

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL-REI  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS:  
TEORIA LITERÁRIA E CRÍTICA DA CULTURA

CARLOS HENRIQUE BEM GONÇALVES

**POR UMA PERFORMANCE POLÊMICA: AS VISADAS  
ARGUMENTATIVAS COMO ESTRATÉGIAS DE CONTESTAÇÃO DA  
HETEROSSEXUALIDADE COMPULSÓRIA**

SÃO JOÃO DEL-REI  
2019

CARLOS HENRIQUE BEM GONÇALVES

Por uma performance polêmica: as visadas argumentativas como estratégias  
de contestação da heterossexualidade compulsória

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Letras da Universidade Federal de São João del-Rei, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras.

**Linha de pesquisa:** Discurso e Representação Social

**Orientador:** Prof. Dr. Argus Romero Abreu de Morais

Ficha catalográfica elaborada pela Divisão de Biblioteca (DIBIB)  
e Núcleo de Tecnologia da Informação (NTINF) da UFSJ,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

G635u      Gonçalves, Carlos Henrique Bem .  
            Por uma performance polêmica: As visadas  
argumentativas como estratégias de contestação da  
heterossexualidade compulsória / Carlos Henrique Bem  
Gonçalves ; orientador Argus Romero Abreu de   Morais  
. -- São João del-Rei, 2019.  
            163 p.

            Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em  
Letras) -- Universidade Federal de São João del-Rei,  
2019.

            1. linguística queer. 2. análise do discurso . 3.  
linguística aplicada. 4. queer. 5. argumentação. I.  
Morais , Argus Romero Abreu de , orient. II. Título.

ATA DE DEFESA

Carlos Henrique Bem Gonçalves

Por uma performance polêmica: as visadas argumentativas como estratégias  
de contestação da heterossexualidade compulsória

BANCA EXAMINADORA

Data de defesa: 23 de Agosto de 2019.

---

Prof. Dr. Argus Romero Abreu de Moraes – UFSJ (Orientador)

---

Prof. Dr. Rodrigo Borba – UFRJ – Titular

---

Prof. Dr. Luiz Ademir de Oliveira – UFSJ – Titular

---

Prof. Dr. Cláudio Márcio do Carmo – UFSJ - Suplente



Universidade Federal  
de São João del-Rei

Promel

Programa de Mestrado em Letras

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: Teoria Literária e Crítica da Cultura  
Campus Dom Bosco. Pç. Dom Helvécio, 74/sala 3.31. CEP: 36.301-160. Fábricas. São João del-Rei-MG  
Telefone: (32) 3379 5138/Email: mletras@ufsj.edu.br

**COORDENADORIA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: TEORIA  
LITERÁRIA E CRÍTICA DA CULTURA**

**CERTIDÃO DE CONCLUSÃO**

Certifico que Carlos Henrique Bem Gonçalves concluiu o curso de Mestrado em Letras no Programa de Pós-Graduação: Mestrado em Letras (Teoria Literária e Crítica da Cultura) pela Universidade Federal de São João del-Rei. O discente cumpriu 22 (vinte e dois) créditos e defendeu sua dissertação de mestrado intitulada "Por uma performance polêmica: as visadas argumentativas como estratégia de contestação da heterossexualidade compulsória", no dia 23 de agosto de 2019.

São João del-Rei, 23 de agosto de 2019.

Prof. Dr. Antônio Luiz Assunção  
Vice-Coordenador do PPG em Letras:  
Teoria Literária e Crítica da Cultura  
PROMEL/USFJ

**UFSJ-Programa de Mestrado  
PROMEL EM LETRAS**

**DOM HELVÉCIO 74 Campus Dom Bosco  
Dom Bosco — CEP 36301-160  
São João del-Rei — MG**

## AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Mestrado em Letras (PROMEL/UFSJ), servidores técnicos e docentes, por acolher minha pesquisa e dispensar todo suporte para que esse processo chegasse ao desfecho que ora se apresenta.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Argus Romero Abreu de Moraes, que conduziu a pesquisa, pela generosidade e rigor teórico-metodológico, apontando caminhos a seguir e auxiliando na estruturação do trabalho, apresentando suas contribuições no exame de qualificação externa e, sobretudo, na finalização da pesquisa. Pelo suporte intelectual, pelos debates filosóficos e, às vezes, psicanalíticos, que, por vezes, não me sentia preparado a realizar, mas que sempre obtive apoio e incentivo.

Ao Prof. Dr. Cláudio Márcio do Carmo, pelas contribuições na construção do projeto de pesquisa na disciplina “Seminário de Projeto de Pesquisa.”

À Profa. Dra. Nádia Dolores Fernandes Biavati, pelas contribuições no exame de qualificação interna.

À Profa. Dra. Dylia Lysardo-Dias, que orientou parte desta pesquisa, pela dedicação com que conduziu o período em que trabalhamos juntos.

Ao Prof. Dr. Luiz Ademir de Oliveira, meu orientador na faculdade de Jornalismo, que acreditou na nossa parceria, elaborando e executando projetos de extensão com o movimento LGBT em São João del-Rei, além de outras atividades que colocaram em debate o papel da mídia e do jornalismo na construção de uma cultura de paz e respeito à diversidade sexual. Por me orientar na escrita da monografia como trabalho de conclusão de curso, embrião do que se tornaria esta pesquisa de mestrado.

Aos meus amigos e amigas do Movimento LGBT da Região das Vertentes. A todos que, juntos, há 12 anos, permanecemos unidos, resistindo, chorando nossas perdas e as mortes dos nossos colegas, celebrando nossas vitórias e fazendo de São João del-Rei a cidade mais

avançada de Minas Gerais em dispositivos jurídicos que sustentam nossa luta por dignidade e cidadania.

Aos amigos da Articulação Brasileira de Jovens Gays (ARTGAYJOVEM). Sem vocês eu não teria chegado até aqui. Foram muitas lutas que me ajudaram a olhar para os direitos LGBT como direitos humanos. Foram muitas leituras, grupos de estudo, participação em congressos, seminários, protestos, manifestações, conselhos de direitos. Obrigado pela oportunidade de presidir essa entidade nacional tão importante e combativa o que me proporcionou ter um olhar mais integral sobre a realidade da juventude LGBT em todos os Estados do Brasil. A gente se encontra na trincheira da luta!

Aos amigos e amigas do Conselho Nacional de Juventude (CONJUVE). Fomos protagonistas num momento importante da história do Brasil. Ocupamos o Senado no dia da votação do relatório do que seria o covarde golpe de Estado contra a primeira mulher Presidenta do Brasil. Sempre estivemos firmes no enfrentamento da violência de gênero no País. Dedico este trabalho a todos vocês, que, assim como eu, se reconhecem pertencentes a grupos subalternizados e que ousam resistir e lutar pelas suas vidas e afetos. Em especial, à juventude indígena, à juventude LGBT, à juventude negra e à juventude do campo e floresta.

Aos meus amigos e amigas de Mestrado: Leonardo Terezza, Carol, Bruna, João, Lucyan, Renata e Társila, pelos cafés, prosas, discussões e debates durante o curso. “Se chorei ou se sorri, o importante é defendermos isso daqui” – vejo vocês no doutorado!

Com as políticas de identidade se fortalecendo e ocupando cada vez mais espaços nas agendas políticas e na internet, democratizando em massa a comunicação, os grupos oprimidos conquistam cada vez mais força ao falarem ativamente sobre suas condições e realidades, realocando constantemente as geografias da razão. Lugar de fala é, acima de tudo, uma discussão de poder.

Djamila Ribeiro.

## RESUMO

Este trabalho tem como objetivo identificar e analisar o contrato de comunicação e a polêmica no programa *Estação Plural* da TV Brasil; propõe-se relacioná-los aos papéis de gênero regulados por uma cultura fundada na matriz heterossexual. Para o estudo do contrato de comunicação, foram utilizadas as formulações de Charaudeau (2004; 2006; 2008a; 2008b; 2012; 2015). Para o estudo do duplo papel que a mídia desempenha, foram utilizados os estudos de Arão (2008) e Burger (2002). Para o estudo da Teoria *Queer e da Linguística Queer*, utilizamos as formulações de Austin (1990), Butler (1993; 2002; 2009; 2010; 2011; 2015), Louro (2008), Borba (2008; 2011; 2014; 2015) e Santos Filho (2012; 2015). Para o estudo da polêmica como categoria argumentativa, utilizamos Amossy (2017). Para relacionarmos a violência de gênero com a moral, utilizamos Drawin (2011) e La Taille (2002; 2009). E para sustentar, metodologicamente, as análises, adotamos a proposta das cadeias semânticas de Moraes (2018). O material de análise é composto por um programa de entrevista-debate com o cantor Ney Matogrosso, com 50 minutos, que foi descrito e analisado conforme o contrato de comunicação de Charaudeau (2004; 2008a; 2012) e conforme os pressupostos teóricos da Linguística *Queer* com o objetivo de identificar como se materializa o funcionamento desse contrato, bem como os conflitos e tensões que caracterizam o discurso no *Estação Plural* frente à heterossexualidade compulsória. Propomos, para tanto, a polêmica (AMOSSY, 2017) como estratégia discursiva que potencializa as vozes de sujeitos subalternizados (SPIVAK, 2010) no jogo democrático. A pesquisa evidenciou que, apesar de buscar romper com padrões heterossexuais, seja nos comportamentos ou nas formas de ver o mundo, o sujeito inscrito numa cultura heteronormativa não consegue ressignificar por completo suas performances, sendo, de certa forma, regulado pelo padrão de comportamento heterossexual.

**Palavras-Chave:** heteronormatividade; contrato de comunicação; violência de gênero; polêmica.

## ABSTRACT

This paper aims to identify and analyze the communication contract and the controversy in TV Brazil's *Estação Plural* program; it is proposed to relate them to gender roles regulated by a culture based on the heterosexual matrix. To study the communication contract, we used the formulations of Charaudeau (2004; 2006; 2008a; 2008b; 2012; 2015). For the study of the dual role that the media plays, the studies of Arão (2008) and Burger (2002) were used. For the study of Queer Theory and Queer Linguistics, we used the formulations of Austin (1990), Butler (1993; 2002; 2009; 2010; 2011; 2015), Louro (2008), Borba (2008; 2011; 2014; 2015) and Santos Filho (2012; 2015). For the study of controversy as an argumentative category, we used Amossy (2017). To relate gender violence to morals, we use Drawin (2011) and La Taille (2002; 2009). And to support the analysis methodologically, we adopted the proposal of Moral semantic chains (2018). The analysis material consists of a 50-minute interview-debate program with singer Ney Matogrosso, which was described and analyzed according to Charaudeau communication agreement (2004; 2008a; 2012) and according to the theoretical assumptions of Queer Linguistics. in order to identify how the operation of this contract materializes, as well as the conflicts and tensions that characterize the speech in the Plural Station in the face of compulsory heterosexuality. We propose, therefore, the controversy (AMOSSY, 2017) as a discursive strategy that enhances the voices of subordinated subjects (SPIVAK, 2010) in the democratic game. The research showed that, despite seeking to break with heterosexual patterns, either in behaviors or ways of seeing the world, the subject enrolled in a heteronormative culture can not completely resignify their performances, being somewhat regulated by the pattern of heterosexual behavior. .

**Keywords:** heteronormativity; communication contract; gender violence; controversy.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>CAPÍTULO I: A LUTA DOS <i>QUEERS</i> PARA RESSIGNIFICAR INSULTOS</b> .....	15
1. <i>Queer</i> : do insulto à apropriação militante .....	15
1.1 Movimento <i>Queer</i> : a luta política por direitos .....	21
1.2 Estudos <i>Queers</i> e o surgimento da Teoria <i>Queer</i> .....	30
1.3 A violência contra os <i>Queers</i> .....	33
1.4 O aspecto moral da violência contra os <i>Queers</i> .....	47
<b>CAPÍTULO II: EPISTEMOLOGIAS EM CENA: DIÁLOGOS POSSÍVEIS</b> .....	52
2. O discurso midiático e o <i>Estação Plural</i> .....	52
2.1 Entrevista-debate: o <i>Estação Plural</i> em sua dupla dimensão.....	57
2.2 A Teoria Semiolinguística .....	64
2.3 A performatividade nas Ciências da Linguagem .....	65
2.4 A emergente Linguística <i>Queer</i> .....	69
2.5 Imaginários socioculturais: os gestos <i>queers</i> como polêmicos .....	76
2.6 A polêmica como visada argumentativa.....	81
<b>CAPÍTULO III: AS VISADAS POLÊMICAS COMO ESTRATÉGIAS DISCURSIVAS</b> .....	85
3. O contrato como polêmica ou a polêmica como contrato? .....	85
3.1 O <i>Queer</i> como polêmica.....	100
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	128
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	133
<b>ANEXO I: CD-ROM: gravação do programa</b> .....	139
<b>ANEXO II: Transcrição do programa</b> .....	140

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1:</b> Revolta de <i>Stonewall</i> , 1969 .....	18
<b>Figura 2:</b> Marcha do Orgulho Gay, Nova York, 1970 .....	19
<b>Figura 3:</b> Capa da Revista <i>Veja</i> , 1989 .....	20
<b>Figura 4:</b> Matéria sobre a AIDS no Jornal <i>Notícias Populares</i> , 1983 .....	21
<b>Figura 5:</b> Protesto organizado pelo Movimento <i>ACT-UP</i> .....	22
<b>Figura 6:</b> Coletânea de panfletos do movimento <i>Queer Nation</i> .....	23
<b>Figura 7:</b> Manifestante na Parada do Orgulho Gay SP/2017.....	24
<b>Figura 8:</b> Banda Secos & Molhados, 1973 .....	27
<b>Figura 9:</b> Liniker: não ao binarismo de gênero .....	28
<b>Figura 10:</b> Mc Linn da Quebrada: “Sou uma terrorista de gênero” .....	29
<b>Figura 11:</b> Mapa-Múndi da criminalização da homossexualidade .....	35
<b>Figura 12:</b> Dados violência LGBT em MG .....	37
<b>Figura 13:</b> Locais onde acontece agressão contra LGBT na Região das Vertentes....	41
<b>Figura 14:</b> Violência simbólica em São João del-Rei .....	43
<b>Figura 15:</b> Veículos de comunicação da EBC. ....	53
<b>Figura 16:</b> Estação Plural: original, ousado, engajado .....	54
<b>Figura 17:</b> Estação Plural recebe Ney Matogrosso .....	56
<b>Figura 18:</b> Desafio Aurélia .....	58
<b>Figura 19:</b> Ellen Oléria – prefácio midiático .....	60
<b>Figura 20:</b> Fefito – prefácio midiático.....	61
<b>Figura 21:</b> Mel – prefácio midiático.....	62
<b>Figura 22:</b> Histórico dos estudos: linguagem, gênero e sexualidade. ....	72
<b>Figura 23:</b> Quadro de Enunciação .....	91

## LISTA DE TABELAS

**Tabela 1:** Trajetória das ações estatais voltadas para a população LGBT em âmbito federal 46

## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa investiga se (e em que medida) os dizeres manifestados no Programa *Estação Plural* da TV Brasil ressignificam e/ou reiteram normas culturais que regulam nossas formas de ser e estar no mundo em relação às questões de gênero e sexualidade. Essas normas organizam a sociedade em torno da heterossexualidade compulsória, conforme postulado por Butler (2015). Dito isso, nossa investigação se realiza através da interface entre o campo dos Estudos Culturais, nos termos de Hall (2003), a Teoria Semiolinguística, conforme proposta de Charaudeau (2004; 2008a; 2008b; 2012), e a Teoria *Queer* (BUTLER, 2015).

No trajeto da pesquisa, são tomadas, portanto, duas direções: um olhar para as condições de produção desses dizeres a partir do funcionamento de um contrato de comunicação (CHARAUDEAU, 2008a) e outro para como esses dizeres se apresentam frente às normas de comportamento que organizam expressões de gênero e sexualidade em nossa cultura, possibilitando tanto avaliar performances discursivas de contestação da heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2015) como privilegiar o discurso polêmico (AMOSSY, 2017) como categoria de análise.

A justificativa do trabalho se dá como fruto da necessidade de se propor uma visão mais abrangente de como os sujeitos *queers* – lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais (LGBT), e todas as pessoas que, de alguma forma, fragilizam a dicotomia identitária (heterossexual/homossexual) – se apropriam e utilizam da linguagem como forma de se constituírem (individual e coletivamente) dentro dos limites socioculturais que normatizam os discursos a partir da heterossexualidade compulsória e impõem posições de sujeitos que, ao longo do tempo, foram naturalizadas. A relevância para os estudos da linguagem se sustenta também pelo fato de estes, conforme Borba (2015), em geral, tomarem por objetos de pesquisa sujeitos brancos, heterossexuais e de classe média. Ao incorporar a análise do discurso de novos sujeitos, num diálogo com a *Linguística Queer (LQ)*, como os lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais, esta pesquisa aponta pistas das estratégias discursivas que sujeitos não heterossexuais adotam para resistir aos padrões sociais de comportamentos estabelecidos por normas

compulsórias, como a heterossexualidade, por exemplo. Desta forma, entendemos estes sujeitos como subalternos (SPIVAK, 2010)<sup>1</sup>.

Quando encerrava meu trabalho de conclusão de curso na graduação em Comunicação Social - Jornalismo pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), as perguntas sobre meu objeto de pesquisa eram maiores e mais instigantes que aquela que motivou a produção de uma monografia. Naquele trabalho, analisei o discurso e a forma como pessoas LGBT foram representadas pelos veículos de comunicação de massa na ocasião da realização da Parada da Cidadania e do Orgulho LGBT da Região das Vertentes, realizada na cidade histórica de São João del-Rei, em Minas Gerais. Por um lado, o trabalho respondeu algumas questões que se iniciaram na disciplina de Ciências da Linguagem, logo no primeiro período do curso, quando tive o primeiro contato com os pressupostos teóricos de Saussure (2006) e que acabaram por se tornar dois projetos de extensão em parceria com a ONG *Movimento Gay da Região das Vertentes*. Por outro, potencializou muitas questões que, mais tarde, se tornaram o projeto de pesquisa aprovado na seleção do Programa de Pós-Graduação (*Strictu Sensu*) em Letras: Teoria Literária e Crítica da Cultura na linha de pesquisa *Discurso e Representação Social* pela mesma Universidade.

Foi na vivência nesses projetos de extensão que obtive contato com a Teoria *Queer*, a partir das leituras de Butler (2002; 2010; 2015), e, mais tarde, no mestrado, pude compreender o seu principal conceito a partir da Teoria dos Atos de Fala de Austin (1990): a performatividade. Foram nas inquietações sobre as formas como o discurso opera nos veículos de comunicação para se referenciar às pessoas LGBT que tive os primeiros contatos com a Linguística *Queer (LQ)*, proposta no Brasil por Borba (2015) e Santos Filho (2015), além da Teoria Semiolinguística (TS), proposta por Charaudeau (2008), e da Teoria da Argumentação, em Amossy (2017).

Nosso trabalho é um estudo de caso. Ele é “uma abordagem que considera qualquer unidade social como um todo” (DUARTE, 2009, p. 216). O estudo de caso é “uma boa maneira de introduzir o pesquisador iniciante nas técnicas de pesquisa ao integrar o uso de um conjunto de ferramentas para levantamento e análise de

---

<sup>1</sup> Neste trabalho, adotaremos o conceito de “subalternos”, na esteira de Spivak (2010, p. 12), para nos referenciar aos sujeitos – LGBT – por compreendê-los como pertencentes “às camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante.”

informações” (DUARTE, 2009, p. 215), como entrevistas e debates em torno de um tema. Além disso, “no estudo de caso o interesse primeiro não é pelo caso em si, mas pelo que ele sugere a respeito do todo” (CASTRO *apud* DUARTE, 2012, p. 219).

A abordagem metodológica que propomos tem como princípio a análise semiolinguística do discurso elaborada por Charaudeau (2006). Ela é semiótica porque se interessa por um objeto e sua intertextualidade, mas também é linguística porque o instrumental utilizado é constituído pela “conceituação estrutural dos fatos languageiros” (CHARAUDEAU, 2006), analisando forma e sentido. Para lidar com as limitações da Análise do Discurso, Charaudeau (2006) estabelece relações entre os dizeres com questões externas – no caso do nosso trabalho, por exemplo, isso significa estabelecer relações com as especificidades languageiras e sociais da população LGBT, inscritos numa cultura heteronormativa – e internas, como a construção do texto e do sentido sem perder de foco a perspectiva linguística, especificamente, a linguagem verbal. Sendo assim, faremos um diálogo entre a Teoria Semiolinguística e os pressupostos apontados na Linguística *Queer*.

Cumpre-nos destacar que a *LQ* é uma proposta que “busca na sociolinguística, na antropologia linguística e na análise do discurso ferramentas para suas investigações” (BORBA, 2015, p. 101). Com essa interlocução, uma das principais metodologias da *LQ* é desnaturalizar o que é tomado como natural e, conseqüentemente, do que é colocado como não natural. A *LQ* tem como caminho metodológico desconstruir e contestar estruturas linguísticas para produzir análises e críticas socioculturais. Nessa perspectiva, a *LQ* busca “investigar como indivíduos considerados não-normativos negociam suas identidades dentro dos constrangimentos discursivos da heteronormatividade ao repeti-la ou desafiá-la” (BORBA, 2015, p. 100). Tomando esses diálogos teóricos por pressuposto, passamos, agora, a descrever a organização estrutural da presente pesquisa.

No primeiro capítulo, apresentaremos um histórico sobre o termo *queer*, já que ele surge nos Estados Unidos como um insulto às pessoas não-heterossexuais e, com o tempo, é assimilado pelo movimento social de contestação das normas de gênero e sexualidade cristalizadas pela heterossexualidade compulsória. A história desse movimento, tanto nos EUA quanto no Brasil, é apresentada nesse capítulo já que consideramos necessário compreender seu percurso, uma vez que foi ele quem nos

trouxe até aqui. O histórico dos estudos acadêmicos em torno do *Queer* também é apresentado nesse capítulo, uma vez que estes estudos aglutinaram teorias e análises que, hoje, conhecemos como Teoria *Queer*.

Frente à historicidade do movimento *queer* como contestador das normas culturais de gênero e sexualidade, apresentamos um panorama sobre a violência que atinge esse grupo social no Brasil e no mundo, estabelecendo relações entre os dados da violência em São João del-Rei, Minas Gerais, e os dados no Brasil, pretendendo apontar esse diálogo entre o cenário local e o nacional para identificar que a violência contra LGBT pode apontar para uma característica cultural. Ainda no primeiro capítulo, refletimos sobre o componente moral que estrutura a violência. Ancoramo-nos em La Taille (2002; 2009) para apontar que a violência se sustenta em valores morais fixados na cultura e reiterados ao longo da vida, apontando para o que Drawin (2011) considera como um paradoxo antropológico: apesar dos avanços tecnológicos e jurídicos, a violência continua um aspecto preocupante.

