis da paisagem. No entanto, a maioria daquelxs que vivem a cidade, faz-se surda diante das sonoridades que ela ecoa, é incapaz de perceber as informações contidas na paisagem urbana, em virtude dos barulhos e ruídos negativos que ressoam e prejudicam a percepção dos sons (SCHAFER, 1991). E isso não é relativo apenas axs atores/atrizes que vivem a cidade, mas também por pesquisadorxs e cientistas sociais, que são surdxs aos sons da/na paisagem, em razão do "calculismo objetivista, baseado na análise fria, distanciada e expurgadas dos efeitos julgados distorçores das emoções, dos sentimentos e das subjetividades" (FORTUNA, 1999, p. 104).

As sonoridades representam ligação com o movimento, este último emite sons específicos: os passos, o vento, a chuva, os carros, os ciclistas, as vozes daqueles que caminham ou correm. Para Fortuna (1999, p. 106), "o som, o movimento e o espaço concedem à geografia, enquanto ciência social, um grau maior de sensibilidade perante as sonoridades sociais".

Schafer (1991) ao explicar o conceito de paisagem sonora a distingue de campo sonoro, pois este último refere-se ao espaço acústico gerado a partir de uma fonte

emissora que irradia a sonoridade a uma área bem específica, seu emissor pode ser humano ou material, e à medida que se mistura simultaneamente a outros campos sonoros, se sobrepõem e/ou se articulam resultando em uma paisagem sonora. Azevedo (1984, p. 03) explica que o som

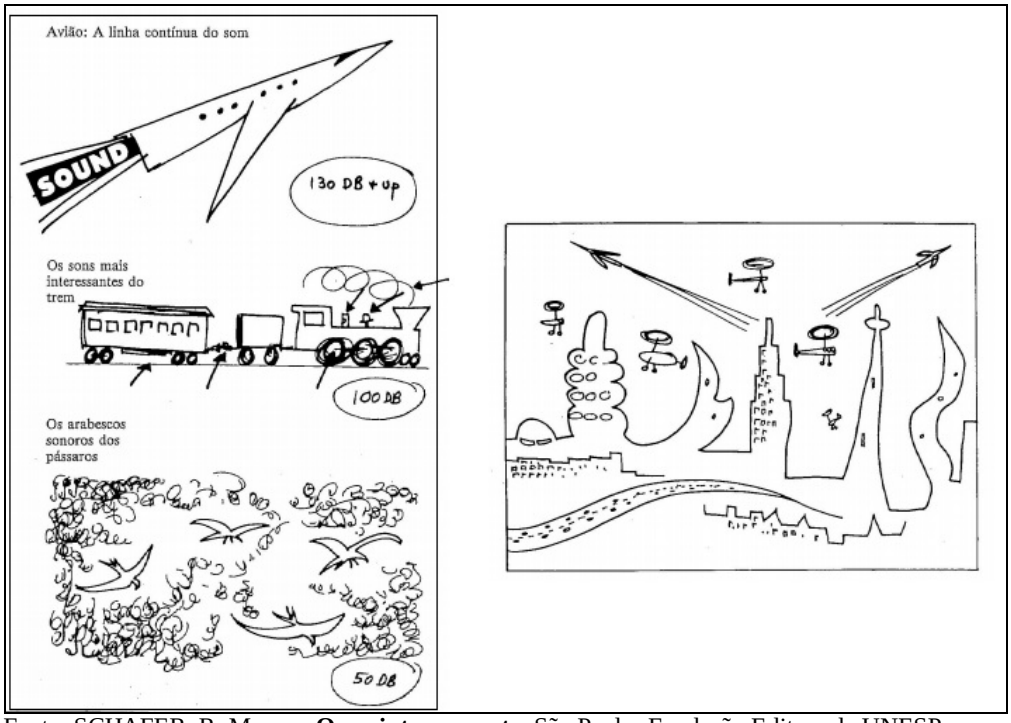
> indiscutivelmente, é uma das melhores maneiras de nos apercebermos do que se passa ao redor. Nada mais simples e fácil do que o meio de comunicação pela fala. Outros sons, como campainhas, sirenes, buzinas, nos traduzem também alguma informação.

Todo objeto sonoro, ou seja, que emite algum som, carrega informações sobre a fonte emissora e por isso sobre o espaço, em que tanto fonte como percebedorx estão situadxs. Sendo assim, a paisagem urbana se define também pelos sons que nela são emitidos, e por ela produzidos.

Destarte, os sons emitidos no cotidiano da cidade são, há casos, aborrecidos ou feios, como colocado por Schafer (1991). De fato, muitos sons emitidos por alguns campos sonoros não são agradáveis, e quando associados à outros distribuídos no Centro de Goiânia, a paisagem sonora apresenta-se caótica. Sons de buzinas e motores de carros, escapamentos – não raros com ausência de manutenção – de motos, sirenes de ambulâncias e viaturas da polícia, helicópteros ou aeronaves que sobrevoam a região, gritos incessantes dos vendedorxs ambulantes, burburinhos provocados pela multidão que conversa, sons automotivos que fazem propaganda e *marketing* do comércio e serviços local, freadas bruscas dos ônibus próximos as suas paradas, vozes graves de indivíduos que se assustam com a proximidade de alguns veículos que ameaçam não parar nas faixas de pedestres.

Todas essas informações, e fontes emissoras, promovem uma composição sonora aborrecedora, ou até mesmo ausente de conteúdo ou sentido, mas que revela-se como um elemento identitário do espaço urbano. Schafer (1991) exemplifica em forma de esquema, como as várias fontes emissoras se sobrepõem na paisagem urbana resultando em ruídos e barulhos que causam perturbação a quem as percebe (Figura 73).

Figura 73 - A nova paisagem sonora



Fonte: SCHAFER, R. Murray. **O ouvinte pensante**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1991.

O esquema produzido por Schafer (1991) traduz a soma da emissão de sons pelos vários campos sonoros na cidade, os quais impedem ouvir informações úteis na paisagem urbana. No caso observado, na Avenida Tocantins no Centro de Goiânia, os anúncios - realizados por carros de sons ou por indivíduos, que em frente às lojas fazem ofertas de seus produtos – não são, muitas vezes, compreendidos. As vozes são ouvidas, mas o discurso, a fala e o que se pretende informar não podem ser identificados, isto é, transformado em uma informação, em razão da sobreposição de tantos sons e campos sonoros.

Os sons emitidos por animais e por outros indícios da natureza na cidade, por exemplo, são abafados por aqueles considerados de baixa informação (SCHAFER, 1991), pois as mensagens quando não são repetitivas, são redundantes e sem qualidade, ou seja, não representa informações importantes. Todavia, esses sons são marcas características da paisagem urbana, e são eles que a tornam peculiar, que a caracterizam enquanto uma paisagem sonora.

Em outra oportunidade, Schafer (1999) caracteriza a paisagem sonora do meio rural, nela a soma dos sons emitidos pelos campos sonoros resulta em uma paisagem

menos caótica, porém com características próprias e particulares. Nesse espaço, os campos sonoros da natureza são mais evidentes, e a soma de todos eles forma uma paisagem sonora[93] em que os sons, e sua diversidade, aparentam menor intensidade que no espaço urbano.

O "corpo-participante[94]" percebe e reconhece a paisagem sonora com base em seus ruídos cotidianos. "Reconhecer supõe uma apropriação do espaço pelo sentido. É plenamente uma experiência individual, mesmo se os saberes coletivos e a aculturação também contribuem" (CLAVAL, 2007, p. 194). Os sons percebidos dependem daquelxs que os ouvem, pois o que é perturbador ou aborrecedor para um determinado indivíduo não o é para outro, ou talvez não lhe traga nenhuma contribuição. Todavia, essa sobreposição de campos sonoros é reconhecida por todos os citadinos como um elemento caracterizador da paisagem urbana.

Além dos sons, os cheiros do espaço urbano também são específicos, resultam dos meios e materiais considerados campos sonoros ou fonte emissora, como a fumaça dos automóveis, dos alimentos produzidos nos restaurantes, dos produtos comercializados pelxs ambulantes principalmente frutas, legumes, laticínios e pescados. Há, ainda, os cheiros exalados por materiais que não necessariamente emitem sons notáveis na paisagem, como a rede de esgoto que evidentemente apresenta forte odor em alguns lugares do Centro de Goiânia, em especial na Avenida Paranaíba. Outro odor que se aparenta com maior frequência no verão[95], em especial no período da manhã, é o de terra molhada. Em alguns lugares, como na Avenida Tocantins próximo a Praça Cívica, e na Avenida Araguaia nas proximidades dos prédios em reforma, ou em construção, esse cheiro é mais acentuado.

Tais informações, que são percebidas na paisagem, podem ser lidas e interpretadas quando observadas na cidade-texto, pois assim como postula Merleau-Ponty (1999, p. 294), "podemos estabelecer a priori que todos os sentidos são espaciais, e a questão de saber qual é o sentido que nos dá o espaço deve ser considerada como ininteligível se refletimos no que é um sentido". Portanto, os corpos e os sentidos são espaciais, e nesse caso há de ressaltar que os corpos compõem a paisagem urbana e

[93] Schafer (1991) estabelece a distinção entre campo sonoro e paisagem sonora. Campo sonoro refere-se ao espaço acústico gerado a partir de uma fonte emissora (humana ou material). Os sons sobrepõem e articulam-se entre si que resulta uma paisagem sonora. Os sons isolados são apenas campos, mas a ocorrência de vários sons ao mesmo tempo forma uma paisagem sonora.

[94] O corpo como participante do espaço e da paisagem urbana, que os vivenciam em todos os seus sentidos.

[95] O verão, nas regiões do Cerrado, marca o período chuvoso, enquanto que o inverno é caracterizado por tempo seco e frio.

também exalam, e captam por meio do olfato, os cheiros. Segundo Fortuna (1999), os odores do nosso próprio corpo e do corpo dos outrxs pautam a vida coletiva, e vinculam os sujeitos, sendo constituintes das paisagens que mobilizam capacidades cognitivas e sensoriais diversas.

A audição e o olfato, assim como a visão, possibilitam uma leitura dos fenômenos espaciais. No cotidiano da cidade, cheiros e sons misturam-se para caracterizar a paisagem urbana do Centro de Goiânia, são aspectos específicos, peculiares para aquele lugar e que possivelmente não deve ser identificado em outras regiões da capital goiana.

Sons e cheiros assemelham-se no que tange aos emissores, mas são próprios de cada lugar conforme sinaliza Schafer (1991) e Fortuna (1999). Autores da literatura brasileira já ressaltavam os aspectos cognitivos e sensoriais da paisagem. Descrições em romances de Aluísio Azevedo já especificavam, ainda no período imperial, tais características da paisagem urbana. Em *O Cortiço*, o autor descreve os cheiros e sons próprios da rotina da cidade.

> De um lado cunhavam pedra cantando; de outro a quebravam a picareta; de outro afeiçoavam lagedos a ponta de picão; mais adiante faziam parallelipipedos a escopre e macete. E todo aquelle retimtim de ferramentas, e o martellar da forja, e o côro dos que lá em cima brocavam a rocha para lançar-lhe fogo, e a surda zuada ao longe, que vinha do cortiço, como de uma aldeia alarmada; tudo dava ideia de uma actividade feroz, de uma luta de vingança e ódio (AZEVEDO, 1890, p. 66).

Por meio das descrições sonoras, o autor descreve a paisagem urbana, em que uma pedreira na cidade convive mutuamente com casas, edifícios, outros serviços, comércios, e o cortiço onde residem xs trabalhadorxs da cidade. A partir dessas descrições, a paisagem vislumbrada é a do cotidiano pautado no trabalho, quando no cortiço, xs lavadeirxs também trabalhavam, e emitiam uma “surda zuada”, induzindo uma interpretação de que na cidade sempre há movimentos, pessoas as quais produzem e reproduzem a paisagem urbana (BERQUE, 1985). Os sons evidenciam a relação entre objeto e sujeito na construção da paisagem, assim como postulado por Berque (1985).

Conforme narrado por Aluísio Azevedo, observamos na rotina do Centro de Goiânia características baseadas no trabalho. A usança impressa na paisagem urbana é aquela voltada para os afazeres de indivíduos que vivem em uma grande cidade. Os sons e cheiros evidenciam sua ligação às atividades comerciais e de serviços formais e informais, como transporte e alimentação.

Assim sendo, com a ruptura do cotidiano, aos finais de semana e feriados, por exemplo, essas informações captadas pelos sentidos são menos perceptíveis, como os sons dos automóveis que são emitidos com uma frequência e intensidade menor que nos dias de semana, as sirenes são intermitentes, gritos e vozes apresentam-se sem continuidades. Da mesma forma, os cheiros são menos intensos, em virtude da diminuição das fumaças produzidas pelos automóveis e aquelas que são exaladas das cozinhas dos restaurantes pelas chaminés.

Sobre os cheiros da paisagem, Kozel (2012, p. 70) explica que "o odor pode estar relacionado com o ambiente físico, com o psicológico, com aspectos culturais, enfim na interface da fisiologia, psicologia, cultura e linguística, assim pode-se dizer que o cheiro tem a sua geografia". Destarte, a espacialização dos cheiros na cidade de Goiânia é evidente se partir das avenidas em que o comércio de comidas e bebidas é mais notável, além de alguns lugares cujas redes de esgoto passam por reparos. Umx dxs comerciantes do Centro de Goiânia relata:

> nunca tinha parado para pensar sobre isso [...], mas aqui no centro os cheiros são muito misturados, ali na Paranaíba o cheiro de urina, de coisa estragada é bem forte... eu acho que é por causa do camelódromo, ou por causa daquela construção do Ginásio Olímpico que nunca acaba, aí fica o prédio abandonado, tem morador de rua que vai *pra* lá e faz de tudo *né*? E tem também o lixo *né*? Tem muito lixo na rua. E os restaurantes não separam o lixo não, *aí* tem resto de comida com outras coisas (Comerciante, 58 anos, Heterossexual, 02/05/2016).

Muitos odores são relatados pelx entrevistadx, e referem-se às suas recordações, uma vez que as obras do Ginásio Rio Vermelho (Ginásio Olímpico) já estava em processo de conclusão quando x comerciante foi abordadx. Assim sendo, não havia mais a ocupação do espaço por moradorxs de rua. Na Avenida Paranaíba há problemas referentes à ocupação por vários setores da economia, inclusive o comércio informal, mas isso não motiva a emissão de odores ruins, não fosse o fato da rede de esgoto, no momento da entrevista, estar com problemas, e alguns vazamentos nas ruas promoviam o mau cheiro.

O lixo em calçadas e vias públicas é um problema em todo o centro da capital e não apenas na avenida citada pelx entrevistadx. O hábito de separar o lixo ainda não tem sido adotado por muitxs moradorxs e comerciantes, o que viabiliza a produção do chorume produzido por restos de comida ou animais em decomposição, escorrendo sobre o asfalto, intensificando assim o odor desagradável. Mas o que mais nos chamou a atenção é a evocação da memória para relatar os cheiros que x comerciante identifica na

paisagem urbana. O olfato, assim como a visão e a audição, marca a memória e o imaginário sobre determinado espaço, o qualifica e identifica suas singularidades. Segundo Kozel (2012, p. 69),

> as sensações relacionadas à própria condição animal de seres vivos sempre foi norteada pelos odores, sobretudo na delimitação territorial e nas questões relacionadas à sobrevivência. Para os seres humanos também os odores tem especial papel, nos remetendo a experiências que tivemos nos espaços de vivência.

O cheiro, como afirma a autora, norteia os seres vivos, não podem ser contidos, rompem com as fronteiras do lugar e podem marcar recordações de temporalidades específicas dos espaços. A percepção dos cheiros está impregnada de significados, remetendo a memória. Claval (1997, p. 84) afirma que muitas lembranças que guardamos de alguns "lugares estão associadas aos odores dos quais eles são portadores". Cada lugar possui um cheiro singular que caracteriza sua paisagem, como o cheiro do mar, da terra molhada, das flores que florescem ao anoitecer, do café fresco; ou mesmo os cheiros desagradáveis, como lixo, remédios, poluição, animais em processo de decomposição etc. (MOREIRA, 2016).

Os odores complementam as informações adquiridas por meio da visão ou pelo tato, permitindo que um espaço (urbano ou rural) ou um acontecimento específico sejam identificados. Mas, a percepção dos cheiros está no campo da subjetividade, uma vez que pode ser bom ou ruim, depende do significado e/ou emoção que provoca para quem o percebe. Complementamos com as colocações de Pitte (1998, p. 9) ao afirmar que

> o cheiro é um dos cinco sentidos, com as mesmas fraquezas e o mesmo potencial do que os outros. Viver plenamente sua humanidade implica educar, cultivá-la por experiência, a memória e a fala, a fim de torná-lo mais apto para a percepção e a compreensão do mundo, a comunicação entre os homens[96].

Os odores, nessa perspectiva contribuem, em nosso entendimento, para a comunicação das informações impressas na paisagem. Assim como os outros sentidos, o olfato nos permite a pecepção e a compreensão do mundo, uma vez que os nossos sentidos são espaciais. Compreendemos, ainda, como a comunicação entre os homens, o fato dos cheiros apresentarem significados e viabilizarem a apreensão dos fenômenos

[96] [Tradução livre]: "l'odorant est l'un des cinq sens, présentant les mêmes faiblesses et les mêmes potentialités que les autres. Vivre pleinement son humanité implique de l'éduquer, de le cultiver par l'expérience, la mémoire, le discours, afin de le rendre plus apte à la perception et à la compréhension du monde, à la communication entre les hommes".

naturais e sociais. Pitte (1998) argumenta acerca dos cheiros dos lugares, em especial em suas características sócio-espaciais e que podem ser apreendidos graças a educação sensorial e cognitiva do indivíduo que experiencia o espaço.

Nota-se que além dos odores, os sons também podem refletir aspectos da memória de determinados lugares. Segundo x entrevistadx

> som tem demais aqui no centro, tem muito barulho que as vezes ta tocando uma música boa e eu não consigo entender. Lá perto da Anhanguera [Avenida Anhanguera] tem barulho demais, é gente gritando, ônibus passando, carro buzinando, carro de som com música alta. Quando eu tenho que ir lá, fico doido (Comerciante, 58 anos, Heterossexual, 02/05/2016).

X entrevistadx narra situações as quais se recorda sobre um lugar específico do Centro de Goiânia. Pelas descrições dx comerciante, o local é a intersecção entre Avenida Anhanguera com Avenida Tocantins, em que o tumulto de pessoas e o excesso de sons causam aborrecimentos, são ruídos desagradáveis que podem perturbar x ouvinte, conforme informado por Schafer (1991).

Outro fato recordado pelx entrevistadx é a possibilidade de sons agradáveis na paisagem urbana, como músicas transmitidas pelas emissoras de rádios ou aparelhos de sons, quase sempre emitidas por bares, restaurantes, casas, apartamentos ou automóveis. Já outros, considerados barulhos pelx entrevistadx, são desagradáveis e até intoleráveis, como os emitidos por automóveis e motos, gritos e buzinas, denunciando o estado caótico do cotidiano da cidade, que segundo analisado em De Certeau (1996) se constrói a partir da (re) apropriação e uso do espaço pelxs atores/atrizes sociais.

Aos sábados a partir das 13h00min e aos domingos, as sonoridades no Centro de Goiânia se apaziguam. Os sons dos sinos da Paróquia do Imaculado Coração de Maria, localizada na Avenida Paranaíba, são simbólicos, caracterizam certa tradição naquele local. Nesse espaço, além das missas aos domingos, são realizados cerimônias de casamento ou batizado às sextas e aos sábados. Existe uma simetria ao que entendemos por rotina, pois esses eventos aparentam ser uma ruptura com o cotidiano, já que apresentam-se em tempo extraordinário, uma transgressão do trabalho, mas executa-se semanalmente sempre nos mesmos horários ou aproximados.

Aos domingos, o badalar dos sinos avisa moradorxs e transeuntes do início da missa, e às sextas e aos sábados não é necessário a emissão dos sons de tal objeto para informar dos eventos que serão abrigados pela igreja, uma vez que os sons intensos e frequentes de carros estacionados no entorno, o cheiro de fumaça emitido pelos automóveis, as vozes advindas do interior e exterior do local evidenciam que algum

acontecimento festivo ocorrerá naquele local. Esses elementos contribuem para compor a paisagem urbana do extracotidiano do Centro de Goiânia.

A Praça Cívica, localizada no cerne de duas das três avenidas observadas, também é palco de inúmeros eventos promovidos pela Prefeitura Municipal de Goiânia e pelo Governo do Estado de Goiás. Alguns são em homenagem à figuras políticas ou históricas da cidade, ou em celebração de alguma data comemorativa como Natal, *Réveillon*, Dia da Padroeira de Goiânia (24 de maio), Aniversário de Goiânia (24 de outubro), Parada Militar (07 de setembro), Festas Juninas, Semana Santa e Páscoa. Nesses eventos pode haver a presença de artistas goianos ou nacionais, que se apresentam em palcos previamente instalados no local. Além dos sons típicos de celebrações e festas, há cheiros que marcam a ruptura com o cotidiano e o surgimento de uma paisagem festiva como os odores de pipoca, caldos, sanduíches, refrigerantes e bebidas alcoólicas, fogos, cigarros, perfumes, maconha, urina e suor.

Tais eventos rompem com o cotidiano da cidade e com as características da paisagem urbana dos finais de semana, quando o silêncio ou menor frequência da emissão de cheiros e sons são substituídos pela efervescência festiva das comemorações na praça. De acordo com Maia (2009, p. 180) “nas festas, (re) significações momentâneas das paisagens, todavia muitíssimo intensas, podem ser favorecidas pelo estado de ‘efervescência’ e pelas emoções suscitadas”. Outros eventos, como manifestações e protestos que ocupam a Praça Cívica, também (re) significam momentaneamente a paisagem urbana de forma intensa, abrupta e efêmera, mas que marcam o espaço.

Eventos ligados aos movimentos sociais ou protestos foram observados entre 2013 e 2016, como as manifestações que eclodiram no Brasil em junho de 2013, a Marcha das Vadias em 2013 e 2014, o Grito dos Excluídos que acontece sempre no dia 07 de setembro de todo ano, e a manifestação Fora Temer em junho de 2016. São microacontecimentos que acrescentam informações às já existentes na paisagem urbana. Aos finais de semana quando os sons são menos perturbadores ou carregados de aborrecimentos, conforme analisa Schafer (1991), esses eventos rompem a pausa antes observada, e aspectos parecidos com aqueles do cotidiano (carros, buzinas, fumaça, gritos, músicas etc.) são incorporados ao espaço-tempo do ócio, do descanso e do lazer.

O circuito da Parada LGBT, mesmo nos dias em que não há ocorrência de nunhum evento, há evidências de movimento, há sons e cheiros - menos intensos que no cotidiano -, que caracterizam as avenidas em finais de semana. O cheiro de alimentos

exalados dos bares Pirâmide, de pipoca dos cinemas do Banana *Shopping*, bebida alcoólica e frituras que exalam das cozinhas dos bares instalados na Avenida Araguaia e Paranaíba e que intensificam-se a noite, em especial os sanduíches servidos nos famosos *Pit Dogs*[97] distribuídos pela Avenida Paranaíba. No verão, o cheiro de terra molhada advindos do Parque Botafogo invade parte da Avenida Paranaíba e Avenida Araguaia. À noite, os sons de latidos de cães também são muito comuns no Centro de Goiânia, barulhos raramente percebidos durante o dia, uma vez que tais ruídos são silenciados pelos múltiplos campos sonoros no cotidiano da cidade.

A paisagem noturna do Centro de Goiânia aos finais de semana muito se assemelha àquela descrita durante a semana, não fossem a redução dos sons emitidos por carros e ônibus, ou das vozes de indivíduos que aparentam em número maior durante a semana, em virtude das instituições de ensino distribuídas nas três avenidas observadas. Aos finais de semana os sons e cheiros que permanecem e predominam são aqueles emitidos por bares e restaurantes, ou por carrinhos de churrasquinhos[98] e pipoca, distribuídos pelas calçadas onde há comércios em funcionamento. Da Avenida Araguaia, os sons de músicas, em especial o sertanejo, são características do Bar Pirâmide que atrai frequentadores de toda a região central da capital. Da Avenida Tocantins, o som mais comum é das músicas *Techno, Pop* e Eletrônica emitido pelo Atena Bar. Esses sons misturam-se àqueles produzidos pelos veículos, pelos avisos sonoros de ambulâncias e viaturas, por vozes, latidos de cães, sons automotivos ou músicas de festas particulares, formando a paisagem urbana noturna do Centro de Goiânia.

Aos fenômenos já descritos são adicionados novos elementos quando começa a festa. A Parada LGBT surge com suas cores, movimentos, sons e cheiros e incorpora-os àquela paisagem já típica dos domingos do Centro de Goiânia. Até as 14h00min horas os badalares dos sinos, os sons dos carros e as vozes que se aglomeram na igreja da Paranaíba, bem como todos os outros sons típicos do domingo na paisagem urbana são comuns. Mas a partir das 14h00min horas novos elementos surgem, indivíduos iniciam

[97] *Pit Dogs* são estabelecimentos que servem lanches, seguem o modelo dos *Food Trucks* dos Estados Unidos, mas sem necessariamente estarem incorporado à um automóvel. Geralmente são feitos com material de metal ou aço e postos em áreas públicas da capital. O lanche mais conhecido desses estabelecimentos é o X-salada, que são sanduíches recheados com um tipo de carne mais uma salada.

[98] Os churrasquinhos são pequenos pedaços de carne inseridos em um espeto e assados em churrasqueiras à brasa ou elétricas. São comercializados por barracas ou automóveis em áreas públicas da capital goianiense. A partir de sua popularização entre os goianos, passou a ser comercializado em bares e restaurantes, acompanhados por uma guarnição que pode ser mandioca/aipim/macaxeira, feijão tropeiro e/ou arroz branco.

a aglomeração no Parque Botafogo, principiam-se a formação dos microterritórios de onde microterritorialidades emergem acrescentando informações à paisagem já existente.

Aos poucos, carros, trios elétricos, barracas de comidas e bebidas vão se espalhando pelas Avenidas Araguaia e Paranaíba. Os bares e restaurantes, que em domingos sem festa não abrem suas portas, empreendem a delimitação de seus microterritórios ao espalhar mesas e cadeiras pelas calçadas. Xs comerciantes, que não possuem nada mais que uma caixa de isopor com bebidas, procuram pela melhor posição para o seu comércio, geralmente próximos aos trios elétricos; xs vendedores de artigos e objetos com as cores do arco-íris também se posicionam em locais estratégicos, de forma a manterem-se próximos ao trio elétrico principal.

Dos trios elétricos ecoam as vozes dxs organizadores, das figuras que irão proferir discursos e daquelxs que deverão apresentar-se como *performers*. Os sons emitidos pelos trios elétricos são intensos, os discursos proferidos ecoam alto pela cidade, os gritos de protestos movimentam o espaço festivo. E as músicas das divas *pops* entoadas pelas *drags queens* acrescentam-se à paisagem sonora.

Toda a preparação para o início da festa, ou concentração como é denominado pela organização do evento, possui sons próprios e característicos: as vozes que "soam e ressoam" dos trios elétricos; gritos de vendedorxs ambulantes que já iniciam as disputas pelas vendas; dos automóveis, motoristas emitem sons de buzinas ao depararem com o bloqueio das Avenidas Araguaia e Paranaíba; sons são emitidos por apitos pelos profissionais de trânsito; as vozes graves dos policiais masculinos que tentam manter a "ordem"; e os avisos sonoros do Serviço de Atendimento Móvel de Urgência (SAMU)[99] e das viaturas policiais. Gritos e músicas acompanham toda a preparação do evento e somam-se às demais sonoridades. Indivíduos que se aglomeram nas proximidades do espaço festivo, cantam acompanhando sons automotivos ou as canções que ecoam dos trios elétricos.

A partir das 16h00min horas, os sons das vozes dxs organizadorxs que ressoam dos trios elétricos buscam a atenção para que os discursos tenham início. Apesar do pedido, a consideração de poucxs é conquistada, pois muitxs participantes permanecem em suas formas de festejar, bebendo, conversando ou dançando ao som das músicas

[99] Além de ambulâncias que se posicionam em pontos estratégicos para atender ao evento, há aquelas que saem ou chegam ao Hospital dos Acidentados localizado na Avenida Paranaíba.

ecoadas por algum carro ou pelos trios elétricos. Os flertes percebidos pelos assobios, cantadas, risos e outras formas de chamar atenção se misturam aos demais barulhos da paisagem sonora, tendo sua emissão dificultada, mas que se identificados, terão uma possível realização na festa. Os sons dos leques abertos por *gays*, travestis e *drags queens* são, em alguns casos, associados ao flerte, já que esses movimentos são maneiras de chamar a atenção. O acúmulo dos campos sonoros se intensifica, e a paisagem sonora se assemelha ao do cotidiano, caótica, não há mais a possibilidade de reconhecer ou captar informações de algum emissor específico.

