

A vanguarda conservadora: aspectos políticos e simbólicos do movimento LGBT

Antonio Claudio Engelke Menezes Teixeira*

Resumo

O presente artigo tem por objetivo analisar dois aspectos da atuação do movimento das lésbicas, *gays*, bissexuais e transgêneros (LGBT), quais sejam, a luta pelo direito à união civil entre pessoas do mesmo sexo e os significados da bandeira do arco-íris, o símbolo que no mundo todo os representa. Na primeira seção do trabalho, argumento que a demanda pelo direito à união civil, embora criticada por diversos autores simpáticos à causa LGBT, é um de seus maiores sucessos, posto que a legalidade juridicamente assegurada às relações homossexuais retira do preconceito seu fundamento objetivo na sociedade (as leis), deslocando-o a uma posição exclusivamente individual e portanto subjetiva. Na segunda parte, proponho uma interpretação para a bandeira do arco-íris, e argumento que suas propriedades simbólicas não poderiam mais ser adequadas à luta travada contra os detratores da união homossexual.

Palavras-chave: Homossexualismo; movimento LGBT; direitos; arco-íris.

* Mestre em Ciências Sociais pela PUC-RJ. E-mail: antonioengelke@gmail.com

Abstract

The Conservative Vanguard: Political and Symbolic Features of the LGBT Movement

In this essay I shall discuss two important features of the lesbian, gay, bisexual and transgender movement (LGBT): the struggle involved in the legalization of same sex marriage and the symbolical power of the rainbow flag, which represents them all over the world. First, I will argue that the demand for same sex marriage carried out within political and legal institutions, although often criticized among intellectuals sympathetic to the LGBT cause, is one of the movement's main accomplishments. This is so because prejudice against homosexual unions loses its "objective foundation" in society once there are laws guaranteeing their righteousness; prejudice is thus confined to a subjective realm. The second section of the text will address the symbolic power of the rainbow flag, arguing that its intrinsic properties are of most value in the struggle against the critics of homosexual relations.

Keywords: Homosexuality; LGBT movement; rights; rainbow flag.

Este artigo é, em grande parte, um livre exercício de interpretação. No que se segue, pretendo argumentar que certos elementos da ação política e expressão simbólica do movimento de lésbicas, *gays*, bissexuais e transgêneros (LGBT), considerado como estando na vanguarda dos movimentos sociais, em certo sentido baseiam-se em estratégias conservadoras, e que esta aparente contradição talvez seja uma das razões de seu sucesso. Para tanto, analisarei dois de seus maiores emblemas: no plano político, a luta pelo direito à união civil entre pessoas do mesmo sexo; no plano simbólico, a bandeira sob a qual se abriga, no mundo inteiro, a identidade homossexual, o arco-íris.

Estou ciente de que os aspectos políticos e simbólicos do movimento LGBT não se resumem à luta pelo direito à união civil de indivíduos do mesmo sexo e à bandeira do arco-íris. Há diversos fatores, concernentes à homossexualidade como um todo, que atravessam o argumento aqui exposto, e que, portanto, poderiam ser arrolados à discussão: a eclosão da epidemia da aids, cujos efeitos incluíram o surgimento de um amplo debate midiático acerca das práticas homossexuais (Trevisan, 1997); a relevância das *gays parades* como instrumento de mobilização política (Silva, 2008); ou, ainda, a importância que o alto número de indivíduos homossexuais em profissões artísticas e/ou intelectuais teve no processo de legitimação das reivindicações do grupo frente à sociedade (Pollack, 1985). No entanto, um esforço no sentido de abranger todos estes assuntos fugiria completamente ao escopo deste trabalho.

Por esta razão, concentro-me apenas nos dois aspectos já mencionados. Na primeira parte deste trabalho, discuto a importância da luta travada no interior dos aparelhos burocráticos do Estado pela legalização das uniões homossexuais, luta esta que é vista com algum ceticismo por parte de alguns intelectuais simpáticos à causa LGBT. Na sequência, proponho uma interpretação para a bandeira do arco-íris, e afirmo que suas propriedades simbólicas formam uma resposta certa contra aqueles que tendem a enxergar as relações homossexuais como algo moralmente agressivo, sujo e antinatural.

Papel passado: homossexualismo, família e casamento

Como é sabido, a prática homossexual foi, desde a Idade Média, alvo de intensa condenação e perseguição. De um lado, o discurso religioso insistia em tratá-la como um atentado moral – um pecado dentro do pecado –, espécie de aberração que em tudo contrariava a natureza humana. De outro, o discurso que se pretendia cada vez mais científico não hesitava em classificá-la sob o signo da anomalia ou da perversão (Trevisan, 1997). A perseguição atravessou os séculos,

e até meados do século XX era possível encontrar códigos penais que proibiam intercursos homossexuais por julgá-los atos contra a natureza¹ (Pollack, 1985), não obstante a disseminação do freudismo no tecido social da maior parte das nações do Ocidente.