No capítulo dois, apresentamos o discurso midiático como um gênero discursivo (CHARAUDEAU, 2006) que possui duas especificidades: a econômica e a social. Sob esse olhar, apresentaremos a mídia, a partir de Burger (2002), como um lugar de dupla dimensão: cívica e econômica. Além disso, o gênero entrevista-debate é apresentado sob a perspectiva de Arão (2008) e Burger (2002), para quem a entrevista na televisão é resultado de uma encenação discursiva que gera papéis sociais que interagem nessa cena. Ainda no capítulo dois, discorreremos sobre nosso objeto de pesquisa, o programa *Estação Plural*. Ele foi exibido pela TV Brasil, um dos canais da Empresa Brasil de Comunicação (EBC), sob gestão do Governo Federal, por três temporadas (2016, 2017 e 2018), sendo interrompido no ano de 2019. Dentre as suas exibições, escolhemos uma para delinear o nosso *corpus*: uma entrevista-debate com o cantor Ney Matogrosso. Ao se inscrever no gênero entrevista-debate na televisão, o programa contribuía para aumentar a visibilidade pública da temática, pois se propunha a colocar em cena temas “ligados ao universo LGBT”. Importante destacar que o nosso trabalho é a primeira dissertação de mestrado produzida no Brasil que toma o programa *Estação Plural* como objeto de análise.

Posteriormente, ainda nesse capítulo, apresentaremos os pressupostos teóricos da Teoria Semiolinguística, desenvolvidos por Charaudeau (2008a; 2008b; 2012; 2015),

identificando que se trata de uma proposta metodológica de análise do discurso que se preocupa em investigar os dizeres numa relação com o contexto social e cultural, onde os sujeitos estão inseridos. Nesse sentido, estabeleceremos diálogos com os conceitos de performatividade (BUTLER, 2015) e com o arcabouço teórico-metodológico da Linguística *Queer* no intuito de construir um caminho para procedermos à análise. Com isso, pretendemos demonstrar que o protagonismo dos sujeitos *queers* em contestar as regras que fundam a heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2015) está ancorado em estratégias discursivas que potencializam a polêmica (AMOSSY, 2017) como caminho para tentar ressignificar os imaginários socioculturais (CHARAUDEAU, 2015) que sustentam essas regras.

No terceiro capítulo, analisamos o *corpus* selecionado a partir de duas categorias: o contrato de comunicação (CHARAUDEAU, 2008a) e a polêmica (AMOSSY, 2017). Num primeiro momento, abordamos o contrato de comunicação e, posteriormente, selecionamos excertos para aplicação de análises do funcionamento do contrato. Estabelecemos, em seguida, as relações com o gênero entrevista e debate, quando analisamos em que medida os dizeres dos sujeitos *queers* reiteram ou subvertem as regras desse contrato de convivência social que impõe formas de ser e estar no mundo de forma. Identificamos que as tentativas de subversão dessas regras tendem a sempre se colocar como polêmicas e, partindo dessa perspectiva, passamos a analisar o *queer* como polêmica.

Os dizeres que circulam no Programa *Estação Plural* estão regulados por um contrato de comunicação que se propõe a refletir, questionar e, talvez, ressignificar dizeres anteriores, fundados na heterossexualidade como norte de organização da vida sexual, social e cultural. Consideramos que esses dizeres são produtos de uma cultura heteronormativa e que podem gerar distintas violências contra as pessoas LGBT. Desse modo, analisamos esses dizeres e refletimos sobre os limites da tentativa de ressignificação, levando em consideração os discursos que são postos em circulação a partir dos diferentes interesses econômicos, políticos e ideológicos envolvidos no discurso midiático.

Nas considerações finais, apontamos as contribuições e limitações da nossa pesquisa. Com isso, finalizamos este trabalho apresentando nossas conclusões de que o ato de linguagem, regulado por um contrato de comunicação, engloba sua

intencionalidade, sua performatividade e seus efeitos de sentido e que a Linguística *Queer* é uma abordagem profícua para diálogos e aproximações com os estudos linguísticos. Assim, se, de um lado, pretendemos *queerificar* os estudos linguísticos, por outro, propomos o inverso, ou seja, *linguisticizar* os estudos *queer*, apresentando nossas contribuições teóricas e metodológicas para os estudos da linguagem.

Para finalizar, entendemos que o programa *Estação Plural*, apesar da sua breve existência e das suas limitações nesse movimento, se constituiu como um importante espaço de resignificação dos contextos de violência e discriminação contra a população LGBT. Concluimos, por último, que nenhum dizer consegue resignificar por completo uma norma cristalizada na cultura; no caso do nosso objeto teórico, ao mesmo tempo em que se constitui como uma estratégia de resistência que denuncia as violências que assolam a população LGBT, também está submetido aos pressupostos da sociedade da qual emerge.

## Capítulo I

### A luta dos *Queers* para ressignificar sentidos

#### 1. *Queer*: do insulto à apropriação militante

Ao nos debruçarmos sobre os estudos da linguagem, interessa-nos problematizar os atos performativos (BUTLER, 2011), tendo os pressupostos da *Linguística Queer* (LQ, doravante) como norte para esse desafio. Com isso, nosso estudo assume uma dimensão política, que, conforme Santos Filho (2015, p. 02), trata-se de um “posicionamento crítico em relação aos saberes linguísticos, à cultura heteronormativa e aos corpos viáveis e matáveis.”

Ao pesquisar a palavra “*queer*” no dicionário, é possível encontrá-la como adjetivo e verbo. No Cambridge Dictionary, o *queer* é “um adjetivo para ofender homossexuais, em especial, homens gays, é algo estranho, incomum ou não esperado” (CAMBRIDGE, 2018)<sup>2</sup>. No dicionário Michaelis, é identificado como adjetivo e verbo. Como adjetivo é “esquisito, ridículo, fantástico, estranho, adoentado, homossexual, viado, bicha louca” (MICHAELIS, 2018). Como verbo, é associado a “estragar, arruinar, embaraçar, desconcertar, colocar-se em posição embaraçosa” (MICHAELIS, 2018). No dicionário Infopédia, é traduzido como “estranho, esquisito, fora do vulgar, excêntrico, singular, original, suspeito, de caráter duvidoso” (INFOPÉDIA, 2018). O verbete pode ser usado como um substantivo “ofensivo (homossexual)” (INFOPÉDIA, 2018) ou como verbo que indica uma ação de “estragar, escangalhar, desconcertar, transtornar, prejudicar” (INFOPÉDIA, 2018).

Conforme Butler (2002), o *queer* é instituído culturalmente como uma forma de estigmatizar a homossexualidade a partir de uma ideia de que essa característica da sexualidade seria uma doença. Dessa forma, ao utilizar o *queer* como um ato de nomeação em relação ao outro, um dos objetivos daqueles que fazem uso do termo é regular, discursivamente, a legitimidade das expressões da sexualidade. Designar o outro como *queer* se constituía como um insulto, uma adjetivação para deslegitimá-lo e desautorizá-lo em relação à sua expressão sexual.

---

<sup>2</sup> “Adjective: often offensive (especially of a man), old-fashioned strange, unusual, or not expected”.

Em artigo intitulado “Teoria *Queer*, o que é isso?”<sup>3</sup>, Vieira (2015) faz um percurso histórico para apontar que o termo é utilizado há mais de 400 anos. Em Londres, na Inglaterra, havia uma “*Queer Street*”, que era um local onde viviam “os vagabundos, as prostitutas, os pervertidos e devassos”. No entanto, para Vieira (2015), o termo ganha uma conotação pejorativa e de insulto em relação à homossexualidade a partir da prisão de Oscar Wilde<sup>4</sup>, o primeiro ilustre a ser nomeado de “*queer*”.

Para Butler (2002), o uso do termo “*queer*” parece ser uma forma de nomear o outro com o objetivo de imprimir ao sujeito a quem se destina essa nomeação sentimentos de vergonha e humilhação. Para Louro (2008), os “*queer*” são os sujeitos que expressam uma sexualidade desviante da norma, ou seja, os não-heterossexuais, e, por isso mesmo, são os corpos estranhos, abjetos, a vida matável. Conforme Miskolci (2014), o “*queer*” é um termo usado para ofender, insultar e humilhar homossexuais e sujeitos dissidentes de gênero.

No ano de 2014, a Revista Cult – edição 193, ano 17 – publicou um dossiê intitulado “Teoria *Queer* – o gênero em discussão”<sup>5</sup>, onde “*queer*” é a “designação pejorativa para gay, *queer* poderia ser traduzido por ‘bicha’ ou ‘viado’, carregados de preconceito e da violência contra os homossexuais”. Nessa perspectiva, o *queer* deve ser compreendido como um adjetivo para nomear, deslegitimar e humilhar pessoas não-heterossexuais, ou seja, um insulto aos homossexuais. Quem confirma esse entendimento é Bento (2014), para quem o *queer* poderia ser traduzido, na cultura brasileira, como “transviado”, “bicha louca”, “viado”, “traveco”, “travesti”, “sapatão”, termos utilizados para rebaixar e degradar homossexuais e que são ensinados ao longo da vida. Nesse sentido, Bento (2014, p. 45) diz que:

---

<sup>3</sup> Disponível em: <<https://www.revistaforum.com.br/osentendidos/2015/06/07/teoria-queer-o-que-e-isso-tensoes-entre-vivencias-e-universidade/>> Acesso em: 29/10/2017.

<sup>4</sup> Oscar Wilde foi um escritor, poeta e dramaturgo nascido em 16 de outubro de 1854, em Dublin, o escritor irlandês é mais conhecido pelo romance “O Retrato de Dorian Gray” e pela peça “A Importância de ser Prudente”, assim como pela sua prisão por ser homossexual. Morreu no dia 30 de novembro de 1900, em Paris, na França.

<sup>5</sup> Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/categoria/edicoes/193/>>. Acesso em: 29/10/2017.

Muitas vezes escutamos uma criança insultando outro de “bicha” ou de “sapatão”. Ela provavelmente não sabe nada sobre o que significa estes termos, mas entende que é uma coisa feia, e chega a esta conclusão pelas fisionomias de nojo e de ódio dos seus pais ao proferirem estas palavras. A bicha, o sapatão, a trava, o traveco, a coisa esquisita, a mulher-macho, devem ser eliminados. Isso faz com que haja um horror, um medo profundo de ser reconhecido como aquilo que retiraria de si qualquer possibilidade de ser amado/a.

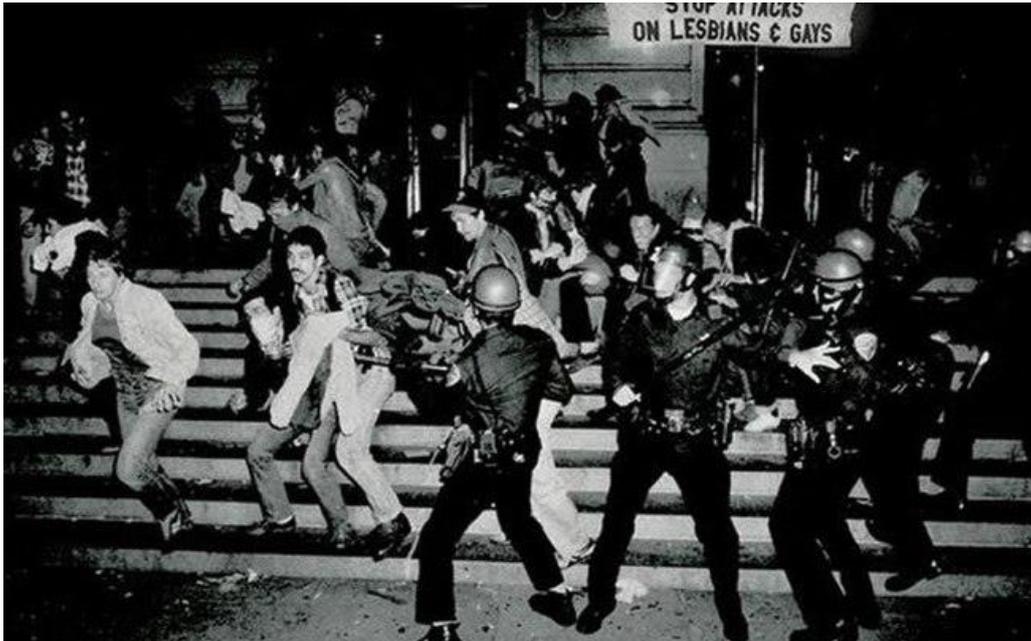
Mais recentemente, Cho (2017), em sua coluna no Huffington Post<sup>6</sup>, explicou o que é ser *queer* como uma proposta de ressignificação desse insulto da seguinte forma:

Ser *queer* significa acreditar que todos têm direito de ser quem são e se expressar sem receberem julgamentos ou ódio porque aquilo está fora do considerado normal. Ser *queer* é desafiar o normal. É deixar de pensar em ‘masculino’ ou ‘feminino’, ‘gay’ ou ‘hétero’, ‘monogâmico’ ou ‘poligâmico’ de maneira binária. [...] Ser *queer* é reconhecer que existem outras identidades de gênero, como transgênero, genderqueer e pessoas andróginas, respeitando e legitimando essas identidades.

Sendo a homossexualidade compreendida como uma patologia, os *queers* começam a se organizar em torno de movimentos sociais. As décadas de 1960 e 1970 registram o início da organização desses sujeitos não-heterossexuais em torno da luta política contra os estigmas e discriminação a que estavam submetidos. Em 1969, nos Estados Unidos, acontece a chamada “Revolta de *Stonewall*”, quando gays, lésbicas, travestis e transexuais reagiram às insistentes batidas policiais no bar *Stonewall Winn*, em Nova York.

---

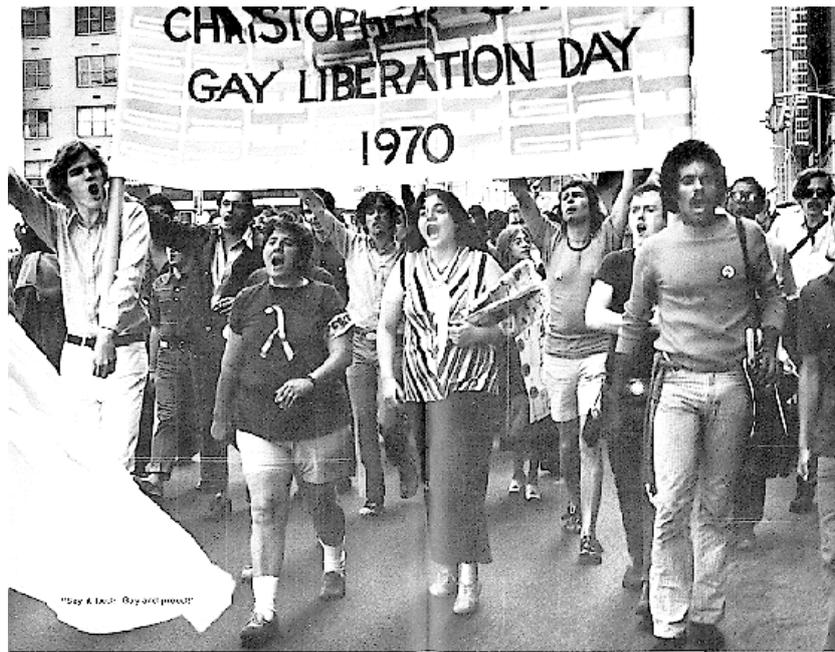
<sup>6</sup>“To be queer means to believe that everyone has the right to be who they are and to express themselves without being judged or hated because that is out of the ordinary. To be queer is to challenge the normal. It is to stop thinking of 'male' or 'female', 'gay' or 'straight', 'monogamous' or 'polygamous' in a binary way. [...] To be queer is to recognize that there are other gender identities, such as transgender, genderqueer and androgynous people, respecting and legitimizing these identities.” Disponível em: <[https://www.huffingtonpost.com/nadia-cho/being-queer-means\\_b\\_3510828.html](https://www.huffingtonpost.com/nadia-cho/being-queer-means_b_3510828.html)>. Acesso em: 29/10/2017.



**Figura 1:** Revolta de *Stonewall*, 1969

Fonte: <https://igay.ig.com.br/colunas/coluna-do-pomba/2017-06-28/stonewall-orgulho-lgbt.html>

Conforme Simões e Facchini (2009), a revolta durou vários dias de enfrentamento com a polícia, transformando Nova York em uma praça de guerra. A revolta forçou a visibilidade internacional e as autoridades políticas ordenaram a retirada da tropa de choque policial no enfrentamento público contra os *queers*. Diante desse cenário, é instituído o dia 28 de junho como o *Dia Internacional do Orgulho Gay* para lembrar o dia em que os *queers* saíram do gueto e ocuparam o espaço público para lutar e resistir pelos seus direitos. Um ano após a revolta, é realizada a 1ª Marcha do Orgulho Gay na cidade de Nova York, tendo se tornado o marco inicial do que, hoje, no Brasil, conhecemos como Parada da Cidadania e do Orgulho de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (LGBT, doravante).



**Figura 2:** Marcha do Orgulho Gay, Nova York, 1970

Fonte: <http://www.bulevoador.com.br/2011/06/orgulho-lgbt-notas-da-historia/>

A organização dos *queers* em torno de movimentos sociais e a ocupação do espaço público nos Estados Unidos aglutinou forças para promover um debate em torno da homossexualidade enquanto patologia. Dessa forma, em 1973, a Associação Americana de Psiquiatria retirou a homossexualidade da lista de doenças mentais<sup>7</sup>, o que favoreceu o início de uma extensa discussão internacional em torno do tema.

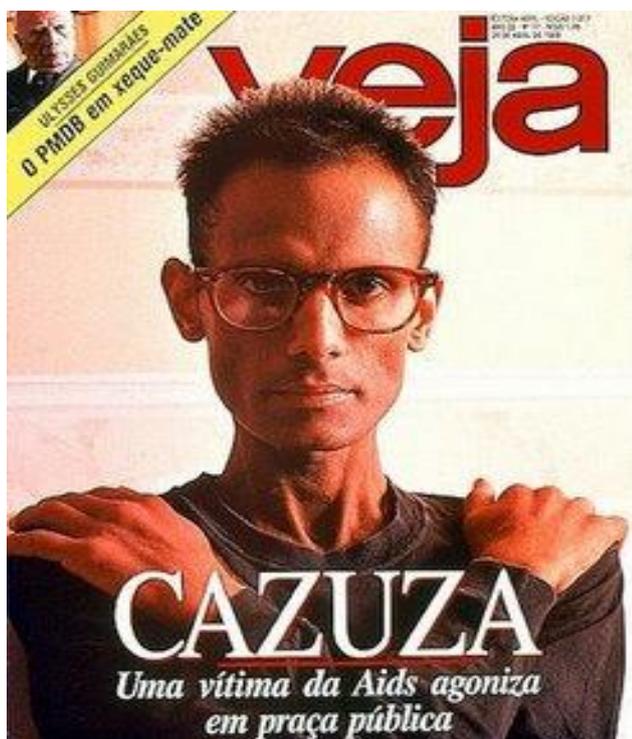
A década de 1980 apresenta o surgimento da epidemia de AIDS<sup>8</sup>, que impulsionou o pânico moral e sexual freando os avanços que se iniciavam em torno do reconhecimento dos direitos *queers*. De acordo com Miskolci (2015), a AIDS foi considerada uma ameaça à sobrevivência da sociedade, uma vez que a doença era compreendida, no período do seu surgimento, como uma possibilidade de contágio, o que repatologizou a homossexualidade a partir de uma questão epidemiológica. Para Perlonger (1985), o contexto político da época também foi marcado por governos

<sup>7</sup> Disponível em: <<https://www.terra.com.br/vida-e-estilo/saude/ha-21-anos-homossexualismo-deixou-de-ser-considerado-doenca-pela-oms.0bb88c3d10f27310VgnCLD100000bbcceb0aRCRD.html>>. Acesso em: 29/10/2017.

<sup>8</sup> De acordo com o Ministério da Saúde (<http://portalsaude.saude.gov.br/index.php/links-de-interesse/286-aids/9049-o-que-e-aids>), a AIDS é o estágio mais avançado da doença que ataca o sistema imunológico. A Síndrome da Imunodeficiência Adquirida, como também é chamada, é causada pelo vírus HIV. Como esse vírus ataca as células de defesa do nosso corpo, o organismo fica mais vulnerável a diversas doenças, de um simples resfriado a infecções mais graves como tuberculose ou câncer.

conservadores que propunham “disciplinar os poros e as paixões” dissidentes. Para Butler (2002), o argumento usado era de que os *queers* seriam os culpados pela AIDS.

No Brasil, a capa emblemática da Revista Veja de 26 de abril de 1989 gerou polêmica ao trazer a foto do cantor Cazuzza, que era homossexual e soropositivo, sob o seguinte slogan: “Cazuzza: Uma vítima da AIDS agoniza em praça pública”.



**Figura 3:** Capa da Revista Veja, 1989

Fonte: <http://planetalegiao.blogspot.com.br/2016/02/revista-veja-cazuzza.html>

Assim como a Revista Veja, na imprensa, de forma geral, circulou um discurso de culpabilização dos homossexuais pela AIDS. No dia 12 de junho de 1983, o jornal Notícias Populares em São Paulo publicou uma matéria com a seguinte chamada: “Peste-Gay já apavora São Paulo. É a pior e mais terrível doença do século. Dois Brasileiros Mortos”.



**Figura 4:** Matéria sobre a AIDS no Jornal Notícias Populares, 1983  
Fonte: <https://f5.folha.uol.com.br/saiunonp/2014/10/1524834-aids-muda-habito-sexual-em-sp-e-alavanca-masturbacao-e-filme-porno.shtml>

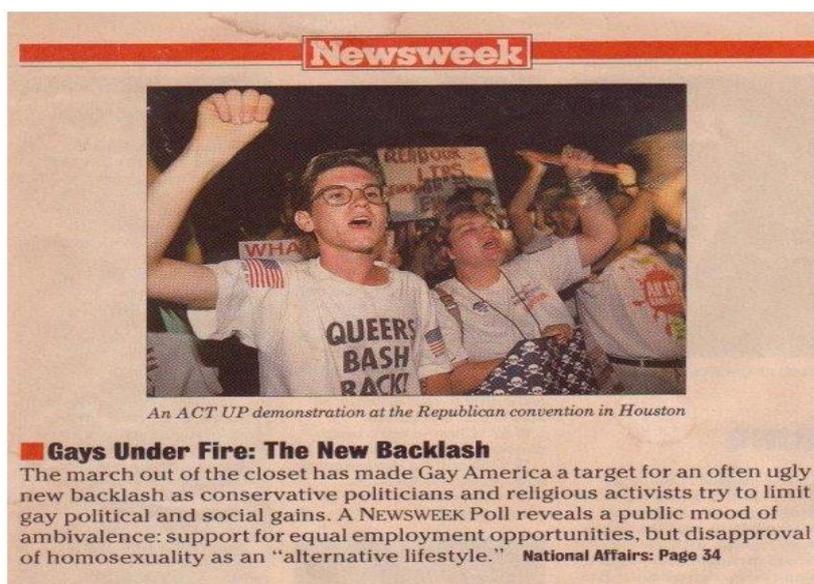
O empoderamento que os *queers* buscaram a partir da organização em torno de movimentos sociais foi fundamental para o surgimento e propagação de um discurso de contestação da ordem hegemônica, constituindo-se, de acordo com Butler (2009), como resistência ao colocar em confronto público a luta pelo reconhecimento das suas vidas e dos seus afetos.