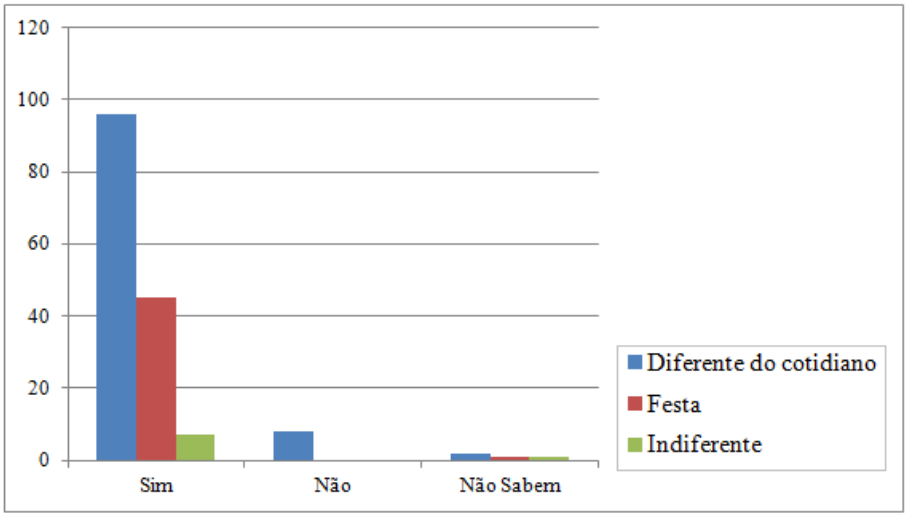
Os cheiros também se misturam e se confundem: alimentos; bebidas; doces como balas e gomas de mascar; colônias ou perfumes; suor; fogos; cigarros; maconha; lança-perfume; e urina. Esses três últimos odores se intensificam a noite, durante a marcha em direção à Praça Cívica e seu retorno ao local de concentração. Tal informação é compartilhada em entrevistas no evento, quando alguns indivíduos argumentam sobre o "cheiro de maconha e bebida alcoólica é muito forte, abusivo" (Vendedorx Ambulante, 35 anos, Heterossexual, 21/07/2014).

Destarte, participantes, comerciantes e moradorxs da região percebem os sons e cheiros específicos da festa ao relatarem que são sensações e percepções diferentes daquelas observadas na rotina da cidade. O cheiro de urina é o mais citado pelxs entrevistadxs (40%), seguido por cigarro (20%), maconha (20%), lança perfume (10%) e suor (10%)[100].

Para Simmel (2009) tais elementos adicionados à paisagem quando identificados pelo indivíduo referem-se as suas disposições anímicas, ou seja, próprios da subjetividade e da imaterialidade dos fenômenos, mas que são apreendidos por suas manifestações sensoriais e perceptivas, que acrescentam-se aos valores objetivos da imagem observada. Assim sendo, as imagens que constituem o cotidiano, ou a paisagem urbana do tempo ordinário, permanecem, mas à eles são acrescentados os elementos da festa, originando uma nova paisagem: ao que denomina-se no texto como paisagem festiva, percebidas também pelos cheiros e sons peculiares desse microacontecimento (Gráfico 9).

[100] Valores arredondados. De 8% acima, é citado no texto como 10%. Acima de 16% é citado como 20%. Valores acima de 35% foram citados como 40%.

Gráfico 9 - Percepção e Sensação dos Sons e Cheiros na Parada LGBT



Fonte: Moreira, Diário de Campo, 2015.

Os relatos e respostas dos questionários evidenciam a percepção dxs partícipes do movimento-festa acerca dos sons e odores específicos do evento que somam-se aos que já existem na paisagem urbana. A compreensão do espaço a partir do seu cheiro e sons é explicitada por muitxs frequentadorxs ao responder os questionários acerca da paisagem festiva. Algunxs salientam que a inserção dos novos elementos à paisagem urbana aumenta o incômodo por barulhos de músicas e vozes, mau cheiro pela poluição da cidade advindas da concentração de lixo nas ruas, bem como o trânsito mais lento que promove ruídos em razão dos sons de buzinas emitidas pelos automóveis.

Pitte e Dulau (1998) explicam que descrever a paisagem a partir da percepção, causados pelas atividades humanas, sejam eles positivos ou negativos, representam as manifestações da cultura. A paisagem festiva, portanto, se faz pelos acréscimos de atributos ao espaço urbano, de forma que possam ser apreendidos por quem está ou quem observa a festa. Segundo Maia (2009, p. 180)

> não se pode relegar ainda que o homem, como ser simbólico, interpreta e (re) significa constantemente as paisagens com as quais se inter-relaciona, experienciando-as a partir de sentidos que são atribuídos na sua relação de ser-no-mundo tanto aos seus elementos naturais como aos culturais.

Portanto, a paisagem é mutável, pode ser modificada pela adição de novos atributos, de elementos simbólicos apreendidos pelos sentidos; a eles atribuímos significados subjetivos. Isso ocorre porque há uma relação intrínseca entre objeto e

sujeito, existe a simbiose entre indivíduo e paisagem, e a produção da paisagem festiva no espaço urbano não se faz sem a presença dx partícipe e de seus observadxrs.

3.3 A paisagem também tem sabor

Após observar os sons e os cheiros no espaço urbano, refletimos sobre alguns aspectos acerca dos sabores na paisagem do Centro de Goiânia, recorremos às observações realizadas durante os trabalhos de campo e as fotografias que os registraram. Além disso, contamos com as leituras da Geografia Humanista e Cultural, em trabalhos de Eduardo Marandola Junior, Lucia Helena Gratão e Lívia Oliveira, e então reflexões foram tecidas, já que esses são alguns dos autores que têm se preocupado em investigar a relação da alimentação com a identidade das paisagens e na construção de uma geografia dos sabores.

Tais pesquisas têm identificado saberes e sabores como elementos importantes para caracterizar a paisagem cultural dos lugares. Gratão (2014) cita, como exemplo, o pequi[101] em Goiás, e citamos outros como o churrasco e o chimarrão no Rio Grande do Sul e o pão de queijo em Minas Gerais. Os geógrafos culturalistas tem-se baseado, ainda, em temas como o preparo, o cozimento e a colheita dos alimentos na criação de paisagens específicas de cada lugar, regendo os sabores e saberes dos lugares.

Para Marandola Junior (2012), ao estudarem o sabor, os geógrafos propõem-se em estudar a experiência geográfica, mediada pelo corpo e pelos sentidos. Alimentar-se, é sobremaneira um ato cultural, que transforma o alimento - a partir de processos como plantio, colheita, produção de forma industrial ou artesanal, temperos e consumo -, em práticas culturais próprias de cada região e sociedade.

Collaço e Menasche (2015, p. 6) também argumentam sobre as diferentes formas de produção e consumo constituírem-se em práticas materiais e simbólicas revelando-se em "representações associadas a esses processos que nos oferecem formas de tratar questões de identidade, uma vez que expressam relações sociais e de poder; nos permitem rever noções como tradicional, autêntico, saudável".

Paul Claval (2007) dedica um capítulo sobre as relações do homem com o meio a partir da alimentação em *A Geografia Cultural*. O autor explica a relação da geografia com a alimentação e os sabores, a transmissão dos saberes culturais das regiões onde a produção de determinados grãos ou bebidas são produzidas, a arte do fazer e a

[101] *Caryocar brasiliense* (Silva, et. al,.2001).

transmissão de códigos culturais baseados na culinária. Claval defende esses temas como frutíferas para a geografia, mas pouco explorados pelos geógrafos.

Apesar de tal afirmação, o campo de estudo sobre a geografia dos sabores é incipiente no Brasil, cabendo poucas publicações sobre a temática. Isso porque a tradição visual moderna tem dado maior ênfase à visão em detrimento dos demais sentidos, inclusive na Geografia (GRATÃO; MARANDOLA JUNIOR, 2011). A partir da observação e interpretação da paisagem cultural, propõe-se descrever a experiência geográfica com base na percepção de um dos sentidos – paladar – também responsável por mediar o corpo com o mundo.

Tendo em vista esses aspectos, ao observar o Centro de Goiânia em sua rotina, encontramos alguns elementos ligados a relação entre sabor e paisagem. É comum, em caminhadas pelas avenidas já apresentadas depararmos com sabores característicos da região de Goiás, como o pequi e outros frutos típicos ou em abundância no Cerrado[102], além de alimentos produzidos a partir dos saberes locais como bolos, biscoitos, pães de queijo, doces, churrasquinhos[103] e pipoca, especialmente à noite. Todavia, há ocorrência também de alimentos que não são próprios de Goiás, entre eles o camarão (seco) e frutos exóticos importados de outras regiões do país, como os pêssegos e os morangos.

Nas três avenidas selecionadas para observação – que se refere ao circuito da Parada LGBT -, estão distribuídas barracas com alimentos a venda. Durante o dia, é mais comum encontrar frutos e legumes, na maioria produtos da época como abacaxis, caquis, laranjas, tangerinas, melancias, água de coco e bananas. A disposição desses alimentos em barracas e carrinhos de vendedorxs ambulantes acentua as cores e cheiros na paisagem urbana. Em sua experiência na observação da paisagem urbana, Valentini (2012, p. 2) explica que ao fechar os olhos no espaço urbano primeiramente “ficamos

[102] “O Cerrado é o segundo maior bioma da América do Sul, ocupando uma área de 2.036.448 km2, cerca de 22% do território nacional. A sua área contínua incide sobre os estados de Goiás, Tocantins, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Minas Gerais, Bahia, Maranhão, Piauí, Rondônia, Paraná, São Paulo e Distrito Federal, além dos encraves no Amapá, Roraima e Amazonas. Neste espaço territorial encontram-se as nascentes das três maiores bacias hidrográficas da América do Sul (Amazônica/Tocantins, São Francisco e Prata), o que resulta em um elevado potencial aquífero e favorece a sua biodiversidade. Considerado como um hotspots mundiais de biodiversidade, o Cerrado apresenta extrema abundância de espécies endêmicas e sofre uma excepcional perda de habitat. Do ponto de vista da diversidade biológica, o Cerrado brasileiro é reconhecido como a savana mais rica do mundo, abrigando 11.627 espécies de plantas nativas já catalogadas. Existe uma grande diversidade de *habitats*, que determinam uma notável alternância de espécies entre diferentes fitofisionomias” (MMA, 2016, s/p).

[103] Churrasquinho são pequenos pedaços de carne em espetinhos de madeiras próprios para churrasco. Tal alimento é assado em churrasqueira elétrica, a gás ou na brasa. É um prato muito comum nos bares, restaurantes e feiras em Goiânia.

atentos aos sons em detalhe que nos levarão ao todo. As frutas ganham textura, consistência, temperatura, peso, perfume e sabor acentuado".

Valentini (2012) cita três sentidos associados a sua percepção da paisagem e faz referência à relação entre cheiro, textura e sabor. Perceber a paisagem é compreender a sutileza dos perfumes dos alimentos e bebidas, que a possibilita recordar o sabor e a presença destes no espaço possibilitando uma ancoragem à paisagem. Nesse sentido, identifica-se na paisagem do Centro de Goiânia, a relação entre os cheiros, os sons e os sabores presentes no espaço urbano. Não é raro vendedorxs anunciarem os alimentos que estão à venda; ou a pouca vedação dos produtos que permitem exalar os cheiros pelas ruas e avenidas. A visão complementa a percepção dos sabores acessíveis nas vias públicas da cidade.

Os sabores contribuem, ainda, para a interpretação das paisagens culturais de determinado lugar. O pequi é associado aos conteúdos culturais de Goiás, uma vez que possui forte ligação com a tradição rural das cidades goianas. Santos (2015) explica que muitos produtos nativos do Cerrado, como o pequi, ainda não foram inseridos no comércio nacional, limitando-se ao espaço local, e isso fortalece sua associação cultural e tradicional, pois é um produto consumido exclusivamente na região. Todavia, o pequi em específico foi raramente observado na paisagem urbana, com exceção dos parques urbanos de Goiânia que possuem as suas árvores; não há menção dele no cotidiano da cidade fora dos períodos que compreendem agosto e novembro, meses em que se encontra o fruto no Cerrado goiano e à venda nas ruas da capital.

Os restaurantes típicos que identificamos na Avenida Tocantins, Avenida Araguaia e Avenida Paranaíba (Figura 74) exibem em seus cardápios pratos que reforçam a cultura rural do Estado de Goiás, como o arroz com carne de porco, a galinha caipira, a guariroba[104] , o pequi, o empadão goiano, o macarrão com frango[105], a linguiça caseira, o milho frito e a pamonha. Esses, são alguns dos alimentos que referem-se à culinária típica local, que está arraigada a cultura e tradição goiana, conforme aponta Ribeiro (2008). Segundo a autora, apesar de a região manter-se afastada do restante do país durante a colonização, muito se apropriou da culinária do estado vizinho Minas Gerais – milho e queijo, por exemplo -, acrescentando seus

[104] *Syagrus oleracea*. Palmito encontrado no sertão goiano, de sabor amargo é utilizado na culinária local em saladas e misturado ao frango caipira (Silva et.al., 2001).
[105] Esse prato é muito comum nas cidades do interior de Goiás e também no meio rural, pois é servido durantes os festejos religiosos nessas regiões, em função de ter baixo custo e servir bem.

sabores à culinária local rica em alimentos próprios e bastante característicos como o pequi e a guariroba.

Outros frutos típicos do Cerrado são facilmente encontrados - em alguns dos restaurantes de comida típica identificados -, em forma de licores, como a pitanga do cerrado[106], maracujá do cerrado[107], jenipapo[108] e cajuzinho do cerrado[109]. Muitos frutos também são servidos nesses espaços como ingredientes base para sobremesas, como marmelada[110], murici[111], cagaita[112] e mangaba[113].

De fato os frutos e alimentos típicos produzidos no Estado de Goiás são reforçados como aspectos simbólicos, tradicionais e culturais dessa região, e associados à paisagem cerradeira. A decoração do interior dos restaurantes citados reforça a cultura sertaneja e caipira que estão imbricados aos aspectos culturais goianos.

Figura 74 - Restaurante Cabaça de Mel localizado na Avenida Paranaíba em Goiânia, Goiás



Fonte: http://www.cabacademel.com.br/. Acesso em 02 de julho de 2016.

[106] *Talisia esculenta* (Silva et.al., 2001).
[107] *Passiflora cincinmata* (Silva et.al., 2001).
[108] *Genipa americana* (Silva et.al., 2001).
[109] *Spondia cf. lútea L.* (Silva et.al., 2001).
[110] *Alibertia edulis* (Silva et.al., 2001).
[111] *Byrsonima verbascifolia* (Silva et.al., 2001).
[112] *Eugenia dysenterica* (Silva et.al., 2001).
[113] *Hancornia spp.* (Silva et.al., 2001).

As fachadas dos restaurantes também fazem referência à gastronomia local por fotografias de frutos típicos de Goiás ou de pratos preparados que estão ligados a culinária local como a "galinhada" (arroz, milho, pequi e guariroba), a pamonha, o angu (mingau de milho sem tempero), a galinha caipira ou o empadão goiano. A razão social desses estabelecimentos também anuncia os cardápios que valorizam a gastronomia local, como Fogão à Lenha, Sabor Goiano e Comida Caipira.

Apesar de o milho não ser um fruto típico e específico do Estado de Goiás ou do Cerrado, muitos estabelecimentos, ou até mesmo vendedorxs ambulantes nas ruas, vendem os produtos cujo ingrediente base é esse cereal, reforçando sempre sua propriedade cultural e tradicional: o tradicional milho verde cozido, a pipoca caipira, o milho assado de Goiás. O milho é um produto muito utilizado na culinária goiana e é ingrediente principal de muitos pratos típicos e tradicionais da região como a pamonha e o angu. De tão apreciado e importante na alimentação goiana foi tema de um dos poemas da poetisa goiana Cora Coralina[114].

> Milho...
> Punhado plantado nos quintais.
> Talhões fechados pelas roças.
> Entremeado nas lavouras.
> Baliza marcante nas divisas.
> Milho verde. Milho seco.
> Bem granado, cor de ouro.
> Alvo. Às vezes vareia,
> - espiga roxa, vermelha, salpintada.
>
> Milho virado, maduro, onde o feijão enrama.
> Milho quebrado, debulhado
> na festa das colheitas anuais.
> Bandeira de milho levada para os montes,
> largada pelas roças.
> Bandeiras esquecidas na fartura.
> Respiga descuidada
> dos pássaros e dos bichos.
>
> [...]
>
> Cresce na vista dos olhos.
> Aumenta de dia. Pula de noite.
> Verde. Entonado, disciplinado, sadio.

[114] Cora Coralina é uma das poetisas goianas que recebeu reconhecimento nacional quando já contava com 65 anos, graças à admiração de Carlos Drummond de Andrade que ao ler um dos poemas da goiana a divulgou nacionalmente. Cora Coralina é o pseudônimo de Ana Lins dos Guimarães Peixoto Bretas. Doceira de profissão, tornou-se poetisa devido a sua atenção em registrar fatos cotidianos e assuntos que despertava sua curiosidade em forma de poemas. Seus doces eram fabricados com frutos colhidos de seu quintal. Em um fogão a lenha e em tachos de cobre cozinhava doces que hoje são parte da identidade e tradição da Cidade de Goiás, local onde nasceu (e-Biografias, 2015).

Em seu poema, Cora Coralina reforça o valor do milho na base alimentar local, sua importância enquanto um alimento básico para a sobrevivência no meio rural, e como ingrediente essencial para a produção de muitos pratos típicos apreciados por moradorxs e visitantes no Estado de Goiás. O milho também é característica da paisagem rural de Goiás, e conforme foi observado em trabalho de campo, atualmente está presente no espaço urbano, em forma dos sabores e cheiros impressos na paisagem do Centro de Goiânia.

Não é raro, principalmente ao entardecer, sentir o cheiro da pamonha, e em alguns casos, ouvir os sons que cobram atenção especial ao sabor tão peculiar da mesa goiana, pois xs vendedorxs ambulantes, que a vendem, gritam para que todos xs transeuntes ouçam: “olha a pamonha”. O costume de vender pamonha nas ruas da capital é mais frequente em áreas periféricas, mas em algumas vielas do Centro de Goiânia a comercialização desse produto pelxs vendedorxs em bicicletas, carros e motos, ainda acontece. O cheiro característico e os sons que lutam por sua venda, tornaram possível identificarmos esse sabor pelas avenidas em que as caminhadas foram realizadas.

Os sabores goianos, e sua presença na paisagem, não foram registrados apenas pela poetisa Cora Coralina, mas também por músicos, artistas plásticos e literatos. Uma das composições do cantor goiano Marcelo Barra apresenta algumas características dos sabores na paisagem.

> Periquito tá roendo o coco da guariroba
> Chuvinha de novembro amadurece a gabiroba
> Passarinho voa aos bandos em cima do pé de manga
> No cerrado é só sair e encher as mãos de pitanga
>
> Tem guapeva lá no mato
> No brejinho tem ingá
> No campo tem curriola, murici e araçá
> Tem uns pés de marmelada
> Depois que passa a pinguela
> Subindo pro cerradinho, mangaba e mama-cadela

A canção reforça uma paisagem do campo, mas os alimentos identificados fazem parte da paisagem urbana, como a guariroba, que está presente cotidianamente nos restaurantes do Centro de Goiânia; a manga vendida *in natura* nas avenidas, principalmente nos dias mais quentes e em forma de doces; a marmelada como sobremesa; as pitangas em forma de licores. E desde meados da década de 1980, a

curriola[115], o murici[116], o araçá[117], a mangaba[118] são ingredientes bases para a produção de picolés e sorvetes comercializados pela franquia de sorveterias Frutos de Goiás[119].

Ao utilizar esses frutos na fabricação de alimentos como sorvetes e picolés, pães e doces, industrializados ou artesanais, xs empresárixs reforçam o seu valor simbólico e cultural. Gratão e Marandola Junior (2011) explicam que o sabor na geografia faz parte de toda a experiência corporal com a paisagem, porque sabor também é tato (textura), é som, cheiro e cor. Envolve todos os sentidos porque a corporeidade que medeia as relações com o meio habitado.

Almeida e Vargas (2013) afirmam que os saberes populares transformam a paisagem natural em uma paisagem cultural. Associada à paisagem urbana, esses elementos ganham novos sentidos e agregam novas características ao espaço urbano, como as representações simbólicas ligadas à cultura e aos elementos identitários do local. Além disso, os sabores evocam outros aspectos no ambiente urbano, como os cheiros e os sons: os cheiros do alimento fresco e do prato já pronto exposto nas mesas dos restaurantes; os sons das vozes que convidam para apreciar esses sabores, e também aqueles que denunciam o seu preparo; e os sons por meio de barulhos do bater de panelas, do alumínio chocando com outros objetos, os talheres tocando os pratos. A experiência ambiental no espaço urbano pode ser considerada um fenômeno completo e proporcionado pela experiência corporal por meio dos sentidos (MERLEAU-PONTY, 1999).

Todavia, a paisagem urbana, associada ao sabor goiano, não carrega apenas os elementos que a caracterizam como sertaneja, caipira ou com fortes vínculos culturais com o meio rural. Goiânia, nas avenidas observadas, possui uma paisagem integrada às diversas culturas urbanas, inclusive na questão alimentar. Observa-se no Centro de Goiânia algumas churrascarias, pizzarias, lanchonetes e bares que servem tapiocas, crepes, açaí, pasteis e outros salgados. Os sabores incorporados à paisagem urbana são identificados pela percepção durante o caminhar pela cidade. São cheiros e aspectos

[115] *Pouteria ramiflora* (SILVA et.al., 2001).
[116] *Byrsonima verbascifolia* (SILVA et.al., 2001).
[117] *Psidium firmum* (SILVA et.al., 2001).
[118] *Hancornia spp.* (SILVA et.al., 2001).
[119] A fábrica teve início com a produção de doces com frutos típicos do Cerrado, e a parti da década de 1980, os herdeiros da fábrica expandiram os negócios para a produção de picolés e sorvetes com os mesmos frutos que originavam os doces. De acordo com a página da empresa na internet a venda dos picolés e sorvetes começou com um único carrinho de picolé, a empresa expandiu e duas centrais de distribuição foram montadas para atender a região da capital de Goiás. Atualmente, a empresa conta com mais de cem lojas distribuídas em todo o território brasileiro (FRUTOS DE GOIÁS, 2016).

visuais diferentes do que poderia se considerar típico de Goiás. Goiânia é uma metrópole, abriga quase dois milhões de cidadãxs, muitos deles com origens de outras regiões do país e que trouxeram consigo seus costumes e modos, inclusive alimentares (RIBEIRO, 2008).

Os sabores da capital goiana são diversos, a paisagem urbana evoca o ecletismo e diversidade gastronômica no Centro de Goiânia. Uma das churrascarias localizadas na Avenida Araguaia é a mais emblemática por ressaltar a cultura típica gaúcha. O restaurante e churrascaria Los Pampas[120](Figura 75) é um elemento peculiar na paisagem urbana, seus garçons sempre estão uniformizados com as vestimentas típicas do Rio Grande do Sul – a bombacha (botas, calças largas com barra no interior da bota, camisa e lenço no pescoço) e o som emitido do seu interior são músicas sertanejas, geralmente de cantores goianos. Seu cardápio é variado, mas a especialidade é o churrasco gaúcho, porém pelo que foi observado, a carne é assada em churrasqueiras comuns à outras churrascarias no Estado de Goiás. O sabor do churrasco também não apresentou diferença de outros apreciados em churrascarias que não se autointitulam gaúchas.

Figura 75- Churrascaria Los Pampas localizada na Avenida Araguaia em Goiânia, Goiás

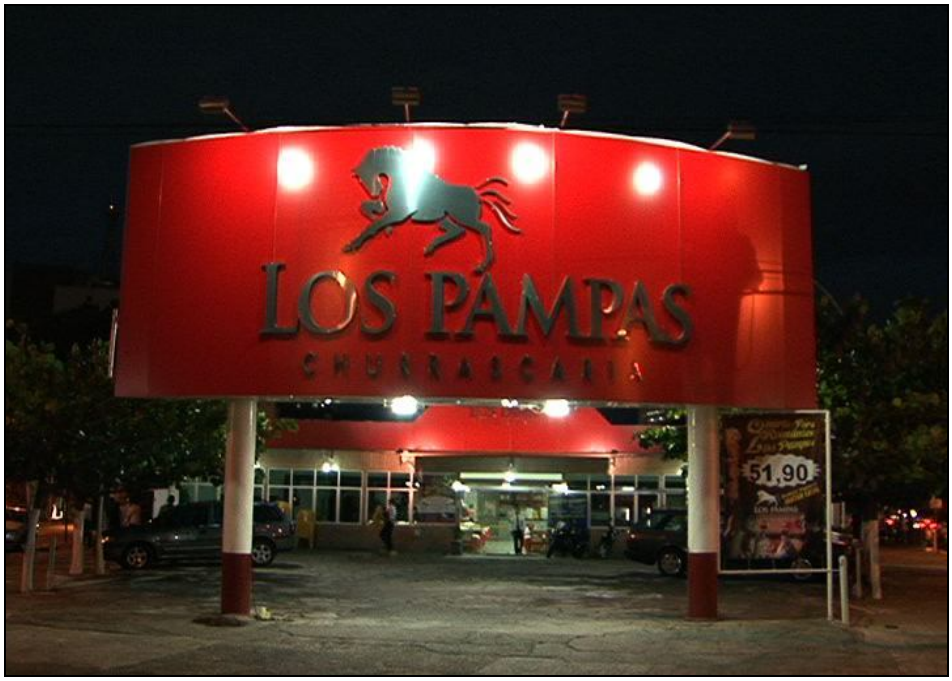


Foto: Jorgeanny Moreira, maio 2016.

[120] A razão social do restaurante faz referência a vegetação da região de planícies no sul do Brasil, caracterizada por gramíneas, plantas rasteiras e arbustos.

O restaurante evidencia o ecletismo cultural na paisagem urbana, típico das grandes cidades, mas ressalta um sabor que agrada diversas culturas regionais, inclusive a goiana, é reconhecido pelo seu cheiro exalado pela fumaça e também pelos sons emitidos pelas brasas ao serem queimadas. O sabor do churrasco fica nítido na paisagem, é a própria paisagem. De acordo com Gratão (2014, p. 7)

> na intimidade de saborear, se entra realmente na essência da paisagem. Quando vivemos esta intimidade, chegamos a conhecer nesse espaço-substância, um espaço com uma dimensão imaginária de mundo. Imagens materiais fundamentais, imagens que estão na base de qualquer imaginação.

A percepção, por meio de todos os sentidos permite recobrar lembranças, imaginar o espaço e sua paisagem. São aspectos que permitem compreender a relação do indivíduo com o espaço vivido quando atribui sentido à paisagem, uma vez que o paladar é uma experiência geográfica (CLAVAL, 2007).

Tão importante para representar o ecletismo cultural no cotidiano da paisagem urbana do Centro de Goiânia, como a Churrascaria Los Pampas, são as pizzarias, uma delas localizada na Avenida Tocantins. É um espaço não muito popular, sua frequentação é por indivíduos de classe média, ao considerarmos os automóveis que adentram no estacionamento privativo do estabelecimento, as vestimentas dos frequentadores e os preços fornecidos no cardápio. Os sabores das *pizzas* oferecem grande diversidade e buscam atender todos os gostos regionais: a gaúcha, a moda, alho e óleo, atum, bacalhau, baiana, camarão, carne de sol, colombiana, Florença, francesa, frango ao pequi, mexicana, mineira, portuguesa, doce de leite. Os preços variam entre 43,90 e 89,90 reais (Figura 76).

De acordo com um dxs entrevistadxs, que foi comerciante na região, a presença da pizzaria no Centro de Goiânia reforça o dinamismo cultural na capital, e também um valor simbólico. “Desde que comecei com meu comércio aqui, tem essa pizzaria. Ela é de tradição aqui em Goiânia” (M. S., Comerciante, 58 anos, 02/06/2016). É um local considerado tradicional na cidade, uma das primeiras pizzarias da capital e instalada no Setor Central ainda em 1977, é um espaço frequentado pelos moradores do Setor Central e seu sabor é apreciado por revelar-se como um tradição no espaço urbano (SCAROLLA PIZZARIA, 2016).

Figura 76 - A Scarolla Pizzaria na Avenida Tocantins no Centro de Goiânia



Foto: Jorgeanny Moreira, mai. 2016.

A pizzaria na Avenida Tocantins revela a dinâmica cultural da paisagem urbana, a importância dos sabores em sua constituição e também a criação de novas tradições alimentares pelos goianienses a partir dos hábitos adquiridos na cidade, uma vez que a *pizza* é um sabor associado a vida urbana. É um sabor apreciado como *fast food*, como jantar casual, uma eventualidade e até mesmo um lazer, na medida em que jantar fora é um hábito prazeroso e ligado ao ócio e descanso, isso porque os restaurantes ou outros locais para alimentação extrapolam o limite doméstico ligado aos aborrecimentos do cotidiano (COLLAÇO, 2005).

Santos (2015) explica que a construção da tradição alimentar resulta-se também da negociação de hábitos, procedimentos e tradições herdadas mais aqueles que são adquiridos mediante interação social, socialização e novos aprendizados, de modo a constituir-se em equilíbrio benéfico no que tange a necessidade fisiológica de se alimentar, e em dinamismo cultural. De fato, deve-se considerar o caráter hedonista de se alimentar, de se apreciar um prato pelas suas cores, cheiro e sabor (PALHARES, 2014). Além disso, a paisagem do espaço que se escolhe para o momento de comer fornece elementos ligados ao prazer dessa prática.

Um fenômeno observado durante o itinerário realizado no Centro de Goiânia é o hábito de consumo dos churrasquinhos. Essa prática tornou-se habitual na cultura

urbana goianiense, e o fato de alimentar-se nas calçadas ou nos pontos de ônibus cheios não apresenta nenhum inconveniente para quem aprecia esse sabor. As pequenas churrasqueiras em carrinhos começam a se distribuir pelo Centro de Goiânia a partir das 16h00min horas e tumultuam paradas de ônibus, portas de comércios e hospitais. São facilmente encontrados, e por apresentar um valor popular agrada muitxs transeuntes na saída de escolas, cursos preparatórios, empresas, comércios e hospitais observados nas avenidas selecionadas para pesquisa de campo. Os churrasquinhos/espetinhos evoluíram para as "jantinhas" que são acompanhamentos como mandioca cozida, arroz e feijão tropeiro. E a popularidade desse prato levou bares e restaurantes a oferecer essa opção. A comercialização dos churrasquinhos nas calçadas das avenidas da cidade; o baixo preço; a utilização de carne de baixa qualidade; e a pouca higiene na manipulação desses alimentos viabilizaram o costume dos moradores goianienses ao chamarem esse prato de "churrasquinho de gato" referindo-se a possibilidade da carne utilizada ser desse animal.