A cronologia dos eventos que marcaram a luta do movimento LGBT é bem conhecida. Para os nossos propósitos, será suficiente lembrar os seguintes acontecimentos: o conflito de Stonewall (1969), nos EUA²; a emergência de lugares e bairros majoritariamente homossexuais nos anos sessenta, o que fez surgir a ideia de comunidade e estilo de vida *gay*; a decisão, em 1974, da Associação Americana de Psiquiatria de não mais considerar a homossexualidade um distúrbio mental; e o chamado *gay riot* de São Francisco³, talvez o ponto onde a luta contra o preconceito e a discriminação tenha atingido seu ápice em revolta e violência. Com efeito, foi somente durante a década de setenta que a liberação homossexual veio a se consolidar de fato. “Sair do armário”, assumir publicamente a opção homossexual, tornou-se, a um só tempo, um rito de passagem e um ato político (Bozon, 2004).

Contudo, não interessa aqui esmiuçar o histórico da perseguição aos homossexuais, à liberdade tolhida, ao sofrimento e humilhação impostos; antes, melhor faremos em observar aquilo que ela engendrou, os efeitos de resistência que, esquivando-se à opressão do poder das instituições legais e religiosas, acabariam por se converter em práticas sociais. Ao fim e ao cabo, séculos de perseguição moral e legal aos homossexuais contribuíram para favorecer, no interior dos relacionamentos homossexuais,

a separação entre sexualidade e tendências afetivas. A proibição contribuiu também para que a vida homossexual fosse submetida a um cálculo racional. *Toda vida clandestina exige uma organização que minimize os riscos e ao mesmo tempo otimize a eficácia*. Resultam daí, no caso da homossexualidade, o isolamento do ato sexual no tempo e no espaço, a restrição a um mínimo de ritos de preparação ao ato sexual, a dissolução da relação imediatamente após o ato, o desenvolvimento de um sistema de comunicação que permita essa minimização dos investimentos ao mesmo tempo em que eleve a um nível máximo os rendimentos orgásmicos. (Pollack, 1985, p. 57, ênfases minhas)

Cálculo, eficácia, rapidez, o ato sexual não raro vinculado mais à carne que aos componentes afetivos: a descrição de Pollack das características marcantes do

intercurso homossexual na época em que ainda eram proibidos parece, em grande medida, adequada também às relações heterossexuais nos dias de hoje. (Trata-se, aliás, de um argumento que Weber não veria problema algum em endossar: a noção de que, ao estimular sobremaneira o processo de racionalização da sexualidade, o homossexualismo antecipou muito do que hoje é aceito como “normal”, ou mesmo desejável no interior dos relacionamentos heterossexuais.) Não surpreende, pois, que o movimento homossexual tenha emergido envolto em aura de vanguarda, principalmente se levarmos em conta que sua ascensão se deu num momento de liberalização geral dos costumes sexuais⁴, isto é, os anos sessenta e setenta.

O movimento LGBT começou a ganhar força numa época em que todo o arranjo da estrutura conjugal se modificava sensivelmente, e, aliás, contribuiu para isso também⁵. A emancipação profissional da mulher, a introdução de modernos métodos contraceptivos que transformaram a fecundidade feminina num cálculo, a contabilidade do prazer tendo o orgasmo por unidade de medida, a substituição do ideal de casamento lastreado no amor romântico por um ideal mais pragmático de união de dois projetos de vida: tudo somado, diz-nos Michel Bozon, “passou-se de uma definição institucional do casal a uma definição subjetiva e intersubjetiva, que coloca a relação sexual em primeiro plano” (Bozon, 2004, p. 49). Mais ainda, o casamento e a família, enquanto instituições, foram gradualmente perdendo força e alcance como instâncias doadoras de sentido à existência do indivíduo. Para este indivíduo – um sujeito cada vez mais narcisista, senhor único de sua trajetória e existência (Breton, 1997) –, a experiência da sexualidade transformou-se numa espécie de linguagem fundamental do relacionamento a dois.

Uma das principais reivindicações políticas do movimento LGBT, a legalização formal da união civil entre pessoas do mesmo sexo, emergiu neste contexto⁶. Há bastante controvérsia a respeito da validade desta reivindicação: a dúvida é se o reconhecimento do Estado deveria ser um objetivo a ser ativamente perseguido, dados os benefícios que poderia proporcionar, ou se, ao contrário, esta busca por reconhecimento já não seria, em si mesma, uma forma de esvaziar o movimento homossexual de seu caráter contestador e transgressivo. Nas palavras de Judith Butler:

Faz sentido que o movimento lésbico e gay se volte para o Estado, dada a sua história recente: a tendência recente para o casamento gay é, de certo modo, uma resposta à AIDS e, em particular, uma resposta envergonhada, uma resposta na qual a comunidade gay busca desautorizar sua chamada promiscuidade, uma resposta na

qual parecemos saudáveis e normais e capazes de manter relações monogâmicas ao longo do tempo. E isso, é claro, me reconduz à questão, proposta pungentemente por Michael Warner em seus textos recentes, de se a tendência em se tornar reconhecível dentro das normas existentes de legitimidade requer que aproveemos uma prática que deslegitima aquelas vidas sexuais estruturadas fora dos vínculos do casamento e das pressuposições de monogamia. A comunidade gay deseja repudiar isso? E com quais consequências sociais? Como damos o poder de reconhecimento ao Estado no momento em que insistimos que somos irrealis e ilegítimos sem ele? Existem outros recursos pelos quais podemos nos tornar reconhecíveis ou nos mobilizar para desafiar os regimes existentes nos quais os termos de reconhecimento ocorrem? (Butler, 2003, p. 239)