### **1.1 Movimento *Queer*: a luta política por direitos**

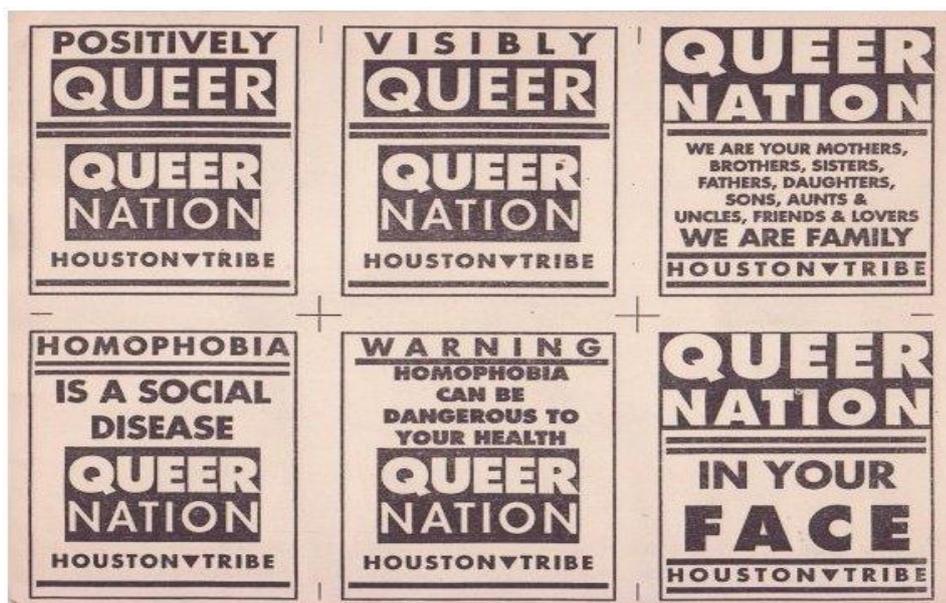
Depois de duas décadas do início da organização de movimentos que orbitaram em torno da luta pelo reconhecimento dos direitos das pessoas dissidentes de gênero, a década de 1990 chega com os *queers* ainda mais organizados e mais contestadores. Conforme Santos Filho (2015):

Na década de 1990, com contexto de forte preconceito, mas também de resistência, e de estudos gays, lésbicos, feministas, que passaram da defesa das identidades à crítica das normas sociais, no que se refere a gênero e a sexualidade, tivemos o ato performativo *queer*, como insurgente: o grito daqueles e daquelas que mantinham o espírito da transformação social, através da crítica, com enunciações como “*We’re queer, we’re here! Get used to it!*” (SANTOS FILHO, 2015, p. 05).

Nesse cenário, surge nos Estados Unidos movimentos como os *ACT-UP* e o *Queer Nation*, com a apropriação de atos enunciativos performativos e contestadores que buscaram ressignificar, conforme Butler (2002), o uso do termo *queer* que até então era usado, unicamente, como insulto e ofensa aos não-heterossexuais, dando a ele novas possibilidades de efeitos de sentido. Uma série de materiais publicitários desses movimentos comprova a intencionalidade de ressignificar o insulto dando a ele um significado de orgulho e pertencimento, conforme abaixo:



**Figura 5:** Protesto organizado pelo Movimento *ACT-UP*  
Fonte: <http://queermusicheritage.com/mar2010qn.html>



**Figura 6:** Coletânea de panfletos do movimento *Queer Nation*

Fonte: <http://queermusicheritage.com/mar2010.html>

Os dois movimentos se apropriaram de signos linguísticos utilizados para insultá-los e ousaram propor uma nova visão sobre os termos. A estratégia proporciona que esses sujeitos possam sair da condição de vergonha para o protagonismo e o orgulho, sem se submeterem à cultura hegemônica, adotando performances discursivas que contestem as regras culturais que possam gerar opressão e exclusão de gênero. Conforme Louro (2008), esse movimento seria a voz do “excêntrico que não deseja ser ‘integrado’ e muito menos ‘tolerado’ (...) um corpo estranho, que incomoda, perturba, provoca e fascina”. Em Butler (2002), o protagonismo desses movimentos seria a comprovação de que os significados podem ser alterados a partir da reapropriação de termos insultuosos, como oportunidades discursivas, onde os seres abjetos passam a exigir a reivindicação de si e dos seus direitos enquanto vidas que importam.

Contudo, Butler (2002) reflete sobre as limitações dessa capacidade de ressignificação. Para ela, há de se pensar se a ressignificação desses insultos é capaz de apagar a história constitutiva do termo e se questionar sobre o que aconteceria com os enunciados performativos usados pelos movimentos com o intuito de apagar a heteronormatividade em torno desses insultos. Para Butler (2002), precisamos refletir sobre essas questões porque a capacidade da língua(gem) de realizar e propor a ressignificação de termos não significa que essa materialização terá os efeitos de sentido propostos pelos movimentos. Dessa forma, Butler (2002) reconhece que não há

possibilidade de uma ressignificação radical, por completo, já que o ato performativo possui limitações dentro da língua(gem) e da cultura.

É possível pensarmos sobre a palavra “viado”, tão popularmente difundida no Brasil como a expressão de um insulto verbal dirigido a homens não heterossexuais. Nos dicionários de língua portuguesa, o verbete “veado” é apresentado como “homem homossexual” (PRIBERAM, 2018) e “homossexual masculino” (MICHAELIS, 2018). A palavra “viado” está cristalizada na cultura brasileira como um termo pejorativo que deve ser utilizado para se dirigir ao outro com a intenção de humilhar, deslegitimar, insultar, imputar um sentimento de vergonha. É utilizada para nomear homens que fazem sexo com outros homens ou que se reivindicam identitariamente como gays. O movimento LGBT tem se apropriado do termo “viado” para propor a ressignificação do sentido insultuoso. Vejamos, abaixo, um manifestante com um cartaz na Parada do Orgulho LGBT na cidade de São Paulo em 2017:



**Figura 7:** Manifestante na Parada do Orgulho Gay SP/2017  
Fonte: <https://falauniversidades.com.br/parada-lgbt-2017/>

A imagem apresenta um homem supostamente gay que, ao participar de um movimento de massa e de ocupação do espaço público, levanta um cartaz com sua reivindicação: “Como é bom ser viado.” A frase compõe o contexto da cena em que foi registrada. Um homem sorridente, segurando um leque nas cores do arco-íris (um dos símbolos da luta do movimento LGBT), ladeado por inúmeras pessoas e balões

coloridos, em meio a prédios no cruzamento da Avenida Paulista com a Rua Itapeva, no centro de São Paulo, afirmando é que bom ser “viado”.

Possivelmente, a proposta ao utilizar essa construção discursiva seja ressignificar o termo “viado”, passando a ser a expressão de felicidade, orgulho, alegria e que deve ser utilizado para empoderar, legitimar, naturalizar e autorizar pessoas não heterossexuais a viver suas expressões sexuais sem medo e/ou vergonha. A luta pela ressignificação dos termos, portanto, aponta para uma disputa moral na/pela linguagem, na medida em que busca reconstruir as relações – racionais e emocionais – entre os indivíduos em sociedade através da positivação de atitudes, hábitos e modos de ser antes considerados negativos.

Embora o uso do termo possa ressignificar o sentido em nossa cultura, ele possui limitações, dado que pessoas homofóbicas continuarão a utilizá-lo como insulto. Ao mesmo tempo, o uso do termo não garante sucesso na ressignificação, dado que a construção dos sentimentos de orgulho e naturalização da homossexualidade depende de inúmeros fatores, para além dessa intenção. No entanto, a disputa pelos efeitos de sentido dos insultos se coloca como uma estratégia de resistência dos *queers* para enfrentar a violência a que estão submetidos culturalmente.

No Brasil, o movimento *queer* tem ganhado visibilidade e força a partir das manifestações artísticas, em especial, na música, onde os artistas questionam os papéis de gênero e propõem novos efeitos de sentido para as normas cristalizadas pela heteronormatividade. Esse movimento tem origem na década de 1970. Naquela época, o Brasil vivia o período mais violento da ditadura militar com a promulgação do Ato Institucional N° 5 (AI-5), em 1968. Conforme Simões e Facchini (2009, p. 74), a primeira metade da década de 1970 ficou conhecida como “Anos de Chumbo” por ser “o período mais violento de perseguições, torturas e assassinatos cometidos pelos órgãos de repressão política.” Uma das vertentes de atuação da ditadura recaía sobre os costumes e o combate à vadiagem, sendo os espaços de convivência homossexual alvos de insistentes batidas policiais. “Os territórios ampliados de sociabilidade homossexual eram alvo regular de incursões policiais e parapoliciais, desse tipo, a pretexto do combate à vadiagem e ao tráfico de drogas” (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 74).

É no meio da repressão da ditadura que o movimento *queer* ganha emergência, um paradoxo, já que no mesmo período havia uma forte contestação cultural no Brasil,

sobretudo, com os desdobramentos do Tropicalismo<sup>9</sup>. Exemplos emblemáticos desse período de contestação cultural foi o uso do *jeans*, de roupas nas cores vermelho e rosa e de indumentárias como bolsas e adornos, que, conforme Simões e Facchini (2009, p. 75), “eram tabus na indumentária masculina. Usá-los no começo dos anos 1970 era uma espécie de afronta às convenções de gênero”. A especialista em jornalismo cultural, Bahiana (2006, p. 36), ao escrever o “Almanaque dos anos 70”, identificou nesse momento:

O gesto definitivo do desafio do desbun era um homem vestir de rosa – uma peça que fosse já causava rebuliço, e essa peça em geral era uma camiseta bem justa. José Wilker, estrela desbundada do teatro carioca, parava o trânsito em Ipanema, no Rio, vestido de rosa da cabeça aos pés, com uma microcamiseta, calças de pijama bem baixas e uma enorme bolsa a tiracolo.

A moda *Unisex* e a androginia marcaram o período. Os artistas brasileiros como Caetano Veloso e a banda *Secos & Molhados*, tendo como ícone o cantor Ney Matogrosso e o grupo teatral Dzi Croquettes, são exemplos dessa androginia cênica e musical que contestaram as normas de gênero e sexualidade em plena ditadura militar. De acordo com Simões e Facchini (2009, p. 76), no ano de 1972, o cantor Caetano Veloso retornou do exílio imposto pelo governo militar e, na sua primeira apresentação pública, “usava batom e adotava maneirismos à moda de Carmem Miranda.” Apesar da ousadia, conforme Gonçalves (2017), “somente agora estamos deglutindo as questões de gênero e sexualidade deixadas, sobretudo, por Caetano Veloso e Gilberto Gil na década de 1970.”

A banda *Secos & Molhados* começava sua trajetória de sucesso com a estreia de um espetáculo em São Paulo, que, de acordo com Simões e Facchini (2009, p. 76), “usavam maquiagem carregada e máscaras que enfatizavam androginia e sensualidade”. O cantor Ney Matogrosso logo se tornou um ícone frente às suas performances, que transgrediam as normas de gênero. Para Queiroz (2013), as performances do cantor não foram bem recebidas e compreendidas pelos grupos políticos de esquerda que combatiam o regime militar, mas os “malucos, os hippies, os transviados, transloucados, desbundados, porras-loucas, viram naquele ser enlouquecido no palco um ideal, sobretudo de liberdade.”

---

<sup>9</sup> Disponível em: <<http://tropicalia.com.br/identifisignificados/movimento>>. Acesso em: 02/06/2018.



**Figura 8:** Banda Secos & Molhados, 1973

Fonte: <http://blogs.opovo.com.br/discografia/2013/05/14/secos-molhados-40-anos-corpo-transgressor/>

Poderíamos associar essas manifestações culturais com o movimento *queer* nos Estados Unidos, já que elas, ainda que inconscientemente, se fizeram presentes nas práticas artísticas nas décadas de 1970 e 1980, ancoradas no Tropicalismo, e parecem ser o norte de atuação de diversos cantores que ganham a cena musical e performativa no Brasil a partir da década de 1990. Para Gonçalves (2017), no Brasil do século XXI, vivenciamos uma nova vertente teórica em relação ao gênero e à sexualidade: a vertente *transviada*. Para ele,

a nova geração de artistas e indivíduos LGBTQI+ (para usar um termo mais abrangente para a usual sigla LGBT) que tem surgido nos últimos anos, como Liniker, Linn da Quebrada, Raquel Virgínia, Assucena e os frequentadores da festa paulistana Santo Forte, parecem enxergar no Tropicalismo uma resposta às tentativas de dar forma a uma nova vertente teórica de gênero e a sexualidade que se desenha no Brasil do século XXI, a *transviada*. A corrente *transviada* tem buscado não somente uma tradução de noções como *heteronormatividade* e *não-binarismo*, mas, sobretudo, delinear e destacar as especificidades da complexa trama da experiência LGBTQI+ no Brasil.

O cantor Liniker, que já atingiu mais de 1 milhão de acessos nos seus videoclipes no *Youtube*, em entrevista ao site G1<sup>10</sup>, disse que não sabe se é “a” ou “o” Liniker, já que isso não é algo importante: “o que eu sei é que eu sou bicha, preta, pobre e estou aí, batalhando por um povo”. Além de não se enquadrar nos padrões binários de gênero, o cantor se apropria de termos estigmatizantes como “bicha” e “preta” como forma de constituir sua identidade e ressignificar o estigma e os insultos em torno desses enunciados. A força performativa – visual, verbal e gestual – de Liniker está, exatamente, na tentativa de ressignificar os sentidos de significantes que estão cristalizados como insultos na cultura brasileira: bicha, preta e pobre.



**Figura 9:** Liniker: não ao binarismo de gênero

Fonte: <https://veja.abril.com.br/entretenimento/show-de-liniker-enfrenta-problemas-tecnicos-e-termina-apos-5-musicas/>

Outra artista que tem ganhado visibilidade como parte desse movimento *transviado* no Brasil é a cantora MC Linn da Quebrada. Em entrevista à Revista Trip<sup>11</sup>, a cantora se considera “uma terrorista de gênero e utiliza o corpo como resistência”. A funkeira denuncia: “tentaram me matar diversas vezes me gritando viado ou bicha,

<sup>10</sup> Disponível em: <<http://g1.globo.com/sp/sao-carlos-regiao/noticia/2015/12/de-batom-e-brincos-cantor-liniker-tem-1-milhao-de-acessos-com-clipes.html>>. Acesso em: 25/10/2017.

<sup>11</sup> Disponível em: <<https://revistatrip.uol.com.br/trip-tv/mc-linn-da-quebrada-em-entrevista-ao-trip-tv-genero-sexo-religiao-e-funk>>. Acesso em: 22/10/2017.

dizendo que eu não poderia fazer aquilo comigo mesma. Eu sou uma bicha transviada e me dou o direito de ter vida.”



**Figura 10:** Mc Linn da Quebrada: “Sou uma terrorista de gênero”  
Fonte: <https://revistacult.uol.com.br/home/entrevista-linn-da-quebrada/>

Os atos performativos registrados pelas duas/dois artistas contemporâneos brasileiros se constituem como “prática ressignificante pela qual se inverte o poder condenatório da palavra *‘queer’* para sancionar uma oposição aos termos de legitimidade sexual” (BUTLER, 2002, p. 326). A cantora MC Linn da Quebrada se apropria do termo “terrorista” para reafirmar o sentido da palavra e, ao mesmo tempo, ressignificá-lo. Se terrorista é a qualificação de alguém que inflige terror ao atacar estruturas – físicas e simbólicas – fixas e hegemônicas, a cantora se reivindica terrorista para se posicionar como alguém que luta para destruir as normas cristalizadas de gênero e sexualidade que giram em torno da heterossexualidade compulsória.

Ao mesmo tempo, há uma possibilidade de construir um sentido positivo sobre o termo. Ao destruir essas regras cristalizadas, ela se reivindica como sendo “uma bicha transviada e me dou o direito de ter vida”, como uma tentativa de denunciar o alto índice de violência que atinge pessoas transexuais no Brasil e as impede de ter o direito à vida, o que justificaria o fato de reagir como uma terrorista. Uma vez que a existência de pessoas transexuais está comprometida pela violência, a cantora reivindica o direito à vida, aterrorizando as normas de gênero, daí o apelo ao termo, terrorista de gênero.

Acontece que, como dissemos, conforme Butler (2002), essa ressignificação possui limites na cultura e, embora haja essa intenção, ela não é completa. No entanto, ainda que haja limitações, a cantora se apropria de uma performatividade discursiva *queer* para reivindicar o direito à vida e à dignidade, já que, segundo ela “tentaram me matar diversas vezes me gritando bicha ou viado”, o que pode ser interpretado como uma morte simbólica, gerada pelo insulto verbal cuja intencionalidade é estigmatizar, deslegitimar e invisibilizar a existência de pessoas transexuais.

Os movimentos sociais organizados nos Estados Unidos buscaram ressignificar a expressão “*queer*” a partir de estratégias discursivas em seus materiais educativos e por meio de passeatas e movimentos políticos de reivindicação por direitos, como a despatologização da homossexualidade, comprometida pela disseminação da epidemia de aids na década de 1980. No Brasil, em plena ditadura militar, movimentos como o Tropicalismo e seus desdobramentos propuseram questionamentos à matriz heterossexual por meio das performances de artistas tanto no teatro quanto na música, tendo a banda *Secos & Molhados* – com o cantor Ney Matogrosso – marcado a década de 1970 e influenciado as futuras gerações. Mas a influência não se deu, unicamente, na disseminação do movimento político LGBT ou na esfera artístico-cultural. Toda essa movimentação social, política e sexual começou a gerar pesquisas e estudos acadêmicos que foram fundamentais para o surgimento da Teoria *Queer*, conforme veremos adiante.

## **1.2 Estudos *Queer* e o surgimento da Teoria *Queer***

Os estudos *queer* surgem a partir dessa movimentação social que buscava a ressignificação do termo *queer* e questionava as normas de gênero e sexualidade em torno da matriz heterossexual. Esses estudos possuem características em comum como, por exemplo, propor reflexões sobre a sexualidade e o gênero com um engajamento crítico à heteronormatividade. Para Louro (2008), esses estudos se propõem a “arriscar o impensável, fazer balançar estabilidades e certezas”, ou seja, os estudos *queer* se propõem a questionar o que está dado como natural. Nesse sentido, “*queer* é um jeito de pensar e de ser que desafia as normas reguladoras da sociedade, que assume o desconforto da ambiguidade, do ‘entre lugares’, do indecível” (LOURO, 2008, p. 08). Foi a partir desses estudos que surgiu a Teoria *Queer*.

A Teoria *Queer* ganha expressão social e acadêmica a partir da publicação do livro “Problemas de Gênero – feminismo e subversão da identidade”, de Butler (1990). O livro foi publicado no Brasil no ano de 2003 em sua primeira edição. Conforme Miskolci (2015), o livro de Butler se configura como uma obra importante porque “explora a possibilidade de um feminino que engloba desejo e a sexualidade, para se contrapor a uma matriz heterossexual que estava sendo reforçada em termos históricos naquele período de escrita.”

Conforme Saéz e Preciado (1997), a obra de Butler se consolida como um marco para a Teoria *Queer* porque há uma forte contestação em torno de uma ideia de identidade como uma característica natural, que, nas décadas de 1970 e 1980, instituíam as categorias “mulher” e “homossexual” como identidades cristalizadas. Para Saéz e Preciado (1997), o conceito de performatividade é central na obra, uma vez que compreendem o gênero e as identidades como construções culturais. “Butler põe relevo no estatuto performativo e não somente descritivo das enunciações de sexo e de gênero” (SAÉZ; PRECIADO, 1997, p.10).

Nesse sentido, Miskolci (2014) considera os estudos *queer* como um movimento acadêmico e político que ganha força a partir do período histórico da chamada revolução sexual e dos movimentos em torno da despatologização da homossexualidade. Ao pesquisar o histórico e o surgimento da Teoria *Queer*, Miskolci (2014) nos ensina que estes estudos não tem raiz, unicamente, nos Estados Unidos, mas que a publicação do livro “O que é AIDS?”, de Nestor Perlonger, aqui no Brasil, injetou uma importante contribuição para esses estudos já que “denunciava os intentos biopolíticos que ganhavam força e passavam a moldar até mesmo a área de pesquisa em sexualidade” (MISCKOLCI, 2014, p. 33).

Dessa forma, para Miskolci (2014), existem três características em comum nos estudos *queer*, a saber: i) a proposta desconstrucionista da sexualidade, ou seja, os sujeitos deixam de ser reconhecidos, exclusivamente, em torno do órgão sexual biológico; ii) a denúncia da existência de uma heterossexualidade compulsória, ou seja, a cultura se organiza em torno da ideia de que a heterossexualidade seria a ordem natural do sexo; e, por fim, iii) esses estudos adotam o pós-estruturalismo nas suas bases epistemológicas, onde não há a pretensão de explicar como as pessoas são, de forma

crystalizada, ao contrário, produzem pesquisas para compreender como as pessoas se tornam o que são.

No Brasil, Louro (2008) é reconhecida como a precursora da Teoria *Queer* ao incluir os pressupostos teóricos nas pesquisas em educação. Ao discorrer sobre a disseminação da Teoria *Queer* no Brasil e aproximá-la dos estudos linguísticos, é preciso registrar os esforços dos pesquisadores Borba (2008; 2011; 2014; 2015), Moita Lopes (2003; 2009) e Santos Filho (2012; 2015) ao criarem uma proposta de “*queerificar* os estudos linguísticos” a partir da emergência de uma Linguística *Queer*.

Alguns pesquisadores como Pereira (2012) manifestaram preocupações de que a Teoria *Queer* não seja aplicada nas pesquisas brasileiras de uma forma acrítica, mas que seja instrumento para problematizar questões culturais muito específicas no Brasil. Para Santos Filho (2015), o esforço para que não haja uma colonização pela teoria *queer* se materializou na realização do “I Seminário *Queer* – Cultura e Subversões de Identidades”<sup>12</sup>, realizado em 2015 pelo SESC Vila Mariana, na cidade de São Paulo, em parceria com a Revista Cult.

De acordo com Miskolci (2015), o objetivo do seminário foi “introduzir as pessoas a um novo olhar e ao questionamento do olhar antigo, desconstruindo aquele que foi construído por nossa ordem e existência social.” Conforme Santos Filho (2015), “a teoria *queer* visa dar visibilidade às dissidências, na possibilidade de torcer o olhar, enxergando, assim, o mundo de maneira não normativa.”

Vimos que o termo *queer* é uma expressão utilizada para destinar aos não heterossexuais insultos, ou seja, uma forma de materialização de violência verbal e, a depender do contexto em que for proferida, pode evoluir para a violência física. Nesse sentido, apresentaremos, a seguir, um panorama da violência contra o público LGBT no Brasil e no mundo.

---

<sup>12</sup>Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IkLS0xMo-ZM&list=PLtukD4KW-eVKg0ScgFBnxIi5LfjsNRzjq>

### 1.3 A Violência contra os *Queers*

A violência pode ser abordada em diversos níveis e em perspectivas diferentes. Nesse sentido, ancoramos nosso entendimento do conceito de violência em Drawin (2011), para quem a diversidade desses níveis está relacionada aos tipos manifestados ou a presença da violência conforme a época, uma vez que a violência é um fenômeno social cujo significado se transforma historicamente. Nessa perspectiva, temos que seu “significado sociopolítico e [as] representações que dela construímos” se alteram no tempo (DRAWIN, 2011, p. 12) e uma ação que poderia parecer “intoleravelmente violenta não seria vista do mesmo modo em outra época” (WIEVIORKA, 1997, *apud* DRAWIN, 2011, p. 12).