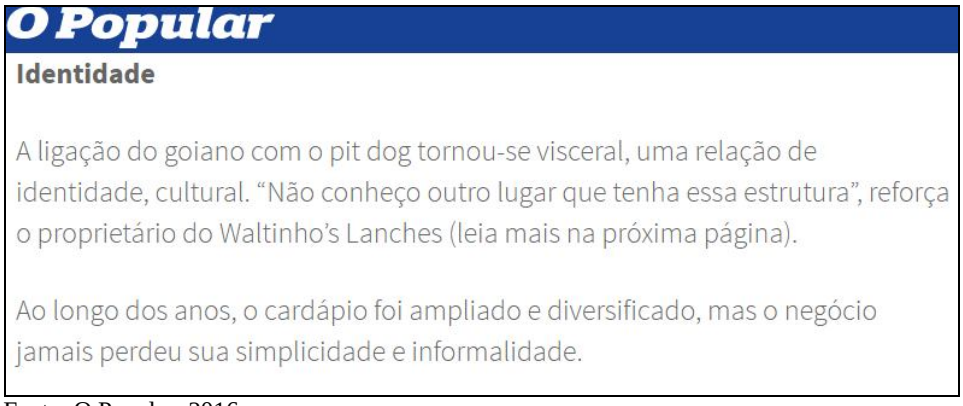
O churrasquinho e todo o conteúdo simbólico que o envolve o torna um alimento característico do sabor da paisagem urbana. O cheiro desse alimento no final da tarde faz parte do cotidiano da cidade, as avenidas ficam impregnadas, e ganham nova cor, com a fumaça emanada das brasas em pequenas churrasqueiras que assam os espetinhos de carne. Comer os churrasquinhos nas ruas tornou-se um hábito popular e já pode ser considerada uma cultura urbana.

Tão popular como os churrasquinhos, os *Pit Dogs* também são referências aos sabores e à paisagem urbana de Goiânia. Nas caminhadas durante o trabalho de campo, os *Pit Dogs* só foram identificados na Avenida Paranaíba e em funcionamento apenas no período noturno. Esses estabelecimentos são populares na cidade e surgiram ainda na década de 1960. Iniciado por uma tradicional família goianiense, o *Pit Dog* foi influenciado pelos quiosques de sanduíches norte-americanos e que se popularizou entre os jovens goianienses (CHAVES, 2016). *Pit Dog* foi à razão social dessa primeira sanduicheria em Goiânia, mas se difundiu e todos os outros estabelecimentos, que comercializam o mesmo produto, passaram a ser chamados dessa forma pelos frequentadorxs.

As principais características dos *Pit Dogs* são a simplicidade e a informalidade. Além disso, é um elemento peculiar na paisagem urbana, o cheiro dos sanduíches e os sons emitidos no momento em que se deposita o hambúrguer, o bacon, ovos e outros ingredientes no calor das chapas são inconfundíveis para xs apreciadorxs desses

alimentos. A Avenida Paranaíba no período noturno perde muito de seu movimento, em razão da saída dos comerciantes do local, principalmente dos camelôs que ficam abrigados nessa avenida. Os *Pit Dogs* abrem suas portas e acrescentam à paisagem urbana os cheiros e sons próprios do preparo do sanduíche. A fumaça que se esvai pelas chaminés evidencia nova cor à paisagem noturna, e a chegada de indivíduos que procuram pelo lanche adiciona sons de vozes, risos e passos à paisagem noturna. Ao sabor na/da paisagem urbana de Goiânia é acrescentado o prato moderno e típico: o *x*-salada[121]. É uma tradição recente, mas simbólica e associada à identidade cultural goianiese (Figura 76).

Figura 76 - Matéria no Jornal O Popular sobre os *Pit Dogs* de Goiânia


O Popular

Identidade

A ligação do goiano com o pit dog tornou-se visceral, uma relação de identidade, cultural. "Não conheço outro lugar que tenha essa estrutura", reforça o proprietário do Waltinho's Lanches (leia mais na próxima página).

Ao longo dos anos, o cardápio foi ampliado e diversificado, mas o negócio jamais perdeu sua simplicidade e informalidade.

Fonte: O Popular, 2016.

O texto jornalístico acima exemplifica a relação entre o alimento e sua presença na paisagem urbana como elemento identitário. Botelho (2014) explica que a gastronomia não se resume ao prato ou ao alimento, ou seja, ao produto materializado, mas a um acervo cultural e simbólico. Está ligado aos fenômenos como migração e outros aspectos geográficos, que pode expressar as transformações de uma sociedade, demonstrando influência de diferentes culturas e/ou grupos sociais. De fato o apreciado *x-salada* de Goiânia foi resultado da influência do hábito alimentar norte americano, o seu espaço prático e funcional também foi inspirado em modelos estrangeiros: os quiosques e os *foods truck* (Figuras 77 e 78).

[121] X-salada é uma variação do x-burguer, e o sanduíche mais popular nos *pit dog*s. São sanduíches de hambúrguer com salada de alface, tomate, ervilha e milho em conserva, além da batata palha.

Figura 77 – *Pit Dog* em Goiânia



Fonte: Curta Mais, Goiânia, 2015.

Figura 78- Exemplo de *Food Truck* nos EUA



Foto: Correio Paulista, 2013.

Além de refuncionalizar os espaços em Goiânia, com a incorporação das cabines que abrigam as sanduicherias, xs goianxs inserem uma nova característica ao hábito de comer: o *fast food*, que torna-se alimento cultural na capital goiana. Esse hábito reforça a socialização, o estar junto e o lazer da população. O *X*-salada também é outro exemplo de adequação aos hábitos da região, já que os sabores são adaptados ao paladar goiano, com recheios que apresentam grande diversidade de produtos, inclusive frutas, legumes, folhas e verduras. A batata frita que é um alimento indispensável no acompanhamento do sanduíche norte americano, em Goiânia é substituído pela batata palha, adicionada ao recheio do *X*-salada, e o refrigerante, muitas vezes, é trocado pelos cremes[122] ou sucos naturais/polpas.

Os sabores evidenciados na paisagem urbana do cotidiano estão presentes na festa, em muitos casos baseados na informalidade, uma vez que não existem incentivos do setor de bares e restaurantes em promover a Parada LGBT, ou atrair os turistas que estão em Goiânia motivados pelo evento. Em pesquisa no *site* e perfil em redes sociais da Associação Brasileira de Bares e Restaurantes em Goiás (Abrasel – GO) não identificamos nenhuma notícia sobre a festa que reúne milhares de participantes no Centro de Goiânia.

Os sabores na festa dinamizam a paisagem festiva, incorpora elementos simbólicos, agregam cheiros e sons, na maioria baseado nos serviços informais. Os churrasquinhos, que das calçadas emitem sonoridades e odores, incentivam o festeiro fazer uma pausa em sua celebração para a alimentação. Os cheiros da pipoca, do milho

[122] Creme é uma espécie de vitamina de frutas, porém a base é a polpa congelada batida com leite e leite condensado.

verde e do sorvete também atraem a atenção dxs partícipes da Parada LGBT. As bebidas são procuradas com maior frequência que os alimentos, e a presença de indivíduos comercializando-as em meio ao tumulto é comum. Apenas uma caixa de isopor é o suficiente para que a bebida seja oferecida, gelada e fresca, com variedade de sabores, alcoólicas ou não (Figura 79).

Figura 79 - Exemplos de comercialização de bebidas junto ao tumulto da Parada LGBT (2015, 2014, 2013)



Fotos: Jorgeanny Moreira, out. 2015, set. 2014 e set. 2013.

Além dxs vendedorxs ambulantes que se inserem no interior dos eventos com suas caixas de isopores, há aqueles menos audaciosos que permanecem nas calçadas utilizando mesas, cadeiras, barracas, carrinhos ou outros objetos para auxiliar no amparo dos produtos que estão à venda. Não é raro vendedorxs que permanecem mais afastados do centro da festa, comercializar alimentos como sanduíches, churrasquinhos, saladas de frutas, sorvetes, picolés, doces e balas. Hernandez (2016) afirma que há simbolismos nos sabores presentes na festa. Para a autora, desde culturas e civilização antigas, o festar está associado à alimentação, e a “fartura” (abundância) é motivo para festejar. E na Parada LGBT em Goiânia não é diferente, há uma variedade de alimentos e bebidas que reforçam o caráter festivo do evento, sem recusar o seu aspecto comercial e econômico, uma vez que o movimento-festa enseja a prática de venda como uma possibilidade de incremento financeiro para algunxs comerciantes.

Festejar significa uma celebração pública, está relacionada a datas memoráveis e comemorativas (BUENO, 1965). O espaço tem sua paisagem modificada ao abrigar a festa que rompe com a dinâmica do espaço-tempo do cotidiano, e para tanto, esforços são dedicados para demarcar e territorializá-lo. O fazer coletivo, os/as várixs atores/atrizes sociais e as trajetórias específicas de cada indivíduo reúnem-se para

produzir o cenário da festa. Xs comerciantes e vendedorxs ambulantes (que muitas vezes não realizam essas atividades em suas vidas diárias) são partícipes desse processo, mesmo que de maneira inconsciente contribuem para a realização da festa. Ao incorporar os sabores no espaço festivo, estão agregando um requisito fundamental para festejar algo: a alimentação. A dimensão simbólica da comida na festa é um dos fenômenos que contribuem para caracterizar a Parada LGBT para além do movimento social, em seus atributos festivos. O sabor surge como elemento paisagístico e também festivo, e ao degustar essa diversidade de sabores, não apenas pelo paladar, mas nos cheiros e sons, xs partícipes entendem subjetivamente a fonte de prazer, ato de socialidade e de comunicação (OLIVEIRA;CASQUEIRO, 2008).

O regionalismo e alimentos mais populares do estado são mais frequentes na festa. O churrasquinho foi o prato quente mais visualizado nas três edições da Parada LGBT, em que foram realizadas as visitas de campo. Xs vendedorxs ficam nas calçadas com as churrasqueiras sempre aquecidas, algumas mais simples que funcionam com a queima do carvão (churrasco na brasa) (Figura 80) e outras mais modernas e eficientes que ficam ligadas à energia elétrica ou a gás (Figura 81). Todavia, ambas ficam localizadas bem próximas axs festeiros.

Figura 80 e 81. Barraquinhas de churrasquinhos na Parada LGBT em 2015



Foto: Jorgeanny Moreira, out. 2015.

Apesar do churrasquinho, entendido como um produto que tem-se tornado popular entre xs goianienses, ao ponto de serem compreendidos como cultural e/ou tradicional, outros alimentos são apreciados no evento, como o sanduíche de pernil (Figura 82), que, segundo x vendedor, é um prato típico do interior de São Paulo: “esse sanduíche, *que eu sei* (*sic*) é típico do interior de São Paulo, mas já tem dele aqui em Goiânia também” (Comerciante, Heterossexual, 36 anos, 04/10/2016). Oliveira e

Casqueiro (2008) explicam essa inserção de novos elementos à gastronomia local como mudanças e continuidades. Para as autoras, as influências de outras culturas e as diversidades de gostos na própria cultura local contribuem para incorporação de novos pratos e sabores no espaço local.

Figura 82. Barraca de X- Pernil na Parada LGBT 2016



Foto: Jorgeanny Moreira, out. 2016.

É importante ressaltar que apesar de mencionar o fato do sanduíche de pernil ser um prato típico do interior de São Paulo, x comerciante adota *X-Pernil* como o nome do produto que comercializa. O X antes do nome do sanduíche é uma referências aos *X-saladas* comercializados pelos *Pit Dogs* em Goiânia. Há uma demonstração da inserção de novos costumes e referências às diversas culturas que territorializam o espaço urbano do Centro de Goiânia. A festa evidencia essas características culturais da paisagem urbana, uma vez que agrega a diversidade gastronômica e alimentar da cidade.

Cruz *et. al.* (2008) referem-se aos aspectos já mencionados como a possibilidade de agregar e tornar mais vasto a sabedoria popular. Ao incorporar novos elementos culturais, muitas vezes herdados dos processos culturais como as migrações, o acervo cultural e simbólico de um lugar se intensifica, torna-se mais vasto. Entende-se, portanto, tais processos como positivos na construção das paisagens urbanas e festivas, e também com ampliação dos sabores que caracterizam essas paisagens.

Outra especialidade gastronômica que tem-se tornado bastante popular nas mesas dxs goianienses são as sopas e/ou caldos. Nas festas juninas, o caldo, em especial o de frango com milho, sempre foi muito apreciado em Goiás, pois nos meses de junho a julho, o tempo é frio e seco nessa região. Todavia, o prato popularizou-se e tem sido comercializado, em todas as estações do ano, em bares, restaurantes e até mesmo nas ruas e avenidas da cidade, em carrinhos e barraquinhas instaladas nesses lugares.

Lopes (2009) explica que esses pratos caracterizados pela abundância em caldo é uma herança da colonização portuguesa. A sopa é bastante consumida em Portugal, e esse costume é em razão dos invernos frios e longos, e o verão mais fresco que nos países do Hemisfério Sul. No entanto, apesar de características climáticas diferentes, tornou-se hábito o consumo de sopas e caldos também no Brasil. Observa-se em festas de rua e feiras o consumo desses pratos, e na Parada LGBT esse costume não foi diferente (Figura 83). Apesar de muito calor nos meses de setembro e outubro, haviam comerciantes que vendiam esses produtos, os quais eram apreciados pelxs participantes da festa.

Figura 83. Cartazes na Barraca de Caldos na Parada LGBT 2016



Foto: Jorgeanny Moreira, out. 2015.

Nos cartazes que anunciavam os sabores de caldos disponíveis, um fato curioso despertava a atenção dxs consumidorxs, os nomes dos pratos: Caldo franjão (mistura de caldo de frango com o caldo de feijão) e o Caldo de Frango e Costela Assada (caldo de frango com pequenos pedaços de carne). Sobre isso, x comerciante explicou que

> *os goiano é* [sic.] criativo *né*? É a mistura dos pratos e demos o nome juntando um pedaço de cada nome, frango mais feijão é o franjão. E é o que mais sai [mais vendido], porque os cliente [sic] gostam de misturar os dois sabores [...]. Está muito calor, mas as pessoas compram assim mesmo, eu acho que é porque o caldo é um prato típico nosso *né*? (Comerciante, Heterossexual, idade não revelada, 04/10/2016).

A explicação dx vendedorx reforça a ideia de "tradição" como um aspecto que favorece a comercialização do produto. Mesmo em um dia quente, o caldo foi bastante comercializado e isso se deve ao sentido tradicional de seu sabor, ou de sua presença constante nas paisagens festivas, uma vez que é comum em eventos festivos de Goiânia a venda e o consumo de caldos.

Ademais, o fato de incorporar elementos à culinária local aparece como uma forma criativa de inovar os sabores locais. Para Da Matta (1987) a comida e o ato de alimentar está além de ingerir algo por necessidade fisiológica, refere-se também à um modo, ao estilo de determinado grupo social ou de um lugar, isto é, faz parte do arcabouço cultural e simbólico dos indivíduos.

A festa agrega, ou reúne, em um único espaço essa diversidade, e as possibilidades de se misturar os sabores. Para Maciel (2005, p. 49) a alimentação enquanto uma ação imbricada de aspectos de ordem cultural, social e econômica implica representações e imaginários sociais, envolve escolhas e classificações. Para a autora, "estando a alimentação humana impregnada pela cultura, é possível pensar os sistemas alimentares como sistemas simbólicos em que códigos sociais estão presentes atuando no estabelecimento de relações entre os homens".

Na Parada LGBT, o ato de fazer uma "parada" para comer está carregado de um sentido simbólico e cultural, é uma ação que revela a socialização, pois alguns indivíduos seguem acompanhadxs para a degustação dos lanches que estão a venda, e mesmo aquelxs que permanecem isoladxs se alimentam na presença de outrxs participantes. O consumo de bebidas alcoólicas também é um exemplo que reforça o que foi posto, pois, em muitos casos, nos ajuntamentos observa-se o uso mais frequente desses produtos. Ademais, isso agrega ao caráter festivo do movimento, já que a alimentação é um procedimento indispensável no festar.

O consumo de doces também é comum no espaço festivo, e a presença desses produtos na paisagem da festa não passa despercebida. O sabor dos doces fica evidente na paisagem a partir de seus cheiros. Os cheiros de balas foram os mais notados durante a pesquisa de campo. E no que tange aos aspectos visuais, o consumo de pirulitos ou

chocolates pelxs participantes, reforçam esse sabor na paisagem da festa. Questionado sobre a observação de sabores na Parada LGBT, um dxs entrevistadxs conta que

> eu não sei explicar pra você, eu vejo muito tipo de comida aqui – que é sabor *né*? Mas eu acho que o que me chama muito atenção é o pirulito. Você já reparou o tanto que eles [participantes homossexuais] gostam de pirulito? Eu não sei... e também não me interessa muito, mas eu acho que o pirulito deve ter alguma conotação sexual. Pode observar... é assim em todas as paradas e festas de *gays* que eu já fui (Técnicx em Informática, Heterossexual, 34 anos, 24 de setembro de 2014).

Algunxs comerciantes também alertam para a boa comercialização de balas e pirulitos, mas nenhum delxs souberam mensurar a quantidade de produtos vendidos, e também não repararam se o consumo de pirulitos é maior que o de balas ou de outros doces. Interessante é o fato de os alimentos doces serem consumidos em maior quantidade que os alimentos salgados, possivelmente pelo alto consumo de bebida alcoólica potencializar a vontade de consumir açúcar. Além disso, xs participantes, ao mencionarem os sabores que aparecem na paisagem festiva, os doces aparecem como os favoritos, ou como os mais citados, principalmente as balas (Figura 84).

Figura 84 - Doces comercializados na Parada LGBT 2015



Foto: Jorgeanny Moreira, out. 2016.

Mas, o consumo de doces não é próprio da Parada LGBT, muitas festas tem em seus cardápios esses alimentos, como os aniversários, em especial de crianças e adolescentes, as festas juninas, religiosas e que celebram matrimônios, em que o

algodão doce, o Mané-pelado[123], Pé-de-moleque[124], brigadeiros, tortas e bolos com recheios adocicados, são comuns e muito apreciados. Mesmo em festas associadas a confraternizações de empresas, escolas e igrejas, se apreciam os doces em forma de licores ou sobremesas. Esse sabor está ligado ao aspecto simbólico e cultural que envolve a concepção do festar.

De acordo com Marandola e Gratão (2011, p. 65) "estaríamos falando de uma geografia pela apreciação e exploração do sabor ligado à paisagem e ao lugar. Significados culturais dão sentido à experiência de preparar e degustar alimentos". Nessa perspectiva, os doces são alimentos que contribuem para caracterizar o lugar e a paisagem festiva, como se os discursos identitários da festa também envolvessem a produção, comercialização e consumo de doces.

A paisagem festiva engloba em seu conteúdo simbólico e cultural os sabores e toda a experiência que o paladar pode contribuir para as questões subjetivas de estar, viver e aproveitar o tempo festivo. Comer, degustar bebidas e alimentos, fazem parte de "ser no espaço público" durante a festa. Muitos alimentos que foram identificados na paisagem urbana do cotidiano são percebidos no espaço-tempo da festa denunciando como essas paisagens se imbricam, não são exclusivas, diferentes ou excludentes, fazem parte de um único cenário: a festa. Mesmo com suas portas fechadas, os restaurantes de comida típica, os *Pit Dogs* (assim como no cotidiano, abriram suas portas apenas à noite nos dias em que aconteceram a Parada LGBT), os restaurantes, pizzarias, sorveterias e lanchonetes, formavam o conjunto da paisagem festiva e dos seus sabores.

Os sabores da festa reúnem muitos gostos do cotidiano, como a carne (churrasquinho), o milho (caldo), bebida (cerveja, água e refrigerantes), pães (sanduíches) e doces (algodão doce, balas, sorvetes e picolés), frutas (saladas e sucos). O tempo festivo rompe com o tempo ordinário, pautado nas atividades do cotidiano, mas seleciona elementos deste para as práticas festivas e culturais (MOREIRA, 2016). A socialização e os modos alimentares, que também são reflexos dos hábitos socioculturais, constituem a dimensão simbólica-cultural do festar.

Todavia, os sabores na/da paisagem festiva durante a Parada LGBT não estão baseados só na alimentação, e os excessos tampouco podem ser atribuídos apenas ao consumo de bebidas alcoólicas. A construção da paisagem festiva ainda se faz na transgressão e subversão proporcionadas pela celebração da diversidade, e de revelar-se,

[123] Prato típico de Goiás. É um bolo doce à base de mandioca/aipim/macaxeira.
[124] Doce à base de coco e leite.

quando no cotidiano é impedido. E esses fatores não se fundamentam apenas em embriagar-se com o álcool ou outras drogas. Xs partícipes da festa provam os sabores dos corpos, pois as expressões corpóreas e a sexualidade são projetadas no espaço festivo e constituem as suas paisagens.

As práticas homoeróticas são permitidas e valorizadas no evento expressando-se nos sabores revelados pelos beijos entre pessoas do mesmo sexo. Práticas vistas como tabus e reprimidas na paisagem do cotidiano, na festa representam o excesso e a subversão. Na paisagem festiva, o corpo e suas expressões apresentam-se como textura (a pele, o toque dos corpos), como cheiro (suor, perfumes), como sons (flerte, assobios), mas também são sabores coibidos no espaço público onde a homossexualidade e as demonstrações de afeto e desejo, entre pessoas do mesmo sexo, são hostilizadas.

O beijo na Parada LGBT representa gestos significativos nas experiências sensoriais, além de permitir, e intensificar, os processos de socialização próprios da parada. Para que os beijos aconteçam, no início da festa, ocorrem muitas cenas de insinuações, seduções e atrações, uma maneira de construir um *script* sexual (VIANNA; CAVALEIRO, 2015). As referências sobre o gosto dessa prática não deixam de ser pronunciadas por aquelxs que expressam esse desejo, ao mencionar o sabor das línguas e o possível gosto de cigarros, balas, doces, lança perfurme e bebidas experimentados no ato do beijar; dos corpos suados, em virtude das performances desenvolvidas nos cenários da festa. Os sabores na festa erótica se evidenciam nas cenas de sexo explícito e muito erotismo (COSTA, 2007), quando observamos as vielas (becos) transformadas em territórios íntimos.

Com a efervescência festiva, as iniciativas se aceleram, ou são desnecessárias, como nas estratégias dos beijaços promovida pelxs partícipes. De acordo com Masseno (2015) o beijo na Parada LGBT é simbólico e constitui ritual importante, pois essa ação entre os pares no espaço público é forma de protesto contra a discriminação de suas sexualidades, das identidades de gênero e como reivindicação à cidadania LGBT.

Os excessos representados pelos beijos e por outras práticas sensuais, como a "pegação", realçam o tom de visibilidade situado fora do escopo da heteronormatividade imposta no espaço público cotidianamente, mas que em sua ruptura impera as manifestações da sexualidade entre pessoas do mesmo sexo. Entretanto, a permissão dos excessos no festar não deixa de promover a reiteração de como "ser no espaço público" pelxs observadorxs: " [...] eu mesma não importo, mas fico preocupada com as crianças que estão vendo, *né*? É muito deboche, eu fico olhando

assim... que nojo... eu tenho nojo *sabe*?" (Comerciante, 36 anos, Heterossexual, 04/10/2016). O nojo explicitado pelx observadorx é sobre um gosto desconhecido por elx, conforme elx mesmx afirma, mas que o compreende assim em razão dos discursos que apregoam a heteronormatividade, e que associam a homossexualidade à perversão e libertinagem. A aversão às práticas homoeróticas, por algunxs espectadorxs, está mais associada para aquilo que elas simbolizam do que os atos em si.

As emoções na festa estão associadas às percepções; as ideias e atitudes se inscrevem em uma linguagem de gestos e mímicas, permitindo às pessoas darem sentido a sua ação e experiência e comunicá-las a outros (LE BRETON, 2004). Por meio de linguagens específicas da comunidade LGBT outros sabores são oferecidos, também envolvendo a corporeidade.

O pirulito, conforme já anunciado, é um dos doces mais visíveis, ou seja, é o que, em nossas observações, se apresentou como o mais consumido. Quando um dxs entrevistadxs indagou se o consumo desse doce poderia representar algum conteúdo sexual, outrx participante interviu em nossa abordagem para explicar que o pirulito é uma linguagem simbólica, um gesto que comunica a permissibilidade ou o convite para a prática do sexo oral. Não muito distante, algunxs participantes exibia uma placa anunciando o "grupo do pirulito", e que nos confirmaram a explicação dx informante, acrescentando ainda que em uma das vielas da Avenida Araguaia era um território íntimo para tal prática sexual.

Compreendemos que a permissividade, os convites para as práticas sexuais e as situações propícias para explorar a corporeidade e as sensações que ela permite, representam as subversões e transgressões da ordem heteronormativa do espaço público da cidade. As performances desenvolvidas podem ser vistas como revolucionárias, ou como formas de protestos baseadas na ruptura e subversão de como "ser no espaço público" imposto pelos discursos que colocam a sexualidade e a identidade do indivíduo no campo do natural e/ou biológico. As paisagens festivas evidenciam a subjetividade dos corpos e suas expressões, que podem ser percebidas pelos cheiros, sons e sabores projetados no espaço público.

3.4. Geografia das vestimentas: novas linguagens simbólicas para a leitura da paisagem

Assim como os sabores na/da paisagem - cuja expressão se revela também como geográfica, e que são pouco explorados pela geografia -, outro fenômeno observado

durante os percursos e trajetos realizados no espaço urbano, nos chamou atenção, tanto no cotidiano como no tempo festivo: as vestimentas e como os indivíduos se expressam por meio delas.

Nas reflexões já realizadas acerca do corpo, da corporeidade e das performances no evento estudado e a sua relação com as vestimentas e fantasias, uma breve aproximação aos estudos da fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty foi contemplada. Compreendeu-se que o corpo não reflete apenas a materialidade e a objetividade, ou que significa apenas "uma máquina de músculos e nervos ligados por relações de causalidade observável do exterior, mas é interioridade que se exterioriza, é e faz sentido" (CHAUÍ, 2002, p. 155). Há muito a se revelar ou se expressar, por meio do corpo, ele é um instrumento de mediação entre o "eu" e o mundo.

Conforme Merleau-Ponty (1999) o corpo não é um simples objeto, ele é movido pela reflexão, e pela subjetividade inerente a cada indivíduo, ao mesmo tempo em que é objeto, também é sujeito. Ele é um poder de expressão, serve como meio de comunicação com o espaço, é o próprio espaço, "o corpo é nosso meio geral de ter o mundo" (1999, p. 203), isto é, o homem é o mundo e está nele, envolvido por nele habitar. Mas, o corpo também é objeto e forma de expressar as impressões que se tem do mundo. É a partir das experiências e da consciência de poder atuar sobre o mundo e no espaço que o corpo se permite viver a existência que se dá a partir de muitos fenômenos, entre eles a socialização, a sociabilidade, a sexualidade, a experiência sociocultural que carrega elementos simbólicos e identitários[125].

[125] Entende-se como identidade o que é apontado por Castells (1999, p. 22) quando afirma que identidade é o "processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, os quais prevalecem sobre as outras fontes de significado. Para um determinado indivíduo ou ainda um ator coletivo, pode haver identidades múltiplas. No entanto, essa pluralidade é fonte de tensão e contradição tanto na auto-representação quanto na ação social". Considera-se, portanto, que a construção de identidades acontece por meio de dinâmicas que vai além de aspectos como nação, etnia, religião e gênero, agora ela passa pela configuração de um estilo de vida que para Giddens (2002) trata-se de um conjunto de práticas sociais e culturais que x indivídux se apropria, de forma que elas preencham necessidades que elxs considerem importantes mas que contribuem para a formação de uma auto-identidade, como exemplo cita-se a moda e o vestuário que seguem estilos baseados em influências musicais, cinematográficas, literárias, e outras artes. Com base nisso x individuox vai criando identidades culturais múltiplas e fragmentadas, fluidas e efêmeras. Hall (1998) explica que "quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos [...] mais as identidades se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos que parecem 'flutuar livremente'. Somos confrontados por uma gama de diferentes identidades, [...] dentre as quais parece possível fazer uma escolha". Deveras, xs indivíduxs se apegam cada vez menos aos costumes, hábitos e tradições de seu lugar, pois incorpora à eles significados e estilos próprios de outras culturas, como por exemplo os brasileiro ao incorporar em seus hábitos a cultura do *fast food,* do *hip hop* e do *punk.*

As vestimentas servem como elemento que define identidades e sexualidades, é um apêndice do corpo e possuem linguagem própria. As roupas são a expressão do indivíduo, o expõe como partícipe de um processo social e cultural, bem como a aspectos identitários. As linguagens das vestimentas estão impregnadas de símbolos e significados, ocasionando interação social entre o corpo que veste e o mundo que o vê, a comunicação se faz mediante as expressões permitidas pelo vestir e ao usar determinados estilos de roupas. Castilho (2005, p. 34) explica como as vestimentas associadas à moda podem refletir as possibilidades da comunicação entre indivíduo e sociedade. Segundo o autor,

> dentro das possibilidades humanas criadas para o fenômeno da comunicação, a moda pode ser compreendida como expressão de um conteúdo e, assim, ela pode ser lida como um texto, que, por sua vez, veicula um discurso. E o corpo, da mesma maneira, também é a expressão de um conteúdo, isto é, um texto que veicula um discurso. Juntos, moda e corpo formam a unidade textual que sustenta um conteúdo ou, como se disse, um determinado discurso.

Atualmente, o ato de vestir não está associado apenas ao fator de proteção de intempéries da natureza, para evitar o frio ou o calor, aos riscos de doenças por contaminação, mas está ligado a comunicação sociocultural. Vestir-se é se comunicar, o corpo fala, se expressa, e as vestimentas também fazem parte da linguagem corporal, a complementa. Castilho ao referir-se ao conteúdo, refere-se a toda a subjetividade que o corpo carrega, é a própria expressão do ser no mundo empregada na fenomenologia de Merleau-Ponty. Ao vestir-se, o indivíduo imagina o que gostaria de expressar, a quem gostaria de impressionar, o que gostaria de falar por meio da roupa que exibe, ou até mesmo o discurso que adota e o define.