No mesmo diapasão, Richard Miskolci argumenta que

A luta pela parceria civil fez com que gays e lésbicas apelassem ao Estado em busca da proteção que ele nega ou que só concederá através de um enquadramento significativo desses grupos. A relação com o Estado ameaça esvaziar o potencial de crítica da ordem social que caracterizava segmentos do movimento gay e lésbico, pois a redução da luta política ao léxico socialmente oferecido torna seus componentes reféns de formas coletivamente prescritas de comportamento. O reconhecimento legal das vidas sexuais de casais formados por pessoas do mesmo sexo torna “respeitáveis” somente aqueles que se igualam ao modelo heterossexual monogâmico estável. (Miskolci, 2007, p. 122-123)

Em outras palavras, a demanda pelo reconhecimento legal da parceria civil homossexual já está inscrita no vocabulário hegemônico; assim fazendo, subscree-o. Isto seria o suficiente para “domesticar” o movimento LGBT, e fazer cair por terra o verdadeiro objetivo de sua luta, qual seja, o reconhecimento pleno da diferença. Miskolci prossegue: “a luta pela parceria civil representa um *retrocesso* para um movimento político que, até o início da década de 1980, se propunha ser o catalisador de transformações sociais profundas” (Miskolci, 2007: 121-122, ênfase minha).

Não quero entrar no mérito de se a demanda pela parceria civil entre homossexuais foi uma “resposta envergonhada” ao pânico moral ligado à aids, acusações de perversão e pedofilia; antes, prefiro me ater às denúncias sobre as

consequências perversas ou contraproducentes que tal demanda teria colocado em movimento. Lidos em conjunto, Butler e Miskolci parecem afirmar o seguinte: “Se a luta é pelo reconhecimento da diferença, não faz sentido nos esforçarmos para aderir aos padrões hegemônicos de igualdade”. Ambos partem do princípio de que a garantia da igualdade – expressa no direito que as relações entre casais homossexuais teriam de ser reconhecidas, por lei, como idênticas à de qualquer casal heterossexual –, garantia esta que só pode ser perseguida no interior da estrutura hegemônica da sociedade, caminha na contramão do reconhecimento da diferença, ou, no mínimo, lhe é prejudicial.

Tal argumento transpira a ânsia por revolução, não por reforma. Nesse sentido, o primeiro ponto a se considerar é que, na prática, o reconhecimento *incondicional* da diferença é infelizmente uma impossibilidade. Como, por exemplo, reconhecer algo que tem pouca ou nenhuma visibilidade? Sabemos, é claro, que a homossexualidade, por escapar aos padrões de normalidade vigentes, é vista como potencialmente perigosa, subversiva; é um desafio (os conservadores diriam “uma afronta”) à consagrada estrutura familiar: um homem, uma mulher, filhos, e a bênção religiosa e jurídica que faz da relação entre eles um contrato autorizado e legítimo. Sabemos também que, a partir dos anos sessenta, a prática homossexual começou lentamente a se tornar mais tolerada – mas não completamente. A opção homossexual poderia até ser aceita, contanto que

não colocasse em questão os pilares da ordem social vigente, e permanecesse à sombra do que se pretende a norma: a família nuclear e a heterossexualidade. Assim sendo, é no direito civil, ou seja, no âmbito do reconhecimento público da existência de um laço afetivo-sexual entre homossexuais, que se coloca todo o problema: um problema que diz respeito à visibilidade. (Arán e Corrêa, 2004, p. 331)

A mensagem era clara: haveria tolerância, mas desde que a homossexualidade ficasse restrita ao âmbito privado. Mas se o que se desejava era reconhecimento, como se contentar apenas com uma espécie de permissão silenciosa e restritiva, que confinava a prática homossexual ao limite da porta de casa? O movimento LGBT não teve outra opção senão se fazer visível, ganhando as ruas e estendendo sua luta à esfera pública. O equívoco de Butler está em considerar que a busca por igualdade é antitética ou prejudicial ao reconhecimento da diferença; na verdade, aquela é um degrau, um estágio necessário para a obtenção desta. E isto por algumas razões.

Numa época em que o conceito mesmo de família encontrava-se em crise⁷, a demanda política do movimento LGBT parecia ir contra a corrente. O que os *gays* começaram a reclamar na Justiça é o exercício de um direito e de uma prática cada vez mais esquecidos, para não dizer abandonados ou desprezados nos dias de hoje⁸. Atualmente, boa parte dos jovens considera o casamento apenas como a disposição de “dividir o mesmo teto”, o registro legal do matrimônio lhes parecendo mera “papelada”, uma burocracia vazia de sentido e significado. Ao erguer vozes e unir esforços para reclamar o direito à união civil, ainda que em bases inéditas, o movimento LGBT está atestando publicamente a importância da formalização do aspecto contratual na relação de um casal, isto é, o tradicional “papel passado”, lavrado em cartório. Assim fazendo, o movimento LGBT reafirma um valor tradicional do qual os homossexuais, à primeira vista, parecem em tudo afastados (sob a ótica conservadora, claro), o valor institucional da família e do casamento.