Nessa perspectiva, temos que a violência LGBTfóbica, aquela manifestada contra pessoas identificadas como não heterossexuais, na sua multiplicidade de manifestações, sofreu variações nas últimas décadas. Frente ao histórico do termo *queer*, a violência contra pessoas LGBT, antes naturalizada, parece ter ganhado outro estatuto jurídico, moral e social, pelo menos institucionalmente, a partir da recente interpretação do Supremo Tribunal Federal (STF) ao criminalizar os atos da violência contra LGBT<sup>13</sup>, tipificando as condutas consideradas homofóbicas e transfóbicas, as quais passarão a ser entendidas como crimes de racismo, já pacificados no ordenamento jurídico no Brasil.

Para Drawin (2011, p. 14), a violência é um fenômeno complexo que pode ser interpretado por uma pluralidade de olhares que não esgotam o problema; pelo contrário, a diversidade de olhares pode contribuir para aprofundar aspectos que apontem a violência como um “conjunto de dados observáveis que só se dão numa rede de crenças, questões e interpretações.” A criminalização da violência contra LGBT no Brasil parece ter dado um alívio aos grupos ativistas, já que a Suprema Corte agiu em resposta à provocação do movimento social organizado, que, insatisfeito com a omissão do Congresso Nacional, acionou o Supremo para que se posicionasse.

A omissão do Congresso Nacional em legislar sobre a matéria foi identificada por Bulgarelli (2018, p. 102), para quem a “oposição aos direitos LGBT tem se estabelecido, grosso modo, por meio das alianças entre políticos conservadores, notavelmente deputados católicos e evangélicos em partidos de centro-direita e direita.”

---

<sup>13</sup> Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-47206924>

Essa aliança tem sido bem sucedida já que o número de deputados que compõe a chamada “bancada evangélica” se constitui como força política para barrar o avanço de matérias legislativas que versem sobre o tema.

No entanto, esses olhares apontam para a violência como um paradoxo antropológico, considerando que é impossível dissociar, radicalmente, a violência da cultura (DRAWIN, 2011), ou seja, apesar da decisão da Suprema Corte e, obviamente, dos inúmeros benefícios que a população LGBT passará a obter frente a essa decisão, a violência contra esse grupo social não necessariamente diminuirá, dado que nos parece que a violência LGBTfóbica se funda no poder moral vinculante das performatividades discursivas que instituem a heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2015) e que, apesar das tentativas de ressignificação desse poder moral, os atos de violência não se apagam, uma vez que são parte da própria cultura. Nesse sentido, violência e cultura não são excludentes; ao contrário, relacionam-se intimamente. Conforme Drawin (2011, p. 19):

O crescimento econômico, o desenvolvimento técnico, as conquistas políticas e jurídicas, a dominação da natureza, a racionalização do mundo, enfim, tudo aquilo que caracterizamos como o progresso moderno não elimina por si mesmo a violência, uma vez que esta não é um resíduo nem da agressividade animal e nem da suposta vida primitiva, mas parece ser antes uma condição antropológica e uma possibilidade inerente da civilização.

Essa condição antropológica parece se ancorar em pesquisas e acontecimentos sobre a violência praticada contra as pessoas não heterossexuais no Brasil e no mundo. Se considerarmos o continente Europeu, tido como exemplo de avanços civilizatórios, podemos identificar que esses avanços não foram capazes de eliminar, por completo, a violência contra pessoas LGBT. Em junho de 2019, duas mulheres lésbicas sofreram um ataque em um ônibus na cidade de Londres<sup>14</sup>, na Inglaterra, e apanharam de um grupo de homens depois de serem identificadas como um casal.

A violência que acomete a população LGBT parece ser uma realidade em todo o mundo. O relatório intitulado “Homofobia Patrocinada pelo Estado”, elaborado pela Associação Internacional de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e Intersexuais (ILGA)<sup>15</sup>, divulgado em Março de 2019, constata que 67 países que compõem a Organização das Nações Unidas (ONU) criminalizam relações sexuais entre pessoas do

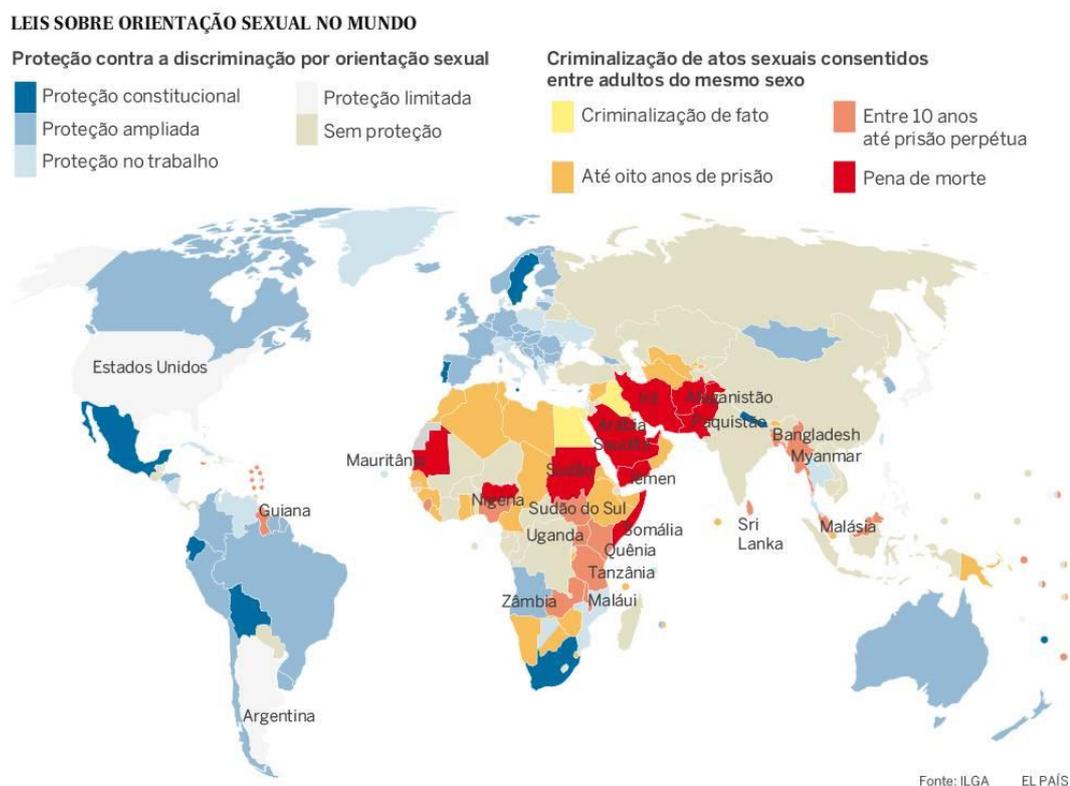
---

<sup>14</sup> Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-48561660>

<sup>15</sup> Disponível em: [https://ilga.org/downloads/ILGA\\_State\\_Sponsored\\_Homophobia\\_2019.pdf](https://ilga.org/downloads/ILGA_State_Sponsored_Homophobia_2019.pdf)

mesmo sexo em legislação específica. O relatório mostra que, além dos 67 países, Iraque e Egito utilizam outras leis para perseguir e condenar atos praticados por pessoas do mesmo sexo.

O continente Africano possui o maior número de Países que criminalizam a homossexualidade (32 países), seguido da Ásia (22 países), Américas (09 países) e Oceania (06 países). As penalidades para pessoas que praticarem a homossexualidade variam de multas e prisão a pena de morte. Em países como a Arábia Saudita, Irã, Iêmen e Sudão, a homossexualidade é punida com pena de morte. O mapa-múndi abaixo apresenta o cenário global da criminalização da homossexualidade.



**Figura 11:** Mapa-Múndi da criminalização da homossexualidade  
 Fonte: [https://brasil.elpais.com/brasil/2019/03/19/internacional/1553026147\\_774690.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/03/19/internacional/1553026147_774690.html)

No Brasil, a homossexualidade nunca foi tipificada como crime na Constituição Federal, mas a violência contra LGBT parece estar fortemente associada a um aspecto cultural, já que é o País onde mais pessoas LGBT são assassinadas em razão da sua orientação sexual ou identidade de gênero. Dados que compuseram um relatório entregue à Comissão Interamericana de Direitos Humanos da Organização dos Estados

Americanos (CIDH/OEA) e à Advocacia-Geral da União (AGU)<sup>16</sup>, no ano de 2018, apontam que 8.027 cidadãos Brasileiros foram assassinados no período de 1963 a 2018 em razão da orientação sexual ou identidade de gênero.

Os dados de denúncias registrados pelo *Disk 100*, uma central telefônica do Governo Federal que recebe denúncias de violação dos direitos humanos, mostra que, entre 2011 e 2018, a central recebeu 16.236 denúncias que relataram 26.938 violações de direitos da população LGBT. No ano de 2018, por exemplo, 667 denúncias alegaram violência física. Em 2017, foram 864 casos e, em 2016, 561. Ainda em 2018, a central registrou 1.871 denúncias de violência psicológica. Em 2011, foram 1.647. Especificamente sobre a violência denunciada em razão da identidade de gênero, em 2018, foram registrados 170 casos; em 2017, 258 casos; em 2016, 184 casos; e, em 2015, 220 casos. A violência física parece ser o tipo de violência que é registrada com maior frequência. No ano de 2018, foram 667 denúncias; em 2017, foram 864; e, em 2016, foram registradas 561 denúncias.

A polarização que marcou o período eleitoral no Brasil, em 2018, parece ter contribuído para o aumento das denúncias de violência contra os LGBT. No mês de outubro de 2018, o *Disk 100* registrou 330 denúncias, o que significa um aumento de 272% se comparadas com as 131 registradas no mesmo período de 2017. Os dados do Relatório institucional de violências LGBTfóbicas no Brasil, publicado em 2018 pelo Ministério dos Direitos Humanos do Governo Federal<sup>17</sup>, com dados referentes ao ano de 2016, baseado em informações do *Disk 100* e em notícias veiculadas na imprensa, apontam que a cada 16 horas uma pessoa LGBT é assassinada no Brasil em razão da sua orientação sexual ou identidade de gênero.

O alto índice de violência que acomete a população LGBT no Brasil foi confirmado pelo relatório Atlas da Violência<sup>18</sup>, publicado em 2019, quando incluiu, pela primeira vez, os dados de violência contra LGBT. O relatório, publicado pelo Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada (IPEA) e pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP), mostra que o número de assassinatos de LGBT subiu de 05, em 2011, para 193, em 2017. Conforme o Atlas da Violência, no Estado de Minas Gerais, entre

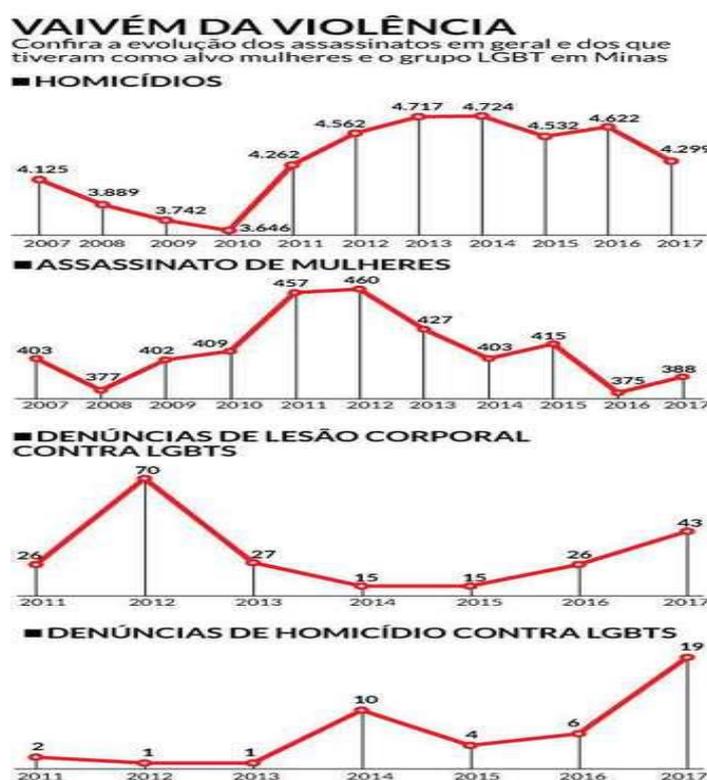
---

<sup>16</sup> Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2019/02/20/brasil-matou-8-mil-lgbt-desde-1963-governo-dificulta-divulgacao-de-dados.htm>

<sup>17</sup> Disponível em: <https://www.mdh.gov.br/biblioteca/consultorias/lgbt/violencia-lgbtfobicas-no-brasil-dados-da-violencia>

<sup>18</sup> Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/12/atlas-2019>

2016 e 2017, houve um aumento de 21,8% no número de denúncias de violências contra LGBT. Em 2016, foram 96, enquanto que em 2017 foram registradas 117 denúncias. O número de denúncias motivadas por lesão corporal cresceu 65,3% no Estado, passando de 26 casos, em 2016, para 43, em 2017. Já os homicídios foram o tipo de violência que obteve o aumento mais significativo. Em 2016, foram registrados 06 assassinatos e, em 2017, 19 assassinatos. Vejamos abaixo os gráficos que mostram o crescimento dessas taxas de violência contra a população LGBT no Estado de Minas Gerais:



**Figura 12:** Dados violência LGBT em MG

Fonte: [https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2019/06/06/interna\\_gerais,1059673/violencia-de-genero-cresce-em-mg-com-mais-mortes-de-mulheres-e-lgbts.shtml](https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2019/06/06/interna_gerais,1059673/violencia-de-genero-cresce-em-mg-com-mais-mortes-de-mulheres-e-lgbts.shtml)

Há 37 anos a Organização Não-Governamental (ONG) Grupo Gay da Bahia (GGB) elabora relatórios anuais com dados da violência contra LGBT no Brasil<sup>19</sup>. Os dados são obtidos com base em publicações na imprensa e por comunicados de outras ONGs. Frente aos dados publicados, o ano de 2017 parece ter sido o período em que foi registrado o maior número de assassinatos de pessoas LGBT, quando 445 assassinatos

<sup>19</sup> Disponível em: <https://homofobiamata.wordpress.com/2017-2/>

foram documentados. Minas Gerais ocupou o segundo lugar no *ranking*, com 43 assassinatos. Em 2018, o GGB registrou 420 assassinatos.

Conforme o relatório publicado em 2018, a violência física e psicológica contra LGBT atinge todas as cores, idades, classes sociais e profissões, e, apesar de muitas reportagens sobre assassinatos omitirem informações básicas, o relatório identificou que 7% das vítimas tinham menos de 18 anos, sendo o mais jovem um pré-adolescente gay do Rio de Janeiro, que se suicidou aos 12 anos por não suportar o *bullying* na escola. Um adolescente negro de 15 anos foi assassinado com uma facada na cidade de São José dos Ramos, na região da Zona da Mata Paraibana, quando tentou livrar o amigo homossexual que estava sendo insultado e agredido. A transexual Kooeh Nikolly Silva, de 16 anos, foi morta a pedradas numa rua em Cabo Frio (RJ).

Predominaram as mortes de jovens LGBT entre 18 e 25 anos (29%), sendo que 77% das vítimas tinham até de 40 anos: população predominantemente jovem, em idade produtiva e com sexualidade mais ativa. O relatório mostra que 11 LGBT assassinados eram da terceira idade, com mais de 60 anos; o mais idoso possuía 73 anos, tendo sido encontrado morto em seu apartamento em Salvador, asfixiado, com as mãos amarradas com fio elétrico.

Em relação à cor das vítimas, constata-se a mesma regularidade dos anos anteriores, predominando 213 brancos (58,4%), seguidos de 107 pardos (29,3%) e 45 pretos (12,3%). O relatório aponta que as vítimas exerciam as seguintes profissões: 83 travestis e transexuais foram mortas em locais usuais de prestação de serviços sexuais, 33 vítimas eram estudantes, 26 cabeleireiras, 13 professores, 10 pais de santo e padre, 7 comerciantes e 7 vendedores. Via de regra, as vítimas ocupam situação sócio-econômica superior à de seus assassinos.

O relatório mostra ainda que a causa *mortis* dos assassinatos de LGBT, registrados em 2018, reflete a mesma tendência dos anos anteriores, predominando o uso de 124 armas de fogo (29,5%), seguida por 99 armas branca perfuro-cortantes (23,6%) e 97 mortes provocadas por agressões físicas (23,1%): espancamento, asfixia, pauladas, apedrejamento, corpo carbonizado, entre outras. Desses assassinatos, 179 (49,4%) foram consumados em vias públicas, 155 (42,8%) em residências e 28 (7,7%) em estabelecimentos privados.

A partir do ano de 2016, o GGB passou a documentar os dados de suicídios de LGBT e identificou, no relatório de 2018, o crescimento desse tipo de violência: 26 suicídios registrados em 2016, 58 casos em 2017 e 100 registros em 2018, ou seja, um aumento de 42% em relação a 2017. A média global de suicídios entre os homens é de 5\100 mil habitantes e 8 entre as mulheres. No Brasil, a taxa total é de 6,3/100 mil. Os Estados que notificaram o maior número de homicídios e suicídios de LGBT em 2018 em termos absolutos foram São Paulo com 58 vítimas, Minas Gerais com 36, Bahia e Alagoas com 35 cada e Rio de Janeiro, 32 mortes.

O Estado de Minas Gerais apareceu em segundo lugar no *ranking* dos Estados brasileiros onde mais pessoas LGBT perderam a vida em razão da orientação sexual e identidade de gênero nos anos de 2017 e 2018. Frente a isso, consideramos necessário apresentar os dados da violência contra LGBT registrados pela ONG “Movimento Gay da Região das Vertentes (MGRV)”, fundada no ano de 2007, na cidade histórica de São João del-Rei, na Região do Campo das Vertentes, como dados adicionais que podem traçar com mais evidências o cenário no Estado.

A escolha de São João del-Rei para compor os dados se deve à ausência de pesquisas quantitativas sobre a violência contra LGBT nos municípios e Regiões do Estado. Além disso, a cidade de São João del-Rei possui avanços significativos para esse grupo social. Em 2014, ela foi a primeira cidade do Estado a instituir um Conselho Municipal de Direitos LGBT<sup>20</sup>, seguida de Contagem, na Região Metropolitana de Belo Horizonte, estando à frente dos demais 852 municípios mineiros que não possuem o referido colegiado. O Conselho tem como principais atribuições propor e fiscalizar o poder executivo municipal na implementação de políticas públicas para a população LGBT.

O MGRV realizou uma pesquisa quantitativa durante a Parada da Cidadania e do Orgulho LGBT da Região das Vertentes no ano de 2010. A pesquisa foi financiada pelo Escritório das Nações Unidas Sobre Drogas e Crime (UNODC) e pelo Departamento de DST/AIDS e Hepatites Virais do Ministério da Saúde. Os resultados foram publicados no X Encontro de Estatística de Minas Gerais e os dados foram tabulados e coordenados por professores de estatística da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Os participantes da pesquisa responderam um questionário com 23 perguntas que

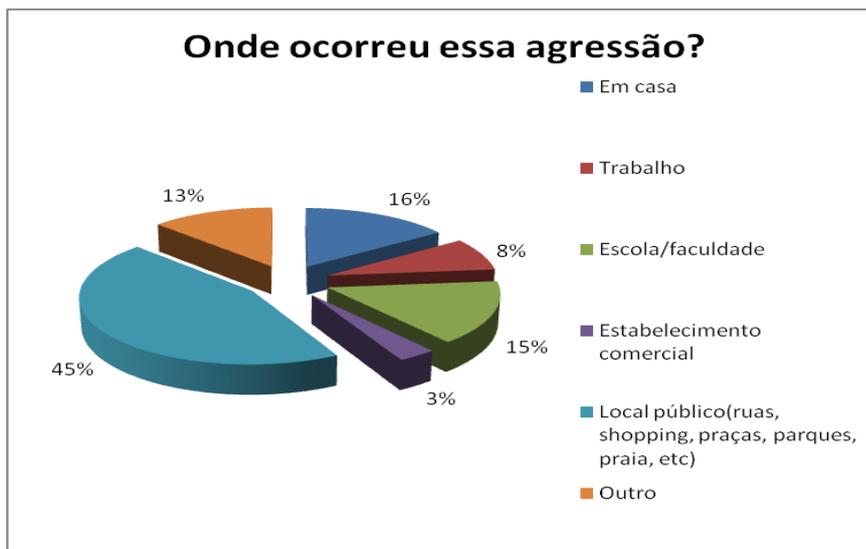
---

<sup>20</sup> Disponível em: <http://g1.globo.com/mg/zona-da-mata/noticia/2014/06/conselho-municipal-de-lgbt-toma-posse-em-sao-joao-del-rei.html>

investigaram o perfil socioeconômico dos participantes e o impacto econômico da Parada, questões gerais de saúde e DST/HIV/AIDS, temas da atualidade sobre direitos LGBT, violência e política. Foram entrevistadas 610 pessoas, que representaram uma amostra de 10% dos participantes da Parada LGBT naquele ano.

Com relação à discriminação, 18% dos entrevistados declararam terem sido marginalizados por professores e colegas de escola/faculdade. A mesma porcentagem declarou ter sido excluída por grupos de amigos e vizinhos. 15% dos entrevistados declararam terem sido marginalizados em ambiente familiar. Em seguida, 10% dos entrevistados declararam terem sido excluídos ou marginalizados em ambiente religioso e a mesma porcentagem declarou ter recebido tratamento diferenciado ou ter sido impedida de entrar em comércio/loais de lazer. Decrescendo, 9% dos entrevistados declararam não terem sido selecionados ou terem sido demitidos do emprego em decorrência da sua identidade de gênero e a mesma porcentagem declarou ter sido impedida de doar sangue. 7% dos entrevistados declararam terem sido mal atendidos(as) em serviços de saúde ou por profissionais de saúde. E, por fim, apenas 4% dos entrevistados declararam terem sido maltratados por policiais ou terem sido mal atendidos em delegacias.

Quando questionados se já sofreram algum tipo de agressão motivada pela discriminação em relação à orientação sexual ou identidade de gênero, a maior parte dos entrevistados (45%) declarou ter sofrido agressão em local público, como ruas, *shoppings*, praças e parques. Em seguida, 16% declararam terem sofrido agressão em casa, 15%, na escola ou na faculdade, 13%, em outros locais não especificados. 8% dos entrevistados declararam terem sofrido agressão no trabalho e, por fim, 3% declararam terem sofrido agressão em estabelecimento comercial.



**Figura 13:** Locais onde acontece agressão contra LGBT na Região das Vertentes  
Fonte: Arquivos MGRV

A maior parte dos entrevistados declarou não ter denunciado a agressão (59%). Decrescendo, 12% declararam terem contado a agressão para amigos. Em seguida, 10% contaram a agressão para outros, 9% contaram a agressão para familiares, 8% denunciaram a agressão para a polícia ou delegacia. Apenas 1% declarou ter denunciado a agressão para imprensa e ONGS ou grupos de defesa dos direitos LGBT. Nenhum dos entrevistados declarou ter denunciado a agressão para o Ministério Público. Sobre os tipos de agressão sofrida pelos LGBT, 29% dos participantes afirmaram terem sofrido agressão verbal/ameaça de agressão, 10% sofreram agressão física, 3% disseram que já sofreram chantagem ou extorsão e 1% sofreu o golpe conhecido como “Boa noite Cinderela.”