Para Mota (2006) o corpo é o lugar em que se produzem identidades sociais e culturais. Desde as sociedades antigas, quando se desenvolvem os signos da linguagem, os indivíduos, por meio do corpo, marcando-o por pinturas, ornamentos e indumentárias buscavam comunicar, expressar sua posição no espaço social. As vestimentas expressavam todo o contexto e significado sobre a cultura: a classe, a casta, a origem e a posição hierárquica e de poder na sociedade. “O corpo [...] associado à uma segunda pele, à capas de demarcar papeis e lugares sociais como sacerdotes, chefes, guerreiros, nobres, plebeus, homens, mulheres, burgueses, proletários [...]” (MOTA, 2006, p. 188).

Assim sendo, as vestimentas servem para comunicar e demarcar os papeis sociais. O corpo ao apoderar das vestimentas revela o sentido do ser no espaço público,

formula identidades sociais e culturais, expõe discursos. E a opção por um modelo de roupa é uma forma de articular o consumo com a expressão de uma identidade. Para Mota (2006) baseando-se em Guillaume Erner, o indivíduo constrói uma identidade como uma narrativa ou linguagem para si e para x outrx.

Ao refletir sobre as explicações de Mendonça (2008) sobre as vestimentas e a moda, compreendemos que vestir-se está associado aos discursos, pois conforme aponta o autor, as roupas dizem muito a respeito das pessoas, reflete os valores predominantes na sociedade, expressa o modo de pensar dominante, os costumes e cultura de um povo. As vestimentas, portanto, denunciam as culturas dominantes, alternativas ou subordinadas, conforme explica Cosgrove no texto publicado em 1989, *A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas.* Cosgrove (2004 {1989}) defende dois tipos de cultura que modelam a paisagem: a cultura dominante e a cultura alternativa ou subordinada, esta última divide-se em culturas residuais (elementos que possuem pouco significado original), emergentes (que antecipam o futuro) e excluídas (que são suprimidas).

A cultura dominante pertence a um grupo com poder sobre os outros. Para Cosgrove (2004{1989}, p. 111) "são eles que determinam, de acordo com os seus próprios valores, a alocação do excedente social produzido por toda a comunidade". Será o grupo dominante responsável pela imagem do mundo conforme sua própria experiência, e essa imagem será aceita como reminiscências verdadeiras da realidade de cada um. As culturas alternativas são menos visíveis que as dominantes, mas elas podem vigorar em certas áreas.

Cosgrove (2004{1989}) propõe a leitura dos aspectos simbólicos da paisagem constituídos pelas culturas e experiências humanas, a partir desses dois exemplos. Ao considerarmos tais argumentos para a reflexão sobre a geografia das vestimentas observamos que a cultura dominante determina o que é apropriado vestir em cada situação cotidiana ou extracotidiana, e também aparece como referência de como se vestir bem e de forma adequada. As culturas dominantes e subordinadas podem ser visivelmente reconhecidas por meio de suas vestimentas (Figuras 85 e 86).

Figura 85 - O lavrador de Café, 1934
Cândido Portinari



Fonte: Acervo digital, @Projeto Portinari. Disponível em http://www.portinari.org.br/. Acesso em 02 de jun. de 2016.

Figura 86 - Flautista, 1957
Cândido Portinari



Fonte: Acervo digital, @Projeto Portinari. Disponível em http://www.portinari.org.br/. Acesso em 02 de jun. de 2016.

Nas telas de Cândido Portinari podemos identificar os exemplos de cultura subordinada na primeira imagem e a alternativa na segunda. Na primeira, o artista retrata um trabalhador das lavouras de café brasileiras da década de 1930 em São Paulo, a segunda trata-se de uma artista urbano, um músico que em suas vestes despojadas, mas limpas, claras e aparentemente requintadas conta com acessórios como sapatos e chapéu. Por ser um artista do cenário musical não pertence, aparentemente, à cultura dominante, mas alternativa e que poderá criar tendências, ao considerar que é uma forma de antecipar o futuro conforme posto por Cosgrove (2004).

Ainda de acordo com Cosgrove (2004), a cultura alternativa é menos visível e aceita que a dominante, mas pode vigorar. Cândido Portinari foi um artista que buscou evidenciar os contrastes sociais, e a partir do indivíduo evidenciou problemas sociais em razão da miséria e da pobreza, a segregação social e racial, e as diferenças baseadas nas desigualdades no Brasil. De fato, isso também se revelava – ainda se revela - na moda, ou seja, nas vestimentas dxs atores/atrizes sociais.

Simmel (2008) também alerta para o fato de a moda ser uma expressão da cultura dominante ou das classes superiores, e que é imitada pelas classes inferiores, mas resultando-se em mudanças cíclicas, em representações ou reformulações, releituras e uma contextualização por quem tenta superar ou se igualar a outrem, criando assim a dinâmica da moda. Segundo Mota (2008) isso explica as falsificações de marcas famosas ou o endividamento por alugunxs para manter-se "na moda" que é criada pelas classes superiores. Todavia, o inverso pode ocorrer, ou seja, as classes/culturas subalternas ou alternativas terem suas vestimentas apropriadas pelas classes superiores (FREYRE, 2003), criando tendências e influenciando a moda e ao ser incorporado aos hábitos da cultura dominante. Tal fato pode transformar as vestimentas em artigos de desejo e com alto valor agregado.

A moda, no entanto, deixa de ser um critério de diferenciação de classes sociais porque passa a ser consumida também pelas classes subalternas, e isso se deve a popularização e difusão das artes como o cinema, a fotografia, a literatura e especialmente a música a partir da década de 1960 (MAGNANI, 2005) que aumenta a influência do uso de vestimentas entre os jovens de todos os níveis sociais.

Muitos dos estilos de moda não nascem em projetos ou empresas da alto costura, mas nos bairros periféricos entre apreciadores de determinado estilo musical, como o *rap* , *rock* e *funk* e acabam se tornando tendência entre as classes mais abastadas também. A partir disso, são apropriados pelos salões de alta costura e os *designers* de moda. As vestimentas são usadas como expressões de ideias, gostos e comportamentos frente ao mundo e tornam-se linguagem, constituem identidades em uma sociedade cujo "espaço mais disputado é o corpo, que a moda se constitui como veículo de difusão de estilos de vida" (MOTA, 2008, p. 5).

É comum nos espaços do cotidiano, como o trabalho, instituições escolares e religiosas, algumas festas ou encontros sociais, a roupa servir como linguagem. Pontes (2005, p. 69) explica que a roupa do dia-a-dia serve como uma transmissão de dados, é uma linguagem "criada pelo homem para representar a sua percepção de mundo". A moda e o uso das vestimentas adequadas para certos espaços imbricam-se a um contexto político e social, estão associados também aos discursos do que é aceitável e tolerável no espaço público. Exemplos que facilitam a compreensão acerca do que não é visualmente aceitável ou como adequado em certos espaços, como instituições religiosas, ou em certas empresas, são as tendências *hippies*, góticas, *punk* e *grunge*, para citar algumas referências. São tendências observadas no cotidiano do Centro de

Goiânia que pode passar despercebidas sem um olhar mais profundo e crítico, mesmo porque em áreas populares elas surgem não tão marginalizadas, mas como emergentes em um contexto em que o mais comum é a cultura subordinada. Mesmo assim, são exemplos de vestimentas que não são bem recebidas em alguns espaços.

A tendência *hippie* constitui-se referência para muitxs individuxs em relação às ultimas tendências da moda, haja vista que *grifes* e estilistas tem produzido o *"hippie chique"*, que é a releitura da moda *hippie* dos anos 1960 em desenhos mais clássicos, despojados e casuais, principalmente na moda feminina (CIDREIRA, 2008). O que parecia despreocupado e desarrumado foi reformulado para algo mais sofisticado. Todavia, há individuos que tem no modelo *hippie* dos anos 1960 o seu estilo, ignorando a sofisticação das últimas tendências (Figuras 87). Em alguns casos esse mesmo modelo de vestimentas é chamado de moda étnica fazendo referência a uma outra situação que foi bastante popular no Brasil, as roupas indianas – uma reformulação dos salões de alto costura, uma vez que as roupas da Índia nada se parecem com a tendência indiana difundida pelas tendências da moda.

Figura 87 - Exemplos de roupas e acessórios que seguem a tendência do hippie da década de 1960



Fonte: http://www.fashionbubbles.com/historia-da-moda/tribos-urbanas-movimento-hippie/. Acesso em 02 de julho de 2016.

Cidreira (2008) explica que as vestimentas *hippies* estão associadas à irresponsabilidade ou a pouca preocupação com o corpo, em virtude do que o próprio movimento *hippie* significou a partir da década de 1960. Sua influência na moda dos jovens foi vista como negativa, principalmente nos ambientes familiares, religiosos e no mercado de trabalho. Segundo a autora,

> uma conjuntura sócio-econômica-cultural impulsiona o aparecimento de uma série de explosões de expressões juvenis a partir de meados da década de 60 e início da década de 70. Movimentos como o psicodelismo, o feminismo, uma certa revitalização da volta à natureza, festivais de música que se transformam em verdadeiros happenings de liberação, vertigem, a proposição de uma nova forma de relação, em que se privilegia o amor livre, movimentos estudantis e as comunidades hippies, entre outros. Uma sensação de instabilidade e a consequente necessidade de escapismo – própria de momentos de grande reviravolta de valores – promovem, na grande maioria dos jovens, a necessidade de uma vida mais saudável, simples, natural (CIDREIRA, 2008, p. 36).

Essas características do movimento *hippie* ficaram associadas às vestimentas usadas pelos jovens daquela época. Chamar alguém de *hippie* era pejorativo, designava pessoas com pouco cuidado com a higiene pessoal e à própria aparência, além de representar um choque com a cultura dominante, uma proposta revolucionária de chocar com os valores e discursos impostos pelas instituições conservadoras. Ainda hoje, usar roupas que lembram o movimento *hippie* desqualifica a aparência do indivíduo, o caracterizando como desleixado com a aparência, irresponsável, usuário de drogas ilícitas, revoltados com as instituições, as normas e os códigos morais postos como adequados. Todavia, a moda apropriou-se do estilo *hippie*, e o vestuário mais sofisticado e elegante passou a ser admirado, levando muitas pessoas a não associarem o que usam com o movimento da contracultura da década de 1960, mas a um estilo de vanguarda (Figura 88).

Nas observações realizadas no Centro de Goiânia, os dois estilos – *hippie* e *hippie chique* -, foram identificados. É muito comum, em especial mulheres, usarem essas vestimentas, ao passo que o segundo modelo parece mais apreciado, o que sugere certo preconceito às roupas mais simples e menos elegantes. Mas além do *hippie* chique, observado na paisagem urbana das Avenidas Tocantins, Araguaia e Paranaíba, outras tendências foram verificadas no espaço público da capital, como o estilo gótico, o *grunge* e o *punk*. Todavia, assim como a tendência *hippie*, esses últimos também aparecem, muitas vezes, reformulados, apesar de haver ainda referências aos estilos mais despojados e sem influência das *grifes.*

Figura 88 – Exemplos de *hippie* chique



Fonte: Moda: estilo *hippie chic*. Disponível em www.zblog.com.br.
Acesso em 02 de julho de 2016.

O estilo gótico (Figura 89) foi observado em raros momentos no Centro de Goiânia, em duas ocasiões em uma parada de ônibus na Avenida Tocantins e algumas vezes na Avenida Araguaia, nas proximidades da empresa Brasil Center Comunicações[126], provavelmente esse era o local de trabalho do indivíduo observado. Magnani (2005, p. 198) explica que xs góticxs em

> suas manifestações e o uso que fazem da cidade se apresentam na forma de estratégias e escolhas mais amplas. Ademais, esses grupos não podem ser vistos de forma independente, fechados em seus redutos ou confinados a algumas áreas, pois nos trajetos pela urbe eles estabelecem uma gama mais variada de conexões e contatos.

A explicação do autor revela que a cidade é vivida de forma diferente por essxs atores/atrizes sociais, suas territorialidades são específicas e sua socialização também. Dessa forma, acredita-se que muitxs góticxs podem vestir-se de outra maneira no seu cotidiano, ou seja, no trabalho, nas instituições de ensino e outros ambientes menos

[126] Espaço já mencionado no primeiro capítulo.

restritos axs seus pares. Todavia, o que aparenta ser apropriado pelo mercado para a produção de um estilo gótico como tendência de moda foi observado na cidade, como camisetas com estampa de bandas de *rock*, calças e acessórios de couro e maquiagem escura.

Figura 89 - Exemplos de estilo gótico nas duas primeiras imagens (esquerda para a direita) e na última imagem o estilo apropriado pelas grifes como tendência de moda



Fonte: Mundo das Tribos. Disponível em www.mundodastribos.com. Acesso em 02 de julho de 2016.

Xs *punks* também foram pouco encontrados nas ruas de Goiânia durante as observações. Algunxs delxs foram identificadxs apenas na edição de 2014 da Parada LGBT em que elxs levaram uma faixa manifestando apoio as causas que motivavam o evento. E xs *grunges* são mais notadxs, uma vez que é um estilo bastante popular e raramente atribuído ao movimento musical homônimo, pois poucxs conhecem esse fato.

Xs *punks*, assim como xs góticxs permanecem em espaços estratégicos, suas territorialidades também são bastante específicas e aparecem pouco na paisagem urbana analisada. Diógenes (1997, p. 123), explica que o movimento *punk* não se baseia apenas em um estilo musical, ou como uma variação do *rock*. Mas está caracterizado também por um movimento social, de resposta aos valores impostos pela cultura dominante. Segundo o autor, o movimento *punk*

> está marcado 'pela inserção deste jovem no mundo do consumo, da produção de imagens, símbolos e mídias' e pela impossibilidade de consumirem grande parte dos produtos postos em circulação. A exclusão e a rebeldia juvenil invadem o palco da cidade, produzem enredos diversificados.

A partir das considerações apontadas pelo autor, acrescenta-se o lema *punk* que resuma-se em "*Do it yourself*", em tradução livre "Faça você mesmo". Tal frase remete a cultura *punk* em que cada indivíduo desse meio social deve fazer algo pela "cena" em que está inserido (Figuras 90 e 91). A cena é um termo utilizado para referir-se aos seus microterritórios, aos espaços de socialização dessxs atores/atrizes sociais. Em Goiânia existem dois territórios *punks* bem específicos, um situado na Avenida Araguaia (nas proximidades de onde ocorre a concentração da Parada LGBT) na loja *Hocus Pocus*, o outro situa-se em um bairro nas roximidades da região central de Goiânia (MORAIS, 2009). Na impossibilidade de consumir os produtos vinculados na mídia e em presença constante na cidade, esses individuos criam mecanismos próprios de vivenciar e experienciar à cidade, a partir de seus microterritórios. São em sua maioria grupos juvenis com uma dinâmica própria no contexto social do espaço urbano, tanto política, como social e cultural.

Figura 90 - Punk (no centro) em manifestação, na Praça Universitária em Goiânia, GO



Fonte: G 1, Goiás. Acesso em 02 de julho de 2016.

Figura 91 - Punks nos Estados Unidos - movimento *punk* na década de 1980



Fonte: Cultura Mix. Acesso em 02 de julho de 2016.

Morais (2009, p. 4) explica que "os jovens irão se relacionar com aqueles que mantêm uma identificação, unindo-os em torno de um ideal comum, para afirmar as suas identidades". Assim a fronteira simbólica que demarca e territorializa o espaço dessxs atores/atrizes sociais se evidencia pela forma de estabelecerem o convívio e a sua socialização, "território implica a existência de fronteiras, mesmo que esta não seja

demarcada e exista apenas como referência rarefeita e/ou imaginária" (SILVA, 2002, p. 21).

Todavia, na paisagem urbana o que fica visível axs atores/atrizes sociais que se apropriam dos espaços públicos no Centro de Goiânia é a linguagem corporal e a aparência desses indivíduos. As roupas são a segunda pele dxs *punks*, caracterizam-xs e xs definem frente axs outrxs. A estética *punk*, ou seja, suas vestimentas (roupas e acessórios), é relevante para determinar tanto os seus territórios, pois são seus limites definidos no espaço, como também para identificá-los na paisagem.

> O estilo punk é algo que sempre causou estranhamento, o que traz uma forma inconfundível de reconhecimento e identificação. Camisetas rasgadas, calças rasgadas, cintos com rebites, jaquetas com inscrições próprias, camisetas com nome de bandas, bótons, enfim toda uma construção pessoal que não dá espaço para o modismo difundido pelo mercado consumidor. Tudo irá contribuir para a construção do visual (MORAIS, 2009, p. 7).

As vestimentas dxs *punks* são bastante peculiares e definem uma identidade, além de representar uma linguagem sobre sua ideologia e cultura. A relação e visão de mundo desses indivíduos também se expressam por meio de suas roupas, uma maneira de ler o espaço urbano a partir do inconformismo e confronto com os valores estéticos, políticos e sociais vigentes. Apesar de expressar toda uma cultura que exclui os modismos e as tendências a que estes estão inseridos, muitos acessórios e modelos são apropriados pelo mercado da moda, como os cintos, pulseiras, colares e calçados com rebites, e a releitura e refuncionalização das camisetas de *rock* em estilos mais modernos e sofisticados.

Assim como o estilo *punk* de se vestir, xs *grunges* também expressam por meio das suas vestimentas uma ideia de descaso com a aparência, ou seja, despreocupação com as questões ligadas à moda. Roupas largas, camisas xadrezes por cima de uma camiseta de banda ou apenas amarrada na cintura, tênis *Converse All Star* e poucos acessórios definem e demarcam as territorialidades de indivíduos que optam por seguirem esse estilo de moda. O estilo é compreendido como pouco sofisticado e elegante, sendo relegado ao plano do conforto ou da ideia do que é ser "alternativo" (Figuras 92 e 93).

Figura 92 - Moda grunge masculina



Fonte: Bar Moda Masculina. Acesso em 02 de julho de 2016.

Figura 93 - Moda grunge feminina sendo usada pela cantora Lana Del Rey



Fonte: Qix Missy. Acesso em 02 de julho de 2016.

O *grunge* também surge como uma tendência do *rock*, e tornou-se mundialmente conhecido com a popularização da banda Nirvana e todas as polêmicas que a envolviam. Viteck (2013, p. 2) explica que o *grunge* foi "inspirado no 'faça você mesmo', lema *punk* do final dos anos 1970, durante toda a década de 1980 o *rock* alternativo estadunidense criou uma ampla teia sustentada por um público que frequentava um circuito" alternativo de casas de show e outros ambientes em que indivíduos podiam compartilhar os mesmo gostos musicais e as mesmas referências e códigos culturais. E assim como os outros gêneros do *rock* esse estilo também virou tendência na moda, e atualmente, como aconteceu com os vestuários *hippies*, já existe o *grunge* com uma releitura mais sofisticada e elegante, associada à ideia de vestir-se bem e com bom gosto (Figura 94).

Figura 94 - Matéria veiculada pelo *Blog* Moda Feminina, voltado para assuntos ligados à moda, vestimenta e conselhos sobre as "novas tendências"

Por muitos anos pensou-se no estilo alternativo como algo fugido da moda da alta costura e por isso se chamava a moda rock, punk e o estilo metaleiro sempre de alternativo

Blog Moda Feminina

Fonte: Blog Moda Feminina. Disponível em: http://modafeminina.biz/moda-alternativa/moda-alternativa-feminina. Acesso 02 de julho de 2016.

A matéria veiculada pelo *Blog* Moda Feminina, em um de seus conselhos sobre as últimas tendências da moda, serviu para explicar axs leitorxs a apropriação do modelo *grunge* pelos *fashionistas*[127]. Antes o *grunge* era considerado 'diferente' dos padrões da moda, e os profissionais dessa área o definiam como "ausente de estilo", mas que foi incorporado junto com o gótico, o *punk* e o *hippie* na "moda alternativa" (BLOG MODA FEMININA, 2016). Assim sendo, esse estilo tornou-se sinônimo de elegância quando realizadas as combinações aconselhadas pelos profissionais da moda. Essas vestimentas são muito populares, e muitos indivíduos se vestem como *grunges* sem ao menos compreender do que se trata, mas por estar amplamente difundido como um estilo alternativo. E no cotidiano do espaço urbano, essas vestimentas são muito frequentes, principalmente entre os mais jovens.

Em Goiânia, durante a pesquisa de campo, as vestimentas associadas ao estilo *grunge* foram facilmente identificadas dentre todos os mencionados, provavelmente devido à praticidade, a simplicidade e a economia que está relacionado em usar tais roupas e acessórios. A ideia de cultura alternativa também aparenta interessante e atraente aos mais jovens.

Essas vestimentas, geralmente, começam a ser usadas por figuras emblemáticas, no caso desses estilos por personalidades famosas do *rock*. Maffesoli (2000) entende que as figuras icônicas, que provocam admiração e curiosidade influenciam os estilos e visões de mundo de muitos individuos. O autor cita santos e heróis como exemplos, figuras míticas ou tipos sociais "que permitem uma estética comum e que servem de receptáculo à expressão do 'nós'", isto é, uma identidade cultural coletiva[128]. Esses estilos ao influenciar e tornar-se símbolos e linguagem são apropriadas e revertidas em criações de tendências da moda.

A moda *hipster* que é uma releitura moderna da moda alternativa também reflete a simbologia das vestimentas como uma linguagem por quem a usa. O *hipster* é uma versão ou mistura de todos esses estilos até aqui citados, referem-se aos estilos próprios cuja intenção é de inovar. Desde a década de 1940 esse termo é comum nos Estados Unidos para designar o estilo de jovens ricos e brancxs que por meio das vestimentas buscavam imitar os estilos dos cantores de *Jazz*, e a partir da década de 2000, referem-se à jovens de classe média e classe média alta que combina peças de roupas em estilo

[127] Designers de moda, estilistas, responsáveis pelas tendências desenvolvidas pelos salões de alto costura.
[128] Conceito explicado na Introdução da tese.

vintage, ou seja, tentam recuperar peças de tendências passadas e torná-las modernas e originais (ALFREY, 2010).

O *hipster* tenta aparecer como uma forma irônica e contemporânea por misturar a moda antiga, moderna, o *grunge* e o *punk*. Todavia, esse estilo não é categorizado como alternativo, mas como uma subcultura com características próprias e bastante peculiares por envolver a ideologia de "estilo próprio". Além disso, não busca refletir ou expressar a identidade coletiva como os outros estilos que comungam dos termos descolados, despojados, contracultura e alternativo, mas tornou-se tendência e expandiu para países americanos e europeus. Peças *vintages* já foram apropriadas pelo mercado da moda, e tem tornado essas vestimentas populares entre as diferentes classes sociais. A popularização das vestimentas *vintages* tem comprometido o objetivo da moda *hipster* que busca diferenciar-se daqueles que consideram "bregas" e com gostos muito comuns, conforme analisa Alfrey (2010).

Em Goiânia, apesar de identificar indivíduos usando peças *vintages* no cotidiano da paisagem urbana do Centro da capital, não houve nenhum caso em que se poderia considerá-lxs *hipster,* mesmo porquê assim como observado por Alfrey (2010), ainda são vestimentas com preços caros e apropriadas, com maior frequência, pela classe média alta, em virtude de ter-se difundido nos países da América do Sul nos últimos anos da década de 2000.

Os estilos *skatista* e *rapper* aparecem com maior frequência que os *hipsters* no cotidiano da cidade. Observamos, nas três avenidas selecionadas para o trabalho de campo, transeuntes que aderiram à esses dois estilos. A moda *skatista* refere-se às vestimentas utilizadas pelxs apreciadorxs e praticantes do *skate* enquanto esporte ou para fins de lazer.

De acordo com Aguiar (2008, p. 22), a prática do *skate* é contemporânea aos movimentos da contracultura que surgem a partir da década de 1960, como o *punk*, o *grunge* e os *hippies*, e teve início como "uma mera alternativa para os surfistas em dias em que não houvesse ondas, o *skate* acabou por se tornar uma verdadeira prática esportiva e também uma das grandes tribos urbanas pós-modernas". Com o agrupamento e a socialização de pessoas para a prática desse esporte, criou-se condutas e comportamentos específicos, com códigos, valores e símbolos comuns entre os pares, até mesmo as gírias eram reconhecidas apenas por individuos pertencentes à essa cultura urbana. Tais condutas também refletiram no vestuário dxs praticantes de *skate*: calças e bermudas largas, camisetas de tonalidades mais claras ou que apresentam mais

de uma cor, tênis esportivos e acessórios como bonés, gorros, colares e mochilas (Figura 95).

Figura 95 – Moda *Skate*



Fonte: Revista Capricho – Alerta de tendência: moda skate! Disponível em: http://capricho.abril.com.br/moda/alerta-tendencia-moda-skate-725716.shtml. Acesso em 02 de julho de 2016.

Assim como as outras tendências, a moda *skate* foi apropriada até mesmo por quem nunca praticou o esporte, mas reflete gostos pessoais, visões de mundo e uma linguagem específica de se expressar por meio do corpo e como formas de espacialização dxs atores/atrizes sociais que compartilham do mesmo código cultural. A apropriação dessa moda, ou dessa forma de estar no espaço público, pode representar o desejo em expressar-se ou aparentar-se rebelde; possuir uma personalidade de independência; ou até mesmo de possuir a uma cultura alternativa. Essas preferências marcam o espaço e as paisagens urbanas, revelam a multiplicidade de culturas e de linguagens corporais, dão sentido à determinados estabelecimentos. Por exemplo, identifica-se no Banana *Shopping* uma alta frequência de individuos que vestem-se no estilo *skate* e *grunge*, em detrimento das tendências *punk*, *gótico* ou *hippie*, apesar de observarmos um número elevado, em todo o espaço urbano do Centro de Goiânia, dxs chamadxs *hippies* chiques.

Outra tendência observada no espaço urbano de Goiânia é a moda inspirada nos estilos musicais *rap* e no *hip hop*. Essas culturas surgiram “nos guetos da cidade de

Nova Iorque, no final da década de 1960, tendo como protagonista a população negra e hispânica moradora da periferia" (FONSECA; POSSARI, 2010, p. 1). Segundo as autoras, no Brasil essa moda teve seu apogeu a partir da década de 1990, influenciando o surgimento de uma ideologia baseada na cultura das favelas ou das classes sociais menos privilegiadas, pautadas, portanto, na marginalização ou subalternização dos individuos que comungam desses gostos musicais. As vestimentas dxs apreciadorxs desse estilo baseiam-se no uso de roupas largas, camisetas e calças sempre dois números maiores que o apropriado, tênis, bonés, gorros e muitas bijuterias.

Assim como os demais estilos, a moda *hip hop* ou *rapper* ganhou a atenção dxs mais jovens e foi disseminada como estilo e moda. Todavia, ao identificar no espaço urbano indivíduos vestindo roupas associadas à esses estilos presume-se que os gostos musicais e culturais versam por esses estilos, pois o movimento *hip hop*, por exemplo, abarca um conjunto de questões políticas, sociais e culturais e que encontra na vestimenta uma forma de exteriorizar a autoafirmação negra e de moradorxs de áreas segregadas e periféricas identificando paisagens urbanas e culturais desses espaços.

Assim como ocorre com os outros estilos, muitos indivíduos vestem-se como *rappers*, mas não estão associados a essa cultura ou manifestação artística, e também não se identificam como moradorxs de áreas segregadas ou possuem uma situação econômica ruim. As vestimentas aparecem como forma de expressar um gosto musical e cultural, o que possibilita a socialização com pessoas que compartilham dos mesmos afetos.

Outra moda associada a cultura e a música é a sertaneja ou caipira. Apesar de Goiânia situar-se em um contexto musical e cultural do estilo sertanejo, as vestimentas observadas não correspondem, ou não identificam indivíduos que apresentem esses gostos musicais. Silva (2012) apresenta as referências atribuídas por moradores e turistas de Goiânia aos costumes e à cultura local muito arraigada ao estilo sertanejo ou *country*, e isso em razão do estilo musical que promoveu artistas goianos para o cenário nacional.

No entanto, esse estilo não é próprio do estado de Goiás, mas de toda a região centro-oeste. O povo sertanejo expressava suas saudades, tristezas, dificuldades do trabalho, o apego à paisagem rural, o seu cotidiano de labor, por meio das modas de violas que deu origem a música sertaneja que cantava a vida no sertão, mas que em sua forma moderna versa pelo romantismo.

Entretanto, isso pouco refletiu nas vestimentas dxs moradorxs da capital goiana em seu cotidiano, ficando restrito aos eventos que possuem relação a essa cultura. Observamos com freqüência, o uso de camisas xadrezes, mas essa peça também é atribuída aos vários estilos e tendências de moda, conforme já mencionado. O estilo sertanejo está associado ao uso de calças apertadas, camisas com estampa xadrez, botas, cintos com fivelas em tamanho grande e chapéus. Essa indumentária, no entanto, é comum em festas de rodeios, *shows* de música sertaneja, festas juninas ou outras ocasiões que reflitam a cultura sertaneja e caipira. Essas vestimentas não compõem a paisagem urbana observada durante o trabalho de campo.

As vestimentas que acentuam-se no cotidiano do espaço urbano e refletem a caracterização da paisagem são as mais simples, despojadas, básicas, sóbrias e também, em alguns casos, sofisticadas: *jeans*, malha, camisetas, jaquetas, tênis, sapatos ou salto alto, ternos masculinos e femininos, vestidos, saias, óculos, bonés, chapéus e bijuterias. Essas vestimentas ressaltam-se no cotidiano da cidade, são as mais vistas e apropriadas pelxs ators/atrizes sociais, e apesar de denotar um aspecto comum, é uma linguagem, representa uma identidade coletiva, na medida em que xs usuárixs do espaço público estão ligados no uso que fazem: estão indo ao trabalho ou às instituições de ensino, estão em busca de emprego, consultas aos médicos, fazendo compras ou buscando informações em algumas instituições. Revelam uma identidade ligada ao trabalho durante o dia, e ao lazer no período noturno especialmente nos locais destinados a essa finalidade como os bares, boates e restaurantes.