“Queremos casar”, diziam os homossexuais, “queremos que nossos cônjuges usufruam dos mesmos benefícios legais que os heterossexuais; e queremos também que nossos filhos possam partilhar de nossas heranças”. Colocada deste modo, tal reivindicação questiona o Direito em sua coerência interna, pois não está suficientemente claro por quais motivos um rapaz e uma menina recém-saídos da adolescência, absolutamente imaturos e despreparados para a missão de educar um filho, possam, por direito assegurado em lei, se casar e procriar, ao passo que um casal de homossexuais com, digamos, uma história de vinte anos de estabilidade conjugal, seja impedido de formalizar sua união e adotar uma criança. Em termos jurídicos, tal disparidade não faz nenhum sentido, salvo para mostrar que certas leis parecem mais preocupadas em simplesmente traduzir um consenso construído sobre um preconceito moral do que em promover aquilo que, em tese, é o seu dever, a justiça.

Para além da questão do Direito, há uma dimensão moral na luta política por visibilidade que não pode ser desprezada. Senão, vejamos: uma vez formalmente reconhecida a igualdade entre casais hetero e homossexuais, o preconceito contra estes perde seu suporte institucional, uma das razões de sua força; não encontrando mais respaldo nas leis que regulam a vida em sociedade, a discriminação fica restrita aos olhos de cada um. Em outras palavras, *a legalidade juridicamente assegurada às relações homossexuais retira do preconceito e da discriminação seu fundamento objetivo e “legítimo” na sociedade, deslocando-os a uma posição exclusivamente individual e, aí sim, inapelavelmente subjetiva, o que é suficiente para enfraquecê-los em alguma medida*. O preconceito e a discriminação não perdem sua razão de ser – a moral conservadora continuará achando a relação homossexual algo deplorável e pervertido –, mas perdem aquilo que lhes garantia alguma “legitimidade” (as aspas

aqui importam). Quando a lei assegura aos casais homossexuais direitos idênticos aos dos heterossexuais, a relação de constrangimento se inverte: a homossexualidade ganha o espaço público, e sua condenação fica restrita ao âmbito privado.

Voltemos, pois, aos argumentos de Butler e Minskolci. No fundo, a revolução que ambos desejam ver realizada é a de cunho moral: a sociedade, sem a intermediação do Estado, abandonaria a ideia de que a relação heterossexual, a monogamia e o ideal burguês de família constituem a norma, os únicos regimes afetivos e familiares legítimos e aceitáveis. Não é uma revolução impossível, esta que propõem, e talvez chegue mesmo o dia em que ocorra. Mas, se acontecer, não terá sido em função de um surto de progressismo e tolerância, um súbito e pleno reconhecimento e aceitação da diferença por parte da maioria da sociedade. Será, antes, o desfecho de um longo processo de luta, de reformas progressivas que, questionando a coerência do sistema jurídico, igualando os direitos de casais hetero e homossexuais, e invertendo a mão do constrangimento social a que estes últimos estiveram expostos, foram aos poucos favorecendo o desenvolvimento de uma atitude e uma moral mais progressista e mais tolerante. Quando este dia chegar, é provável que se diga que a batalha na esfera moral começou a ser travada, e vencida, já nos termos em que a ação política foi levada a cabo.

Natural, universal, inofensivo: uma interpretação do arco-íris *gay*

As demandas políticas do movimento LGBT encontram-se em estágios muito diferentes; em alguns países, a igualdade de direitos já foi atingida; noutros, a contestação permanece silenciosa e subterrânea, sem sequer poder vir à tona. No entanto, e isto sem dúvida é bastante significativo, em qualquer país, em qualquer cultura, sob quaisquer circunstâncias políticas ou religiosas, as cores do arco-íris representam o movimento LGBT. A primeira pergunta que se impõe é: por que um arco-íris?

A resposta começa por reformular a pergunta: “Por que o arco-íris e não um outro símbolo, como o triângulo rosa ou o lambda (letra grega equivalente ao ‘L’ latino)?” O triângulo rosa, insígnia que marcava os uniformes dos prisioneiros homossexuais dos campos de concentração da Alemanha nazista, esteve, desde então, associado à causa *gay*; o lambda, referência à bandeira de um batalhão do exército grego composto exclusivamente por amantes *gays*, chegou a ser eleito símbolo do movimento pelo *New York Gay Activist Alliance*, em 1970. Ambos expressavam um importante aspecto constituinte da identidade homossexual, qual seja, seu caráter de luta, de resistência à opressão – e, talvez justamente por este motivo, não tenham vingado como símbolo universal do movimento.