Apesar dos dados apontarem para um cenário de violências, a maior parte dos entrevistados respondeu acreditar que a discriminação e preconceito contra LGBT vai diminuir (63%), 21% acreditam que vai aumentar e, por fim, 16% acreditam que vai ficar do mesmo jeito. A maior parte dos entrevistados declarou possuir Ensino Médio completo (36,41%). Prosseguindo, 24,38% declararam possuir Ensino Superior incompleto, 11,7%, Ensino Médio incompleto, 10,38%, Ensino Superior completo, 8,4%, Ensino Fundamental incompleto, 6,1%, Ensino Fundamental completo, 1,32%, pós-graduação (em andamento ou concluído). A maior parte dos entrevistados (60%) mora em São João del-Rei. Em seguida, 23% dos entrevistados moram em cidades que

compõem a Região das Vertentes, 15%, em outra Região de Minas Gerais, e apenas 2% dos entrevistados são de outro Estado.

A violência física e simbólica<sup>21</sup> manifestadas por meio dos insultos verbais com características de um discurso moral-religioso parecem ser as duas principais violências que acometem a população LGBT no Brasil. No início de 2019, o Deputado Federal Jean Wyllys, do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), anunciou que não assumiria o seu terceiro mandato para o qual foi eleito para a legislatura 2019-2022<sup>22</sup>. O parlamentar foi o único Deputado Federal assumidamente gay no Congresso Nacional na Legislatura 2011-2015 e 2015-2019 e, após receber ameaças de morte, se autoexilou do País. No ano de 2015, na cidade de São João del-Rei, a página de divulgação da 1ª Conferência Regional de Direitos LGBT, na rede social *Facebook*, foi invadida com ameaças de morte e insultos em razão da orientação sexual dos participantes. A Conferência aconteceu sob escolta da Polícia Militar e monitoramento das instituições de segurança pública, sendo o caso denunciado ao Ministério Público Federal e à Polícia Federal<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Nos ancoramos em Drawin (2011, p. 66) que define a violência simbólica como aquela “presente nos discursos, palavras e representações diárias. A utilização da linguagem, a atribuição de sentidos contém violências, hegemonias, traços visíveis de opressão e exclusão.”

<sup>22</sup> Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2019/01/24/politica/1548364530\\_154799.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/01/24/politica/1548364530_154799.html)

<sup>23</sup> Disponível em: <https://www.otempo.com.br/cidades/ataques-homof%C3%B3bicos-na-internet-podem-comprometer-audi%C3%A2ncia-de-evento-1.1131663>



**Figura 14:** Violência simbólica em São João del-Rei  
 Fonte: Arquivos MGRV

O cenário de violências praticadas contra os LGBT no Brasil parece reforçar o paradoxo cultural (DRAWIN, 2011) que sustentaria a não dissociação entre violência e cultura. Isso porque, nos últimos anos, parece ter existido um avanço na agenda política e nas conquistas de direitos para esse grupo social. Pereira (2016) elaborou uma análise sobre a dimensão das políticas públicas gestadas pelo Governo Federal para a população LGBT no período de 1988 – quando é promulgada a Constituição Federal em vigor – até o ano de 2016. Esses avanços foram documentados na tabela abaixo.

Ação	Natureza da Ação	Ano
Criação do Programa Nacional de Aids no Ministério da Saúde	Embora não seja uma política exclusiva para LGBT e nem vislumbre a garantia transversal da cidadania LGBT, o Programa se configurou como estratégico parceiro do Movimento LGBT no Estado, ainda mais numa época de pouco diálogo entre as duas instâncias. Essa estrutura tem por objetivo diminuir a transmissão de HIV e Doenças Sexualmente Transmissíveis e melhorar a qualidade de vida das pessoas vivendo com essas doenças. Apoiou o Movimento LGBT financiando projetos, eventos e paradas do orgulho a partir do início da década de 90.	1988
Programa acional de Direitos Humanos I	Breve menção dos homossexuais como detentores de direitos humanos.	1996
Criação da	Tendo sido criada na estrutura do Ministério da Justiça, foi	1997

Secretaria Nacional de Direitos Humanos	fortalecida em 1999 passando a ser chamada de Secretaria de Estado de Direitos Humanos e o titular da época conquistou status de Ministro. No Governo Lula, em 2003, se torna Secretaria Especial de Direitos Humanos com mais recursos e estrutura. É a partir desse período que a agenda LGBT começa a ser gestada na política de direitos humanos	
Programa Nacional de Direitos Humanos II	Contendo 10 metas específicas para GLTTB (sigla à época), o Programa avançou no reconhecimento da diversidade sexual no campo da cidadania.	2002
Programa Brasil Sem Homofobia	Gestado no período Lula, fruto da parceria entre o Governo Federal e lideranças LGBT. Prevê um conjunto de ações que visam combater a homofobia.	2004
I Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais (GLBT à época)	Convocada por Decreto Presidencial, representou um marco na elaboração e construção de políticas públicas em conjunto com a população LGBT, fortalecendo a participação social dessa população. É a partir deste evento que a sigla GLBT passa a ser LGBT, conferindo maior visibilidade à pauta do posicionamento lésbico.	2008
Programa Nacional de Direitos Humanos III	O PNDH-3 avança na agenda da população LGBT. Tendo sido construído com mais participação popular que os Programas anteriores.	2009
I Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de LGBT	Fruto da I Conferência Nacional GLBT, o Plano contém 51 diretrizes e 180 ações, demonstrando assim diversas demandas históricas da população LGBT.	2009
Criação da Coordenação Geral de Promoção dos Direitos de LGBT na estrutura da SDH	A Coordenação foi criada com o objetivo de articular as políticas previstas no I Plano Nacional LGBT. Surge também para atender aquilo que o Movimento LGBT chama de “tripé da cidadania” (Plano/Coordenadoria/Conselho).	2009
Instituição do Conselho Nacional de Combate à Discriminação de LGBT e Transexuais	Composto por 30 membros/as, representantes do governo e da sociedade civil, o Conselho tem por finalidade primordial formular e propor diretrizes para a ação governamental.	2010
Instituição do Dia Nacional de Combate à Homofobia	Por meio de Decreto, o presidente Lula instituiu o dia 7 de maio como o Dia Nacional de Combate à Homofobia. Essa é uma data internacionalmente celebrada em virtude da retirada da homossexualidade do Código Internacional de Doenças da Organização Mundial da Saúde.	2010
Disque 100 – Direitos Humanos	O Disque 100 funciona como um canal de denúncia em que segmentos vulneráveis vítimas de violência podem denunciar através de ligação telefônica. Em fevereiro de 2011, passa a atender a população LGBT.	2011
Lançamento da Política Nacional de Saúde Integral da População LGBT	Construído por ativistas e membros do Ministério da Saúde, a Política Nacional de Saúde Integral LGBT foi aprovada pelo Conselho Nacional de Saúde e prevê um conjunto de ações em distintas áreas da saúde como: produção de conhecimentos, participação social, transversalidade, promoção, atenção e cuidado. É paradigmática porque amplia o foco de atenção do	2011

	Estado dos problemas relativos ao HIV/AIDS para necessidades mais abrangentes de saúde de LGBT.	
II Conferência Nacional de LGBT e Transexuais	Convocada pela presidenta Dilma Rousseff, teve como objetivo central avaliar a execução do I Plano Nacional LGBT.	2011
Lançamento dos Anais da II Conferência Nacional de LGBT e Transexuais	Documento composto por artigos de ativistas, gestores/as, parlamentares, ministros do STF e outras pessoas ligadas à temática LGBT. Ainda contou com a publicação das diretrizes e moções aprovadas na II Conferência Nacional	2012
Criação do Comitê Técnico de Cultura LGBT	A Portaria nº 19 de 17 de maio de 2012, publicada no DOU, cria o Comitê Técnico de Cultura LGBT que tem por objetivo formular políticas de valorização da Cultura LGBT para o Ministério da Cultura. O Comitê conta com membros da sociedade civil organizada.	2012
Lançamento do Relatório de violência Homofóbica no Brasil – 2011 e 2012	Fruto da pressão do Grupo Gay da Bahia (GGB), que já contabilizava a violência homofóbica, o Governo Federal lança, no ano de 2012, o balanço da violência contra LGBT em 2011. Esse mapeamento da homofobia no Brasil foi necessário para implementação de políticas de enfrentamento a ela. No ano seguinte, em 2013, publica os dados de 2012.	2012/ 2013
Lançamento do Sistema Nacional LGBT	Demandado pelo Conselho Nacional LGBT, a Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República lança o Sistema Nacional de Enfrentamento à violência LGBT que tem por objetivo a criação de Conselhos e Coordenadorias Estaduais e Municipais, a fim de construir e fortalecer uma rede de políticas públicas LGBT no país inteiro.	2013
Instalação do Comitê Nacional de Política Públicas	No âmbito do Sistema Nacional LGBT e em articulação com o Fórum Nacional de Gestores/as LGBT, a Secretaria de Direitos Humanos instalou esse Comitê visando aproximar gestores/as da política LGBT em todo o país e articular um pacto federativo das políticas LGBT atribuindo responsabilidades e funções ao Governo Federal, governos estaduais e municipais.	2014
Lançamento do Pacto Nacional de Enfrentamento às Violações de Direitos Humanos na Internet – Humaniza Redes	Considerando os altos índices de violência e violações de direitos humanos na internet, o Governo Federal lança o Humaniza Redes como um canal de denúncias <i>online</i> que encaminha as ocorrências para setores responsáveis pela apuração e punição dos atos. A política prevê em seus eixos, trabalho preventivo com campanhas <i>online</i> , em especial nas redes sociais populares como <i>Facebook</i> e <i>Twitter</i> .	2015
III Conferência Nacional de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais	Diferentemente das outras vezes, a III Conferência Nacional LGBT aconteceu em abril de 2016 conjuntamente com as Conferências da Criança e do Adolescente, da Pessoa Idosa e da Pessoa com Deficiência, bem como da XII Conferência Nacional de Direitos Humanos. Dessa experiência resultou a assinatura de Decreto Nacional que reconhece e utiliza o nome social de pessoas trans e travestis no âmbito federal, publicado pela presidenta Dilma Rousseff, em meio ao seu processo de impeachment (2016). O tema deste terceiro processo conferencial	2016

	foi “Por um Brasil que Criminalize a violência contra Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais”.	
--	---	--

**Tabela 1:** Trajetória das ações estatais voltadas para a população LGBT em âmbito federal (PEREIRA, 2016).

Em âmbito Legislativo, embora nenhuma lei federal tenha sido aprovada nesse período, Gonçalves e Lacerda (2019) identificaram que houve uma politização da sexualidade, caracterizada pelo deslocamento dos debates sobre direitos LGBT da esfera privada para a esfera pública, passando a compor a agenda de discussões no Congresso Nacional. A evidência dessa politização se deu na análise das proposições feitas por parlamentares filiados a partidos de esquerda que possuíram representação entre os anos de 2002 a 2014 na Câmara dos Deputados. Foram analisadas as proposições de 245 deputados e deputadas do Partido dos Trabalhadores (PT), do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) e do Partido Comunista do Brasil (PCdoB). Conforme Gonçalves e Lacerda (2019, p. 571), “com o âmbito político alcançado pela sexualidade, vemos hoje que as pessoas têm sobre si mesmas uma percepção fundada na identidade de gênero, cidadania e conquista de direitos dentro do Estado Democrático.”

Frente aos dados da violência contra a população LGBT no mundo, no Brasil, em Minas Gerais e na Região das Vertentes, podemos inferir que violência e cultura são dois fenômenos que caminham lado a lado na construção do processo civilizatório. Diante disso, ao tomarmos a heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2015) como um conjunto de valores morais sustentados, via de regra, por saberes fundados em valores religiosos, os quais foram ao longo do tempo repetidos e reiterados como estratégia de controle dos comportamentos e linguagens, questionamo-nos qual seria a relação entre violência e moral? Os valores morais justificariam ou naturalizariam a violência contra LGBT de forma que esses sujeitos passariam a ser tratados como vidas abjetas (BUTLER, 2015)? E mais, esses valores que fundam a heterossexualidade compulsória atuariam de modo que os LGBT passariam a sentir vergonha de si? Tentando refletir sobre essas perguntas, passaremos a estabelecer as conexões entre moral e violência.

#### 1.4 O aspecto moral na violência contra os *Queers*

Para refletirmos sobre as possíveis relações entre moral e violência, ancoramos em La Taille (2002; 2009), para quem todo ato de violência implica uma relação de poder e privação, onde dois sujeitos ou mais atuam de forma a limitar o exercício de liberdade da pessoa violentada. Nesse sentido, atos como estupro, roubo, assassinato, agressão física e humilhação estariam, conforme La Taille (2009), inseridos no conceito de violência. Inferimos, portanto, que todo ato praticado contra sujeitos não heterossexuais de forma a eliminar suas vidas ou privá-los de expressar seus afetos e sexualidade estariam contemplados nesse significante. Na esteira de La Taille (2009, p. 331), nosso intuito é que “da perspectiva moral, haveremos de discutir a legitimidade, ou não, da ação de violência.”

A moral, nesse caso, é entendida como um conjunto de regras consideradas obrigatórias, ou seja, os deveres – positivos ou negativos – que devemos obedecer enquanto sujeito social. Conforme La Taille (2009, p. 331), “a obrigatoriedade das condutas deriva do reconhecimento dos direitos alheios e da dignidade inerente a todo ser humano. A pergunta da moral é, portanto, como devo agir?”; Já a ética é a resposta que manifestamos para a pergunta fundada na moral. “Para merecerem o nome de éticas, as respostas a respeito da vida boa devem necessariamente incluir outrem, portanto serem pensadas do ponto de vista da articulação do individual e do coletivo” (LA TAILLE, 2009, p. 331).

Se considerarmos que a vida em sociedade está organizada a partir da heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2015), observamos que o conjunto de regras a serem seguidas, do ponto de vista da moral, se ancora no par de significantes positivo, para se referenciar à heterossexualidade e, negativo, para se referenciar à homossexualidade. Nesse sentido, a violência contra LGBT poderia ser explicada ou justificada do ponto de vista da moral?

Consoante La Taille (2009), no plano da moral, há um jogo para legitimação da violência. “Esta levanta um problema moral quando traduz uma forma de desrespeito, logo, quando traduz uma ação sobre outrem na qual este é visto apenas como meio, e

não como fim em si mesmo” (LA TAILLE, 2009, p. 331). No plano da ética, a violência poderia ser pensada seja como forma para realizar projetos de vida, seja para expressar um traço de caráter valorizado. Nesse caso, deveríamos refletir, a partir do viés psicológico, sobre o que tornaria as pessoas sujeitos violentos. E mais, se refletirmos sobre gênero e sexualidade, o que faria com que sujeitos heterossexuais agissem com violência em relação aos não-heterossexuais?

Para La Taille (2009), quatro elementos devem ser considerados como determinantes para um ato de violência. O primeiro é o contexto onde qualquer pessoa, *a priori*, pode se tornar violenta se esse contexto em que estiver inserida favorecer o agir de forma violenta, sobretudo, em locais de grande concentração de pessoas ou em situações em que o sujeito possa expressar ou demonstrar autoridade. O segundo é a inteligência. Para La Taille (2009, p. 334), “o emprego de critérios morais para equacionar o tema da violência (notadamente para achar alternativas ao seu uso, como no caso do diálogo) pressupõe certo nível de sofisticação intelectual”, ou seja, a capacidade que o sujeito possui para refletir sobre seus atos e os aspectos morais atribuídos a eles é um fator que pode inibir um comportamento agressivo. O terceiro é a agressividade, quando as experiências de vida dos sujeitos frustram a expansão da sua subjetividade. Nesse caso, aspectos como a hostilidade dos pais, sua frieza, sua agressividade ou outros que dêem a ilusão de que ela – subjetividade – está ocorrendo (permissividade, ausência de frustração, de limites) “levam a um estado psicológico de intenso mal-estar que, entre outras decorrências, gera comportamentos violentos.” (LA TAILLE, 2009, p. 335). O quarto elemento é o consumismo, isto é, quando a ideia de vida boa está atrelada à capacidade de consumir bens e produtos, o que “pode nos levar a legitimar a violência como meio de alcançá-la ou preservá-la.” (LA TAILLE, 2009, p. 335).

Considerando esses conceitos, postulamos que a violência contra LGBT seria produto de uma cultura heteronormativa regulada por regras que estabelecem um contrato de convivência social (CHARAUDEAU, 2008a). Essas regras são sustentadas por um poder moral vinculante (BUTLER, 2015) que determina os comportamentos, inclusive os atos de violência. Assim, na esteira de La Taille (2009, p. 337), consideramos que “[...] a questão da violência [...] deve ser antes pensada como produção cultural do que como ausência de cultura.”

A violência cultural que acomete a população LGBT parece ser um dispositivo de exercício de poder, cuja intencionalidade reside em incentivar sentimentos de medo e de vergonha a esse grupo social. Piaget (1932, p. 308 *apud* LA TAILLE, 2002, p. 13) postula que “o elemento quase material de medo, que intervém no respeito unilateral, desaparece progressivamente para dar lugar a este medo todo moral que é o de decair perante os olhos da pessoa respeitada.” Nesse caso, mais do que o medo de ser assassinado, as regras morais que instituem a heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2015) podem gerar sentimentos de vergonha à pessoa LGBT, ou seja, de decair perante os olhos da pessoa respeitada.

A vergonha de ser LGBT seria a convicção de decair perante os olhos da família, dos amigos, da igreja, da escola. O sentimento de vergonha se sustenta em um contrato cujas regras são heteronormativas, sustentadas por uma cadeia de citações (BUTLER, 2015) que foram repetidas ao longo da vida e que dão força a um poder moral vinculante capaz de introjetar nas pessoas LGBT sentimentos – profundos – de vergonha. Semanticamente, eles seriam comportamentos antiéticos para a convivência em sociedade, visto que esses comportamentos não estão adequados às regras de vivência heterossexual previstas no contrato (CHARAUDEAU, 2008a).

Para Taylor (1998 *apud* LA TAILLE, 2002, p. 15), refletir sobre a própria identidade implica se posicionar perante valores, quer dizer, quando refletimos sobre os valores que circulam em torno da sexualidade, não nos posicionamos de forma neutra e objetiva em relação à biologia dos nossos corpos, mas como sujeitos “dotados de certos valores.” Inevitavelmente, esses valores se estabelecem na dicotomia entre o bem e o mal, o certo e o errado, o desejável e o indesejável, o pecado e o não pecado, o superior e o inferior, o positivo e o negativo. Conforme La Taille (2002), a tendência é que todo sujeito busque se reconhecer em valores positivos (o bem, o desejável, o superior), pois se trata de uma condição necessária à realização do que ele chama de vida plena.

Dessa forma, o significante de vida plena está ligado à interpretação e afirmação da própria identidade, isto é, essa interpretação sempre será estabelecida no campo da moral. “Saber quem somos é poder nos orientar no espaço moral a respeito do qual colocamos a pergunta sobre o bem e sobre o mal, sobre o que vale a pena ou não fazer, sobre o que tem sentido e importância e sobre o que é fútil ou secundário” (LA TAILLE, 2002, p. 15). O reconhecimento perante os valores fundam um conjunto de

“representações de si, isto é, um conjunto de imagens que a pessoa construiu a respeito de si [...], as representações de si são sempre um valor” (LA TAILLE, 2002, p. 16). Postulamos que as imagens que os sujeitos constroem de si são, compulsoriamente, heterossexuais (BUTLER, 2015).

Em um sentido existencialista, a relação entre vergonha e moralidade poderia ser pensada a partir de Sartre (1943 *apud* LA TAILLE, 2002, p. 18), para quem o sentimento de vergonha é a tomada de consciência de “ser para outrem”. É quando o sujeito adquire a consciência de que, numa relação de alteridade, estará sob o poder do outro e, portanto, inferiorizado do ponto de vista existencial e sendo avaliado/julgado o tempo todo. Ser uma pessoa não-heterossexual significaria estar submetido ao poder moral vinculante (BUTLER, 2015) das regras da heterossexualidade compulsória; logo, significaria estar, constantemente, sob o juízo alheio, tendo de corresponder, positivamente, a esse julgamento.

Ainda de acordo com La Taille (2002, p. 18), “a vergonha é pura passividade, sendo apenas a decorrência afetiva do juízo alheio, ou ela pressupõe atividade, participação em algum nível do envergonhado?”, ou seja, uma pessoa que tenha vergonha de dizer, publicamente, que não é heterossexual expressaria esse sentimento como resultado de um pré-julgamento negativo alheio ou, em algum nível, essa pessoa internaliza esse sentimento? A possibilidade de internalização do sentimento de vergonha parece ser um dos efeitos de sentido das performances discursivas sustentadas pelo poder vinculante das regras que regulam o contrato heteronormativo. Inclusive, porque esse sentimento poderia se justificar no medo de punições, como é o caso, por exemplo, do isolamento social.

Um adolescente que esteja descobrindo sua sexualidade pode apresentar o medo de ser punido pela família, por Deus, pela igreja, pela escola, pelas relações de amizade. Um executivo pode ter o medo de ser punido pela empresa, um jogador de futebol pode ter medo de ser punido pelo clube e pela torcida. A vergonha funciona como um dispositivo de poder para impor a heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2015), uma vez que o juízo negativo alheio é aceito como legítimo – visto que hegemônico – e, logo, “corresponde a um autojuízo negativo. Na vergonha, portanto, o decair perante os olhos alheios deve corresponder a um decair perante os próprios olhos” (LA TAILLE, 2002, p. 19)

A moral heteronormativa impõe aos sujeitos *queers* associações semânticas relacionadas a valores negativos, como a vergonha de não ser heterossexual. No entanto, esses sujeitos podem não se reconhecer nas representações compulsórias heteronormativas e, nesse caso, podem não se assujeitar a essas regras e valores. Esse sujeito buscaria, conscientemente ou não, ressignificar esses valores: sair do sentimento de vergonha para o orgulho, do não desejável para o desejável, do inferior para a igualdade, da maldade para a bondade, da não plenitude para a integralidade.

Ao desafiar as regras da heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2015) e não se reconhecer nesse jogo que legitima a violência, “a pessoa que age, imoralmente, não somente não sente vergonha alguma, como sente orgulho. Talvez seja um erro em falar em imoralidade, talvez seja mais prudente falar em outra moral” (LA TAILLE, 2002); logo, o deslocamento de sujeitos não heterossexuais ao assumirem uma performance discursiva que reivindique o orgulho de não serem heterossexuais seria uma ação militante contestadora da moral heteronormativa, podendo, em alguma medida, ressignificar os sentidos negativos atribuídos a esses sujeitos a partir dos valores reiterados em nossa cultura.

Considerando essa possibilidade, no próximo capítulo, apresentaremos nosso objeto de pesquisa e construiremos a interlocução entre a Teoria Semiolinguística (CHARAUDEAU, 2008a; 2015) e a recente Linguística *Queer* (BORBA, 2015; SANTOS FILHO, 2015), apontando que esse movimento de contestação da heterossexualidade compulsória possibilita a realização de visadas polêmicas (AMOSSY, 2017), o que, *a priori*, contribuiria para o aperfeiçoamento da democracia.