O *jeans* como roupa padrão é a vestimenta mais usada, e que foi observada entre xs usuárixs do espaço público. Locatelli et. al. (2013, p. s/p.) explica que essa roupa tornou-se um padrão e está ligado desde ao estilo básico até o mais sofisticado de se vestir. Segundo os autores,

> muitos modismos foram utilizados para questionar e trazer novas formas de compreender a cultura em determinadas épocas. Como exemplo, tem-se a calça jeans, implantada como moda pelos jovens dos anos 50, utilizada como ferramenta de contracultura, opondo-se aos trajes convencionais até então utilizados. Com a evolução de materiais, processos de fabricação e acabamentos, a calça jeans foi transformada em ícone de moda jovem, símbolo de praticidade, conforto e bem estar, tornando-se peça fundamental no dia a dia de diferentes públicos.

Todavia, não se pode pensar no uso do *jeans* como uma identidade de certo grupo social ou em unicidade de linguagem, pois é amplamente utilizada, e não só por

jovens. O *jeans* como vestimenta possui valor simbólico, reflete tanto um produto da moda, criando novas tendências como um artigo de necessidade nas sociedades pós-modernas. O *jeans* é item básico para compor os estilos já mencionados, e outros - que aqui não couberam por não terem sido identificados nas observações realizadas no cotidiano da paisagem urbana, ou se vistos, foram com pouca intensidade. Mesmo composições mais sofisticadas e elegantes, em alguns casos, podem contar com o *jeans* como uma das peças essenciais. As vestimentas compreendidas como mais sóbrias, tradicionais e "discretas" utilizadas por trabalhadorxs e estudantes também contam, muitas vezes, com o *jeans*.

Esse tipo de vestimenta aparece frequentemente no cotidiano da cidade, em que as poucas cores e acessórios são característicos de um estilo que busca representar a neutralidade ou uma identidade individual em que o tradicional ou básico reflete uma preferência ou gosto pessoal, mas também uma exigência da sociedade ou do mercado de trabalho. Para Mota (2006, s/p)

> a moda, especialmente a do vestuário, cada vez mais associada às formas do corpo e ao jeito de ser, não somente exprime, mas compõe identidades. Da força homogeneizante do mercado resulta a formação de mecanismos de resistência cultural e também individual, que permitem não somente o surgimento de identidades individuais e sociais plurais e híbridas como também transfigura os seus componentes e seu papel social.

As roupas, portanto, refletem um papel social, revela resistências culturais, quando os indivíduos se recusam em seguir um estilo ou uma tendência, mantendo uma postura mais neutra em relação aos modismos. Todavia, pode representar a homogeneização ou a imposição da sociedade e dos discursos compreendidos como aceitáveis, moralmente aceitos, discretos e toleráveis em ambientes de trabalho, religiosos, familiares ou até mesmo em algumas instituições de ensino.

Maia (2015, p. 203) argumenta sobre tais questões ao estudar as vestimentas de casa e para a rua. Para o autor, as roupas usadas em casa e para sair à rua denotam "modos que constituímos espacialidades no abrigo e do qual partimos com destino ao mundo exterior, ambos plenos de contradições, conflitos e dilemas. A leitura das vestimentas nos permite perceber valores [...]". Se em casa há liberdade em usar vestimentas com pouco comprimento, despojadas ou velhas, na rua o cuidado é maior pela tentativa de se enquadrar aos padrões, à normatividade, às estéticas consideradas aceitáveis e esteticamente agradáveis.

Em sua pesquisa sobre a Geografia das Vestimentas, Maia (2015) mostra que é no trabalho onde o vestuário mais sofre vigilância. Para o autor, as vestimentas podem diferenciar, assemelhar, aproximar ou distanciar as pessoas, tendo em vistas os valores e as normatizações que envolvem os estilos das vestimentas. Observa-se no cotidiano da cidade, que as vestimentas que não versam por nenhuma das tendências citadas são mais visíveis, ou seja, o básico *jeans* e camiseta permanecem como o vestuário mais utilizado.

Na Parada LGBT, as vestimentas também versam pelo *jeans*, principalmente bermudas e *shorts*, e camiseta/blusa. Assim como no cotidiano, a festa mostrou muito dos valores e das expressões reveladas por meio das vestimentas, conforme já analisado no segundo capítulo dessa tese. Apesar das vestimentas "padrão" serem mais frequentes, já que expressam uma cultura, a festa como ruptura e transgressão também marcou a paisagem pelas roupas usadas pelxs participantes da Parada LGBT. Além das fantasias, outras peças foram referências para o festar como saias, bermudas e *shorts*. O pouco comprimento e a liberdade em desnudar-se de algumas peças reforçam a pouca preocupação com o vestuário exigido, muitas vezes, no cotidiano de trabalho (Figura 96).

Figura 96 - Vestimentas na Parada LGBT



Foto: Jorgeanny Moreira, out. 2015.

A festa reflete as microterritorialidades em que os ajuntamentos se fazem pelas afinidades culturais e relativas à identidade de gênero e à sexualidade, além de representar a ruptura com o cotidiano que oprime e revela valores, normas e condutas. A paisagem festiva demonstra, por meio das vestimentas dos festeiros, a transgressão e subversão com os discursos e códigos morais impostos, uma vez que é comum identificar indivíduos sem camisas, ou trajando apenas *lingeries*. As cores do arco-íris são notórias nas vestimentas dxs participantes, as roupas na festa são, de modo geral, coloridas, representam a diversidade e a proposta de celebração imbuída na motivação da festa.

Esses argumentos não negam a existência das tendências de moda na Parada LGBT, mas é resultado de uma reflexão de como as roupas do movimento/festa seguem um valor de liberdade, assim como o objetivo do evento. Se as roupas servem como linguagem, o que se lê na paisagem festiva pelas vestimentas, desde os vestuários/fantasias das performances, é a busca por quebrar as contradições e códigos morais e culturais associados às roupas como tendências de moda. Na festa as vestimentas exprimem valores e culturas, assim como no cotidiano, mas não oprime ou não se revela como um código atribuído pelas classes dominantes ou superiores, pelo emprego ou pelas instituições de ensino ou religiosas, mas pela liberdade e diversidade.

As tendências surgem na festa, assim como no cotidiano, como motivo de expressar gostos e preferências. As roupas exprimem estilos musicais, os prováveis posicionamentos políticos e visões de mundo. Muito se observou na festa, a tentativa de expressar a liberdade e a pouca preocupação sobre os comentários ou julgamentos dxs outrxs, algo que é bastante comum no cotidiano do espaço urbano.

As imagens demonstram tanto estilos que se revelam pelas vestimentas, como a liberdade que a festa proporciona. A figura 97 mostra dois estilos que, conforme mencionado em outra oportunidade, revelaram-se como tendências, o *hippie* e o *grunge*. Os estilos revelam gostos e visões de mundo que versam pelas culturas urbanas compreendidas como alternativas, ou até mesmo gostos musicais e fatores políticos e sociais, se considerar a origem de cada um deles. Além de refletir, gostos musicais, políticos ou sociais, as vestimentas podem estar associadas a identidade coletiva vinculada à conteúdos simbólicos culturais (Figura 98).

Figura 97 - Estilos *Hippie* e *Grunge*



Foto: Jorgeanny Moreira, out. 2015.

Figura 98 – Cavaleiros fazem abertura da Parada LGBT de 2012



Foto: Carlos Maia, set. 2012.

A figura 98 revela como as vestimentas podem associar-se aos estilos de moda, cultura e identidade coletiva. Seguindo um estilo associado ao sertanejo, mas vestindo camisetas da Associação Brasileira de *Gays*, Lésbicas, Travestis e Transexuais, botas, cintos, os cavaleiros aparentam compartilhar do estilo vinculado ao estado de Goiás, em razão das representações sociais. A cultura sertaneja, no entanto, reflete normas e condutas mais conservadoras, xs participantes subvertem essa representação, ao abrirem o evento segurando a bandeira do arco-íris e vestindo camiseta que manifesta apoio ao movimento LGBT. A festa é entendida como a des-ordem, a subversão e ruptura, onde os papeis se invertem, e a liberdade é projetada no espaço público.

As imagens possibilitam uma leitura da paisagem por meio dessas vestimentas que evocam a transgressão e subversão dos discursos impostos como códigos culturais aceitáveis e toleráveis no espaço público, ou seja, a normatividade de vestir-se no cotidiano baseado no trabalho, nas obrigações e deveres, inclusive disfarçando a sexualidade e a identidade de gênero. Na paisagem festiva, a despreocupação com o julgamento é próprio do tempo festivo quando os papeis se invertem, e as contradições tornam-se latentes, bem como as negociações que emergem no tempo extraordinário.

A proposta em estudar as vestimentas como um aspecto geográfico não é recente ou representa qualquer novidade. Conforme Maia (2015) autores como La Bache, Ratzel, Reclus e Deffontaines já tinham estudos e publicações sobre a Geografia das Vestimentas. Apesar disso, o tema é pouco explorado na geografia, inclusive pela Geografia Cultural. Refletir sobre as vestimentas como linguagem é tecer argumentos acerca da constituição do corpo como espaço, uma vez que as roupas tornam-se parte dele quando expressa visões de mundo, concepções e estilos de vida.

Além disso, as vestimentas são elementos importantes para a leitura e a análise da cidade como um texto, por meio de suas paisagens produzidas e reproduzidas pelxs atores/atrizes sociais que tem nas suas vestimentas a expressão de valores, condutas, sexualidade, identidade coletiva e individual. As vestimentas estão e compõem a paisagem, assim como suas imagens, texturas, sons, cheiros e sabores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Optamos por não concluir, nem finalizar, mas como sugerido em toda a tese, subverter ou transgredir a ordem tradicional dos textos acadêmicos. Primeiro, porque pretendemos justificar a escolha do tema, o que não foi registrado nas considerações iniciais; e em segundo conceituar ou, como melhor nos apetece, explicar o uso do termo Parada, utilizado pelos organizadores do evento no Brasil e em Goiás.

A escolha do tema deveu-se a necessidade por buscar novas possibilidades de estudar, pesquisar e fazer geografia. A necessidade de fazer uma geografia voltada para as minorias, para as comunidades subalternas e marginalizadas, bem como acompanhar suas conquistas e suas reivindicações. Além de cosiderarmos importantes as pesquisas relativas aos microacontecimentos, as microterritorialidades que nos permitem pensar o corpo e os microterritórios como espaços emergentes.

Destarte, os estudos de Gênero e Sexualidade são bastante profícuos em universidades europeias e norte americanas, mas, apesar de já existirem em muitas universidades brasileiras, essas pesquisas, debates e reflexões são incipientes e limitadas na Geografia Cultural no Brasil. A busca por material bibliográfico teve grande alcance na Antropologia, na Sociologia e na Psicologia Social, mas ocorreu de maneira tímida na Geografia.

Outro motivo pela escolha deveu-se a curiosidade acadêmica e intelectual de avançar em temas que remetem à transgressão, à subversão do que está posto como certo, moral e aceitável. A academia, principalmente ao que tange as ciências humanas, precisa buscar respostas, confrontar e não se conformar com o tradicional, com as verdades cristalizadas, pois estas não são ontológicas, e cabe ao meio intelectual trazer para o debate e diálogo as novas possibilidades da busca pela verdade, de ler o mundo e o social.

E o começo é questionar os discursos eivados de interesses das instituições e mecanismos de poder. Transgredir refere-se à intenção de romper com os estudos que até então eram realizados na academia, e a partir disso levar para novas disciplinas da Geografia, como aquelas ligadas ao ensino, às lutas no campo (gênero e sexualidade nesses espaços), ao urbano, à geopolítica, por exemplo. Por isso sugerem-se apenas considerações finais, pois muito há de ser feito nos estudos de gênero e sexualidade na geografia acadêmica.

Essas são propostas, assim como a “Parada” na etimologia da palavra, que propõe ruptura com aquilo que já existe. Parada deriva da palavra pousar, no sentido de descansar, e tem sua origem no latim Pausare que significa “descansar, fazer uma pausa” (Consultório Etimológico, 2010). Romper com o que está posto para aproveitar o ócio ou o lazer. Os militares fazem uso desse termo para referir-se à parada efetuada, não para o descanso, mas para fazer continência à autoridade, em uma instituição altamente hierarquizada.

A Parada Militar como evento refere-se à pausa para a continência e para a celebração do dia da Independência do Brasil em 07 de setembro de cada ano. Contraditoriamente, no período em que Dom Pedro declarou a independência do Brasil, o país ainda não contava com o Exército que existe na contemporaneidade. Todavia, a Parada Militar foi um evento institucionalizado durante a Ditadura Militar no Brasil, como uma das várias maneiras de legitimar os símbolos ligados ao nacionalismo e ao governo instaurado por meio de um golpe de Estado (OLIVEIRA, 2015).

O evento militar não se explica no momento político atual em que vivemos no Brasil, a democracia. Mas as festas da ordem ainda possuem grande legitimidade e aprovação pelo Estado, pelos cidadãos e pelos grupos conservadores, seja na política ou nas instituições religiosas. Talvez para lembrar a ordem imposta pelo Estado, pelos mecanismos de poder institucionalizados, ou para reproduzir o conservadorismo em uma sociedade democrática, justa e que garante a liberdade coletiva e individual de todos os cidadãos.

A Parada LGBT também é uma pausa, não regada de continência às autoridades ou aos superiores, ao Estado ou ao Exército. Mas uma Parada, que ao invés de celebrar a ordem, busca subvertê-la, transgredi-la, negar todas as formalidades e abolir as diferenças. A Parada LGBT é a pausa para evidenciar a diversidade e a (des) ordem que essa visibilidade pode promover, tanto do ponto de vista da violência verbal, como da intolerância acentuadas por aquelxs que preferem, e aprovam, celebrar a ordem, a pausa para a continência às instituições de poder.

A Parada LGBT também é a parada para o descanso, é o descansar da rotina imposta no cotidiano, é o libertar-se do isolamento e da ocultação promovida pelo descaso, desprezo e intolerância da sociedade em relação ao que não é moralmente aceito, natural ou normal, conforme é propagado pelos discursos proliferados pelas instituições que detém o poder. A Parada é um descanso que acontece na festividade, é baseado também na celebração, na comemoração em poder descansar daquilo que

oprime, do cotidiano, que ao mesmo tempo que abriga as diferenças, as tornam intoleráveis e inconcebíveis no espaço urbano.

As microterritorialidades surgem a partir dessas urgências de contestar e de refutar, da emergência em se criar dissidências, insurgências que buscam reivindicar a visibilidade social e o respeito às diferenças e à diversidade. O espaço público é o palco da diversidade, mas também é o lugar próprio da reprodução da intolerância e da discriminação. As microterritorialidades emergem no espaço público durante o evento, mas muito delas permanecem, pois se referem às resistências aos mecanismos de dominação, elas atuam na luta contra a homogeneização de toda a estrutura imposta pelos discursos de poder.

As microterritorialidades nascem pela atuação de indivíduos que buscam confrontar as instituições de dominação e de poder, surgem em torno de suas necessidades, dos valores e interesses comuns, partem da socialidade, de um fazer solidário e coletivo. Mas, as microterritorialidades da Parada LGBT também se fazem em torno da festa, do estar junto. Infelizmente, ainda há indivíduos que ignoram a motivação do evento, o tema ou a importância de se compartilhar experiências, de se confraternizar ou dialogar problemas cotidianos dxs atores/atrizes que também vivem e produzem o espaço urbano.

Há na Parada LGBT as microterritorialidades que se ensejam, a partir da luta e resistência que o evento expressa, e também aquelas que insurgem com base na possibilidade de festejar e de celebrar o Orgulho *Gay*. A festa aparece muitas vezes como a motivação essencial de estar presente no espaço público. A ruptura com o cotidiano e a transgressão da ordem se faz no festar e a reivindicação pode ficar esquecida para muitxs, não que admitam que não exista mais nada a conquistar, mas porque veem no evento a oportunidade exclusiva de festar.

Todavia, mesmo ao ignorar a motivação, os temas e os objetivos do evento, algunxs participantes, que só buscam pela festa, também, mesmo inconscientes disso, estão transgredindo e subvertendo os valores que xs oprimem. O “estar” e o “ser” no espaço público durante o evento, executar performances e o manter ações que não se revelam no cotidiano, são maneiras de contestar os códigos morais opressores à comunidade LGBT.

O corpo presente na festa, o estar no espaço público durante o microacontecimento, fala e grita com quem o vê, com quem o assiste. Mesmo àquelxs que ao assistirem reproduzem discursos de intolerância e preconceitos, são afetadxs pelo

que veem. O “afetar” promove a reflexão, o diálogo e o debate e esse tripé de informações resulta na visibilidade a partir do: “ouvir dizer que hoje/ontem teve Parada LGBT”. Ao narrar o que foi visto, ouvido e sentido, a visibilidade foi posta a quem sequer vivenciou o evento. A memória, a consciência e o pensar sobre o evento é refletir sobre ele, e sobre sua insurgência, suas reivindicações, a existência da diversidade sexual e da identidade de gênero.

Outro mecanismo que promove a visibilidade na sociedade goiana é a mídia local: *blogs*, *sites* de notícias, telejornais, jornais impressos, rádio e TV. Esses instrumentos chegam a lugares distantes do Centro de Goiânia, bombardeiam, aquelxs que se recusam a ver, de imagens provocativas. As imagens mostram os corpos que falam, por meio das performances, os áudios reproduzem os sons emitidos pelas contestações, as palavras de ordem e/ou pela celebração. Se a visibilidade não é alcançada, devido ao pouco movimento na paisagem urbana do domingo, ela ocorre pela divulgação na mídia.

As redes sociais também são recursos importantes de divulgação da comunidade LGBT. Em perfis do *Facebook*, *Twitter* e *Instagram*, xs partícipes e espectadorxs do evento postam fotos, unxs para provocar, outrxs para reclamar por meio de textos ofensivos e indignados, algunxs para divulgar axs amigxs não presentes a alegria e os excessos permitidos a festa. Se amigxs das redes sociais evitavam o espaço público por causa do evento, não o podem evitar nas redes sociais em que aparecem estampadas as imagens do Orgulho *Gay*.

À paisagem da festa, ao ser acrescentado elementos simbólicos, visuais ou intangíveis, também promove a visibilidade. Na paisagem urbana ecoa os sinais de que houve festa, movimento social e protesto. As marcas impressas no cotidiano que se inicia na segunda após o evento não permite que a sociedade goianiense ignore a diversidade. Os discursos de intolerância e preconceito anunciam que o afetar, mesmo a quem não esteve presente como espectadxr, aconteceu. Afetar, pode não promover a alteridade, mas permite a reflexão, o vivenciar àquilo que não aceita, que é visto como moralmente inadequado, mas que permanece na paisagem do cotidiano da cidade.

REFERÊNCIAS

ABRAHÃO, Sérgio Luís. **Espaço Público, do urbano ao político**. São Paulo: Annablume/ Fapesp, 2008.

AGUIAR, Murilo. **Divirta-se nas Paradas Gays de 2013**: veja o calendário e programa-se. Disponível em http://igay.ig.com.br/2013-03-05/divirta-se-nas-paradas-gays-de-2013-veja-o-calendario-e-programe-se.html. Acesso em 02 de maio de 2016.

AGUIAR, Tiago C. **O bom, o mau e o feio**: o design gráfico da indústria do skate. 2008. 122 f. Dissertação [Mestrado em Artes e Design]. Programa de Pós Graduação em Design do Departamento de Artes e Design do Centro de Teologia e Ciências Humanas Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008

AGUIAR, Titta. **Personal Stylist**: guia para consultores de imagem. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2004.

ALCÂNTARA, Alex Sander. **Sentidos da Metrópole***:* série São Paulo de perfil na mediação do espaço público. [Dissertação de Mestrado]. Pós Graduação em Ciências da Comunicação. Escola de Comunicação e Artes. Departamento de Jornalismo e Editoração. Universidade de São Paulo, 2009.

ALFREY, Lauren M. **The search for authenticity:** how Hipsters transformed from a local subculture to a global consumption collective. 2010. 94 f. Thesis [Master of Arts]. Georgetown University: School of Arts and Sciences. Washington, DC, 2010.

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. Tradução de José Pedro Xavier Pinheiro.São Paulo: Atena Editora, 1955.

ALMEIDA, Maria Geralda de. Festas Rurais e Turismo em Territórios Emergentes. In. **Biblio 3 W – Revista Bibliográfica de Geografia y Ciencias Sociales**. Universidad de Barcelona. ISSN: 1138-97-96. Vol. XV, n. 919, 15 Abril de 2011. Disponível em: http://www.ub.edu/geocrit/b3w-919.htm. Acesso em 24 de dezembro de 2015.

_____. Os cantos e encantamentos de uma geografia sertaneja de Patativa do Assaré. In: MARANDOLA JR., Eduardo; GRATÃO, Lúcia Helena. **Geografia e Literatura**: ensaios sobre geograficidade, poética e imaginação. Londrina: EDUEL, 2010.

_____. Fronteiras, Territórios e Territorialidades. In **Revista Anpege**, n. 2, 2005. Disponível em http://anpege.org.br/revista/ojs-2.4.6/index.php/anpege08/issue/view/RA%202. Acesso em 16 de dezembro de 2015.

_____. Cultura Ecológica e Biodiversidade. **Mercartor:** Revista de Geografia (UFC). Ano 02, n. 03, 2003.

ALVES, Ida. Em torno da paisagem: literatura e geografia em diálogo interdisciplinar. In: **Revista da Anpoll**, nº 35, Florianópolis, jul./dez. 2013. p. 181-202.

AQUINO, Cássio Adriano B.; MARTINS, José Clerton de O. Ócio, Lazer e Tempo Livre na Sociedade do Consumo e do Trabalho. In **Revista Mal Estar e Subjetividade**. Fortaleza, vol. VII, nº 2, set. 2007, p. 479-500.

ARAÚJO, Rita de Cássia B. Carnaval do Recife: a alegria guerreira. In **Estudos Avançados**, 11 (29), 1997, p. 203-216. Disponível em: www.revistas.usp.br/eav/article/download/8980/10532. Acesso em 16 de maio de 2016.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

AZEVEDO, Alberto Vieira de. **Avaliação e controle do ruído industrial**. Rio de Janeiro: CNI – Departamento de Assistência à Média e Pequena Indústria, 1984.

AZEVEDO, Aluizio. **O cortiço**, Rio de Janeiro, Livreiro Editor, 1980.

BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: Leach, Edmund et Alii. **Anthropos-Homem**. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

BAGGIO, Ulysses da Cunha. Apropriação social do espaço urbano e territorialidade: o desejo e a esperança pelos interstícios. In **Terra Livre**. Presidente Prudente – SP, Ano 23, v. 2, n. 29, p. 181-206, ago./dez. 2007.

BARBOSA, M. R.; MATOS, P. M.; COSTA, M. E. Um olhar sobre o corpo: o corpo ontem e hoje. **Psicologia & Sociedade**. Universidade do Porto, Portugal, 23(1), 2011. p. 24-34.

BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Tradução de Luis Antero Reto e Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2011.

BARRETO, Vitor Hugo Lima. Freud e Freire: uma interlocução possível. In: **Estudos de Psicanálise**. Belo Horizonte – MG, n. 43, p. 161-168, jul./2015. Disponível em: http://www.cbp.org.br/n43a17.pdf. Acesso em 14 de maio de 2016.

BATISTA, Jandré Corrêa; ZAGO, Gabriela da Silva. Ativismo em Redes Sociais Digitais: os fluxos de comunicação no caso #forasarney. In **Estudos em Comunicação**, n. 8, dez. 2010, p. 129-146. Disponível em: www.ec.ubi.pt/ec/08/pdf/EC08-2010Dez-08.pdf. *Acesso em 23 de dezembro de 2015.*

BAUDELAIRE, Charles. **As flores do mal**. Tradução de Ivan Junqueira. São Paulo: Saraiva de Bolso, 2012.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade:** a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.

_____. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

_____. **Ética da pós-modernidade**. São Paulo: Paulus, 1993.

BRASIL. **O Bioma Cerrado**. Ministério do Meio Ambiente. Disponível em http://www.mma.gov.br/biomas/cerrado. Acesso em 18 de junho de 2016.

BENJAMIN, Walter. Paris, capital do século XIX. In: **Passagens**. Trad. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

BERGER, Mirela. **Falando de Alteridade: olhando o outro, percebendo a si mesmo.** Disponível em: www.minosoft.com.br/mirela/download/falando_de_alteridade2.pdf. Acesso em 27 de dezembro de 2015.

BERRIOS NAVARRO, Maria Del Pilar; LEÓN PÉREZ, Alfonso. Territorialidad y Políticas Públicas. In: REYES RAMOS, Maria Eugenia; LÓPEZ LARA, Álvaro F. (Coordinadores). **Explorando Territorios***:* una visón desde las ciencias sociales. Universidad Autónoma Metropolitana: Unidad Xochimilco: División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Relaciones Sociales, 2012.

BERQUE, Augustin. Paisagem Marca, Paisagem Matriz: elementos a problemática para uma geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.). **Paisagem, Tempo e Cultura**. 2ª Edição. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.

_____. Milieu, trajet de paysage et déterminisme géographique. In: **Espace Géographique**, tome 14, n°2, 1985. p. 99-104. Disponível em: http://www.persee.fr/doc/spgeo_0046-2497_1985_num_14_2_4009. Acesse m 30 de maio de 2016.

BÍBLIA. A. T. Ezequiel. In Bíblia. Português. **Bíblia Sagrada**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. p.1074-1149.

BOBBIO, Norberto [et. al].. **Dicionário de Política I**. Trad: Carmem C. Varriale; João Ferreira; Luis G. Pinto Cacais. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

BORGES, Maristela Corrêa. Da Observação Participante à Participação Observante: uma experiência de pesquisa qualitativa. In RAMIRES, Julio César. L; PESSÔA, Vera Lúcia S (Orgs.). **Geografia e Pesquisa Qualitativa:** nas trilhas da investigação. Uberlândia: Assis, 2009.

BORGES, Regina Célia P.; COUTINHO, Maria C. Cenas de trabalho: a fotografia como recurso metodológico para expressar os sentidos do trabalho juvenil. In **Arquivos Brasileiro de Psicologia.** Vol. 63, Número Especial, Rio de Janeiro, 2011. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672011000300005. Acesso em 18 de junho de 2016.

BOTELHO, Adriano. Geografia dos sabores: ensaio sobre a dinâmica da cozinha brasileira. In **Sabores do Brasil**. Brasília: Itamaraty, 2014. Disponível em: http://dc.itamaraty.gov.br/imagens-e-textos/revista-textos-do-brasil/portugues/revista13-mat10.pdf. Acesso em 12 de maio de 2016.

BOTELHO, Tarcísio R. (2006), “A revitalização da região central de Fortaleza (CE): novos usos dos espaços públicos da cidade”, *in* H. Frúgoli *et al*., **As cidades e seus agentes:** práticas e representações. Belo Horizonte/São Paulo, Editora da PUC-Minas/Edusp.

BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. Tradução de J. Guinsburg e Tereza Cristina S. da Mota. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais: a longa duração. In: _____. **Escritos sobre a História**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

BRAZ, Camilo; MELLO, Luiz. "Éramos 9 gays, 20 policiais e a imprensa local": narrativas (de) militantes sobre as paradas do orgulho LGBT em Goiás. In: Guilherme R. Passamani. (Org.). **(Contra) pontos - Ensaios de gênero, sexualidade e diversidade sexual - o combate à homofobia.** 1. ed. Campo Grande: Editora da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, 2012, v. 1, p. 33-47.

BUENO, Francisco da Silveira. **Grande Dicionário Etimológico-Prosóico da Língua Portuguesa**: Vocábulos, Expressões da Língua Geral e Científico-sinônima, Contribuições do Tupi-Guarani. São Paulo: Editora Saraiva, 1965. 3 v.

BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan:** sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”. Traducción de Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2002. 352p.

BUTTIMER, Anne. Valves in Geography. In: **Commission of College Geography**: Res. Pap. 24, Ass. Am. Geogr., Washington, 1974

CALIANDRO, Stefania. O anjo na arte contemporânea: iconologia de uma presença da ausência. In **Cadernos de Semiótica Aplicada**, v. 7, n. 2, dez. 2009. Disponível em http://seer.fclar.unesp.br/casa/article/download/2322/1872. Acesso em 15 de maio de 2016.

CAMARGO, Marcos Henrique. As estéticas e suas definições de arte. In. **Revista Científica da FAP**. Curitiba, v. 4, n. 1, p. 1-15, jan./jun. 2009. Disponível em: http://www.fap.pr.gov.br/arquivos/File/Arquivos2009/Pesquisa/Rev_cientifica4/artigo_Marcos_Camargo.pdf. Acesso em 09 de maio de 2016.

CAMPOS, Ellwes Colle de. **Religião e Homossexualidade**: ícones religiosos na Parada do Orgulho Gay do Distrito Federal. 2006. 134 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Católica de Goiás: Departamento de Filosofia e Teologia: Goiânia, Goiás, 2006.

CARLSON, Marvin A. **Performance:** uma introdução crítica. Tradução de Thaís Flores Nogueira Diniz e Maria Antonieta Pereira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

CASTELLS, Manuel (1996). **O Poder da Identidade - a era da informação:** economia, sociedade e cultura. São Paulo: Paz e Terra, 2013.

_____ (1976). **A questão urbana**. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

CASTILHO, Kathia. **Moda e Linguagem**. São Paulo: Anhembi Morumbi Universidade, 2005.