O triângulo rosa traria sempre implícito os horrores do holocausto e toda a traumática experiência a ele relacionado; o lambda evocaria, ainda que de forma um tanto menos evidente, a lembrança dos sacrifícios que necessariamente envolvem qualquer guerra. Ao se aferrarem ao passado, deixavam de captar ou sintetizar as possibilidades de um futuro otimista que o presente (estamos falando dos anos setenta) já permitia vislumbrar. Pois a memória de que eram portadores fixava uma imagem já cada vez menos nítida que, apagando-se, tendia a desaparecer; e isso ao mesmo tempo em que outra imagem surgia, assumindo novos contornos e um colorido inédito: a imagem da liberação homossexual. O anacronismo revela-se ainda maior se considerarmos que uma bandeira, para tomarmos de empréstimo as ideias de Pierre Nora (1993), é também um “lugar de memória”, e a

razão fundamental de ser de um lugar de memória é parar o tempo, é bloquear o trabalho do esquecimento, fixar um estado das coisas, imortalizar a morte, materializar o material para – o ouro é a única memória do dinheiro – prender o máximo de sentido num mínimo de sinais, é claro, e é isso que os torna apaixonantes: que os lugares de memória só vivem de sua aptidão para a metamorfose, no incessante ressaltar de seus significados e no silvado imprevisível de suas ramificações. (Nora, 1993, p. 16)

A sobrevivência pela “aptidão para a metamorfose”: para ser aceito e reconhecido como tal, o símbolo do movimento homossexual precisaria reter algo que comportasse um pertencimento mais amplo que apenas aquele estacionado historicamente. Precisaria também expressar a singularidade única do momento e do porvir – o tão esperado *coming out* (“sair do armário”), que, afinal, se começava a vivenciar.

Então a novidade: uma bandeira com as cores do arco-íris (*rainbow flag*), criada em 1978 pelo norte-americano Gilbert Baker, e exibida pela primeira vez durante a *San Francisco Gay and Lesbian Parade* daquele ano. Tendo buscado inspiração na estética *hippie*, Baker pretendeu que cada cor representasse um aspecto diferente da vida *gay*: rosa, para o sexo; vermelho, para o fogo; laranja, para a cura; amarelo, para o Sol; verde, para a natureza; azul turquesa, para a arte; azul índigo, para a harmonia; violeta, para o espírito. No ano seguinte, a parada *gay* de São Francisco apresentava um arco-íris com apenas seis cores na bandeira, em decorrência de problemas técnicos relacionados à produção de certas tonalidades em larga escala. Reconhecido pelo *International Congress of Flag Makers*, o arco-íris voltaria à

oito cores originais em 2003; já então representava os homossexuais praticamente no mundo todo, onde quer que houvesse um grupo organizado, uma associação.

Como vimos, o movimento LGBT tomou impulso a partir dos anos setenta, década que, a exemplo de sua predecessora, foi marcada por efervescência cultural e inovações estéticas. Portanto, pareceria natural, ou no mínimo justificado, que o movimento escolhesse para sua bandeira um símbolo totalmente novo, original. O horizonte estava aberto, e os *gays* bem poderiam se sentir representados por um símbolo que denotasse a novidade que traziam a público, que fizesse referência à aura vanguardista que os caracterizava. Mas ocorreu justo o oposto: o movimento LGBT simplesmente se apropriou da imagem de um fenômeno natural mais antigo que o próprio Homem. O arco-íris – adotado por aceitação espontânea, não por eleição “oficial” – foi o suporte imagético adequado para o momento do *coming out*, a representação perfeita para a novidade que a explosão da homossexualidade fazia circular.

Para dizê-lo logo e de uma vez, minha hipótese é a seguinte: a adoção do arco-íris por parte da comunidade *gay* no mundo todo se deu em função de seus três principais atributos simbólicos, a saber, seu caráter *natural*, *universal* e *inofensivo*. Natural, pois trata-se de um fenômeno da natureza; universal, porque, como fenômeno da natureza, ocorre no mundo todo; e inofensivo porque o arco-íris é compreendido, salvo raras exceções, da mesma maneira, isto é, como uma imagem que transmite uma sensação de paz, alegria, tranquilidade – numa palavra, leveza.

Poder-se-ia pensar no arco-íris como uma bela metáfora da condição homossexual. Afinal, trata-se de um fenômeno algo raro, destes que se não veem todos os dias, posto que depende da interação de dois elementos que, em regra, são mutuamente excludentes, e que apenas eventualmente se sobrepõem. Trata-se de um fenômeno que, por incomum, atrai para si bastante atenção: olhares, dedos apontando a direção onde avistá-lo. Contudo, o ponto que merece exame mais detalhado é outro. Visto com cuidado, o arco-íris revela-se inscrito no âmbito da luta política empreendida pelo movimento homossexual. Uma arma simbólica de peso: a escolha de um fenômeno natural como a imagem que representa os homossexuais é, em si mesma, um contra-ataque ao principal pilar da proibição moral e legal que historicamente lhes foi imposta, a de que uma relação entre pessoas do mesmo sexo é algo que iria contra a *natureza humana*. Delicadamente – a sutileza às vezes é a melhor ferramenta da eficiência –, o arco-íris associa, simbolicamente, natureza e homossexualidade, contribuindo assim para desarticular a condenação de cunho religioso. É a resposta certa para um de seus maiores adversários, pois

não há dúvida de que o aparecimento de uma moral sexual rigorosa, apoiada em uma concepção filosófica do mundo como o cristianismo a desenvolveu e vem mantendo até os nossos dias, favoreceu uma definição mais estrita de “sodomia”: mas esse termo, ditado pelo comportamento dos homens de Sodoma na Bíblia, designa tanto uma relação contra a natureza (*more canun*) quanto o *masculorum concobitus*, também considerado contra a natureza. (Ariès, 1985, p. 80)