## Capítulo II Epistemologias em cena: diálogos possíveis

### 2. O Discurso midiático e o *Estação Plural*

Conforme Charaudeau (2006, p. 16), “se queremos estudar os discursos que se manifestam e circulam nos lugares sociais, precisamos de uma categorização deles.” Sendo assim, entendemos ser necessário apresentar os conceitos de discurso midiático e do gênero entrevista para caracterizar o *corpus*.

Ao longo da história, a mídia exerce papel importante sobre a forma como as pessoas absorvem os fatos da vida real. No senso comum, o discurso midiático é assimilado como um discurso de autoridade que lhe confere certo grau de credibilidade. Na sociedade, de forma geral, há uma sensação de que a mídia é o espelho da realidade. Diante disso, muitas pessoas consomem o discurso midiático como verdades absolutas, o que poderia dificultar a interpretação da realidade sob diversas outras formas. Daí o aspecto de que o discurso midiático exerce certo peso em contribuir para a construção de ideias cristalizadas sobre as formas de ser e estar no mundo.

Esse suposto poder exercido pela mídia conferiu a ela uma adjetivação: o quarto poder, referindo-se aos demais poderes republicanos: poder executivo, legislativo e judiciário. Para Charaudeau (2006, p. 18), a mídia é considerada como o quarto poder uma vez que há a possibilidade de manipulação da opinião pública, já que o discurso midiático impõe uma realidade social; isto é, sua narrativa é apresentada sob um ponto de vista construído sobre o fato narrado. “Se são espelho, as mídias não são mais que um espelho deformante”, assevera Charaudeau (2006, p. 20). Ainda de acordo com o pesquisador francês, a mídia constrói imagens fragmentadas da realidade com a intenção de atingir seus objetivos que giram em torno do aumento da audiência.

O discurso midiático, para Charaudeau (2006), se estrutura em duas vertentes: a econômica, atrelada aos interesses do mercado financeiro, uma vez que se tratam de empresas de comunicação; e a simbólica, uma vez que à mídia recai um papel simbólico de construção da realidade social. Nessa perspectiva, Charaudeau (2006) postula que os

cidadãos precisam do discurso midiático para orientar seus posicionamentos. Podemos inferir, então, que a mídia exerce papel importante na construção de espaços de promoção da cidadania e fortalecimento da democracia, considerando que a informação é fundamental nesse processo. Nas palavras de Charaudeau (2006, p. 115), “é o contrato de comunicação midiático que gera um espaço público de informação e é em seu próprio quadro que se constrói a opinião pública.”

O *corpus* desta pesquisa é um programa que integra a grade de programação de uma emissora de televisão pública, a TV Brasil, que veiculou o programa *Estação Plural*, de onde extraímos os dados para análise. A TV Brasil é um veículo de comunicação da Empresa Brasil de Comunicação (EBC), tratando-se de uma empresa pública federal criada por força de lei e que busca dar efetividade ao princípio constitucional de complementaridade entre os sistemas de comunicação: público, privado e estatal. A Rede de TV da EBC é composta por 48 emissoras parceiras e quatro geradoras próprias. A EBC tem sede central em Brasília e sedes regionais no Rio de Janeiro (RJ), São Paulo (SP), São Luís (MA), Porto Alegre (RS) e Tabatinga (AM) (TV BRASIL, 2018).

A característica de ser uma empresa pública lhe confere um valor simbólico, uma vez que esse fator, de certa forma, a afasta do compromisso primordial com as relações comerciais. Os valores que estruturam a programação da empresa são a ampliação do debate público sobre temas nacionais e internacionais, o fomento à construção da cidadania, com uma programação educativa, inclusiva, artística, cultural, informativa, científica e de interesse público, com foco no cidadão<sup>24</sup>.



**Figura 15:** Veículos de comunicação da EBC.  
Fonte: [www.ebc.com.br](http://www.ebc.com.br)

<sup>24</sup>Conforme site da EBC: <http://www.ebc.com.br/institucional/sobre-a-ebc>

O nome do programa, *Estação Plural*, parece caminhar no sentido de cumprir os objetivos da emissora. Ao se definir como “um programa de entrevistas e debates diferente”, chama para si a responsabilidade no cumprimento das características de pluralidade, diversidade e cidadania. Segundo o site do programa<sup>25</sup>, o *Estação Plural* conta com três participantes fixos, “todos ligados ao universo LGBT: a cantora Ellen Oléria, o jornalista Fernando Oliveira (Fefito) e Mel Gonçalves.”

Ao escalar os três apresentadores, a emissora propõe um espaço em sua programação para um grupo social que tem ganhado visibilidade nas últimas décadas no Brasil: as pessoas lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais (LGBT). Os apresentadores – de acordo com o *site* do programa – recebem um convidado para debater pautas de comportamento e o objetivo é proporcionar aos telespectadores um debate “rico e plural, a partir de óticas singulares”. No final de cada programa, um tema ligado ao universo LGBT, “mas de interesse ou curiosidade do público”, é colocado em discussão.



**Figura 16:** Estação Plural: original, ousado, engajado  
Fonte: <https://www.imdb.com/title/tt5584534/mediaviewer/rm573981440>

O nome *Estação Plural* propõe uma pluralidade de representações do grupo social LGBT e, com isso, do lugar de fala dessa diversidade de expressões identitárias

<sup>25</sup>Disponível em: <http://tvbrasil.ebc.com.br/estacaoplural>

que compõem o grupo. Isso fica evidente na escalação dos apresentadores. Embora o *site* do programa não deixe explícita a orientação sexual e identidade de gênero dos apresentadores, elas são conhecidas do público que acompanha o trabalho dos mesmos: a cantora e compositora Ellen Oléria se apresenta como lésbica e ganhou visibilidade ao vencer o programa *The Voice* Brasil da TV Globo no ano de 2012. O jornalista Fefito se apresenta publicamente como gay, sendo apresentador do programa *Mulheres* da TV Gazeta e tendo passado por consolidados veículos de comunicação como *IstoÉ Gente*, *Diário de São Paulo*, *iG* e *Portal R7*. A apresentadora Mel Gonçalves é uma mulher transexual e ganhou visibilidade como vocalista da *Banda Uó*. Em 2015, foi a primeira mulher transexual a estrear a campanha de uma das maiores empresas de cosméticos do mundo, a Avon. Na ocasião, a cantora foi estrela principal de um vídeo lançado pela empresa em alusão ao *Outubro Rosa*, época do ano em que são desenvolvidas campanhas de conscientização sobre os riscos do câncer de mama para mulheres.

O nome *Estação Plural*, de certa forma, proporciona ao programa um lugar dentro da programação da TV Brasil. A ideia de “estação” remete a um lugar e a ideia de “plural” nos leva a crer que o esforço da emissora é proporcionar um lugar de pluralidade simbólico para a população LGBT. O nome do programa acentua um tom polêmico, já que no Brasil é comum gerar polêmicas quando se fala de assuntos LGBT, o que pode instigar no público a vontade de assistir ao programa. A tríade adjetival “original, ousado e engajado” parece reforçar uma intencionalidade da produção do programa em reivindicar um protagonismo, já que “original” remete ao fato de ser o primeiro programa na TV aberta, no Brasil, com veiculação semanal e que coloca em discussão “temas do universo LGBT”. “Ousado” porque, possivelmente, se reconhece como um programa que rompe barreiras e assume a “coragem” de colocar em exibição temas ainda polêmicos na sociedade brasileira. “Engajado” porque assumiria uma postura de engajamento político ao se propor debater temas que poderiam desestabilizar saberes e crenças que geram preconceito, discriminação e violência contra os LGBT.

O formato do *Estação Plural* também sugere esse lugar da diversidade dentro da programação da TV Brasil. As cores do cenário apontam para uma tentativa de manifestar essa pluralidade, já que as cores do arco-íris são um dos símbolos mundiais da luta pelos direitos LGBT. A disposição dos apresentadores aponta para a busca pela horizontalidade identitária dos lugares de fala e para o fomento à diversidade: os

entrevistadores se posicionam num tipo de roda de conversa. Um apresentador fica posicionado em frente ao entrevistado e os outros dois na lateral, mas sempre no mesmo plano, talvez em uma tentativa de não hierarquizar os espaços de poder. Dentre os apresentadores, há uma mediadora do debate, Ellen Oléria, identificada pela presença de uma ficha nas mãos, o que sugere ser um roteiro de perguntas e temas previamente definido pela instância de produção do programa.



**Figura 17:** Estação Plural recebe Ney Matogrosso  
Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=BqB9YDn0zyQ>

Como podemos ver, a disposição no cenário assinala uma distribuição não-hierarquizada do poder de fala entre as identidades de gênero e orientação sexual dos apresentadores: masculino/feminino, lésbica, gay e transexual. Embora a cantora Ellen Oléria esteja com a ficha nas mãos, o que a coloca como coordenadora desse debate, esse fato parece não autorizar um maior exercício de poder de fala em detrimento dos demais, já que há uma distribuição igualitária entre os apresentadores.

A escolha de um produto midiático como *corpus* de análise pretende contribuir para potencializar a compreensão e explicação do funcionamento dessa “máquina de fabricar sentido social” (CHARAUDEAU, 2006, p. 29). É neste espaço que circula uma infinidade de discursos sobre a população LGBT, os quais possuem poder transformador dos espaços de sociabilidade e de interação. Temos a compreensão de que nossa pesquisa se limita a um recorte desse universo complexo que é o campo midiático. No entanto, é no exercício de análise que pretendemos deixar nossa contribuição para os estudos da linguagem.

## 2.1 Entrevista-debate: o *Estação Plural* em sua dupla dimensão

A noção de gênero tem raízes na retórica antiga e clássica. Charaudeau (2004, p. 251) propõe que o gênero midiático se estrutura num tripé, a saber: o nível situacional, o discursivo e o textual. No nível situacional, a troca languageira é dotada de características que podem impor restrições de sucesso: (i) a identidade dos atores envolvidos nessa troca, (ii) os lugares de fala ocupados por eles, (iii) a finalidade e propósito da troca languageira e (iv) as circunstâncias materiais em que essa troca se realiza. No nível discursivo, os modos de tratamento do discurso se apresentam como possibilidades de restrições discursivas. Essas restrições se apresentam como acontecimentos discursivos comentados, relatados ou provocados. O terceiro nível, o textual, refere-se às recorrências languageiras formais, que são mais ou menos regulares.

A entrevista categorizada como pertencente ao gênero informação midiática foi proposta por Charaudeau (2006), que a compreende como uma situação dialógica onde os parceiros da troca estão, fisicamente, diante um do outro, e a sequência dos temas e as alternâncias nos turnos de fala são controladas por quem entrevista, sendo legitimada pela sua função questionadora. Eis aí um contrato midiático, que, para Charaudeau (2006), é formado por um dispositivo triangular: entrevistador, entrevistado e um terceiro, o público. O primeiro está legitimado pelo seu papel de *fazer falar*, o segundo, pelo *fazer saber*; e o terceiro, pelo *querer saber*.

O programa por nós selecionado corresponde a uma entrevista com uma personalidade do meio artístico, tradicionalmente reconhecida na cultura popular brasileira por sua irreverência e performance artística, o cantor Ney Matogrosso, que foi vocalista da *Banda Secos & Molhados*. O programa totalizou 50 minutos de entrevista, divididos em 03 blocos, e sua transcrição foi realizada por nós em novembro de 2017, conforme anexo. Na entrevista, exibida em 15 de abril de 2016, Ney Matogrosso é apresentado como “uma das maiores vozes da música brasileira”, “artista gigante”, “aquele ser dançante, esvoaçante, maquiado, fantasiado, sensualizador.” Essas adjetivações conferem ao entrevistado autoridade de fala sobre os temas a serem tratados na entrevista, justificam sua importância e o interesse que ela pode gerar no público.

O programa foi dividido em três blocos: no primeiro, é feito um histórico da carreira do cantor e o seu protagonismo na transgressão das normas de gênero e sexualidade, inclusive, no período da Ditadura Militar (1964 - 1985); no segundo, o tema se concentra na cristalização/hibridização dos papéis sociais; e no terceiro, o tema tratou dos gestos corporais: há gestos masculinos? Femininos? Ademais, o terceiro bloco começa com uma enquete chamada de *Desafio Aurélia*, que propõe ao entrevistado um desafio para acertar o significado de palavras ou signos linguísticos utilizados pela população LGBT, o chamado *Pajubá*, muito comum no período da ditadura militar para se proteger das investidas policiais. Uma mistura linguístico-cultural dos povos Iorubá – candomblé – com a língua marginal utilizada por travestis deu origem ao chamado *Pajubá* (CRUZ; TITO, 2016).



**Figura 18:** Desafio Aurélia

Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=BqB9YDn0zyQ>

A escolha dessa entrevista se justifica pelo fato de Ney Matogrosso ser cantor envolvido na cena cultural, artística e política desde a década de 70 e 80, quando surge o movimento LGBT no Brasil, contestando as normas vigentes e propondo a ampliação das formas de expressão de gênero e sexualidade para além da matriz heterossexual (BUTLER, 2015). Além disso, a entrevista se constitui de dizeres que nos permitem caminhar para uma análise que caracterize o funcionamento do contrato midiático nessa troca linguageira e nos possibilite problematizar as performances dos atores envolvidos na cena discursiva.

A mídia experimenta uma dupla dimensão: a cívica e a econômica. De acordo com Burger (2002, p. 202), “a mídia como meio de comunicação de massa, tem suas

atividades voltadas para a construção da opinião pública e da cidadania”. Desta forma, tem-se a dimensão cívica, que se sustenta por constituir um espaço de promoção de discussões sobre temas diversos, de participação de variadas vozes sociais nas entrevistas e debates e, por fim, de formação de opiniões em torno de assuntos variados. Do lado oposto, tem-se a lógica de mercado, que pauta os veículos de comunicação de massa, ainda que sejam veículos estatais como a TV Brasil, sempre em busca de audiência e/ou acumulação de riqueza.

Conforme Arão (2008, p. 33), “como muitas vezes está ligada a empresas privadas, a mídia submete-se às leis de mercado. Assim, captar audiência é uma das preocupações que perpassa a seleção e organização de suas atividades.” Segundo Burger (2002), a entrevista é uma atividade midiática que tem como propósito atender três objetivos: i) apresentar informações atuais sobre um tema, ii) o relato apresentado precisa ter credibilidade e iii) captar audiência.

No *corpus*, observamos que no bloco 01 o programa se dedica a apresentar o entrevistado e busca duas vozes de especialistas que opinam sobre a carreira do cantor na Música Popular Brasileira. Nesse momento, é exibido um vídeo reportagem sobre a carreira do cantor, capaz de situar até mesmo aquelas pessoas que desconhecem o entrevistado. Aqui é possível identificar a busca do programa por credibilidade, já que as vozes de especialistas servem como sustentação da relevância do tema abordado e do entrevistado convidado. No bloco 02, há uma interação entre entrevistadores e entrevistado, uma mistura de entrevista com debate, sobre a cristalização de papéis sociais e de gênero. O bloco 3 sempre se inicia com o Desafio Aurélia, passa por um novo debate, desta vez mais especificamente sobre gestos corporais, e finaliza o programa convocando a audiência para a próxima exibição.

Esse formato foi consolidado pela instância de produção do programa nas três temporadas em que foi veiculado pela TV Brasil. Para Burger (2002), um dos principais desafios é o gerenciamento de uma entrevista midiática, pois é preciso um constante ajustamento entre entrevistadores e entrevistados. Dessa forma, a fase preliminar da entrevista é determinante para o sucesso da troca entre os participantes.

O prefácio midiático, em nosso *corpus*, apresenta algumas características gerais do *Estação Plural*. A forma como o programa tem início segue um roteiro: a câmera foca um plano geral que mostra os três entrevistadores e o entrevistado no estúdio e uma

vinheta padronizada de fundo. Um dos apresentadores (no *corpus*, a cantora Ellen Oléria) se dirige à câmera, que está focada no seu rosto, cumprimenta e agradece os telespectadores, informa a audiência sobre os suportes nos quais o programa está sendo transmitido, apresenta os outros dois entrevistadores e o entrevistado da noite. A presença de uma ficha nas mãos aponta que Ellen é a principal mediadora da entrevista, o que sugere um discurso pré-construído, ou seja, definido pela instância de produção do programa. Vejamos, a seguir, a transcrição do prefácio do programa.

**Linhas 01/11**

**Ellen:** Alô meu povo.

**Fernando:** Olá.

**Ellen:** Bem-vindo, bem-vinda, mais uma vez ao Estação Plural. Obrigada pela companhia e por dividir um pedacinho da sua noite com a gente. O Estação Plural está sendo transmitido pela TV Brasil e pelas Rádios Nacional e MEC. E hoje eu estou inspirada, viu? Eu me arrisco, inclusive, a fazer uma previsão. Esse é um tempo de sorte pra você. Acredita. A sorte começa a chegar, irradiada daqui do estúdio direto para você. O nível de felicidade, meu bem, está incontido. Eu, Mel, Fefito, estamos na melhor das companhias. Nosso convidado de hoje é uma das maiores vozes da música brasileira. Senhoras e senhores, Ney Matogrosso. Obrigada.



**Figura 19:** Ellen Oléria – prefácio midiático

Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=BqB9YDn0zyQ>

Após esse momento, a câmera volta a focar o plano geral da cena interativa, onde um dos apresentadores, o jornalista Fefito, faz sua primeira abordagem ao entrevistado utilizando-se do humor para iniciar a interação.

**Linhas 12/16**

**Fernando:** Ney, eu já sou obrigado a dizer que a gente fez uma aposta, porque você está aqui.

**Ney:** Fez uma aposta como?

**Fernando:** Quem se declarar fã primeiro vai ter que pagar um jantar.

**Ney:** Ah tá.



**Figura 20:** Fefito – prefácio midiático

Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=BqB9YDn0zyQ>

Em seguida, a câmera volta a focar no rosto de uma das apresentadoras, desta vez, a transexual Mel Gonçalves, que situa a audiência sobre a relação que existe entre os objetivos do *Estação Plural* e o entrevistado da noite, qual seja: promover uma entrevista-debate sobre questões de gênero e sexualidade.

**Linhas 17/22**

**Mel:** Ney Matogrosso, esse artista gigante, mas que para a gente tem um aspecto da carreira que é tão importante quanto a música, que é a liberdade. Muito antes que as questões de gênero estivessem ganhando espaço, como aqui na TV aberta, o Ney já estava avançando todos os sinais, em se tratando das convenções entre feminino e masculino. De onde vem essa ousadia artística, Ney?



**Figura 21:** Mel – prefácio midiático

Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=BqB9YDn0zyQ>

Os dizeres apresentados pelos entrevistadores no prefácio midiático sinalizam para o entrevistado o que ele deve esperar em termos de perguntas e discussões. Escalar três pessoas não-heterossexuais para conduzir a entrevista é ação determinante para construção de uma imagem de credibilidade que o programa pretende passar ao auditório. O fato de o cantor Ney Matogrosso ser uma personalidade pública e possuir uma trajetória artística alinhada ao propósito do *Estação Plural* justifica sua presença, uma vez que é capaz de promover o interesse público e gerar audiência. Nesse ponto, identificamos as dimensões cívica e de mercado do programa: cívica porque o entrevistado é uma personalidade pública que tem muito a dizer sobre os padrões culturais de gênero e sexualidade; mercadológica porque a presença de Ney é capaz de potencializar índices de audiência para a emissora, ainda que este não seja o principal objetivo de um veículo de comunicação público.

O programa está ancorado numa dimensão social e política para tratar do tema de gênero e sexualidade, identificada por expressões que apontam uma intencionalidade da instância de produção em não cristalizar as identidades sexuais no binarismo masculino/feminino, homem/mulher e, com isso, reforçar a dimensão cívica, ou seja, as contribuições que um canal de TV Estatal pode dispensar para as discussões em torno de assuntos ainda tão polêmicos.

No prefácio midiático, ao se dirigir à audiência, a apresentadora Ellen Oléria começa a frase tomando o cuidado em não cristalizar a identidade dos telespectadores em padrões masculinos ou femininos: “bem vindo, bem-vinda.” O mesmo procedimento acontece no início do segundo bloco. Dessa vez, quem se dirige à audiência, com a câmera focada em seu rosto, é o apresentador Fefito, que utiliza o substantivo “gente”

para se dirigir aos receptores da mensagem. Já no final do segundo bloco, Fefito novamente se dirige aos telespectadores, desta vez com o pronome de tratamento “você”, o qual também não determina um tratamento baseado em um dos gêneros. É possível inferir que a intenção da produção do programa talvez seja evitar a limitação dessa troca baseada no binarismo masculino/feminino e, desta forma, reforçar uma performance discursiva que poderia contestar a heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2015).

**Linha 198**

**Fernando:** Oi gente. Estamos de volta com o Estação Plural.

**Linhas 428/431**

**Fernando:** você aí de casa, se não souber, pensa também, não vale dar Google, mas se souber já começa a dizer para a gente na hashtag Estação Plural aí nas redes sociais. A gente volta em dois segundos com a resposta do Ney.

Propomos que a entrevista midiática deve ser tomada como prática social, cuja principal finalidade é possibilitar a disseminação de opiniões que gerem interesse na audiência. No caso do *corpus*, a entrevista com Ney Matogrosso foi realizada num momento de forte polêmica nacional em torno do direito à identidade de gênero na educação. Os anos de 2015 e 2016 ficaram marcados pela forte rejeição, por parte de parlamentares vinculados a setores religiosos, às propostas nos Planos Decenais de Educação relacionadas às questões de gênero e sexualidade. A polêmica começou nos debates no Congresso Nacional e chegou às Câmaras Municipais de Vereadores.

De um lado, os setores conservadores acusavam o movimento LGBT de tentar consolidar o que chamaram de “ideologia de gênero” e, do outro, o movimento LGBT tentava incluir nas metas dos Planos Decenais de Educação uma proposta para que os governos enfrentassem a evasão escolar, que é consequência da discriminação motivada pela identidade de gênero e orientação sexual das vítimas. O que estava em debate eram os papéis sociais atribuídos ao gênero masculino e feminino. Nesse sentido, o prefácio midiático do *Estação Plural* sinaliza a intenção de fazer esse debate e, condicionado ao momento histórico, pode restringir a possibilidade de expansão dos discursos dos atores envolvidos.

Como dissemos, o *Estação Plural* se articula entre as dimensões cívica e econômica para garantir credibilidade e audiência. Ambas são buscadas por meio de

estratégias como a escolha de temas que estejam no debate social, a seleção do entrevistado e o referencial identitário dos entrevistadores, propondo uma relação de identificação com a audiência e com a proposta/linha editorial do programa.

A seguir, apresentaremos a Teoria Semiolinguística, proposta por Charaudeau (2008a; 2012), e estabeleceremos relações entre esse escopo teórico, o conceito de performatividade (AUSTIN, 1990; BUTLER, 2002; 2010; 2015) e a Linguística *Queer* (BORBA, 2015; SANTOS FILHO, 2015), almejando, com isso, apresentar a construção metodológica que sustentará a análise do *corpus*.

## 2.2 A Teoria Semiolinguística

A Teoria Semiolinguística (TS) é uma das abordagens que compõem o campo da Análise do Discurso, tendo como principal objetivo investigar o funcionamento da linguagem num contexto psicosociocomunicativo. A proposta de Charaudeau (2012) é pluridisciplinar, visto que possui como base de sustentação a linguagem numa relação com o contexto social, cultural, histórico e psicossocial dos sujeitos.