CASTRO, Iná Elias de. O problema da escala. In: CASTRO, Iná Elias de.; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. **Geografia**: conceitos e temas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

CASTRO, Samara. Tudo o que você precisa saber sobre o PL 5069/2013. **In Juntos.org**. Disponível em: https://juntos.org.br/2015/10/tudo-o-que-voce-precisa-saber-sobre-o-pl-50692013/. Acesso em 23 de dezembro de 2015.

CHAVES, Geraldo Martins. Pit Dogs: negócio tipicamente goiano resiste a modismo há 50 anos. In: **O Popular**. Disponível em: http://www.opopular.com.br/editorias/vida-urbana/pit-dogs-neg%C3%B3cio-tipicamente-goiano-resiste-a-modismos-h%C3%A1-50-anos-1.1062968. Acesso em 11 de julho de 2016.

CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural**. Tradução de Luiz Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro A. Pimenta. 3ª ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007.

COELHO, Teixeira. **Dicionário Crítico de Política Cultural**. São Paulo: Editora Iluminuras, 2004.

COLLOT, Michel. **Poética e Filosofia da Paisagem**. Tradução de Ida Alves. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2013.

CONGRESSO EM FOCO. Pastor Silas Malafaia é processado por homofobia. In **Congresso em foco**. Disponível em http://congressoemfoco.uol.com.br/noticias/pastor-silas-malafaia-e-processado-por-homofobia. Acesso em 18 de dezembro de 2015.

CONNERTON, Paul. **Como as sociedades recordam**. Tradução de Maria Manuela Rocha. Oeiras, Portugal: Celta Editora, 1999.

CONSULTÓRIO ETIMOLÓGICO. Origem da Palavra – Parada. In. **Consultório Etimológico – Site de Etimologia**. Disponível em http://origemdapalavra.com.br/site/?s=parada. Acesso em 18 de julho de 2016.

CORRÊA, Roberto Lobato. Sobre a Geografia Cultural. In **Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul**. Publicado em 16 de novembro de 2009. Disponível em:http://ihgrgs.org.br/artigos/contibuicoes/Roberto%20Lobato%20Corr%C3%AAa%20-%20Sobre%20a%20Geografia%20Cultural.pdf.. Acesso em 16 de maio de 2016.

_____. **O Espaço Urbano**. São Paulo, SP: Editora Ática, 1989.

COSTA, Benhur Pinós da. Microterritorialidades: uma relação entre objetividade do espaço, cultura e ação intuitiva do sujeito. In: HEIDRICH, Álvaro Luiz; COSTA, Benhur Pinós; PIRES, Cláudia Luisa Zeferino (Orgs.). **Maneiras de Ler**: geografia e cultura [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Imprensa Livre: Compasso Lugar Cultura, 2013. 364 kb. PDF.

COX, Harvey. **A festa dos foliões**. Tradução: Edmundo Binder. Petrópolis: Vozes, 1974.

CRUZ, Mércia Socorro R.; MENEZES, Juliana Santos; PINTO, Odilon. Festas Culturais: tradição, comidas e celebrações. In: **I Encontro Baiano de Cultura** – I EBECULT – FACOM/UFBA. Salvador - BA, 11 de dezembro de 2008. Disponível em http://www.uesc.br/icer/artigos/festasculturais_mercia.pdf. Acesso em 12 de maio de 2016.

CURADO, João Guilherme da T. **Lagolândia – paisagens de festa e de fé**: uma comunidade percebida pelas festividades. 2011. 318 f. Tese [Doutorado em Geografia]. Universidade Federal de Goiás. Programa de Pós Graduação em Geografia, Instituto de Estudos Socioambientais, Goiânia, Goiás, 2011.

CANCLINI, Néstor G. De la diversidad a la interculturalidad. In: **Conflictos Interculturales**. Barcelona: Editorial Gedisa, 2011, p.103 – 112.

CASTELLS, M. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

COSGROVE, D. Em Direção a uma Geografia Cultural Radical: Problemas da Teoria. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Zeny (Org.). **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: ROSENDHAL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

CRISTOVAO, Maria Lúcia C. **Descrição Pictórica:** a influência da pintura impressionista na literatura francesa do século XIX. 2009. 131 f. Dissertação [Mestrado em Letras]. Programa de Pós Graduação em Língua e Literatura Francesa. Departamento de Letras Modernas. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas: Universidade de São Paulo, 2009.

DA MATTA, R. **Sobre o simbolismo da comida no Brasil**. Correio da Unesco, 15(7):21- 23, 1987.

DE CERTAU, M. **A Invenção do Cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

DELGADO RUIZ, M. Etnografia Del espacio público. **Revista Experimental de Antropologia**, nº2, Universidad de Jaen, 2002. Disponível em http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/ETNOGRAFiA%20DEL%20ESPACIO%20PuBLICO.pdf. Acesso em 06 de maio de 2016.

DEMATTEIS, Giuseppe; GOVERNA, Francesca. Territorio y Territorialidad en el desarrolo local: la contribuición del modelo SLOT. In **Boletín de la Asocición de Geógrafos Españoles.** Murcia – Espanha, nº 39, 2005, p. 31-58.

DENEZ, Cleiton Costa. Os conceitos de Macro e Microterritorialidades: uma análise dos processos relacionais no Assentamento 8 de Abril – Jardim Alegre, RS. In **Campo**

Território: Revista de Geografia Agrária, v. 7, n. 14, p. 1-22, ago. 2012. Disponível em www.seer.ufu.br/index.php/campoterritorio/article/download/14255/11250. Acesso em 25 de julho de 2016.

DIAS, Edir Augusto. Paisagem: espessura, textura e tessitura. In Geovivências, 2009. Disponível em http://geovivencias.blogspot.com.br/2009/02/paisagem-espessura-textura-e-tessitura.html. Acesso em 16 de maio de 2016.

DORFMAN, Adriana; CARDIN, Eric Gustavo. Estratégias espaciais do ativismo em condição fronteiriça no Cone Sul. In **Cuadernos de Geografía** – Revista Comlombiana de Geografía, v. 23, nª 2. Bogotá, jul/dez, 2014.

DUARTE, Alexandre. A. B. G.; MENEZES, Celso Vianna Bezerra. Antropologia da Performance: a liminaridade e as contradições do social. In: **VIII Seminário de Pesquisa em Ciência Humanas.** Londrina: Eduel, 2010. p. 01-2140.

DULLEAU, R. PITTE, J. R. **Géographie des odeurs**. Paris: L'Harmattan, 1998.

DUNCAN, James S.. A paisagem como sistema de criação de signos. In: CORREA, Roberto Lobato; ROSENDHAL, Zeny (Org.) **Paisagens, textos e identidade**. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2004.

_____. Após a Guerra Civil – reconstruindo a Geografia Cultural como Heterotopia. CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Geografia Cultural:** um século (2). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000.

_____. **The city as text**: the politics of landscape interpretation in the Kandyan Kingdom. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

DURKHEIM (1912). **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. 6 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

EPHRON, Nora; DANIEL, Sean; JACKS, James; EPHRON, Delia. **Michael**: um anjo sedutor. [Filme –vídeo]. Produção de Sean Daniel, James Jacks e Delia Ephron. Direção de Nora Ephron. Turner Pictures Alphaville, 1996. DVD (105 min.), SDDS, Dolby Digital DTS, Color. Título Original: Michael.

FACCHINI, Regina; MACHADO Sarah R. "Praticamos SM, repudiamos agressão": classificações, redes e organização comunitária em torno do BDSM no contexto brasileiro. In **Sexualidad, Salud y Sociedad**: Revista Latinoamericana, n. 14, ago. 2013, p. 195-228. Dossier n. 2. ISSN 1984-6487.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Tradução de Paula Siqueira. Revisão de Tânia Stolze Lima. In: **Cadernos de Campo**, n. 13: p. 155-161, 2005. Disponível em http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/viewFile/50263/54376. Acesso em 08 de janeiro de 2016.

FORTUNA, Carlos. (Micro) territorialidades: metáfora dissidente do social, **Terr@Plural,** Ponta Grossa, 6(1), jul./dez.,2012, p. 199-214.

_____. **Identidades, Percursos, Paisagens Culturais**: estudos sociológicos de cultura urbana. Oeiras, Portugal: Celta Editora, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. 30. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. (1984). Outros espaços. In _____. **Ditos e escritos III** - Estética: Literatura e pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 411-422.

_____. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **História da Sexualidade I**: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. **Microfísica do poder**. Organização e Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FRADIQUE, Teresa. "For years, I have dreamed of a liberated Anthropology". In COUTINHO, Paula (Coord.). **Antropologia e Performance**: agir, atuar, exibir. Castro Verde, Alentejo, Portugal: 100Luz, 2014.

FRANCO, Paki Venegas; CERVERA, Julia Pérez. **Manual para uso não sexista da linguagem:** o que bem se diz... bem se entende. Tradução de Beatriz Cannabrava. Disponível em http://www.observatoriodegenero.gov.br/menu/publicacoes/outros-artigos-e-publicacoes/manual-para-o-uso-nao-sexista-da-linguagem. Acesso em 18 de junho de 2016.

FREYRE, Gilberto. **Modos de homens & modas de mulheres**. Rio de Janeiro: Record, 2003.

G 1. 24 Estados e DF têm protestos contra o governo Temer nesta sexta. In **G 1. Portal de Notícias.** Disponível em: http://g1.globo.com/politica/noticia/2016/06/estados-tem-protestos-contra-governo-temer-nesta-sexta-feira.html. Acesso em 10 de junho de 2016.

GAIARSA, José Ângelo. O Corpo Fala? In **Motriz**, set./dez., v. 8, n. 3, 2002, p.85-90. Disponível em: http://www.rc.unesp.br/ib/efisica/motriz/08n3/Gaiarsa.pdf. Acesso em 28 de dezembro de 2015.

GARRETÓN, Manuel Antônio. Movimentos Sociales y Procesos de Democratización: un marco analítico. In **Excerpta**. Centro de Estudios Miguel Enríquez – Archivo Chile, n. 02, abr. 1996. Disponível em http://www.archivochile.com/Mov_sociales/Doc_gen/MSdocgen0010.pdf. Acesso em 23 de dezembro de 2015.

GEERTZ, Clifford. Um Jogo Absorvente: notas sobre a Briga de Galos Balinesa. In _____. **A interpretação das Culturas**. 1º ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIDDENS, A. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

GOBBI, Wanderléia A. O.; PESSÔA, Vera L. S. Pesquisa Qualitativa em Geografia: reflexões sobre o trabalho de campo. In: RAMIRES, Julio C. L.; PESSÔA, Vera L. S. (Orgs.). **Geografia e Pesquisa Qualitativa***:* nas trilhas da investigação. Uberlândia: Assis, 2009.

GOFFMAN, Erving. **Comportamento em lugares públicos**: notas sobre a organização social dos ajuntamentos. Tradução de Fábio Rodrigues Ribeiro da Silva. Petrópolis – RJ: Vozes, 2010.

_____. **A representação do eu na vida cotidiana**. Tradução de Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis – RJ: Vozes, 1985.

GOHN, Maria da Glória. Movimentos sociais na contemporaneidade. In **Revista Brasileira de Educação**. v. 16, n. 47, mai-ago. 2011.

_____. **História dos movimentos e lutas sociais**: a construção da cidadania dos brasileiros. 2ed. São Paulo: Loyola, 1995.

GÓIS, Marcos Paulo F. **Paisagens Noturnas Cariocas**: formas e práticas da noite na cidade do Rio de Janeiro. 2015. 332 f. Tese [Doutorado em Geografia]. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós Graduação em Geografia, Rio de Janeiro, RJ, 2015.

GOMBRICH, E. H. **A história da arte**. São Paulo: LTC, 2000.

GOMES, Paulo César da Costa. Espaços Públicos: um modo de ser do espaço, um modo de ser no espaço. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). **Olhares Geográficos**: modos de ver e viver o espaço. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

GONÇALVES, Carolina. **País registrou 218 assassinatos de homossexuais este ano**. Disponível em http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2014-09/pais-registrou-218-assassinatos-de-homossexuais-este-ano. Acesso em 24 de dezembro de 2015.

GONÇALVES, Fábio Mariz. Discussões sobre o papel dos espaços livres públicos nos bairros de elite contemporâneos. In **Paisagem e Ambiente**. São Paulo, n. 15, p. 9-33, dez. 2002. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/paam/article/view/40194. Acesso em 30 de maio de 2016.

GONDIM, Linda M. P. O Projeto de Pesquisa para a Dissertação de Mestrado na área de Ciências Sociais. In: GODIM, Linda M. P. (Org.). **Pesquisa em Ciências Sociais***:* o projeto da dissertação de mestrado. Fortaleza: EUFC, 1999.

GRATÃO, Lúcia Helena. Sabor e Paisagem – o que revela o pequi nesta imbricação de essência cultural. In **Geograficidade**. v. 4, Número Especial, Outono, 2014. Disponível

em: http://www.uff.br/posarq/geograficidade/revista/index.php/geograficidade. Acesso em 28 de maio de 2016.

GRIMASSI, Raven. **Os Mistérios Wiccanos**. 2ª Ed, São Paulo: Editora Gaia, 2001.

GUATTARI, Félix. **Caosmose**: um novo paradigma estético. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 1992.

_____. **Revolução Molecular**: pulsações políticas do desejo. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

GUEDES, Éllida Neiva. Espaço público contemporâneo: pluralidade de vozes e interesses. In: **Biblioteca *On Line* de Ciências da Comunicação**. 2010. ISSN: 1646-3137. Disponível em: http://www.bocc.ubi.pt/pag/guedes-ellida-espacopublico-contemporaneo.pdf. Acesso em 03 de Maio de 2014.

HABERMAS, Jurgen. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do fim dos territórios à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

HALL, Stuart. **Identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

HARVEY, David. **Espaços de Esperança**. São Paulo: Loyola, 2004.

HEIDRICH, Álvaro Luiz. Território e Cultura: argumento para uma produção de sentido. In: _____; COSTA, Benhur Pinós da; PIRES, Cláudia Luisa Zeferino (Orgs.). **Maneiras de Ler**: geografia e cultura. [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Imprensa Livre: Compasso Lugar Cultura, 2013.

_____. Compartilhamento e Microterritorialidades do Espaço Social Metropolitano. In **Cidades.** Vol. 10, n. 17, São Paulo: Unesp: Grupo de Estudos Urbanos, 2013. Disponível em: http://revista.fct.unesp.br/index.php/revistacidades/issue/view/233/showToc. Acesso em 25 de julho de 2016.

HERNANDEZ, Marina; KOVESI, Betty. O simbolismo e os sabores da festa junina. In Carta Educação. **Carta Capital**. Junho de 2016. Disponível em http://www.cartaeducacao.com.br/aulas/infantil/o-simbolismo-e-os-sabores-da-festa-junina/. Acesso em 28 de maio de 2016.

I-BAHIA. **Transexual 'crucificada' em Parada *Gay* é esfaqueada em São Paulo**. Disponível em http://www.ibahia.com/detalhe/noticia/transexual-que-se-crucificou-ou-e-esfaqueada-proximo-a-sua-casa/?cHash=528c274d4efc4a0b3821a84f22cbd401. Acesso em 11 de abril de 2016.

JAYME, Juliana Gonzaga. Travestis, transformistas, Drag Queens, Transexuais: montando o corpo, pessoa, identidade e gênero. In: In: CASTRO, Ana Lúcia (Org.).

Cultura contemporânea, identidades e sociabilidades: olhares sobre corpo, mídia e novas tecnologias. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

_____. Travestis, Transformistas, Drag Queens, Transexuais: identidade, corpo e gênero. In: **VIII Congresso Luso-Africano-Brasileiro de Ciências Sociais:** a questão social no novo milênio. Coimbra, Portugal, 2004. Disponível em: http://www.ces.uc.pt/lab2004. Acesso em 07 de maio de 2016.

JESUS, Jaqueline Gomes. **O protesto na festa**: política e carnavalização nas Paradas do Orgulho de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (LGBT). 2010. 194 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social). Brasília: Universidade de Brasília (UnB), Instituto de Psicologia – Programa de Pós Graduação em Psicologia Social, do Trabalho e das Organizações, 2010.

JORDAN, Thomas. La Psicología de la territorialidad en los conflitctos. In **Psicologia Política**. nº 13, p. 29-62, 1996. Disponível: http://www.uv.es/garzon/psicologia%20politica/N13-3.pdf. Acesso 25 de dezembro de 2015.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Tradução de Maria Luiza Appy e Dora Mariana R Ferreira da Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

JUSTINIANO, Eduard Félix. Técnicas de Fotografia. In: VENTURI, Luis Antonio Bittar. **Geografia:** práticas de campo, laboratório e sala de aula. São Paulo: Editora Sarandi, 2011. 528 p.

KOZEL, Salete. Geopoética das paisagens: olhar, sentir e ouvir a "natureza". In **Caderno de Geografia**, v. 22, n. 37, 2012.

LAURETIS, Teresa de. Sexual Indifference and lesbian representation. In: ABELOVE, Henry; BARALE, Michèle Aina; HALPERIN, David M. **The Lesbian and gay**: studies reader. London, England: Routledge, 1993.

LAWRENCE, Francis. BOMBACK, Mark. **Constantine**. Direção de Francis Lawrence e Produção de Mark Bomback. Warner Bros, 2005. DVD (121 min). SDDS, Dolby Digital DTS, Color. Título Original: Constantine.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. Petrópolis: Vozes, 2006.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEAL, Bruno Souza; CARVALHO, Carlos Alberto de. Entre a ausência estatística oficial e o assassinato por ódio: o problema da homofobia no Brasil. In: **XVI Encontro Nacional de Estudos Populacionais**. Caxambu, MG, 29 de setembro a 03 de outubro de 2008. Disponível em: http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2008/docspdf/ABEP2008_1347.pdf. Acesso em 25 de dezembro de 2015.

LEÃO, Jorge Luís Blom Carneiro. **Estratégias espaciais de sobrevivência urbana vivida pelos sem-abrigo na cidade do Porto**. 2014. 128 f. Tese (Mestrado em

Geografia). Universidade do Minho – Instituto de Ciências Sociais, Porto, Portugal, 2014.

LEFEBVRE, Henri. **De lo rural a lo urbano**. Antología preparada por Mario Gaviria. Barcelona: Ediciones Península, 1978.

LEITE, Mazé. A luz, o princípio da cor – Parte III: o azul. In: **vermelho.org**., abr. 2014. Disponível em: http://www.vermelho.org.br/noticia/239476-11. Acesso em 14 de maio de 2016.

LEITE, Rogério Proença. Contra-usos e Espaço Público: notas sobre a construção social dos lugares na Manguetown. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 17, nº 49, jun. 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092002000200008. Acesso em 05 de maio de 2016.

LIMA, Elias Lopes de. **A reinvenção da corporeidade***:* o cotejo entre a tradição moderna e a tradição indígena. 2007. 213 f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Niterói: Universidade Federal Fluminense, Departamento de Geografia, 2007.

LIMA, Solange Terezinha. Geografia e Literatura: alguns pontos sobre a percepção de paisagem. In **Geosul**, Florianópolis, v. 15, n. 30, p. 7-33, jul./dez. 2000.

LOCATELLI, Priscila; MIOTTO, Thassiana de A.; MENEZES, Marizilda dos S.; PASCHOARELLI. O Jeans: uma reflexão sobre como a linguagem interfere na usabilidade do produto. In **9°Colóquio de Moda** – Fortaleza(CE) – 2013. Disponível em: http://www.coloquiomoda.com.br/anais/anais/9-Coloquio-de-Moda_2013/COMUNICACAO-ORAL/EIXO-6-PROCESSOS-PRODUTIVOS_COMUNICACAO-ORAL/O-jeans-uma-reflexao-sobre-como-a-linguagem-interfere-na-usabilidade-do-produto.pdf. Acesso em 02 de julho de 2016.

LOPES, Lilian Maria de S. **A alimentação no Brasil Colônia**. 47 f. 2009. Monografia [Graduação em História]. Centro Católico Salesiano Auxilium. Unisalesiano, Departamento de História, 2009.

MACEDO, Letícia; DANTAS, Carolina. Parada Gay reúne milhares em SP. **Portal G1**. São Paulo, 07 de junho de 2015. Disponível em: http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2015/06/parada-gay-reune-milhares-em-sp.html. Acesso em 23 de dezembro de 2015.

MAGNANI, José Guilherme C. Os circuitos dos jovens urbanos. In **Tempo Social:** Revista de Sociologia da USP, v. 17, n. 2, nov. 2005. Disponível em http://www.parkourrio.com.br/MATERIAL/Artigos/Cientificos/Circuitos%20dos%20Jovens%20urbanos%20(Guilherme).pdf. Acesso em 02 de julho de 2016

_____. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. In **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 17, nº 49, jun. 2002.

MACIEL, Maria Eunice. Olhares antropológicos sobre a alimentação: identidade cultural e alimentação. In: CANESQUI, AM. ; GARCIA, RWD., Orgs. **Antropologia e nutrição**: um diálogo possível [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005. 306 p. Antropologia e Saúde collection. ISBN 85- 7541-055-5. Disponível em:

http://books.scielo.org/id/v6rkd/pdf/canesqui-9788575413876-03.pdf. Acesso em 12 de maio de 2016.

MAFFESÓLI, Michel. **No fundo das aparências**. Tradução de Bertha Halpern Gurovitz. Petrópolis – RJ: Vozes, 1996.

_____. **O Tempo das Tribos**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

_____. **A conquista do presente.** Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

MAIA, Carlos Eduardo Santos. Geografia das Vestimentas: dos clássicos às tendências. In: **Boletim Goiano de Geografia**, vol. 35, n. 2, mai-ago, 2015a. pp. 195-216.

_____. *Go West, In The Open Air*: Parada do Orgulho LGBT Goianiense – da repressão a turistificação. In **Revista Latino-americana de Geografia e Gênero**, Ponta Grossa, v. 6, n. 1, jan./jul. 2015b. p. 200-221

_____. Festividade e territorialidades na parada LGBT goianiense. In **Terr@Plural**, Ponta Grossa, v. 6, n. 2, p. 273-288, jul/dez. 2012a.

_____. Liberdade, diversidade e excessos sob as cores do arco-íris: reflexões sobre a *rainbow fest* juizforana. In **Boletim Goiano de Geografia**, v. 32, n. 2, p. 71-92, jul./dez. 2012b.

_____. Paisagens festivas e interações mítico-ritualísticas em práticas tradicionais do catolicismo popular. In **Espaço e Cultura**, UERJ, RJ, n. 30, p. 19-35, jul./dez. de 2011a.

_____. Cidade e festa: os excessos nas paradas LGBTS – reflexões a partir da realidade goianiense. In **Cidades:** revista científica, v. 1, n. 1, 2004. Presidente Prudente: Grupo de Estudos Urbanos, 2011b.

_____. Cidade de Goiás: o cheiro das águas, as águas de cheiro e as aleluias (1880-1899). In **Boletim Goiano de Geografia**, Goiânia, Goiás, v. 29, n. 1, p. 179-194, jan./jun. 2009.

_____. **Ensaio Interpretativo da Dimensão Espacial das Festas Populares:** proposições sobre festas brasileiras. In ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). Manifestações da Cultura no Espaço. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

MANZANO, Rodrigo dos Santos. A alteridade como desafio. In **Filosofia**. Ano V Edição n° 50, Agosto/2010, p. 21-27. Disponível em www.portalcienciaevida.com.br. Acesso em 27 de dezembro de 2015.

MARANDOLA JR, Eduardo; GRATÃO, Lúcia Helena. Sabor da, na e para a Geografia. In: **Geosul**, Florianópolis, v. 26, n. 51, p. 59-74, jan./jun. 2011.

MARANDOLA JR., Eduardo. In **Geograficidade**. v. 4, Número Especial, Outono, 2014. Disponível em:

http://www.uff.br/posarq/geograficidade/revista/index.php/geograficidade. Acesso em 28 de maio de 2016.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos da Metodologia Científica.** 7. Ed. São Paulo: Ática, 2010.

MATOS, Patrícia F.; PESSÔA, Vera Lúcia Salazar. Observação e Entrevista: construção de dados para a pesquisa qualitativa em geografia agrária. In: RAMIRES, Julio C. L.; PESSÔA, Vera L. S. (Orgs.) **Geografia e Pesquisa Qualitativa**: nas trilhas da investigação. Uberlândia: Assis, 2009.

MATTOSO, José. As máscaras: o rosto da vida e da morte. In: BARROCA, Mário Jorge (Coord.). **Carlos Alberto Ferreira de Almeida**: in memoriam. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1999 (2 vols.).

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2008. 536p.

MCDOWEL, Linda. Body Work. Heterosexual Gender Performances in City Workplaces. In BELL, David; VALENTINE, Gill. **Mapping Desire**: geographies of sexualities. London: Routledge, 1995.

MELLO, Alessandra. **Brasil amarga o preço da intolerância e lidera ranking de violência contra homossexuais**. Disponível em: http://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2014/09/22/interna_nacional,571621/brasil-amarga-o-preco-da-intolerancia-e-lidera-ranking-de-violencia-contra-homossexuais.shtml. Acesso em 24 de dezembro de 2015.

MENDES, André Gustavo B. da Paz. **A Invenção da Terra Luz**: história, literatura e paisagem (1875-1914). 2008. 180 f. Dissertação [Mestrado em História]. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós Graduação em História. Natal, RN, 2008.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. In **Sociologias**. Dossiê. Porto Alegre, ano 11, nº 21, jan./jun. 2009, p. 150-182. Disponível em http://www.scielo.br/pdf/soc/n21/08.pdf. Acesso em 18 de julho de 2016.

MOREIRA, Jorgeanny de Fátima R. **Paisagens Culturais do Povo Kalunga do Engenho II em Cavalcante, Goiás:** cotidiano e festas. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2016.

_____. **Parques Urbanos e Qualidade de Vida**: estudo da relação dos visitantes com as áreas verdes de Goiânia. 2010. 80 fls. Trabalho de Conclusão de Curso [Planejamento Turístico] – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás – IF-Goiás. Goiânia, GO, 2010.

MOREIRA, Marianna Fernandes. Casa e família na geografia: estratégias espaciais de mulheres sem-teto na construção do lar. **Espaço e Cultura**, UERG, RJ, n. 34, P.83-122, jul./dez. de 2013.

MOREIRA, Virgínia. Da máscara à pessoa: a concepção trágica do homem. In **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, V, XXV, n. ½: p. 21-31, 1994.

MOTA, Maria Dolores de Brito. Moda e Identidade: aspectos psicossociais da roupa na contemporaneidade. In **Actas de Diseño.** Buenos Aires, n. 1, 2006. ISSN 1850-2032. Disponível em: http://www.adital.com.br/site/noticia2.asp?lang=PT&cod=23905 . Acesso em 12 de maio de 2016.

MYANAKI, Jacqueline. **A paisagem no ensino de geografia**: uma estratégia didática a partir da arte. 2003. 155 f. Dissertação [Mestrado em Geografia]. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Geografia: Programa de Pós Graduação em Geografia. São Paulo, SP, 2003.

NABOZNY, Almir; SILVA, Joseli Maria; ORNAT, Marcio José. Desafios à análise do espaço urbano: interpretando textos marginais do discurso geográfico. In **Terra Livre**. Presidente Prudente. Ano 23, v. 2, n. 29, ago./dez. 2007.

NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

OLIVEIRA, Lívia. Cozinha Paulista Caipira. In **Geograficidade**. v. 4, Número Especial, Outono, 2014. Disponível em: http://www.uff.br/posarq/geograficidade/revista/index.php/geograficidade. Acesso em 28 de maio de 2016.

OLIVEIRA, Nilde de; CASQUEIRO, Adriana Souza. Ritos da comensalidade festiva na Bahia. In: FREITAS, Maria do Carmo Soares; FONTES, Gardênia Abreu Vieira; OLIVEIRA, Nilce de (orgs.). **Escritas e narrativas sobre a alimentação e cultura** [online]. Salvador: EDUFBA, 2008, 422p. Disponível em: . Acesso em: 13 de abril de 2016.

OLIVEIRA, Vanessa. Por que ainda festejamos a Independência com desfile militar? In **Fato em Foco**. Publicado em 07 de setembro de 2015. Disponível em http://br.rfi.fr/geral/20150907-por-que-ainda-festejamos-independencia-com-desfile-militar. Acesso em 18 de julho de 2016.

PALHARES, Virgínia de Lima. Uma geografia hedonista dos saberes e dos sabores. In **Geograficidade**. v. 4, Número Especial, Outono, 2014. Disponível em: http://www.uff.br/posarq/geograficidade/revista/index.php/geograficidade. Acesso em 28 de maio de 2016.

PAULA, Luiz Tiago. Cartografias pessoais e experiência urbana: um estudo sobre a imagem da cidade de campinas. In **Geograficidade**, v. 2, n.2, Inverno, 2012.

PEACOCK, Janes. Ethnographic notes on sacred and profane performance. In: SCHECHNER, Richard and APPEL, Willa (Orgs.) **By means of performance**: intercultural studies of theatre and ritual. Cambridge University Press, 1990. (p 208-220).

PEASE, Allan; PEASE, Barbara. **Desvendando os segredos da linguagem corporal**. São Paulo: Sextante, 2005.

PEREIRA, Camila Ribeiro. **Formação Gastronômica do Cerrado – Estado de Goiás**. 40 f. 2008. Monografia [Especialização em Gastronomia e Saúde). Centro de Excelência em Turismo. Universidade de Brasília, 2008.

PITTE, J. R.; DULAU, R. (org) **Géographie des odeurs**. Paris: L'Harmattan, 1998.

PONTES, Carlos Gildemar. **Diálogo com a arte**: vanguarda, história e imagens. Fortaleza: Acuã, 2005. 90p. (Coleção Ensaio Tupiniquim, nº 9).