É contra esta ideia que o arco-íris nas bandeiras *gays* se bate, mesmo que veladamente. E o faz sempre da mesma forma – o que nos remete ao segundo ponto, sua universalidade. Com efeito, o arco-íris tem a vantagem de não requerer qualquer tipo de explicação para se fazer entender de maneira razoavelmente uníssona em todo o mundo. O argumento talvez fique mais claro fazendo-se a seguinte pergunta: se o movimento LGBT tivesse criado um símbolo inteiramente novo para si, como seria sua aceitação, ou mesmo entendimento, nas diversas culturas e países com os quais teria que interagir? O arco-íris, se não chega a suprimir, certamente ajuda a minorar este possível problema. É bem provável que o arco-íris tenha, em certas culturas, significados particulares, diferentes dos que estamos acostumados. Mas, e isto é o que importa, a *sensação* que ele transmite dificilmente irá variar de forma significativa: a ideia de que se possa interpretá-lo como algo triste e ameaçador não parece plausível, ainda que não tenhamos evidências empíricas que a comprovem. Se o arco-íris logrou reunir sob sua imagem homossexuais dos mais diferentes países e culturas, é porque conseguiu fazê-los se sentirem representados, o que, em se tratando de uma qualidade essencialmente simbólica, não é pouca coisa. Basta lembrar, por exemplo, que os movimentos negro e feminista não possuem uma bandeira unificada, reconhecida no mundo todo. Nesse sentido, empreender batalhas locais afirmando-se universal é um trunfo do movimento LGBT, pois é próprio da política hegemônica ignorar vozes desprovidas de escala, alcance e relevância.

Resta avaliar a última qualidade simbólica do arco-íris *gay*, seu aspecto de inofensividade, aspecto que é de suma importância, se pensarmos que a parcela mais conservadora da sociedade tende a considerar a homossexualidade como uma afronta ou ameaça à sua concepção de vida, a tudo aquilo que entende por correto e desejável. Como observa Minskolci (2007), há um pânico moral no que diz respeito à homossexualidade, que veicula, entre outras suspeitas e acusações, o fantasma da perversão e da pedofilia. Portanto, para compreender o significado aqui

em jogo, é necessário ter em mente que, para pessoas de estatuto moral tradicional ou conservador, a imagem de dois homens ou duas mulheres praticando sexo é, sem dúvida, algo bastante *agressivo*. E a bandeira que simbolizasse esta opção de comportamento sexual estaria necessariamente representando tais práticas. Aqui, novamente, o arco-íris fenômeno transformado em símbolo revela sua adequação e utilidade: plasmando leveza, absorve e retira o peso, a gravidade e o agressivo das imagens de contatos *gays* que a moral heterossexual mais conservadora insiste em reter. Dissolvendo em bonitos tons de cores todo o conjunto de experiências que dão forma à vida homossexual, a bandeira a torna mais palatável aos olhos de quem a enxerga somente degradada, subversiva, pervertida. Pois o arco-íris não ameaça, convida; não choca, acalma; não agride, conforta.

Ao associar homossexualidade e natureza, a bandeira do movimento LGBT nos autoriza a parar de observá-la como mero artefato visual, a ser consumido apenas no olhar. Suas qualidades simbólicas revelam-se essencialmente políticas. Isto importa na medida em que as lutas de movimentos sociais são também “guerras de interpretação” (Alvarez, Escobar e Dagnino, 2000), razão pela qual devemos observar-lhes em suas imagens, não apenas para avaliar de que forma elas podem ser apropriadas como também seu poder de criar interpretações. Daí a necessidade de se tentar entender os significados encerrados na bandeira do arco-íris: é a imagem que, ativa ou residualmente, remete à ideia de homossexualidade. O fato de a bandeira do arco-íris haver sido criada sem a pretensão de causar os efeitos que a interpretação aqui exposta supõe existir não esvazia o argumento, muito ao contrário, pois analisá-la enquanto artefato de representação, atentando, sobretudo, para os significados que podem se desenvolver nas retinas daqueles que a veem “de fora”, é enxergá-la contra o pano de fundo social sobre o qual se move e, em última análise, do qual retira sua força. Numa cultura pós-moderna, em que a vida cotidiana encontra-se estetizada (Featherstone, 1997), ou na qual as fronteiras entre imagem e realidade (se é que as há) estão cada vez mais turvas (Baudrillard, 1991), isto não é pouca coisa. Trata-se de uma cultura profundamente atravessada por imagens, cujos poderes de despertar desejo incidem à revelia de qualquer intenção deliberada; imagens que operam por meio da lógica da semelhança, movendo-se menos por regras fixas que por memórias deslizantes e incitando menos o afastamento do espectador que seu deslumbre e imersão; imagens que, a um só tempo, representam e são representações, esta ambivalência tão óbvia e tão subestimada.

Performativo, o arco-íris *gay* transcende a bandeira, invade nosso domínio visual nas fachadas de bares, boates, restaurantes, bancas de jornal, em adesivos

de carros, camisetas, barracas de praia – muito do espaço urbano, enfim – e, o que talvez seja mais importante, vez por outra no próprio céu.