Para Charaudeau (2012), a construção dos sentidos e sua configuração se efetivam numa relação forma-sentido – em diferentes sistemas semiológicos – sob responsabilidade de um sujeito intencional, com um projeto de influência social, em um determinado quadro de ação. Dito isso, o semiolinguista considera três aspectos da linguagem, quais sejam: o aspecto cognitivo, no qual há a percepção e categorização do mundo; o psicossocial, no qual há uma troca dos signos e valores de influência na linguagem; e o aspecto semiótico, no qual há a construção dos sentidos com a construção das formas.

A TS concebe o discurso como um “jogo enunciativo” estabelecido entre a sociedade e suas práticas “linguageiras”. Para Charaudeau (2012), esse jogo é chamado de *mise-en-scène* (encenação). Tomando por base esses conceitos, podemos depreender que a abordagem discursiva da TS é sociocomunicativa, já que supõe que todo ato de linguagem é um fenômeno interativo fruto da relação entre linguagem e contexto social. Nesse caso, o discurso é resultado da interação entre mundo, enquanto realidade, e linguagem, enquanto produção social de forma e sentido. Logo, a significação

discursiva decorre da articulação entre o circuito interno (linguístico/discursivo) e o circuito externo (situacional/contexto).

A articulação do espaço externo e interno, proposto por Charaudeau (2005), tem como objetivo realizar uma análise discursiva em três dimensões: (i) a competência semiolinguística, que “consiste em saber organizar a encenação do ato de linguagem de acordo com determinadas visadas [...], recorrendo às categorias que cada língua nos oferece” (CHARAUDEAU, 2012, p. 7); (ii) a competência situacional, pois todo ato de linguagem está em uma situação de comunicação; e (iii) a competência semântica, aquela em que se sabe “construir sentido com a ajuda de formas verbais (gramaticais ou lexicais), recorrendo às categorias que cada língua nos oferece” (CHARAUDEAU, 2012, p. 7).

Conforme Charaudeau (2012), para a TS, o ato de linguagem se apresenta em duas dimensões: a implícita e a explícita, isto é, o sentido atribuído ao ato de linguagem não deve ser considerado apenas na sua configuração semiológica apresentada. No nosso entendimento, os efeitos de sentido gerados pelo ato de linguagem também devem ser analisados pelos saberes de mundo e pelas ideologias que são evocadas pelos sujeitos no processo de produção e interpretação do ato de linguagem. A seguir, trataremos das aproximações entre a TS e a Teoria *Queer*.

### **2.3 A Performatividade nas Ciências da Linguagem**

O filósofo inglês John Langshaw Austin (1911-1960) propôs a Teoria dos Atos de Fala esboçada, originalmente, no livro “*How to Do Things With Words*”; traduzida para o português em 1990, sob o título “*Quando Dizer é Fazer. Palavras em Ação*”. A Teoria dos Atos de Fala foi uma tentativa de Austin (1990) de formular um referencial teórico-metodológico que desse conta de explicar a linguagem em uso, compreendendo os atos de fala em duas estruturas: os constatativos e os performativos.

O ato constatativo é aquele que se materializa na prática languageira e se refere a uma sentença que pode ser identificada como verdadeira ou falsa. Um exemplo de ato de fala constatativo seria: “O cantor Caetano Veloso foi exilado no período da ditadura militar no Brasil”, ou seja, esse ato é constatativo porque apresenta um fato verdadeiro,

real, verídico. Os atos de fala performativos, segundo Austin (1990), são aqueles em que não é possível identificar se são verdadeiros ou falsos, dado que não descrevem um fato real, mas imaginário. Um exemplo de ato performativo é “acredito que vai chover, hoje.” Trata-se de uma suposição, isto é, de uma performance, onde não é possível identificar se a informação é verdadeira ou falsa. Ainda conforme o estudioso, os atos de fala podem ser considerados bem ou mal sucedidos, a depender das condições de realização do ato e das consequências geradas a partir deles.

Em Austin (1990), os atos de fala podem ser divididos em: i) ato locucionário: aqui o ato está na estrutura do conteúdo linguístico, quais sejam, na fonética, no sintático, na semântica; ii) ato ilocucionário: nesse nível o ato de fala encontra força performativa associada às condições de produção, a força do que é pronunciado e as consequências desse dizer; e iii) ato perlocucionário: nesse nível estão os efeitos de sentido causados no interlocutor, como, por exemplo, sua persuasão.

A Teoria dos Atos de Fala de Austin (1990) foi ressignificada por Butler (2002) para pensar a performatividade para as questões de gênero e sexualidade. Interessa-nos compreender quais parâmetros são necessários, com base nos estudos de Butler (2002; 2010; 2015), para que um ato de fala se efetive. Sobre essa questão, a filósofa se interessa em problematizar de que forma a autoridade moral se apresenta no ato de fala; em outras palavras, de que forma os valores morais se introduzem e se sustentam em um enunciado.

Conforme Butler (2010), os atos performativos devem ser compreendidos como configurações de cenas de interpelações quando o outro, o interlocutor, é convocado para o “eu” no discurso para se posicionar, para se identificar ou rechaçar o chamado à interpelação. “Os atos de fala são formas de fala que autorizam[,] [...] são enunciados que ao serem pronunciados também realizam certa ação e exercem certo poder vinculante” (BUTLER, 2002, p. 316), ou, mais especificamente, o “ato performativo é aquela prática discursiva que efetua ou produz aquilo que nomeia” (BUTLER, 2010, p. 167).

No entanto, para Butler (2002), é preciso compreender em que momento o enunciado é capaz de se constituir como um ato performativo, isso significa que é preciso identificar de que forma o enunciado interpela o outro para significados autorizados, dado que a linguagem não performatiza, uma vez que ela não é um

aglomerado de atos. Segundo Butler (2002; 2010), o ato performativo é uma “cadeia de citações”, quer dizer, ele é um enunciado que reitera o que já foi dito anteriormente, sendo, desta forma, constituinte de uma rede de autorizações e punições. Ao pensar sobre essa “cadeia de citações”, Butler (2002) propõe que “todo ato é um eco ou uma cadeia de citação e essa apelação às citações é o que dá a força performativa” (BUTLER, 2002, p. 317). Para Santos Filho (2015), é a “força que realiza a ação, no sentido de que um ato contemporâneo emerge de uma cadeia de convenções vinculantes.” Sendo assim, para Butler (2002), são nas citações que se constituem a autoridade de fala e, portanto, a sua força.

Nessa perspectiva, Butler (2002; 2010) considera que o sucesso de um ato performativo reside na capacidade de um ato linguístico em utilizar as citações como poder vinculante, ou seja, quando o ato performativo “passa a valer” onde ele não apenas orienta os receptores, mas produzem sentidos “obrigatórios” que devem ser seguidos. Os enunciados ganham poder e força quando esse poder vinculante está atrelado, transformando-o em ato, em ação por meio da sua capacidade de interpelação.

Santos Filho (2015) considera que é esse poder vinculante que justifica o fato de que “nenhum enunciado funciona performativamente sem a historicidade acumulada (e dissimulada) de sua força” e a performatividade, citando Butler (2002, p. 328), “consiste em uma reiteração de normas que precedem, obrigam e excedem ao ato”. No entanto, é preciso considerar que as interpelações sempre repetem interpelações do passado, mas que “as reiterações nunca são meras réplicas do mesmo”, uma vez que “o ato mediante o qual um nome autoriza ou desautoriza uma série de relações sociais ou sexuais é, necessariamente, uma repetição” (BUTLER, 2002, p. 318). Segundo Butler (2002), o falante não possui autonomia para escolher repetir ou não uma citação, sendo a identificação com os sentidos a força de autoridade acumulada e vinculante ao ato performativo.

Conforme Santos Filho (2015), as ideias de Butler, inicialmente, foram mal-interpretadas gerando críticas do movimento feminista. A confusão de muitos pesquisadores ao compreenderem o conceito de performatividade como sinônimo de performance acabou por gerar a ideia de que as expressões das identidades de gênero seriam meras escolhas dos sujeitos. A partir dessas contradições e interpretações, Butler

(1993, p. 93) tenta resolver esses desentendimentos ao refletir sobre a regulação, como podemos ver na seguinte passagem:

Performatividade não é um jogo livre nem uma auto-apresentação teatral; não pode também ser igualada à performance. Além disso, a regulação não é necessariamente aquilo que coloca um limite à performatividade; a regulação é, ao contrário, aquilo que impele e sustenta a performatividade.

Como podemos notar, Butler (1993) propõe que os sujeitos não realizam suas performances de gênero de forma livre; pelo contrário, essas performances são reguladas por uma matriz heterossexual, isto é, por uma sociedade organizada e estruturada sob o viés de uma heterossexualidade compulsória. Com base nessas reflexões, Borba (2014) considera que “nossas performances de gênero só podem acontecer dentro de uma cena discursiva plena de constrangimentos que limitam o que conta como inteligível.”

Sendo assim, nosso entendimento é de que os atos performativos estão inseridos numa determinada cultura onde se constroem, se reiteram e se ressignificam. Para o que interessa nesta pesquisa, consideraremos os atos performativos inseridos numa cultura heteronormativa, que, conforme Santos Filho (2015, p. 18), é “sustentada por *scripts* de significados que postulam a essência dos corpos e da língua(gem), mas também nos *scripts* culturais dissidentes, em tensão.”

Ao adotarmos os pressupostos da Linguística *Queer* (LQ), entendemos que ela está situada numa perspectiva de considerar os atos performativos dos sujeitos *queer* como atos subversivos, em contraposição à heteronormatividade. A LQ se configura, portanto, tanto como um posicionamento político, visto que a seleção de objetos teóricos vinculados à realidade vivenciada por esses sujeitos subalternos implica, necessariamente, uma postura moral e ética sobre o mundo e sobre a sociedade, quanto científico dos pesquisadores, na medida em que se utiliza de instrumentais teórico-metodológicos desenvolvidos academicamente para a descrição e explicação dos fenômenos sociais humanos.

Através desse duplo posicionamento, almejamos trazer para o centro das análises – tanto quanto possível, considerando os limites apontados por Spivak (2010) – as vozes desses sujeitos *queers*, que, até então, tiveram pouca expressão no campo dos estudos

linguísticos. É nessa perspectiva que explicaremos, a seguir, a possibilidade de diálogo da TS com a LQ.

#### **2.4 A emergente Linguística *Queer* (LQ)**

Dois pesquisadores brasileiros propõem a *LQ* como um posicionamento político e teórico dentro dos estudos da linguagem. Santos Filho (2012; 2015) tem se dedicado a trabalhar a *LQ* sob a ótica dos estudos enunciativos. Outro pesquisador que propõe a *LQ* como um posicionamento emergente é Borba (2008; 2011; 2014; 2015). Em sua tese, “(Des)Aprendendo a ‘Ser’: Trajetórias de Socialização e Performances narrativas no processo transexualizador”, Borba (2014) pesquisou os discursos a partir das narrativas de vida de pessoas transexuais que são pacientes no ambulatório que realiza o processo transexualizador pelo Sistema Único de Saúde (SUS).

Ao refletir sobre a performatividade nos estudos da língua(gem), Santos Filho (2015), *apud*. Livia e Hall (1997), compreende que os sujeitos se constituem a partir dos atos de linguagem, ou seja, eles não se constituem pré-discursivamente<sup>26</sup>. De acordo com Santos Filho (2015, p. 01), não há “sujeitos anteriores aos discursos, gestados como verdades morfofisiológicas, soberanos de suas enunciações, livres, de escolhas deliberadas.” Nessa perspectiva, não é possível falarmos na existência de uma identidade primária a ser representada, isto é, as identidades se constituem a partir de um ato de nomeação, de um ato de fala, construído dentro do tempo e do espaço de uma determinada cultura.

No entanto, para Santos Filho (2015), essas identidades não são assujeitadas. O protagonismo dos sujeitos deve ser considerado nesse contexto onde há possibilidades

---

<sup>26</sup> Destacamos, todavia, que Paveau (2007, p. 318) desenvolve uma abordagem sobre os “pré-discursos” condizente com a nossa perspectiva neste trabalho, a de formação histórica das estruturas representacionais humanas. Para tanto, a autora aproxima os conceitos de discurso e cognição, afirmando que “os pré-discursos não são sequências discursivas identificáveis (discursos que teriam sido produzidos antes, o que os aproximaria do discurso relatado e do dialogismo), mas quadros prévios tácitos, assinalados nos discursos atuais por um certo número de fenômenos. São dotados de seis características que os tornam analisáveis: i) sua coletividade, resultado de uma co-elaboração entre os indivíduos e entre o indivíduo e a sociedade; ii) sua imaterialidade, já que a pré-discursividade é de ordem tácita (isto é, não formulável explicitamente, ao contrário do implícito); iii) sua transmissibilidade, no eixo horizontal de comunicabilidade enciclopédica (a idéia do compartilhamento) e no eixo vertical da transmissão por meio das linhagens discursivas (o papel da memória); iv) sua experiencialidade, já que permitem ao sujeito organizar e, também, antecipar seu comportamento discursivo; v) sua intersubjetividade, pois os critérios de mobilização são veri-relacionais, e não lógicos; vi) sua discursividade, enfim, já que são linguisticamente assinalados.”

tanto para reiterar as normas de inteligibilidade de uma dada cultura quanto para adotar estratégias de resistência frente a estas normas que estigmatizam alguns grupos sociais. Santos Filho (2015) afirma que:

Interessa-nos aqui pensar acerca do *sujeito que fala*, aqui assumido como um sujeito que age (com possibilidades), entendido como um efeito de poder, isto é, implicado em esquemas normalizadores de inteligibilidade e suas subversões, em *cenos discursivas, cenos de interpelação* (SANTOS FILHO, 2015, p. 01).

A Teoria *Queer* tem como um dos principais pressupostos apontar como a heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2015) se apresenta constituidora de categorias identitárias pré-estabelecidas, configurando-se como parte de um discurso de dominação. Conforme Borba (2015, p. 98):

não se pode dizer que a linguística *queer* seja o estudo de uma categoria pré-definida e bem delimitada, como gays e lésbicas. A empreitada é muito mais pretenciosa. Quer-se, ao cravejar os estudos linguísticos com ideais *queer*, criar inteligibilidades sobre como construímos, negociamos e estruturamos nossas identidades dentro de sociedades heteronormativas que impõem determinadas maneiras de ser aprioristicamente.

De acordo com Barrett (2002, p. 27 *apud* Borba 2015, p. 98), “*queer* refere-se a um conjunto imaginado e não definido de práticas sexuais que escapa das pressuposições heteronormativas dos discursos sociais dominantes”. Dessa forma, para a *LQ*, as práticas discursivas são compreendidas como uma estrutura de dominação que regula, controla e limita os discursos dos sujeitos envolvidos nessas práticas (homoafetivos ou não). Ao verbalizarmos, evocamos um arranjo de atos de fala que temos à disposição no nosso contexto sociocultural e que condicionam a repetir ou reiterar os discursos de dominação – heteronormativo –, o que pode nos colocar em posições com as quais não nos identificamos.

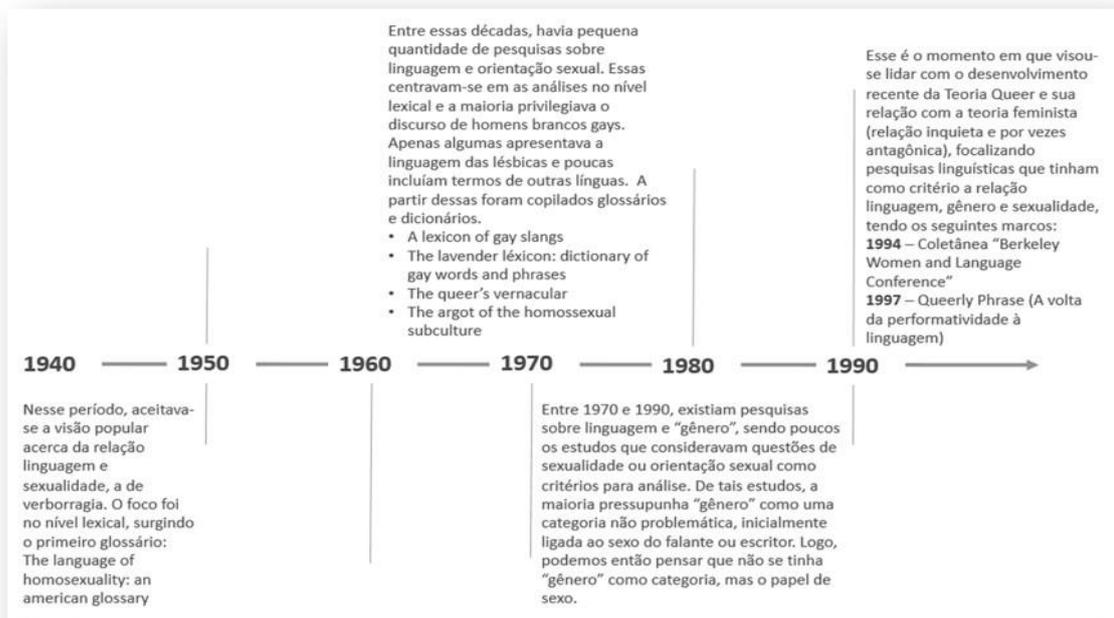
Sobre esse aspecto, em Butler (2015), a linguagem é falha ao se propor representar categorias de sujeitos. Ela falha porque os atos de fala são, na verdade, atos performativos, construídos dentro de um arcabouço cultural dado, que, por fim, possuem a intencionalidade de legitimar e/ou autorizar sentidos e sujeitos. Para Santos Filho (2015, p. 02), “as enunciações não podem ser consideradas como representações de si ou de outros”, já que, conforme Butler (2015), todo ato performativo possui uma função normativa dentro da língua(gem), que se constrói dentro de um sistema cultural.

Dessa forma, os atos de fala não dão conta de representar a complexidade e a diversidade das possibilidades de expressões identitárias, sendo, portanto, limitados.

A *LQ* pressupõe que as identidades sexuais não são cristalizadas e que essas identidades são construções socioculturais, as quais emergem com/de contextos de regulação e devem ser entendidas como produtos e/ou efeitos de performances corporais e linguísticas, que, conforme Borba (2015, p. 91), “repetem, reiteram, ou subvertem discursos dominantes que trancafiam as posições de sujeito em binarismos: homem/mulher, hetero/homossexual”.

A publicação do livro “*Queerly Phrased: Language, Gender and Sexuality*”, em 1997, se constituiu como uma coletânea de estudos no campo da Sociolinguística. De acordo com Santos Filho (2015), o livro organizado por Anna Livia e Kira Hall teve como objetivo “enfrentar os desenvolvimentos recentes da teoria *queer* e sua relação com o feminismo e, da mesma maneira, a problemática nos estudos envolvendo linguagem e gênero.” No ensaio introdutório do livro, as organizadoras comentam que o número de pesquisas que envolviam as questões de linguagem e sexualidade eram insignificantes, uma vez que, quando as pesquisas abordavam as questões de orientação sexual e gênero, estas eram compreendidas como uma marcação social não problemática, sendo uma característica do sexo biológico do enunciador.

Sobre esse volume de pesquisas, a partir das descrições de Livia e Hall (1997; 2010), Santos Filho (2015) organizou o seguinte panorama:



**Figura 22:** Histórico dos estudos: linguagem, gênero e sexualidade.  
 Fonte: Santos Filho (2015; p. 12)

Ao analisarmos o panorama acima, identificamos que, entre 1940 e 1990, os estudos foram bastante restritos, ou seja, por mais de meio século não se produziu pesquisas sobre as questões que interligam linguagem, gênero e sexualidade. Uma das explicações para esse movimento nas pesquisas é explicitada por Santos Filho (2015, p. 18), para quem

Nesse conhecimento, e dessa maneira, a língua(gem) não é problematizada, não são problematizados os sujeitos e suas identidades. No bojo desse saber, estudos de linguagem que se atrelaram às questões de gênero (não de sexualidade) estiveram interessados na verbosidade, na parolagem, na verborragia, isto é, estiveram interessados no (suposto) estilo particular de fala de homens e mulheres, sendo esses percebidos a partir da noção de papel de sexo. É a noção de língua(gem) como expressão do lugar de seu falante: a mulher fala “X” porque é mulher, o homem fala “Y” porque é homem, e o gay fala “X” porque se compreende como mulher, por exemplo.

Com o desafio de ampliar os estudos linguísticos numa relação com a Teoria *Queer*, o livro organizado por Livia e Hall (1997; 2010) ganha a tradução do capítulo introdutório “É uma menina!: a volta da performatividade à Linguística.” A tradução foi feita por Rodrigo Borba e Cristiane Maria Schnack, na coletânea “Linguagem, Gênero e Sexualidade – clássicos traduzidos”, organizada por Ana Cristina Ostermann e Beatriz

Fontana. Para Borba e Schnack (2010), o livro organizado por Livia e Hall (1997; 2010) se constitui como um marco dos estudos linguísticos a partir da Teoria *Queer*. Para Santos Filho (2015), o título do capítulo introdutório é “indicativo da abordagem conceitual, qual seja, a noção de performatividade, nas considerações de que a teoria *Queer* fornece ferramentas úteis à pesquisa linguística.” Para Santos Filho (2015), os principais conceitos úteis aos estudos linguísticos, apresentados por Livia e Hall (1997; 2010) são

a noção de “eu” como sujeito não pré-discursivo, ii) a idéia de que o significado não é transcendental, de modo que pudesse prender um referente a um significante – o significante não pode adquirir autoridade representacional, iii) a iterabilidade infinita do discurso, o aspecto reportado do discurso – a importância de discursos preexistentes e sua autoridade como ato de fala, iv) a idéia de que os dêiticos não são mais um conjunto limitado – a noção de que as palavras não estão significadas em si e por si, mas que o significado é construído no discurso, e v) o conceito de *performatividade*, ato de fala, frente às noções de *constatação*, *descrição* e *representação linguísticas*, ferramenta conceitual importante no enfrentamento/problematização da noção de construcionismo linguístico (SANTOS FILHO, 2015).

Diante do exposto, é possível estabelecermos diálogos e aproximações entre a Teoria *Queer* e os estudos linguísticos, em especial com a Teoria Semi linguística. É dessa possível relação que surge a proposta que estamos trabalhando: a Linguística *Queer*. É possível pensarmos que os estudos linguísticos, com foco na materialidade discursiva, se constituem como um campo profícuo para a aproximação com a Teoria *Queer*, dado que ambas as áreas se propõem a estudar a formação e funcionamento de estruturas simbólicas e imaginárias nas sociedades humanas, bem como questionar – seja no sentido de problematizar, seja no sentido de romper, expressando o papel político-teórico do pesquisador – as pesquisas sobre o tema e seus pressupostos teóricos; relacionando-as, para tanto, às dinâmicas dos processos sociais construídos culturalmente. Desse modo, a ciência e/ou a produção acadêmica do saber também estão submetidas à realidade discursiva, assim como o contrário é verdadeiro.

Comprendemos que a *LQ* é essencial dado que há um emergente protagonismo de sujeitos *queers* produzindo discursos sobre sexualidade e identidades, os quais não têm recebido atenção especializada. Conforme citamos, há, por exemplo, o recente movimento *transviado* na Música Popular Brasileira. Entendemos que esse emergente discurso *queer* é um reflexo das mudanças na sociedade, que têm reivindicado o direito

a uma diversidade de categorias identitárias e sexuais, característica que tem despertado um olhar mais atencioso das Ciências Humanas, dada as interpretações limitadas e limitadoras em torno dos efeitos de sentido desses discursos.