PRADO, Juliana. Culto ao Corpo na Telenovela: apropriações, consumo e identidades sociais. In: CASTRO, Ana Lúcia (Org.). **Cultura contemporânea, identidades e sociabilidades:** olhares sobre corpo, mídia e novas tecnologias. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

PRADO, M. A. M. Da mobilidade social à constituição da identidade política: reflexões em torno dos aspectos psicossocias das ações coletivas. **Psicologia em Revista**. 8(11): 59-71, jan-jun, 2002.

PRIETO, Antonio González. **Claude Monet**. Coleção Folha – grandes mestres da pintura. Tradução de Martín Ernesto Russo. Barueri, SP: Editorial Sol90, 2007.

PROUST, Marcel. Em Busca do Tempo Perdido. No Caminho de Swan. Tradução de Fernando Py. Rio de Janeiro: O Globo. São Paulo: Folha de São Paulo, 2003.

QUINHÕES, Daniela. O Arquétipo da Bruxa no Caminho da Individuação Feminina: uma reflexão sob a luz da psicanálise junguiana. In: **Psicologia e Autoajuda**. 2014. Disponível em: http://www.artigonal.com/psicoterapia-artigos/o-arquetipo-da-bruxa-no-caminho-da-individuacao-feminina-uma-reflexao-sob-a-luz-da-psicanalise-junguiana-7048837.html. Acesso em 19 de maio de 2016.

RABELO, José Geraldo. Uma análise sistemática e psicológica sobre a sexualidade humana: inconsciente coletivo e os arquétipos. Parte III. In: **Diário da Manhã**. Goiânia, Goiás, 11 de julho de 2015. Disponível em: http://www.dm.com.br/opiniao/2015/07/uma-analise-sistematica-e-psicologica-sobre-a-sexualidade-humana-inconsciente-coletivo-e-os-arquetipos-parte-iii.html. Acesso em 14 de maio de 2016.

RAFAEL, Ricardo. A praça dos carros volta ao povo. **O Popular**, Goiânia, 03 de fev. 2015. Disponível em: http://www.opopular.com.br/editorias/vida-urbana/a-pra%C3%A7a-dos-carros-volta-ao-povo-1.771843. Acesso em 05 de maio de 2016.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1993.

ROBAINA, Igor Martins Medeiros. A invisibilidade como estratégia espacial das populações de rua na cidade do Rio de Janeiro. **Espaço Aberto**, PPGG - UFRJ, V. 1, N.2, p. 167-176, 2011.

RODAWAY, Paul. **Sensuous Geographies: body, sense and place**. London; New York: Routledge, 1994.

ROLOFF, Aion; RAMOS, Ana Carolina; LOPES, Fernanda Cristina; GOULART, Lizandra Maia; OLIVEIRA, Pâmela Cristina de. O uso do "X" como marca de gênero no FacebooK®: uma análise sociolinguística. In **Revista Versalete**. Curitiba, vol. 3, nº 4, jan./jun. 2015.

ROSINI, Veneza Mayora. Identidades culturais: do global ao local. In: FIDALGO, António; SERRA, Paulo (Org.). **Teorias e Estratégias Discursivas**. Actas da Comunicação em Congresso na Covilhã, Actas do III Sopcom, VI Lusocom e II Ibérico, Vol. II. Covilhã: Instituto da Comunicação Social, Fundação para Ciência e Tecnologia, 2005.

ROVEN, Charles; STEVENS, Dana. **Cidade dos Anjos**. Direção de Charles Roven e Produção de Dana Stevens. Warner Bros, 1999. DVD (113 min). SDDS, Dolby Digital DTS, Color. Título Original: City of Angels.

SACK, Robert David. O significado da territorialidade. In: DIAS, Leila Christina; FERRARI, Maristela (Orgs.). **Territorialidades Humanas e Redes Sociais**. Florianópolis: Insular, 2.ed. ver., 2012.

_____. **Human Territoriality**: Its Theory and History. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SANTOS, Carlos. Território e Territorialidade. In **Revista Zona de Impacto,** Porto Velho - RO**,** Vol. 13, set./dez., Ano 11, 2009.

SANTOS, Estevão Luiz S. **Sabores e Saberes do Pequi** – Caryocar brasiliense Cambess., (CARYOCARACEAE) – e os valores culturais do Cerrado. 174 f. 2015. Dissertação [Mestrado em Ciências Ambientais]. Programa de Pós Graduação em Sociedade, Tecnologia e Meio Ambiente. Centro Universitário de Anápolis – UniEvangélica, 2015.

SANTOS, Fátima Carneiro dos. A escuta da cidade/paisagem sonora: um exercício poético. In **Baleia na Rede – Estudos em Arte e Sociedade**. nº. 10, vol. 1, 2013.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**: técnica e tempo, razão e emoção. 4º. Ed. 2ª reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

_____. **Pensando o espaço do homem**. 4. ed. São Paulo: Hucitec, 1997

SANTOS, Norberto Pinto; MOREIRA, Claudete Oliveira. O lazer e a noite - imagens de uma cidade universitária: Coimbra. In SANTOS, Norberto Pinto dos; GAMA, António (Coord.). **Lazer:** da libertação do tempo à conquista das práticas. Imprensa da Universidade de Coimbra : Coimbra, 2008. p. 247-271.

SANTOS, Renato Emerson dos. **Movimentos sociais e geografia**: sobre a(s) espacialidade(s) da ação social. 1.ed. Rio de Janeiro: Consequência, 2011.

SCHAFER, R. Murray. **O ouvinte pensante**. Tradução de Marisa Trench de O. Fonterrada, Magda R. Gomes da Silva e Maria Lúcia Pascoal. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1991.

SCHECHNER, Richard. Pontos de Contato entre o pensamento antropológico e teatral. Tradução de Ana Letícia de Fiori. In **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 20, p. 1-360, 2011.

_____. What is performance? In SCHECHNER, Richard. **Performance Studies**: an introduction, second edition. New York & London: Routledge, 2006. p. 28-51.

SCHIRMER, Anderson. **"Saindo dos armários?" – a análise das políticas de identidade na formação da Parada do Orgulho LGBT de São Paulo**: um contraponto pela psicanálise. 2010. 159 f. Dissertação [Mestrado em Psicologia Social]. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010.

SEAMON, David. Corpo-sujeito, rotinas espaço-temporais e danças-do-lugar. Tradução de Paulo Mauricio Rangel Gonçalves. In **Geograficidade**. v. 3, n. 2, Inverno 2013. ISSN: 2238-0205.

SEEMANN, Jörn. Cartografia e Cultura: abordagens para a Geografia Cultural. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs). **Temas e Caminhos da Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010. 73-114 p.

SERPA, Ângelo. **O espaço público na cidade contemporânea**. São Paulo: Contexto, 2007.

SILVA, Clarinda Aparecida. **Goiânia(s)**: representações sociais e identidades. 2012. 331 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Instituto de Estudos Sócio-Ambientais, 2012.

SIMMEL, Georg. **Filosofia da Paisagem**. Tradução de Artur Morão. Covilhã, Portugal: LusoSofia Press, 2009.

SIMMEL, Georg. **Sociologia.** Oorganização de Evaristo de Moraes Filho. São Paulo : Ática, 1983.

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

SILVA, Joseli Maria. Corpo, Corporeidade e Espaço na Análise Geográfica. In Heidrich, Álvaro Luiz; Costa, Benhur Pinós da; Pires, Cláudia Luisa Zeferino (Orgs.). **Maneiras de ler:** geografia e cultura [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Imprensa Livre: Compasso Lugar Cultura, 2013. 364 kb. PDF.

_____. Cultura e Territorialidades Urbanas – uma abordagem da pequena cidade. In **Revista de História Regional**. v. 5, nº 2 – Inverno 2000. ISSN 1414-0055.

Disponível em: http://www.revistas2.uepg.br/index.php/rhr/issue/view/203. Acesso em 24 de dezembro de 2015.

_____. **Filosofia da moda e outros escritos**. Lisboa: Texto & Grafia, 2008.

SMITH, Barbara. Homophobia: why bring it up? In: ABELOVE, Henry; BARALE, Michèle Aina; HALPERIN, David M. **The Lesbian and gay**: studies reader. London, England: Routledge, 1993.

SMITH, Kevin. **Dogma**. Direção e Produção de Kevin Smith. View Askew Prods., 1999. DVD (130 min), SDDS, Dolby Digital DTS, Color. Título Original: Dogma.

SOARES, Diego Moura; PALMEIRA, Pettely Thaise S. S.; PEREIRA, Vinicius de Farias; SOUZA, Marconi Eduardo; SANTOS, Maciel; TASSITANO, Rafael Miranda; LAUREANO FILHO, José Rodrigues. Avaliação dos principais padrões de perfil facial quanto a estética e atratividade. In: **Revista Brasileira de Cirurgia Plástica**. 2012; 27(4). p. 547-551. Disponível em http://www.scielo.br/pdf/rbcp/v27n4/13.pdf. Acesso em 12 de maio de 2016.

SOUZA, Beatriz. 7 vezes em que gays e mulheres foram alvo de Bolsonaro. In **Revista Exame.** Editora Abril, dez. 2014. Disponível em: http://exame.abril.com.br/brasil/noticias/7-vezes-em-que-gays-e-mulheres-foram-alvo-de-bolsonaro. Acesso em 18 de dezembro de 2015.

SOUZA, Marcelo de Lopes. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. **Geografia**: conceitos e temas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

TARROW, Sidney. **O poder em movimento**: movimentos sociais e confronto político. Petrópolis: Vozes, 2006.

TOFFOLO, Rael B. Gimenes. **Paisagem Sonora: uma proposta de análise**. Disponível em: http://cogprints.org/3000/1/TOFFOLO_OLIVEIRA_ZAMPRA2003.pdf.

TOREN, C. **Mind, materiality and history**: explorations in Fijian ethnography. London: Routledge, 1999.

TORRES, Marcos Alberto. **Tambores, Rádios e Videoclipes:** sobre as paisagens sonoras, territórios e multiterritorialidades. In *GeoTextos*, Vol. 7, n. 2, pp. 69-83, dez. 2011.
_____; KOZEL, Salete. Paisagens Sonoras: possíveis caminhos aos estudos culturais em geografia. In: **Revista RA'E GA**, n.20, p. 123-132. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2010.

TOURAINE, Alain. **O retorno do actor**. Ensaio sobre sociologia. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

_____. **Critica da Modernidade**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1994.

TURNER, Victor. **Dramas, Campos e Metáforas***:* ação simbólica na sociedade humana. Tradução de Fabiano Morais. Niterói, RJ: EDUFF, 2008.

_____. Dewey, Dilthey e Drama: um ensaio em Antropologia da Experiência (Primeira Parte). Tradução de Herbert Rodrigues. In **Cadernos de Campo**. n. 13: 177-185, 2005.

TURRA NETO, Nécio. Microterritorialidades nas Cidades: uma introdução à temática. In Cidades. Vol. 10, n. 17, São Paulo: Unesp: Grupo de Estudos Urbanos, 2013. Disponível em: http://revista.fct.unesp.br/index.php/revistacidades/issue/view/233/showToc. Acesso em 25 de julho de 2016.

VALENTINI, Silvia M. R. **Os sentidos da paisagem**. 294 f. 2012.Tese [Doutorado em Arquitetura]. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, 2012.

VITECK, Cristiano M. Dofa, Derma, Jimo: o grunge e o rock underground às avessas. In: **I Congresso Internacional de Estudos do Rock**. Unioeste: Cascavel, Paraná – PR, Setembro, 2013. Disponível em: http://www.congressodorock.com.br/evento/anais/2013/artigos/5/artigo_simposio_6_358_cviteck@gmail.com.pdf. Acesso em 02 de julho de 2016.

WAUTIER, Anne Marie. Do ator ao sujeito: ainda existe um lugar para a ação coletiva pelo trabalho? In **Contexto e Educação**. Editora Unijuí. Ano 16. Nº 63. Jul./set. 2001. p. 35-56.

WEIL, Pierre; TOMPAKOW, Roland. **O corpo fala**: a linguagem silenciosa da comunicação não verbal. São Paulo: Vozes, 1986.

WENDERS, Wim; HANDKE, Peter; **Asas do Desejo**. Direção de Wim Wenders e Produção de Peter Handke. WestDeutscher Rundfunk (W. D. R.), 1987. DVD (128 min.), SDDS, Dolby Digital DTS, Color. Título original: Der Himmel Uber Berlin.

WOLF, Naomi. **O mito da beleza**: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres. Tradução de Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

ZAGO, Adriano. Obras Paradas e Atrapalhando. In **Associação dos Papiloscopistas Policiais do Estado de Goiás**, Goiânia, 2014. Disponível em: http://www.appego.com.br/papiloscopistas-goias/8928-obras-paradas-e-atrapalhando. Acesso em 12 de junho de 2016.

ZANELLA, Andréa Vieira. **Sujeito e Alteridade**: reflexões a partir da psicologia histórico-cultural. In *Psicologia e Sociedade.* N° 17 (2): 99-104; mai/ago. 2005.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, Recepção, Leitura**. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: EDUC, 2000, 137 p.

_____. **A letra e a voz**: a "literatura" medieval. Tradução de Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

APÊNDICES

Roteiro de Entrevistas – Parada LGBT Goiânia
Participantes

Perfil do Entrevistado	
Nome:	Sexo:
Idade	Nível de Escolaridade:
Ocupação	Estado Civil:
Renda Salarial:	
Qual o movimento representa ou está vinculado:	

1) Há quanto tempo participa da Parada LGBT? Por que você decidiu participar da Parada LGBT de 2014?

2) Sabe qual o tema da Parada LGBT de 2014 ? O que você entende por esse tema? Por que?
3) Qual o seu partido político? Por que?

4) Qual a relação do tema deste ano com esses referenciais políticos? Por quê?

5) Existe a relação entre esse movimento e a ideia de justiça, igualdade e liberdade? Por que?

6) De que forma a violação de alguns valores, ditos como positivos pela sociedade, aparecem da Parada LGBT? Como você vê essas violações?

7) Há relação entre transgressão e luta por justiça e igualdade? Por quê?

8) De que forma algumas atitudes ligadas ao corpo (fantasias, pinturas, máscaras etc.) expressam a liberdade, a justiça e igualdade?

9) Qual a sua opinião sobre os espaços (ruas, praças, avenidas, bairros etc.) selecionados pela organização do evento para que aconteça essa manifestação?

10) Para você, a Parada LGBT deveria ser feito em outro local? Onde e por quê?

11) Como você observa a inter-relação dos diferentes grupos sociais no evento?

12) Como você vê a diversificação de grupos sociais ligados a Parada LGBT? Por quê?

13) Existem cheiros e sons que caracterizam os espaços da cidade durante o evento? De que forma são percebidos?

ENTREVISTA COM XS ORGANIZADORES

Junho 2013

1. Como foi a organização da primeira parada em Goiânia no ano de 1996?

A primeira Parada... o Ipê Rosa estava recém criado, tinha um ano de existência e a gente já tinha feito algumas manifestações. Na época, a expoente da discussão da diversidade sexual, que na época não existia essa palavra, era da homossexualidade mesmo, era a Marta Suplicy *né?* O grande projeto da Marta, foi a grande polemização nacional, no país naquele momento, naquela década foi a Marta e aí a gente já tinha feito várias ações, várias atividades em relação ao projeto da Marta, e aí a gente ... com um ano de Ipê, a gente resolveu organizar a primeira parada e aí o Ipê funcionava na casa do presidente que era na época o Pastor O. P., que era d'uma Igreja lá dos Estados Unidos, uma Igreja Evangélica e tava aqui morando no Brasil e tal. E aí a gente articulou essa primeira manifestação e a ideia era fazer uma manifestação política, é... de impacto, que chamasse atenção tanto da sociedade como um todo, como dos meios de comunicação e que mexesse também com a institucionalidade, com o governo, com os governos, e aí a gente pensou que o melhor local seria o símbolo maior da cidade que era o Monumento das Três Raças. E o que fazer nesse Monumento das Três Raças? Era colocar, é...adereços do movimento gay, é...alegres, coloridos no Monumento das Três Raças e naquele momento do movimento LGBT, a maior militância era gay, mesmo o grupo sendo um grupo misto né? Que era a Associação Ipê Rosa era de Gays, Lésbica e Travestis, mas a grande maioria era gay, tinha uma lésbica assumida, que é a Solenir, que é uma negra, lésbica, que atuava é... no movimento, e aí ... é... assumidamente gay que falava na televisão, na imprensa, que falava publicamente, só tinha duas pessoas naquele momento que era o Presidente da entidade, o Pastor O. e o Marco Aurélio né? Era só essas duas pessoas que falava, todas as outras pessoas queriam participar, queriam estar junto, mas não tinha é... não tinha ... não falava, não tinha disposição de falar, de se expor mais abertamente assim. E aí então a gente resolveu ir pra ... ocupar o Monumento das Três Raças. E aí no dia 28 de junho de 1996 nós fomos pra Praça Cívica ocupar o Monumento das Três Raças. E aí chegando lá, nós nos deparamos com mais de vinte policiais né? Que estavam lá pra dá segurança para o Monumento ... entre policiais, entre Polícia Civil, Polícia Militar e seguranças do Palácio do Governo ... do

Governo Estadual, que estavam ali pra dar segurança pra um Monumento ... das Três Raças, que um Monumento público, ele é inviolável, ele não pode ser violado, e aí então nós queríamos colocar adereços no Monumento como simbologia da ocupação LGBT, é ... do movimento político e aí ele falou "ó, nós não estamos aqui pra reprimir vocês, pra nada, mas nós estamos aqui pra dar segurança pro Monumento, porque não pode, o Monumento é inviolável, não pode fazer nenhuma modificação no movimento e tal, mas você pode colocar em vocês, vocês pode fazer a manifestação de vocês numa boa, mas no Monumento vocês não pode fazer". E tinha um grande número da imprensa, que a imprensa goiana sempre tratou, diferente dos outros estados brasileiros, sempre tratou a questão da homossexualidade com muita maturidade, com muito bons olhos, é ... antes mesmo de várias é... discussão do politicamente correto, a imprensa goiana já tinha uma postura politicamente correta na questão da homossexualidade e abria muito espaço pra gente, em todos momentos que a gente queria, eles abria espaço pra gente nos meios de comunicação. Então tinha muitos policiais... muitos policiais e muito pessoal da imprensa, e algumas pessoas aliadas nossas que eu não vou conseguir me lembrar os nomes agora, mas que estavam lá. Concretamente, que eu me lembro agora, porque inclusive eu vejo em fotos, nas fotos que a gente tem desse ato, é uma psiquiatra ... uma é... psiquiatra... a Oraida ... Oraida A. que era diretora do Wassili Chuck, militante petista, e que estava há muitos anos no movimento negro também, então ela estava lá. Eu me lembro muito bem dela por causa da foto, mas com certeza tinha outras pessoas, mas que eu não vou lembrar essas pessoas. E aí a gente fez a manifestação, usando nós mesmos, e aí colocando as perucas na gente, os adereços todos na gente, os laços coloridos, as roupas coloridas em nós e fizemos um abraço simbólico ao Monumento das Três Raças. Na época, eu era militante do PSTU e aí eu tava com a camiseta do PSTU, então nas fotos tem, o único partido que tava lá visivelmente era o PSTU, por causa que eu era militante do PSTU. Então assim foi organizado essa primeira parada e que tá no ... se você for colocar lá no Diário da Manhã e no O Popular você vai ver essas imagens nossas lá.

1.1. Vocês receberam inspiração em algum movimento realizado em outro local? Em caso positivo, em que se inspiraram?

Sim, vários. Já tinha acontecido paradas LBBTs, na época não se chamava LGBT, se chamava parada Gay né? Em vários locais do país já tinha acontecido e a gente ... O Ipê sempre teve uma atuação em rede ... sempre teve uma atuação ligada com o movimento

nacional, então a gente tinha notícia, tinha é... era... fazia parte de uma ação política é... nacional, não era uma ação isolada de Goiás e tal não. Era uma ação política nacional de incentivo do movimento político é... social LGBT, na época chamado movimento gay, é pra gente, movimento homossexual, pra gente fazer a parada, como demarcação política, pra atuação política e ... e... chamamento de outras pessoas e politização do movimento nesse sentido.

2. Quantas pessoas exatamente participaram e que tipo de relacionamento tinham entre si?

Olha... dos militantes, do... da Associação tinha nove gays, tinha nove gays que tava lá pra manifestação, os apoiadores tava ali por fora, porque nós ficamos em cima ali, ao lado do Monumento das Três Raças, naqueles piso alto, nós ficamos lá em cima. Aí, as pessoas que eram aliadas nossas que foram, que eram de outros movimentos, como o movimento feminista, movimento negro, ou mesmo do Partido dos Trabalhadores como a Oraida, é... ficaram ali do lado dando sustentação política pra gente, mas é... do movimento gay só tinha nove pessoas né? E as relação nossa era relação de amizade e de atuação política.

3. Todos os participantes da primeira parada eram homossexuais? Havia alguma lésbica participando?

Não, não, não. Todos eram homossexuais masculinos. É ... nos primeiros momentos do movimento LGBT, todas as ações nossa era muito claro isso: a participação dos homossexuais masculinos, é ..., inclusive existe uma coisa interessante que é os nossos amigos aliados, que eram pessoas de outros movimentos sociais sempre eram as mulheres, então o movimento negro, o movimento feminista, o movimento sindical ... eram as mulheres que ia e que dava a cara com a gente nas manifestações, nas atividades e tal ... e do movimento gay eram os gays que estavam lá né? E raramente aparecia um travesti ... só agora nos últimos anos que aparece a imagem das transexuais, mas naquele momento eram só os gays, é ... muito raramente as travestis que aparecia de vez em quando e que atuavam na organicidade da organização, tanto na fundação e na organicidade da associação, nas atividades interna tinha ... também era muito... muito raro também a presença feminina no sentido de mulheres lésbicas, e aí a pioneira disso era a Solenir que era chamada Sol.

4) Vocês anunciaram com antecedência para a mídia goianiense (jornais e televisão) que iriam fazer o movimento? Caso tenha avisado, houve receptividade desses veículos em cobrir o evento?

Com certeza, com certeza. Quer dizer tinha mais é ... órgãos da imprensa lá pra cobrir a imprensa ... pra cobrir o evento do que militantes gays que estavam lá, né? Nós éramos nove. Tinham muito mais de dez é ... órgãos da imprensa lá: rádio, televisão, jornais escrito e televisado e ... falado. E ... a aceitação era muito grande, o espaço... a gente sempre teve uma grande questão do movimento nacional, quando a gente chegava nos encontros nacionais, é ... o pessoal dos outros estados perguntando: que... o que que a gente fazia, como era a atuação nossa com a imprensa ... que eles sempre deram muito espaço pra gente. Eles sempre trataram a questão da homossexualidade com muita maturidade, com muita clareza, com muito ... com muito educativo nesse sentido.

5) Algum órgão da prefeitura foi comunicado? Caso tenham comunicado, que órgão foi esse e qual a receptividade?

Olha não vou saber te listar agora quais os órgãos que foram comunicados, mas sempre ... todos os eventos ... todos os eventos do Ipê Rosa desde a sua fundação em primeiro de setembro de 95, todos os eventos que nós fizemos tanto os eventos fechados como os eventos abertos é ... nós comunicamos toda a institucionalidade, tanto a o poder executivo, o poder legislativo, como o poder judiciário. Só que raramente nós tivemos a resposta desses poderes ... raramente ... raramente mesmo. **Mas na sua lembrança tem algum órgão da prefeitura que esteve presente?** Não, não me lembro de nenhum órgão, nem do estado, nem da prefeitura que tava presente nesse evento da parada nossa

6) Afora a participação de vocês, receberam algum apoio para promover o evento? De quem?

Olha, nós sempre tivemos o apoio do movimento sindical. Por que? Porque um dos militantes do movimento, fundador da entidade, o Leo Simon Mendes era militante petista e sindicalista, ele era do sindicato dos radialistas. Tanto é que por muito, muito tempo o Ipê Rosa funcionava dentro do sindicato dos radialistas, ali próximo ao Mutirama. Então ... a gente tinha essa relação com o movimento sindical por causa dessa ... dessa relação tanto do... do Alcino Mendes quanto da minha relação que venho, não sou...nunca.... já fui do PT, mais na época não era do PT, eu era do PSTU, mas

sempre tive a... e a minha inserção no movimento político é ... social, ela se dá a partir do movimento sindical, movimento estudantil, movimento de Igreja, movimento estudantil, movimento sindical e depois o movimento LGBT. Então a gente tinha uma relação muito boa. Então o sindicato que sempre deram o apoio pra gente, foi os sindicatos dos radialistas, o sindicato dos trabalhadores das indústrias urbanas do Estado de Goiás que é a Stiueg e o Sindicato do Servidor Público Federal... é ... saúde, previdência, é ... e do servidor público federal. Esses quatro sindicatos é ... desde os primórdios do movimento, eles deram apoio pro movimento, depois a gente conquistou outros sindicatos, como o sindicato da saúde e outros sindicatos. É ... nós tínhamos também uma pessoa muito próxima da gente, do movimento sindical, é ... reconhecido estadualmente que é a Isabelzinha da CUT, que é uma militante do Sintego e da CUT e petista e ela sempre, ela foi que sempre fez a defesa nossa dentro das reuniões do Sintego e ela foi a pessoa que ... ela, ela que fazia a ponte da relação nossa com o Sintego, então toda a atuação dela no Sintego e todos os apoios nossos com o Sintego foi conquistado a partir da discussão da Isabelzinha nas discussões junto com a diretoria do Sintego e com a CUT também né? Tanto é que a CUT consegue... a CUT realiza ... a primeira Central Sindical que faz uma discussão regional sobre a questão da diversidade sexual e do trabalho e faz um encontro nacional em São Paulo chamando várias lideranças do movimento e levando ... tanto do movimento sindical como do movimento LGBT, e levando essas lideranças pra São Paulo no encontro nacional pra fazer essa discussão. E daí ... é ... essa pauta, veio a pauta da CUT né? Então foi a partir da ... em Goiás, o Centro Oeste... quem desbravou isso foi a companheira Isabel Teixeira.

7) Que local escolheram para realizar o evento?

Você já informou que o local escolhido pra realizar esse evento foi a Praça Cívica e por que vocês escolheram exatamente esse local, a Praça Cívica e o Monumento das Três Raças.

8) Por que escolheram esse local?

Por toda a simbologia que o Monumento das Três Raças representa pra gente e a Praça Cívica representa pra gente. Então, pra todos os movimentos sociais é, é ... todas as grandes manifestações políticas do nosso estado ela acontece na Praça Cívica, na Praça dos Bandeirantes, dentro desse eixo e ... e ... a gente escolheu a Praça Cívica por isso, é ... Não sei se você sabe, mas geograficamente, na questão da geometria, o centro da

cidade ... Goiânia foi planejada e o centro da cidade foi planejado é ... como o manto de Nossa Senhora né? Então, a Avenida ... a Avenida Araguaia, a Avenida Tocantins, a que corta essas duas avenidas: a Paranaíba seria o manto de nossa senhora e a Praça Cívica seria a cabeça de Nossa Senhora. Então quando foi planejado a cidade de Goiânia, foi planejado nesse ... tem essa simbologia né? É ... geométrica e religiosa, então, é ... como cabeça é o centro de todas as discussões políticas e ali tá o poder político maior do Estado que é a sede Palácio das Esmeraldas. E depois o símbolo de Goiânia que é de quem veio construir essa cidade que foram as três raças, mais a negra e indígena, que mais pagou por isso, que mais operacionalizou essa construção, mas também os brancos né? E é por isso que a gente escolhe a Praça Cívica.

9) De quem foi a ideia da escolha desse local?

Ah... eu não consigo me lembrar exatamente de quem foi ... esse local da ... da Praça Cívica, mas eu acho que foi desse núcleo ... desse núcleo ali de discussão do Ipê Rosa, o Naldo, o Marco Aurélio, Léo Mendes, Sol, foi quem, uma dessas pessoas que deve ter dito: “Ah gente, vamo fazer na Praça Cívica que lá é o centro político de Goiás. Então... e de Goiânia, vamo fazer lá”.

10) A que horas chegaram no local e por quanto tempo permaneceram?

Nós marcamos a partir das oito horas e ficamos lá até as onze da manhã.

11) Que atividades promoveram no local?

A ideia seria ... é ... transformar o Monumento das Três Raças, na programação oficial nossa, seria essa: transformar o Monumento das Três Raças em monumentos coloridos alegres e irreverentes como a Parada Gay diz, mas nós chegamos lá, nos deparamos com a presença de toda a segurança do palácio do governo, da polícia... pra isso não acontecer e isso não aconteceu, mas nós nos travestimos e ficamos ali... fizemos um abraço simbólico, dizemos algumas palavras de ordem e eu me lembro que a gente tinha, a gente não tinha apoio financeiro pra poder fazer isso, então a gente tinha uma bandeira, é ... do triângulo rosa que é um dos símbolos do movimento LGBT no mundo, do movimento gay, do movimento homossexual no mundo e ... tinha também uma faixa que falava sobre AIDS que é do grupo Pela Vida, que um dos ... vários militantes nosso ali era militante também do grupo Pela Vida, e a única faixa que nós conseguimos foi a faixa do Pela Vida. Tanto é que se a gente resgatar as fotos dessa manifestação, tanto as

fotos mesmo que nós temos como a matéria de jornal vai tá lá a faixa do Pela Vida falando sobre AIDS, sobre o primeiro de dezembro, sobre a necessidade de prevenir a AIDS e tudo mais.

12) Houve algum incidente? Em caso positivo, que incidente foi esse?