Observações finais: sobre política, cultura e democracia

Como vimos, o movimento LGBT uniu forças para reclamar a legalização da parceria civil entre pessoas do mesmo sexo: uma demanda “conservadora”, a formalização do aspecto contratual do casamento, perseguida de uma maneira também (em alguma medida) conservadora, isto é, dentro dos aparelhos burocráticos do Estado. Vimos também que, apesar de haver surgido num momento em que eclodia um fato histórico novo – a saída da clandestinidade e a liberação pública da condição *gay* – a bandeira do arco-íris não exibia uma imagem original ou inédita. O símbolo escolhido pelo movimento LGBT para representar a novidade radical introduzida pela afetividade e estilo de vida *gay* não foi radicalmente novo ou original, mas, antes, naturalmente antigo.

Contudo, o esforço de apreciar, num mesmo diapasão, a luta por um direito e a escolha de um símbolo só faz sentido se abandonarmos a ideia de que política e cultura são esferas distintas, separadas. A noção de política como a atividade que se desenrola exclusivamente em espaços institucionais demarcados (partidos, parlamentos e instâncias de representação dentro do aparelho burocrático estatal), porque rigidamente fechada sobre si própria, levanta dúvidas quanto à capacidade que as práticas culturais postas em ação por movimentos sociais teriam de transcender a discursividade e conquistar relevância na *realpolitik*. Nesta perspectiva, as práticas culturais desempenhariam, na melhor das hipóteses, um papel secundário na democratização, ou seja, seriam, quando muito, um recurso a ser utilizado na impossibilidade de se fazer política (Alvarez, Escobar e Dagnino, 2000). Não é uma perspectiva inspiradora, por certo.

Há boas razões para criticá-la. A principal é que os movimentos sociais, ao colocarem em ação discursos e práticas culturais marginais ou alternativas, almejam questionar e transformar a configuração política hegemônica e, por esta razão, “podem ser a fonte de processos que devem ser aceitos como políticos” (*ibidem*, p. 25). A medida do sucesso das lutas emergentes está, antes de tudo, na natureza das contestações que trazem à tona, pois elas influenciam na definição do que conta como político. Dificilmente se deixará de reconhecer que os movimentos sociais, bem-sucedidos na totalidade de suas ambições ou não, lograram estabelecer o que se convencionou chamar de política de identidade – “uma identidade para cada movimento”, nas palavras de Stuart Hall (1992, p. 45), ao que se poderia acrescentar: “e cada identidade *em* movimento”. E falar em política de identidade

é falar também na dimensão simbólica que a acompanha, na dinâmica do jogo de representações que a constituem. Representações que podem ser tudo, exceto artefatos apolíticos, posto que inseridos em contextos concretos dos quais não podem ser descolados sob pena de perder-se de vista justamente aquilo que lhes assegura profundidade e relevância (Said, 1995).

Por fim, vale lembrar que, ao avaliar a atuação do movimento LGBT, ou de qualquer outro movimento social, devemos ter em mente o quadro mais amplo dentro do qual estão inseridos. Nesse sentido, não se deve perder de vista o fato de que a história das nações é, cada vez mais, escrita a partir de suas margens, interstícios e fronteiras, estes “entre-lugares” de onde emergem discursos que, almejando às vezes o mínimo de reconhecimento, podem acabar redefinindo a cultura democrática onde atuam (Bhabha, 1998). Também não faremos mal em considerar que, do ponto de vista do esforço pela efetivação de uma política realmente democrática, não importa se um discurso, qualquer discurso, seja ética e moralmente elogiáveis ou condenáveis; importa, isto sim, que todos tenham a possibilidade de ganhar materialidade e entrar no jogo de disputa pelo espaço discursivo. A luta do movimento LGBT está aí justamente para não nos deixar esquecer disso.

Nota: inclusão posterior das datas de recebimento e aprovação do artigo.
Recebido em 03/07/2010; aprovado em 17/12/2010.

Notas

¹ Tais códigos penais traduziam um preconceito de fundo evidentemente moral que, é preciso observar, não deve parte de sua força à concepção iluminista do Homem. Segundo esta concepção, haveria como que um substrato profundo comum a todos os homens, de todos os lugares e épocas (a chamada “natureza humana”), diante do qual as diferenças observadas entre culturas não passariam de meros acréscimos, tintas superficiais sobrepostas a uma mesma entidade universal (Geertz, 1989).

² Em 28 de junho de 1969, a revolta de um grupo de homossexuais contra as inúmeras invasões policiais a lugares por eles frequentados entraria para a história como o conflito de Stonewall. Posteriormente a data seria celebrada todos os anos como o “Dia Internacional do Orgulho Gay e Lésbico”.

³ O quebra-quebra ocorreu em função do assassinato do primeiro vereador homossexual de São Francisco. O autor do crime, um ex-policial homofóbico, recebeu pena mínima com direito a *sursis*, o que levou os *gays* a um violento protesto nas ruas: queimaram carros, enfrentaram a polícia com pedras e atacaram a sede da prefeitura (Trevisan, 1997).

⁴ O que é bastante diferente de falar em “revolução sexual”. O conceito de revolução sexual pressupõe a “hipótese repressiva” – a ideia segundo a qual o único elemento a incidir sobre a sexualidade seria a repressão à pulsão sexual –, denunciada (e demolida) pela crítica de Michel Foucault (1976).