Não... incidente, no sentido de agressão física não houve nada, né? E assim, todos os eventos ... interessante, todos os eventos que nós realizamos em Goiás, em Goiânia nunca houve é ... acidente assim, desse tipo, agressão nem nada. É ... e a gente já fez muitos. A gente é pioneiro em fazer atividades ao ar livre e ocupar espaços públicos e fazer discussões privadas e aí a gente nunca teve acidente não e lá não teve acidente. Teve o incidente de não poder usar o monumento né? Inclusive nós questionamos com a polícia: "o maior monumento da ... da cidade é o monumento humano, não é o monumento é ... de metal, de bronze ou de cimento". Mas, mesmo assim não tivemos como convencê-los né? Eles garantiu a segurança do Monumento das Três Raças e tem até uma ... uma... colocação que nós fizemos depois, na avaliação que se é ... nós tivesse grupos nazistas e eles tivesse ido contrapor o nosso evento, com certeza nós sairíamos perdendo porque a polícia estava lá pra dar segurança pro monumento, não pra nós né? Mas também não nos agrediu, mas estava lá pra dar segurança pro monumento.

13) Como era o comportamento das pessoas que passavam próximas? Demonstravam apoio a manifestação, condenavam ou ignoravam?

A maioria era de ignorar né? Tinhas as pessoas que dava o apoio, mas a maioria era de pessoas que não tava nem aí, num queria nem saber o que tava acontecendo. Outros achavam graça no que tava acontecendo, aquele bando de veado lá com roupas coloridas e lá de mãos dadas e ... eu estava em cima do Monumento das Três Raças, teve uma hora que eu consegui subir em cima do monumento, foi ... e aí foi a hora que tivemos que acabar com tudo, que aí a segurança impediu, mas é ... não teve ... essas foram as reações que aconteceram.

14) Em que data foi realizado o evento e por que escolheram esta data?

Dia 28 de junho de 96 porque é o dia mundial do orgulho LGBT no mundo. É o dia de revolta de Stone Wall né? Então é ... em 28 de junho de 1968 houve a revolta de Stone Wall, que no bar Stone Wall, lá no bairro de Grenville em Nova York é ... que é um bar gay da cidade, reconhecido e sempre nesse bar tinha batidas policiais e todas as batidas

era de total ... era como a polícia goiana faz as batidas na periferia da nossa cidade, a mesma característica, é com toda a falta de educação, com toda truculência, com toda a falta de respeito às pessoas, aos pobres, aos negros, aos gays, aos travestis, lésbicas e transexuais. E ... os gays cansados dessas batidas rotineiras, é ... de violação de direitos humanos, eles é ... resolveram reagir e contrapor essas batidas e aí houve a revolta de Stone Wall que aí eles é ... usaram as armas que o bar tinha que era pé de mesa, pé de cadeira, gargalo de garrafa e foram dez dias de guerra entre os frequentadores dos bares que aí tinha heteros, gays, é ... bissexuais, travestis, drag queens, transformistas, lésbicas ali que frequentava, brigando contra a polícia e só terminou depois de dez dias quando o prefeito da cidade de Nova York assumiu o compromisso que a partir daquela data não teria mais é ... ações daquele tipo institucionalizada .. e aí ... é ... a partir daquela data , em todos os outros anos foi comemorado a revolta de Stone Wall que é o motivo das paradas gays em todo o mundo, que hoje todas as cidades é ... como é .. Rio Preto da Evlá no interior do Amazonas acontece, numa cidadezinha bem pequenininha, que eu já estive lá, acontece a parada gay né? E ... como nas grandes cidades, nas grandes metrópoles como Salvador, Recife, é ... é ... Belém, Porto Alegre, tudo mais né? E São Paulo que tá com a maior parada do mundo, então hoje é uma coisa é ... costumeira acontecer, já está na agenda das cidade, mesmo não sendo financiado pela cidade, mas já está na agenda da cidade.

15) Por que não promoveram nenhum evento em 1997?

Promovemos. Nós promovemos. É ... nós fizemos a primeira em 96, a segunda em 97, a terceira em 99. Nós não promovemos em 98. Em 98 que nós não promovemos porque nós tínhamos naquela mesma data um outro evento nacional. E aí nós sempre, no início das paradas, a gente priorizava a data, o dia e a data, e não importava se era final de semana ou não. Até porque era uma atuação muito militante, muito política né? Não que hoje não seja, lógico que hoje é, mas naquela época era muito mais, e aí a gente priorizava a data e priorizava o dia da semana pra dar um impacto social que a gente queria e aí é ... nesse ano de 96 ... 98 a gente não realizou porque a gente fomos participar de um evento, se não estou enganado foi em um evento lá em Fortaleza, que teve em Fortaleza, e toda a diretoria do Ipê foi pra esse evento lá, que era do movimento homossexual e a gente não realizou é ... nesse ano. Mas depois, em 99 nós realizamos lá no Bosque do Botafogo chamado Dia da Diversidade Humana no dia 28 de junho no

Bosque do Botafogo. Não! No Bosque dos Buritis, nós realizamos é ... a parada de 99, seria a terceira.

Então essa segunda, de 1997, quantas pessoas estiveram na organização da manifestação e quantas estiveram presentes no evento?

Olha... nessa nós tivemos mais ... mais pessoas, tanto na discussão, na construção dessa atividade, como tivemos a maior participação social, vamos dizer assim. Por que? Porque nesses dois anos 97 e 96, é ... aconteceu, em 97 e 96 aconteceu é ... dentro da estatística oficial dos jornais, 18 assassinatos de LGBTs e aí a gente definiu fazer a parada com um tema contra esses assassinatos e aí nós ocupamos a Praça do Bandeirante que na época não tinha aquele formato de hoje, tinha espelho d'água, tinha ... era gramado ... não como é hoje mas tinha espelho d'água. E aí a gente é ... ocupou aquele espaço com dezoito cruzes de madeira com laços rosa que é a cor do movimento e laços preto que é luto contra esses assassinatos e aí a gente denunciava esses assassinatos e aí a gente ocupou esse espaço e aí teve a participação de quinze militantes do movimento social misturado aí todos os movimentos e aí nesse, nesse, nessa segunda parada nós tivemos a presença de lideranças do PSTU nesse ato né? Que eu não lembro o nome da pessoa agora, mas tinha quatro militantes do PSTU que foram representando o PSTU nesse ato é ... dando apoio pra gente e nós éramos quinze pessoas na Praça do Bandeirante ali, fazendo a manifestação contra o assassinato dos homossexuais e em comemoração ao orgulho LGBT.

E por que vocês escolheram esse local? A Praça do Bandeirante?

Também pelo simbolismo político de lutas e da cidade né? Que é o bandeirante sempre foi o ponto de encontro desses movimentos sociais e aí a gente escolheu lá por isso.

16) Por que voltaram a fazer outra manifestação em 1998?

17) Quantas pessoas organizaram esta segunda manifestação e quantas estiveram presentes no evento?

18) Onde foi realizado o evento em 1998?

19) Por que escolheram este local?

Também pelo simbolismo político de lutas e da cidade né? Que é o bandeirante sempre foi o ponto de encontro desses movimentos sociais e aí a gente escolheu lá por isso.

20) E você se lembra de quem foi a ideia da escolha desse local?

Não. Não consigo me lembrar exatamente o protagonista. Não consigo me lembrar.

21) A que horas chegaram no local e por quanto tempo permaneceram?

Olha ... nós ficamos toda a parte da manhã lá, então assim ... a gente sempre marcava as oito, pra terminar ao meio dia. E sempre começava é ... oito e meia, oito e quarenta, nove horas e sempre terminava meio dia, onze horas, onze e meia.

22) Que atividades promoveram no local?

23) Houve algum incidente? Em caso positivo, que incidente foi esse?

Não, não. Não houve incidente nenhum.

E nem em relação a polícia?

Não, não, não. Nem em relação a polícia. Nesse evento a polícia não estava, não apareceu policial nenhum né? Pra dar segurança ao Bandeirante. Muito pelo contrário, nós ficamos lá a vontade ... todo mundo... aí já tinha faixa, já tinha cartazes que a gente articulou com os sindicatos que ... essa lista de sindicatos que eu falei anteriormente ... e já tinha faixa, cartazes, tinha as cruzes e tinha um ... num tinha uma estrutura de som, mas nós estávamos lá e subimos em cima da mureta do ... do ... do ... Bandeirante ali, que tinha uma mureta na época, e fizemos discursos contra o assassinato e pelo dia do orgulho gay.

E a imprensa compareceu?

Sim, a imprensa compareceu. A imprensa sempre teve nos nossos atos assim ... que eram ... no período da manhã ela sempre teve, a imprensa sempre teve presente.

24) Como era o comportamento das pessoas que passavam próximas? Demonstravam apoio a manifestação, condenavam ou ignoravam?

A mesma... a mesma reação de estranhamento e de negação, de que tanto fez, tanto faz né? Porque nesse evento não tinha ... chamava mais atenção por causa do simbolismo da

cruz né? E aí as pessoas queria saber o que que era aqueles laços, cor de rosa e laço preto e o porquê daquelas cruzes. Então teve maior interesse do que a primeira que teve mais por causa de todo o ... a irreverência é ... ou as pessoas achava graça ou então passava sem dar nenhum sentido. Nessa já teve um sentido maior pras outras... pras pessoas alheias, elas queriam saber porque daquele tanto de cruz, o que nós estávamos fazendo e tal ... e tal ...

Marco Aurélio, e esse evento também aconteceu no dia 28 de junho?

Dia 28. Até a sexta parada, até a sexta parada nós sempre fizemos no dia 28 de junho.

25) Em que data foi realizado o evento e por que escolheram esta data?

26) Houve a participação de lésbicas, travestis e transexuais?

Sim. Nesse evento já teve a presença de ... eu não vou saber te dizer o ... é ... quantas pessoas e quais os nomes, mas já teve a presença, já tinha lésbica, a presença de lésbicas, de travesti, já tinha a presença de outros gays, não militantes que ficaram sabendo, que tava passando e viu aquilo ali, e aí identificaram e foram e dos aliados.

27) Os primeiros eventos ocorriam próximas à data dos conflitos em Stone Wall Inn, mas posteriormente foram se distanciando desta data e ficando mais próximos ao feriado de 7 de setembro. Por que houve essa mudança?

Isso foi devido a uma articulação nacional do movimento ... nacional. É ... quando a parada gay, ela passa a ser institucionalizada, que é a partir de 2002, que foi exatamente a sexta parada gay, a parada gay passa a ser institucionalizada através do Ministério da Saúde que começa a financiar as paradas. Então, ela ... ele começa financiar com cinco mil reais. Então, a parada de 2006 foi financiada pelo Ministério da Saúde com cinco mil reais. É ... pra nós que temos uma atuação diferente e uma visão diferente do movimento nós não nos limitamos nem o dia, nem muito menos aos cinco mil reais, nós fizemos dezessete dias de atividade, uma programação, todo tipo de atividade que a gente pode pensar da questão da ... das discussões que entre aspas deveriam ser privadas, nós fizemos em público que foi no calçadão da Rua do Lazer. E somando todos os apoios que nós tivemos e transformando em dinheiro, nós gastamos ... nós gastaríamos mais de trinta e cinco mil reais, se a gente fosse gastar em dinheiro com os apoios dos sindicatos, nesse ... nesse ... nesse ... evento desse ano, a prefeitura financiou

é ... estrutura de banner, de panfletos, de ... tenda e de pessoas que a prefeitura trouxe. Nós trouxemos, por exemplo, pra você ter uma ideia, nós trouxemos uma, é ... oficineira pra dar uma oficina de cartões alternativo que quem bancou foi a Pastoral da Mulher da Arquidiocese de Goiânia né? É ... teve a oficina de dança sagrada que quem bancou também foi o Fórum de Mulheres, é ... do Estado de Goiás. Então a gente, somando tudo isso, gastamos mais de trinta e cinco mil. E nesse... nesse evento que foi evento de dezessete dias. Voltando a questão da pergunta e aí, a partir dessa institucionalização, houve também a institucionalização da agenda e aí houve vários seminários do Ministério da Saúde com organizadores de todas as capitais para discutir como seria as paradas a partir de ali então, pra avaliar esse financiamento, toda a desenvoltura da parada e pra preparar e pensar as próximas e aí institucionalizou e aí mudou essa data, é ... passou a ser no período, passou a ser no final de semana porque é o dia que a cidade não está em movimento, então teria, seria mais fácil transitar pela cidade, sem tanto transtorno, teria maior participação do público LGBT e outros e é ... a data foi próxima do feriado.

E foi a parti de qual ano que aconteceu essas mudanças, tanto em questão de data como em questão de recebimento de apoio político?

Apoio financeiro. O apoio, essas mudanças acontecem a partir de 2003 né? Exatamente, em Goiás, é ... acontece em 2003 ... nacionalmente acontece em 2003 por causa disso que eu coloquei. Em Goiás acontece, essas mudanças da data e tudo mais também por que? Porque em 2003, é ... dia 18 de março de 2003 eu me afastei do Ipê e aí a direção que ficou no Ipê, o grupo que ficou com o Ipê se aliou é ... com as outras ONGs que na época existia é .... que nós não tinha para a realização da parada, nós não tínhamos uma atuação é ... unificada né? Nós fazíamos, a parada só, só com o movimento social, mas não fazia unificada com as outras organizações e a partir dessa data eles unifica e aí muda também por causa disso, entendeu? Então a partir de 2003.

28) Na sua concepção, os participantes da parada goianiense, atualmente, sabem da influência dos conflitos do Stone Wall Inn na celebração do orgulho gay?

Muito pouco. Muito pouco até porque é ... as direções não coloca, não coloca isso como eixo político. É ... não usa é ... do espaço, tanto de mídia como do espaço político na

parada ou seja, o carro de som, o palco central pra evidenciar essas coisas, é ... e perdeu muito da ... dessa atuação política ferrenha que nós tínhamos que é ... não é uma coisa negativa, não é, porque só o fato de nós existirmos já é uma transgressão. Imagina, um casal de lésbica que tá escondido na sociedade, espalhado dentro da sociedade, ou um casal de gay, os travestis que não tem espaço social, é ... no dia a dia da cidade, que não tem espaço na universidade, não tem espaço no mercado de trabalho, não tem espaço nas grandes empresas, não tem espaço no estado como estrutura de poder, tanto estado município, ou estado Goiás. Nesse dia, é o dia em que todos são gente, são seres humanos e aí pode ir pra rua beber, dançar, transar, beijar na boca, se mostrar do jeito que ele é, do jeito que ele se sente, livremente, então isso, isso por si só é a maior intervenção política que pode acontecer. Agora, é lógico que se tivesse um momento das direções desse grande movimento, colocar toda a historicidade, pra dar é ... colocar toda a historicidade e mostrar o sentido real do simbolismo das coisas, como o que significa a bandeira do Arco Iris, qual era os outros símbolos do movimento, por que é que o triângulo rosa é um símbolo do movimento gay e por consequentemente a cor rosa é uma cor do movimento gay e não do movimento das mulheres como o sexismo impõe que seja, que o azul não é a cor dos homens e que por isso é ... o ... como o sexismo coloca. Então ... é ... tudo isso poderia ser colocado pra abrilhantar esse momento, pra brindar com a cerveja, com o uísque, com vinho, com tudo que se é usado, e com todas as músicas das divas internacionais e nacionais na parada, brindar com a discussão política com as nossas bandeiras atuais, com as conquistas atuais e tudo mais né? E outra coisa fundamental, com duas cobranças é ... mais do que necessária que é a questão do ... do cumprimento do artigo quinto da constituição, que é o direito de dignidade humana né?, pelo estado brasileiro e aí o estado, quando eu falo, do estado, eu não falo da Dilma, eu falo da Dilma, do Marconi e do Paulo Garcia, que se a gente for buscar, nenhum desses fez nada pelo movimento LGBT né? O que nó temos hoje é folhetim, é panfleto, é discurso de retórica dessas direção, mais o Paulo Garcia que é um entre aspas petista do que o Marconi que é do PSDB, do que a Dilma que era do PDT e foi pro PT. É ... então eu acho que abrilhantava muito mais, que é a defesa da dignidade nas bandeiras fundamentais nossa que é o casamento civil que hoje é uma grande bandeira do movimento e a questão da luta contra a homofobia que é da ... do ... da real defesa do PL 122 que foi destroçado nas discussões, últimas discussões no Congresso Nacional, mas que ainda é uma bandeira do movimento no sentido do questionamento de uma lei que vai criminalizar o preconceito homofóbico né? Então eu

acho que a gente precisava brindar com isso, se as direções usasse toda a estrutura que hoje existe pras paradas, toda a mídia espontânea que existe pras paradas, que inclusive nem vou fazer dez mil panfletos, vinte mil panfletos como nós fizemos em 2002 pra sexta parada. Nós fizemos dez mil um mês antes da parada e dez mil durante a parada. Então hoje não precisa fazer vinte mil porque hoje nós temos as redes sociais e tem no inconsciente das pessoas LGBT que a parada vai acontecer, então mesmo, hoje se as direções, se hoje todas as direções do movimento dos grupos LGBTs fala assim: "não, não vamo organizar a parada nenhuma, a parada acontece porque o povo vai pra rua e faz a parada acontecer", com trio elétrico, com carro de som, com .... com ... é ... os ... os ... os ... os vendedores ambulante que ocupa espaço e faz número e aí eles também estão na luta contra a homofobia tentando sobreviver, no sentido de ganhar o seu dinheiro ali, mas eles também estão dizendo que eles também são contra a opressão e são a favor da diversidade, do respeito as pessoas e tudo mais. É ... então isso só ... só favorecia o movimento e as pessoas, mas é ... tudo isso que acontece não deixa de ser uma ... uma... um posicionamento político, uma atuação política.

29) Como você avalia a parada atualmente?

É mais ou menos isso que eu coloquei. Eu acho que hoje ela está é ... ela é uma, ela é ... tudo na nossa vida ela... tem dois lados. Se a gente for avaliar pro lado negativo, nós vamos fazer uma lista aqui de coisas que a parada de hoje é negativa né? Ela é negativa. Por exemplo, na questão do modelo do padrão de beleza de mercado, ela favorece esse padrão de mercado, ela não favorece uma bicha como o Marco Aurélio que tem quarenta e sete anos, que tem ... num é barrigudo, mas tem uma barriga e é baixinho e negro e sai de fio dental na parada, quer dizer pro mercado, para o padrão de mercado, isso num existe, isso é um ... um ... um corpo estranho né? E as paradas, a parada de Goiânia, as paradas como estão organizadas, ela favorece isto. É esse padrão de mercado. Ela só coloca no trio elétrico é ... Go Go Boys é ... malhados, tanquinho, muito bonitos, brancos, loiros e tudo mais. Então ela favorece esse tipo de beleza. Isso, analisando a parada de hoje negativamente. Mas se você vai analisar positivamente nós também vamos achar uma lista de coisas extremamente importantes, que eu já listei alguns, mas que eu vou repetir, que é a questão dos direitos dos LGBTs, das travestis, dos gays, das lésbicas, dos transexuais, dos bissexuais e dos não ... é ... nessa lista estarem juntos em praça pública expressando a sua afetividade livremente com a segurança da polícia, ou seja, que a maior aparato de poder do estado que é a polícia,

mas nesse dia a polícia tem que dar segurança a nós. Então nesse dia, nós podemos beijar na boca, eu posso ir pra, ir pro meio da rua, pro meio da parada na Araguaia, tirar minha roupa ficar é ... é ... tirar a roupa de cima, ficar só de fio dental lá e a polícia tá do meu lado me dando segurança. Noutros dias eu não posso fazer isso que vai ter alguém que vai me agredir, eu não posso fazer isso. Então isso é muito positivo. Depois, outra coisa positiva é a diversidade de pessoa que todos os trezentos sessenta e quatro dias do ano, e de quatro em quatro anos são trezentos sessenta e cinco, estão escondidos, estão escondidos, espalhados, dentro da sociedade goianiense e que nesse dia vai pra rua. Ou vai travestido, ou vai vestido entre aspas normalmente, com a roupa comum de trabalho, ou vai todo na beca, todo bem vestido, é com o terno com a gravata, com smoking pra rua, pra mostrar que ele tá ali também na defesa daquela bandeira, da bandeira maior que é a bandeira do Arco Iris, da diversidade sexual.

30) A vinda de pessoas de outras cidades de Goiás e do Brasil tornou a parada uma atração turística?

Com certeza. A parada não foi construída pra isto, mas todas paradas virou uma atração turística dos ... de todos os locais que acontece. Então, o que existe de ônibus na semana que antecede a parada, chegando em Goiânia, de todas as cidades de Goiás e de Minas Gerais, de Mato Grosso, de Rondônia, do Tocantins, de Brasília é .... fica.... é... parece que é a própria Feira Hippie que vai acontecer, entendeu? Se você for avaliar é ... eu queria até provocar a universidade pra fazer essa pesquisa: Qual que é o impacto financeiro da parada pra cidade, entendeu? Porque os hotéis ficam todos lotados, a cidade fica cheia de carros de ... com placas de outras cidades, todas as casas GLSs e não GLS na semana que antecede, estão cheia. É ... a rodoviária, toda hora tá chegando grupos e grupos de LGBTs e de amigos pra parada de Goiânia. Então, qual que é o impacto financeiro que a parada é .... é ... faz ... faz acontecer na cidade de Goiânia, é ... pra sua realização. Quanto que a cidade ganha com isso né? Não só os ambulantes, que sempre estiveram com a gente, sempre, os ambulantes sempre estiveram com a gente... todas as paradas eles estavam lá, os ... os pequenos proprietários, os informais tava lá vendendo a cervejinha, vendendo picolé, vendendo alguma coisa pra ganhar dinheiro pra sobreviver. Mas, hoje o grande mercado oficial da cidade ganha com isso, ganha com a defesa da diversidade, com a visibilidade do movimento LGBT. E não dá nada em troca. Não dá nada em troca. Porque se a gente for listar aqui qual o número de casas é ... LGBTs preparadas pra diversidade sexual e a qualidade dessas casas, nós vamos ter

muito pouco para um cidade com mais um milhão de habitante e por uma grande Goiânia com mais de dois milhões de habitante.

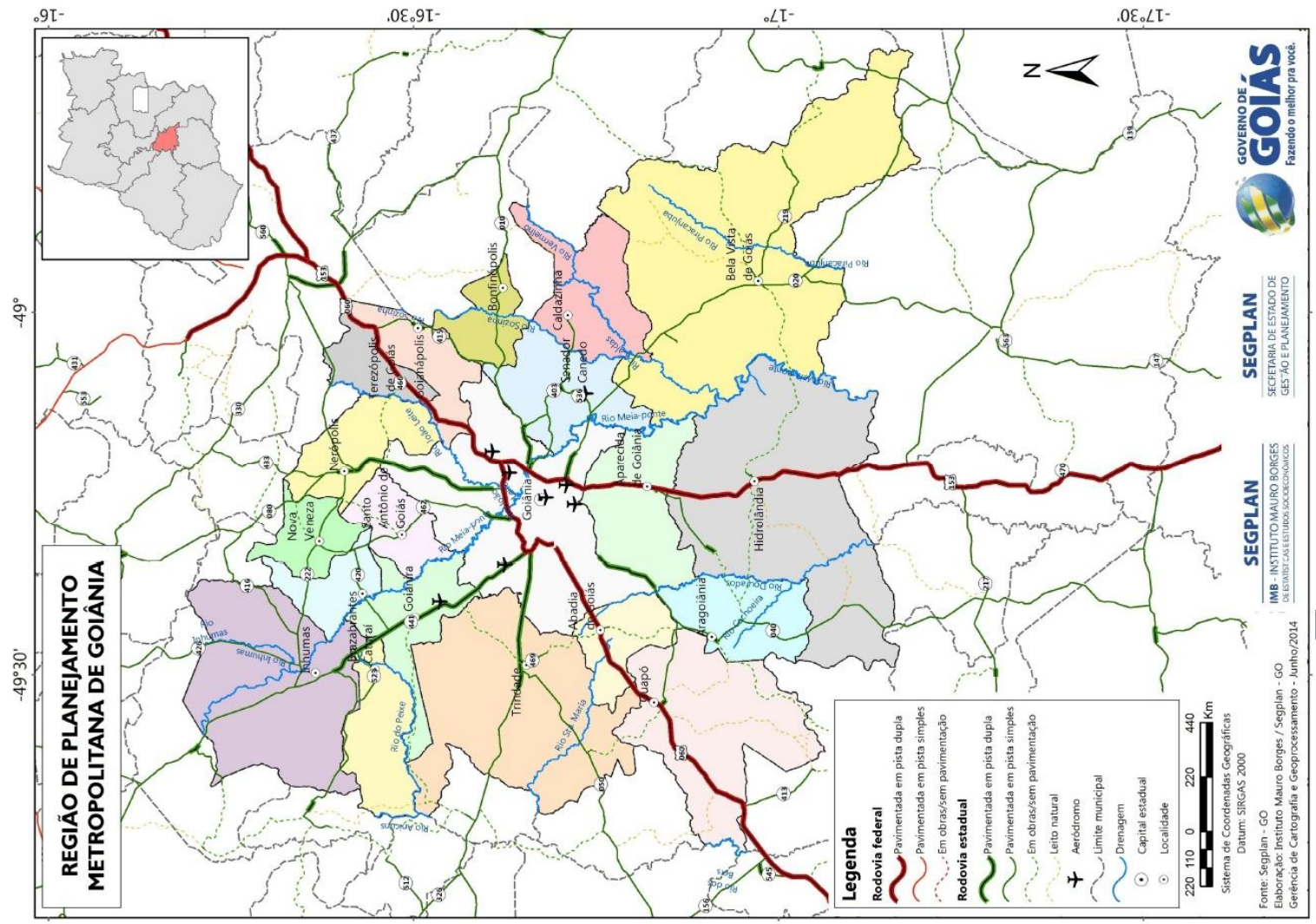
31) Para você, a partir de quando a parada goianiense passou a atrair essas pessoas de outras cidades?

A partir de ... das grandes paradas que até ... até 2002, a parada ainda tinha um número muito pequeno, por exemplo, 2002 tinha ... a gente ... a gente achou que era o máximo tinha três mil pessoas entendeu? Aí em 2003 ela passa o dobro disso ... 2004 muito maior e ela só vai crescendo. Agora, uma pessoa que na minha análise pessoal é ... que indiretamente, uma pessoa e um órgão que indiretamente influenciou muito pra parada crescer e hoje ter esse peso que ela tem foi a entidade a Rede Globo e a pessoa é o Jean Willys entendeu? Porque no período que ele tava no Big Brother, tanto a globo como ele como pessoa que ele é, não foi a globo que fez ele daquele jeito, ele, é ... é ... teve uma visibilidade e uma maturidade muito grande da discussão da homossexualidade. Como ele foi o ganhador do Big Brother, ele teve maior projeção ainda né? Que desde o início, ele entrou timidamente e depois foi crescendo e isso deu grande visibilidade pro movimento LGBT. Tanto é que no ano seguinte, a 2005 que foi a época que ele ganhou o Big Brother, a ... não teve mídia pra o número de pessoas que foi pra rua, entendeu? Foi ... foi espontâneo, foi resultado da ... da ... da ação da Globo no Big Brother do Jean Willys.

32) Na sua concepção, o poder público goianiense e mesmo os serviços voltados ao segmento LGBT (boates, saunas, bares) apoiam devidamente a parada?

Não, não apoia. Só vou corrigir assim a sua pergunta. Vamo colocar a ... a... as casas LGBTs como setor privado e poder público vamo colocar os órgãos do governo, tanto municipal, estadual e nacional. É ... na

ANEXOS


REGIÃO DE PLANEJAMENTO
METROPOLITANA DE GOIÂNIA
-16°
-16°30'
-17°
-17°30'
-49°
-49°30'
N
Legenda
Rodovia federal
Pavimentada em pista dupla
Pavimentada em pista simples
Em obras/sem pavimentação
Rodovia estadual
Pavimentada em pista dupla
Pavimentada em pista simples
Em obras/sem pavimentação
Leito natural
Aeródromo
Limite municipal
Drenagem
Capital estadual
Localidade
220 110 0 220 440 Km
Sistema de Coordenadas Geográficas
Datum: SIRGAS 2000
Fonte: Segplan - GO
Elaboração: Instituto Mauro Borges / Segplan - GO
Gerência de Cartografia e Geoprocessamento - Junho/2014
SEGPLAN
IMB - INSTITUTO MAURO BORGES DE ESTATÍSTICAS E ESTUDOS SOCIOECONÔMICOS
SEGPLAN
SECRETARIA DE ESTADO DE GESTÃO E PLANEJAMENTO
GOVERNO DE GOIÁS
Fazendo o melhor pra você.
Goiânia
Aparecida de Goiânia
Senador Canedo
Caldazinha
Bonfinópolis
Goianápolis
Terezópolis de Goiás
Nerópolis
Nova Veneza
Santo Antônio de Goiás
Goianira
Trindade
Abadia de Goiás
Aragoiânia
Hidrolândia
Bela Vista de Goiás
Inhumas
Caturaí
Rio Meia-Ponte
Rio Piracanjuba
Rio Dourados
Rio Caldas Novas
Rio Verdinho
Rio Santana
Rio João Leite
Rio Inhumas
Rio do Peixe
Rio Santa Maria
Rio Araguaia
Rio Bagagem

www.opopular.com.br/editorias/vida-urbana/a-praça-dos-carros-volta-ao-povo-1.771843

Permitir que http://www.opopular.com.br execute "Adobe Acrobat"?

O Popular

ASSINE JÁ

Vida Urbana

A praça dos carros volta ao povo

Mesmo com proibição, motoristas ainda tentavam parar carros em ruas e vias laterais da Praça Cívica

03/02/2015 05:03

Ricardo Rafael



O Popular

Eduardo Pinheiro (com Fabiana Pulcineli)


NOVA PRAÇA CÍVICA
Obras começaram ontem e tem previsão para acabar em dezembro
1 Ciclofaixa com rampa de acesso
2 Obeliscos a serem restaurados
3 Novo local da Escultura de Pedro Ludovico, com base em concreto e dreno para águas pluviais
4 Prédio da Secretaria Municipal de Finanças deve ser readaquado para atender o desenho arquitetônico da Praça a ser definida através de concurso público
5 Fontes com iluminação subaquática e jato d'água vertical
6 Novas árvores serão plantadas por toda a extensão da praça e 119 bancos
Av. Universitária
Av. Dona Gercina Borges Teixeira