⁵ Como afirma Richard Miskolci, “Na década de 1970, ainda marcada pela contracultura e propostas de mudanças sociais profundas, muitos desses grupos [homossexuais] propunham a abolição dos papéis sexuais, a transformação da instituição familiar, a desconstrução das categorias monolíticas da homo e da heterossexualidade, o desenvolvimento de um novo vocabulário do erótico e, sobretudo, a compreensão da sexualidade como prazerosa e relacional ao invés de reprodutiva ou definidora de um *status* moral aceitável ou reprovável socialmente” (Miskolci, 2007, p. 107).

⁶ A generalidade do argumento é proposital. Não ignoro, é claro, que a luta dos movimentos homossexuais assumiram e assumem contornos diferentes em cada país. No Brasil, por exemplo, parece não haver consenso entre os militantes dos movimentos homossexuais quanto à problemática da união civil e da parentalidade. Para uma discussão mais detalhada sobre as reivindicações do movimento homossexual no Brasil, ver Uziel *et alli* (2006).

⁷ Segundo Roudinesco (2003), o conceito tradicional de família vem sendo desnaturalizado, e novos arranjos familiares vêm sendo implementados com frequência cada vez maior. A lista de causas e conseqüências disto a que chamamos “crise da família” é extensa, e seria longo apreciá-la agora. No entanto, mesmo que não adotemos uma perspectiva marxista na abordagem destas questões, vale lembrar a importância do impacto que o novo arranjo do sistema econômico mundial que se estabelece a partir dos anos setenta provoca na subjetividade dos sujeitos e mesmo no interior da estrutura das relações familiares: um capitalismo financeiro que corrói virtudes de longo prazo, como confiança, compromisso mútuo, senso de objetivo, “aquelas qualidades de caráter que ligam os seres humanos uns aos outros” (Sennett, 1999, p. 27).

⁸ Devo esta observação ao prof. Paulo d’Ávila, do Departamento de Sociologia e Política da PUC-RJ.

Referências Bibliográficas

- ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. “Introdução. O cultural e o político nos movimentos sociais latino-americanos”. In Alvarez, S.; Dagnino, E.; Escobar, A. (orgs). **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, pp. 15-57.
- ARÁN, Márcia; CORRÊA, Marilena V. “Sexualidade e política na cultura contemporânea: o reconhecimento social e jurídico do casal homossexual”. In **PHYSIS. Revista de Saúde Coletiva**, vol. 14, nº 2, 2004, p. 329-341. Disponível em: www.scielo.org. Acesso em 3/9/2008.
- ARIÈS, Phillipe. “Reflexões sobre a história da homossexualidade”. In Ariès, P.; Béjin, A. (orgs.). **Sexualidades ocidentais**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985, p.77-92.
- BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e simulação**. Portugal: Editora Relógio d'Água, 1991.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BOZON, Michel. **Sociologia da sexualidade**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2004.
- _____. “A nova normatividade das condutas sexuais ou a dificuldade de dar coerência às experiências íntimas”. In Heilborn, M. L. (org.). **Família e sexualidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004, pp.119-153.
- BRETON, David. **A sociologia do corpo**. 2ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- BUTLER, Judith. “O parentesco é sempre tido como heterossexual?”. In **Cadernos Pagu**, nº 21, 2003, p. 219-260. Campinas-SP, Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu/Unicamp. Disponível em: www.scielo.org. Acesso em: 3/9/2008.
- COSTA, Jurandir Freire. **O vestígio e a aura**. Corpo e consumismo na moral do espetáculo. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- FEATHERSTONE, M. **Cultura de consumo e pós-modernismo**. São Paulo: Studio Nobel, 1995.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. A vontade de saber. 16ª ed. São Paulo: Ed. Graal, 2005.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Livros Técnicos e Científicos (LTC), 1989.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 8ª ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003.
- SILVA, Vera Lúcia Marques da. **Da espetacularização à agenda política: uma leitura política do Movimento LGBT**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2008.

- MINSKOLCI, Richard. “Pânicos morais e controle social. Reflexões sobre o casamento gay”. *In Cadernos Pagu*, nº28, janeiro-junho de 2007, p. 101-128. Campinas-SP, Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu/Unicamp. Disponível em: www.scielo.org. Acesso em: 3/9/2008.
- NORA, Pierre. **Entre memória e história**. A problemática dos lugares. São Paulo: Projeto História, dezembro de 1993.
- POLLACK, Michel. “A homossexualidade masculina, ou: a felicidade no gueto?”. *In* Ariès, P.; Béjin, A. (orgs.). **Sexualidades ocidentais**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- ROUDINESCO, Elizabeth. **A família em desordem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SENNETT, Richard. **A Corrosão do Caráter**. Consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo. São Paulo: Editora Record, 2005.
- TREVISAN, João Silvério. “O espetáculo do desejo. Homossexualidade e crise do masculino”. *In* Caldas, D. (org.). **Homens**. São Paulo: Editora Senac, 1997.
- UZIEL, Anna Paula *et alli*. “Parentalidade e conjugalidade: aparições no movimento homossexual”. *In Horizontes Antropológicos*. Ano 12, nº 26, jul./dez. 2006, p. 203-227, Disponível em: www.scielo.org. Acesso em: 3/9/2008.