Para Borba (2015), a *LQ* projetou vozes de novos sujeitos como as *drag queens*, transexuais, gays e lésbicas. No entanto, as principais contribuições da Teoria *Queer* para os estudos linguísticos são a “desnaturalização” e a ideia de performatividade; como percurso metodológico, acrescenta-se a desconstrução do que está dado como natural e a contestação desses valores culturais que instituem as formas de ser e estar no mundo.

De certa forma, desde a década de 1970, marcada, por exemplo, pela emergência da filosofia de Foucault, Deleuze<sup>27</sup> e Derrida, pela crítica literária de Barthes, pela psicanálise de Lacan e mesmo pela antropologia de Lévi-Strauss, tem havido um movimento de análise e desconstrução das estruturas hegemônicas de sentido que regem as sociedades Ocidentais. Nesse viés, entendemos que a *LQ* aprofunda ainda mais esse processo, avançando sobre um dos redutos simbólicos mais resistentes a essa desconstrução: a relação entre sexualidade, orientação sexual e identidade de gênero.

Como vimos, a performatividade é um conceito central na *LQ*. Livia e Hall (1997 *apud* BORBA, 2015) argumentam que a performatividade é um conceito estruturante para os estudos da linguagem e que Butler, apesar de ter herdado esse conceito das teorias linguísticas, não se interessa na análise de como os contextos sociolinguísticos contribuem para emergir aspectos da sexualidade. Como uma tentativa de resolver essa questão, a *LQ* concentra esforços em teorias sobre ideologias e

---

<sup>27</sup> Para uma leitura crítica da filosofia foucaultiana e deleuziana a partir da perspectiva ainda mais radical da desconstrução derridiana em interface com os Estudos Culturais, sugerimos a leitura de Spivak (2010, pp. 21-2), para quem: “Algumas das críticas mais radicais produzidas pelo Ocidente hoje são o resultado de um desejo interessado em manter o sujeito do Ocidente, ou o Ocidente como Sujeito. A teoria dos ‘sujeitos-efeitos’ pluralizados dá a ilusão de um abalo na soberania subjetiva, quando, muitas vezes, proporciona apenas uma camuflagem para esse sujeito do conhecimento. Embora a história da Europa como Sujeito seja narrada pela lei, pela economia política e pela ideologia do Ocidente, esse Sujeito oculto alega não ter ‘nenhuma determinação geopolítica’. Assim, a tão difundida crítica ao sujeito soberano realmente inaugura um Sujeito. Argumentarei em favor dessa conclusão considerando um texto de dois grandes expoentes dessa crítica: “Os intelectuais e o poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze”. Escolhi essa conversa amigável entre dois filósofos ativistas da história porque ela desfaz a oposição entre a produção teórica da autoridade e a prática conversacional desprevenida, permitindo-nos vislumbrar a trilha da ideologia. Os participantes dessa conversa enfatizam as contribuições mais importantes da teoria pós-estruturalista francesa: que as redes de poder/desejo/interesse são tão heterogêneas que a sua redução a uma narrativa coerente é contraproducente – faz-se necessário, portanto, uma crítica persistente; e, segundo, que os intelectuais devem tentar revelar e conhecer o discurso do Outro da sociedade. Entretanto, ambos os autores ignoram sistematicamente a questão da ideologia e seu próprio envolvimento na história intelectual e econômica.

identidades que “buscam refletir sobre os discursos da sexualidade nas performances locais de indivíduos. A identidade não é necessariamente inerente, individual ou intencional” (BORBA, 2015).

Outra contribuição que Borba (2015) considera fundamental a partir da *LQ* é a possibilidade de se pensar a dessencialização da relação entre linguagem e identidade sociais. Segundo ele,

*Queerificar* os estudos linguísticos significa produzir uma visão mais nuançada e multifacetada de como *queer* – gays, lésbicas, travestis, transexuais, heterossexuais e todos/as aqueles/as que, em suas performances que, de alguma forma, desestabilizam dicotomias identitárias – utilizam a linguagem para construir-se dentro das limitações heteronormativas dos discursos que impõem posições de sujeito naturalizadas. Essa *queerificação* pode ter efeitos decisivos no escopo do campo dos estudos linguísticos que têm por muito tempo reduzido seus sujeitos de pesquisa a indivíduos brancos, de classe média, heterossexuais e ocidentais como se todos/as falantes assim o fossem e como se a linguagem utilizada por esses indivíduos fosse a única que merecesse ser investigada (BORBA, 2015, p. 102).

As primeiras reflexões realizadas por Borba acerca da *LQ* se deram em 2006 e foram fundamentais para dar visibilidade ao campo, o qual se constituiu como uma possibilidade emergente para os estudos linguísticos. Para Santos Filho (2015, p. 14), a *LQ* é uma possibilidade para realização mais aprofundada e complexa de análises:

*LQ* não focaliza apenas a relação linguagem e sexualidade, mas a relação língua(gem), gênero e sex(o)ualidade, não apenas de sujeitos *queer*, mas de todo e qualquer sujeito, já que compreendemos, com Miskolci (2015), que gênero, desejo e sexualidade não são questões de uma minoria, mas centrais, pois atingem a toda ordem institucional, política e cultural, no intuito de criar inteligibilidades sobre a vida em sociedade, por uma perspectiva subversiva de estudos sociais e linguísticos. Outro aspecto que gostaria de mencionar é que a abordagem metodológica não pode apenas se restringir à etnografia densa, mas se ampliar a outros procedimentos metodológicos, tal como a “etnolinguística da fala viva”, em perspectiva de estudos enunciativo-discursivos.

Frente a esses pressupostos teóricos e a abertura para diálogos e aproximações com uma diversidade de metodologias, lançamo-nos ao desafio, neste trabalho, de aproximar a *LQ* com a *TS*. Parece-nos que esse diálogo é profícuo, visto que a *TS* propõe uma análise discursiva que observa a linguagem como um todo, ou seja, pertencente a um contexto cultural, histórico e psicossocial (CHARAUDEAU, 2012), enquanto, no outro sentido, a *LQ* propõe analisar a relação que se estabelece entre linguagem, gênero e sexualidade numa determinada cultura, considerando, como ponto

de partida, que a cultura se consolida por meio de performatividades discursivas sustentadas num conjunto de regras que impõem formas de ser e estar no mundo, tendo a heterossexualidade como norte universal a ser objetivado pelos sujeitos (BUTLER, 2015).

No entanto, esses sujeitos podem não se reconhecer nessas regras compulsórias e adotar performatividades discursivas que subvertem as regras da matriz heterossexual, estabelecendo conflitos e tensões, ou seja, adotando dizeres que geram polêmicas na sociedade. As regras que sustentam a heterossexualidade compulsória, no nosso entendimento, estão sustentadas no que Charaudeau (2015) convencionou nomear de “imaginários socioculturais.” Nesse sentido, abordaremos, a seguir, esse conceito e, logo após, o de polêmica, ancorado em Amossy (2017), para, posteriormente, analisarmos o *corpus*.

## **2.5 Imaginários Socioculturais: os gestos *queers* como polêmicos**

Postulamos que as regras de sustentação da matriz heterossexual ganham força performativa através de uma cadeia de citações que carregam um poder moral vinculante (BUTLER, 2015) e são sustentadas por um conjunto de julgamentos que os sujeitos realizam numa relação de alteridade, isto é, numa relação do “eu” com o “outro”, por meio de suas representações. No dizer de Charaudeau (2015, p. 21):

Essas representações evidenciam imaginários coletivos que são produzidos pelos indivíduos que vivem em sociedade, imaginários esses que manifestam, por sua vez, valores por eles compartilhados, nos quais eles se reconhecem e que constituem sua memória identitária. Convém, então, estudar esses imaginários para se ter a dimensão das identidades coletivas, pois eles representam aquilo “em nome do que” tais identidades se constroem.

Esses imaginários podem ser entendidos como as regras que sustentam a heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2015), impondo aos sujeitos inscritos numa determinada cultura formas de comportamento, linguagens, ideologias e os gestos corporais. O antropólogo Le Breton (2019) propõe, por exemplo, que o significado de um gesto ou de uma postura é resultado da interação dos sujeitos inscritos em uma dada sociedade humana, sendo, portanto, intrinsecamente polissêmicos, ou seja, apresentam diferentes indicações de sentidos a depender da comunidade cultural na qual se constituam.

Para o antropólogo, as “manifestações corporais jamais são transparentes. A palavra tampouco o é, pois as palavras remetem à história individual, às suas intenções nessa relação ou sua conexão com o inconsciente.” (LE BRETON, 2019, p. 64). Nesse sentido, considerando que os sujeitos *queers* podem subverter, reiterar ou contestar esses imaginários, passaremos a descrever cada um deles. Charaudeau (2015) sintetiza esses imaginários em: i) os imaginários antropológicos; ii) os imaginários de crença; iii) os imaginários socioinstitucionais.

Os imaginários antropológicos, para Charaudeau (2015), são resultados de comportamentos de indivíduos que, vivendo em grupo, adotam discursos que justificam normas sociais absolutas, como a heterossexualidade naturalizada como forma universal de sucesso e felicidade, por exemplo. Esses imaginários, em grande medida, são inconscientes (CHARAUDEAU, 2015, p. 22). Os imaginários antropológicos foram divididos por Charaudeau (2015) em três categorias.

*Os imaginários relacionados ao espaço* remetem às formas como os indivíduos representam para si mesmos o seu território. As formas como se organizam, como se movimentam, como se estruturam e como se orientam. Ancorados nesse conceito, podemos refletir sobre o espaço público e o espaço privado, considerando que, para heterossexuais, o espaço público parece ser um território permitido para expressões de afetos, linguagens e formas de ser no mundo, enquanto aos LGBT esse território da arena pública parece negado, à luz dos dados de violência que apontamos anteriormente.

Consoante Le Breton (2019, p. 106), “a complacência de que beneficia o beijo na boca reunindo um homem e uma mulher não se estende aos casais de mulheres ou de homens, os quais suscitam um mal-estar tangível”, o que motivaria performances discursivas e atos de violência física, resultando em expressões linguísticas de “escárnio, a muitos olhares espantados ou à galhofa afrontosa dos passantes.”

O espaço público parece ser um lugar de conflitos e tensões, impondo gestos corporais e comportamentos que estejam regulados pela heterossexualidade compulsória. Le Breton (2019) aponta que o fato de ser homem ou mulher é determinante para a indução de regimes de gestos e comportamentos. Para o antropólogo, “o ritualismo feminino ou masculino imprimem um estilo próprio à presença, redobrado igualmente pelas diferenças de condições sociais, ou mesmo

geracionais, que induzem por sua vez a novas declinações particulares.” (LE BRETON, 2019, p. 83).

O *imaginário relacionado ao corpo* está “relacionado à forma como os indivíduos representam para si próprios o lugar que o corpo ocupa no espaço social” (CHARAUDEAU, 2015, p. 22). Nesse sentido, ao considerarmos que o espaço social está regulado pela heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2015), podemos refletir como os corpos não heterossexuais se movem no território negado a eles. Esses corpos estariam regulados por normas que os impedem de manifestar seus afetos no espaço público, onde seus gestos são julgados pelo “outro”. Le Breton (2019, p. 77) aponta que os gestos de regulação contribuem para manter o contato entre os parceiros da interação e passam a reforçar os símbolos de mútuo reconhecimento, como “tocar ligeiramente o braço do parceiro, tocar com os dedos numa superfície, dar-se de braços, apoiar sua mão sobre o ombro, segurar-se pela cintura, os sinais de aprovação.”

No entanto, os gestos identificados como não heterossexuais parecem romper com um contrato de convivência social, no qual passariam a ser identificados a partir de um julgamento moral. Para Le Breton (2019), esse julgamento, real ou potencial, acaba por regular os gestos corporais e os comportamentos dos indivíduos que se conformam às expectativas do outro e, por consequência, seguem os códigos de interação e de conduta afetiva. “Seu grupo de pertença exerce pressão que confere normatividade aos comportamentos” (LE BRETON, 2019, p. 117). Em convergência com esse raciocínio, Charaudeau (2015, p. 22) questiona: “quais são os tabus (gestuais) que a ele (corpo) se ligam?”

Podemos inferir que a existência de corpos não heterossexuais no espaço público, por si só, se constitui como contestação da heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2015) já que, conforme Le Breton (2019, p. 177), “a adesão às normas que regem as relações sociais não é mecânica, essas não passam de matérias-primas à disposição dos atores”, os quais, conforme já explicitamos anteriormente, podem subverter ou reiterar essas normas.

Os *imaginários ligados às relações sociais* estabelecem as regras de como os indivíduos representam para si mesmos “seus comportamentos em sociedade e engendram os chamados rituais sociais” (CHARAUDEAU, 2015, p. 22). Esses rituais são as formas como devem se comportar em sociedade: rituais de cumprimento, de

desculpas e de polidez; bem como rituais de insultos e injúrias. Analisar esses imaginários pode contribuir para identificar como “os indivíduos costumam discutir – até mesmo criar polêmicas –” (CHARAUDEAU, 2015, p. 22).

Mais uma vez utilizando-nos da contribuição antropológica de Le Breton (2019), compreendemos que as interações sociais são organizadas por meio de rituais como “certas formas de saudação, social e culturalmente variáveis: saudações lacrimosas, o aperto de mão...”. Esses ritos, para o antropólogo, se constituem como encenações ordenadas e inteligíveis que regulam as condutas individuais e sugerem as formas de emprego do corpo e da palavra nas relações com o outro, funcionando como uma espécie de definição do lícito e do ilícito no acesso ao corpo. “A lealdade a tais sinais permite a imediata associação de uma derrogação a essas normas de conduta a um significado particular, que apenas pode ser interpretado segundo o contexto.” (LE BRETON, 2019, p. 100).

Os *imaginários de crença*, para Charaudeau (2015, p. 23), se materializam em discursos de representação que são transmitidos em “lugares de inculcação”, ou seja, em instituições como a escola, a igreja, a família e a mídia. Esses imaginários foram sintetizados por Charaudeau (2015) da seguinte forma: *Os imaginários relacionados à história e à linhagem* quando os indivíduos, por meio de suas ações e palavras, constituem formas de pensamento e uma moral distribuída por um sistema de valores ancorados nas tradições culturais do seu povo.

“Esses imaginários dizem muito sobre a maneira como os indivíduos representam para si próprios suas heranças históricas que dão mostra do valor simbólico atribuído a suas filiações” (CHARAUDEAU, 2015, p. 23), estabelecendo, por conseguinte, compromissos em manter as tradições herdadas dos seus antepassados e tendo de responder a que sistema de valores morais se sentem comprometidos a transmitir. Nesse caso, estaríamos em diálogo com o conceito de poder moral vinculante, em Butler (2015), para quem esse poder se ancora numa cadeia de citações, ou seja, em dizeres anteriores que regulam nossas formas de ser e estar no mundo, propondo a heterossexualidade compulsória como forma universal de viver em sociedade.

*Os imaginários relacionados às crenças religiosas* são parte desses imaginários de crença. Conforme Charaudeau (2015), as visões acerca da vida, incluindo os valores

morais relacionados à sexualidade, são sustentados e distribuídos em discursos e comportamentos com base na religião. Se considerarmos que a maioria da população brasileira professa a fé cristã, podemos inferir que os imaginários que circulam nesses “lugares de inculcação” são relacionados à heterossexualidade como uma moral divina, supostamente criada por um Deus, cuja função social seria, principalmente, garantir a reprodução humana, a qual permitiria constituir uma família nos moldes exigidos por esse Deus.

Os *imaginários socioinstitucionais*, conforme Charaudeau (2015), são resultados da mistura de práticas e de representações sociais que foram mantidas pela forma de organização da vida em sociedade. Diante disso, a formação de uma identidade coletiva precisaria ser mantida por uma “organização político-administrativa sólida, que desempenha o papel de espelho, cujas leis e regras de funcionamento constituem as referências às quais o indivíduo têm necessidade de se vincular” (CHARAUDEAU, 2015, p. 24). Desse modo, as regras que regulam o funcionamento de instituições como a escola, a família, a igreja e a mídia seriam espelhos da própria sociedade e, ao reiterar práticas e representações sociais, contribuem para reforçar os sentimentos de pertencimento e de integração à sociedade. No entanto, se o sujeito pertencente a essas instituições não se reconhecer nessas regras, estaria excluído desse pertencimento social e poderia sofrer violências diversas como forma de forçá-lo a obedecer às regras.

Com base nesses conceitos, Charaudeau (2015) propõe que é preciso defender a ideia de que a identidade cultural é o resultado complexo da combinação entre o ‘continuísmo’ das culturas na história e o ‘diferencialismo’ promovido pelos encontros, conflitos e rupturas quando entra em choque o universalismo dos valores e as possibilidades de rompimento ou ressignificação desses valores.

A história é feita, já se disse, de deslocamentos de grupos humanos, de encontros de indivíduos, de grupos, de populações, o que é acompanhado de conflitos, confrontos, cujo resultado é tanto a eliminação de uma das partes quanto a integração de uma delas ao outro ou a assimilação de um pelo outro, mas sempre por meio de relações de dominação-sujeição. E, se uma das partes consegue impor sua visão de mundo ao outro, ocorrem, ainda assim, entrecruzamentos de etnias, de religiões, de pensamentos, de usos e costumes, o que faz com que todo grupo cultural seja mais ou menos mesclado. Os grupos sociais devem saber se situar entre a tendência à “hibridização” das formas de vida, de pensamento e de criação e a tendência à “homogeneização” das representações para fins de sobrevivência identitária (CHARAUDEAU, 2015, p. 29).

Os imaginários socioculturais se materializam em performances discursivas que podem reiterá-los, subvertê-los ou ressignificá-los, no entanto, esse movimento nos parece o ponto nodal que potencializa a polêmica (AMOSSY, 2017) como estratégia argumentativa para que os sujeitos *queers* busquem ressignificar os significantes negativos que foram, histórica e culturalmente, atribuídos a eles. Diante disso, apresentaremos, a seguir, o conceito de polêmica, ancorados em Amossy (2017).

## 2.6 A polêmica como visada argumentativa

A Retórica Clássica, em Aristóteles, propõe a busca pelo consenso. Dessa forma, o conceito de polêmica é apresentado com o objetivo de refletir sobre a possibilidade de uma significação plena do mesmo (AMOSSY, 2017). A busca pelo consenso aponta que o objetivo primordial do orador reside na tentativa de convencer seu auditório para que se identifique e compartilhe seus valores, opiniões e formas de ver o mundo e, assim, possa tomar decisões ancoradas na aceitação da maioria. “A importância central conferida ao acordo pela retórica é típica do pensamento democrático que lhe deu origem” (AMOSSY, 2017, p. 230).

Se, por um lado, a Retórica privilegia a busca pelo acordo e consenso, por outro, a polêmica não é bem vista, visto que as divergências podem ser interpretadas como “perturbações à harmonia social”, levando ao “choque muitas vezes brutal de opiniões contraditórias que acentuam as diferenças sobre um determinado tema” (AMOSSY, 2017, p. 230). Nesse sentido, o debate é primordial para que as opiniões divergentes sejam colocadas em cena, onde os sujeitos atuariam na busca pela adesão da maioria. Com isso, a polêmica passa a significar algo ruim, visto que privilegiaria o dissenso, o confronto e a rigidez dos posicionamentos.

Frente a esse raciocínio, ancorado na Retórica Clássica, Amossy (2017, p. 231) questiona: “a polêmica desempenha, na vida pública, o papel funesto que lhe atribuem?”. Na tentativa de responder a esse questionamento, é proposta uma reavaliação das funções retóricas que a polêmica assume no jogo democrático. Conforme Amossy (2017), propor reflexões sobre o papel que a polêmica assume na democracia não é uma ação distante das metodologias e teorias da análise do discurso, uma vez que estas investigam o funcionamento do discurso numa relação “formal com o

social, em suas determinações sociais, institucionais e políticas (AMOSSY, 2017, p. 231).

Nesse sentido, o polemista recorre a estratégias discursivas para propor o embate de ideias. Para Amossy (2017, p. 231), essas estratégias são utilizadas para desqualificar o discurso do outro, como podemos ver abaixo:

Para desqualificar o discurso do outro, a polêmica recorre a um conjunto de procedimentos discursivos e retóricos: a negação, os jogos sistemáticos de oposição, a marcação axiológica (avaliação em termos de Bem/Mal), a reformulação, o manejo direcionado do discurso relatado, a ironia, a hipérbole etc. Todas as armas são boas para o combate.

Apesar das estratégias apontadas, a especificidade do discurso polêmico não se ancora nelas. Essas estratégias, segundo Amossy (2017), apenas caracterizam o antagonismo de teses, ou seja, uma característica da argumentação. Qual seria, então, a diferença da argumentação para um discurso polêmico? Para Amossy (2017), em um debate de ideias, cujas teses antagônicas entram em cena, sempre será possível encontrar um Proponente, um Oponente e um Terceiro. No nosso entendimento, esse Terceiro seria o auditório, que deverá ser convencido por uma das partes no debate, caso não haja a possibilidade de construção do consenso. Nessa estrutura, “a polêmica, que muitas vezes é excluída do ‘reino’ da argumentação, aparece nessa perspectiva como uma forma argumentativa difícil de distinguir das outras” (AMOSSY, 2017, p. 232). Desse modo, para que haja polêmica, Amossy (2017) define três estruturas.

A primeira, é preciso que dois posicionamentos antagônicos sejam colocados em debate como duas “opções antitéticas que se excluem mutuamente” (AMOSSY, 2017, p. 232); logo, existe uma oposição radical entre as teses em debate, sendo impossível a construção do consenso. Essa seria a primeira diferença entre a polêmica e o debate contraditório.

A segunda estrutura diz respeito à presença da dicotomização. Nesse caso, a presença da polarização entre dois campos antagônicos produz efeitos sociodiscursivos em que esses dois campos desenvolvem uma hostilidade mútua (AMOSSY, 2017, p. 232). Assim, a polarização, a rigor, sempre apresenta um “nós” contra “eles”.

A terceira – e última – estrutura postula que essa polarização tem implicações identitárias. Nesse caso, um dos efeitos de sentido da polarização é a possibilidade do Terceiro – na relação com o Proponente e Oponente – se aliar a um grupo identitário ou

reforçar suas teses. “Quanto mais a adesão a uma determinada tese é constitutiva de uma identidade compartilhada, mais o indivíduo tenderá a apegar-se a ela” (AMOSSY, 2017, p. 233). A adesão à tese de um dos campos em debate se reflete na maneira como os sujeitos percebem a si mesmos, na maneira como os outros os veem e na forte participação desse sujeito nessa comunidade identitária. Para Amossy (2017), é a disputa pela adesão do Terceiro que está em jogo na interação polêmica, quando “encontramo-nos então numa lógica de divisão social, de defesa identitária e de combate pelo triunfo dos valores e opções de seu grupo” (AMOSSY, 2017, p. 233).

Diante dos conceitos expostos, na esteira de Amossy (2017), sustentamos que a polêmica é um discurso dialógico que se apresenta sob a forma de um antidiscurso, que se caracteriza pela dicotomização, polarização e pela busca da desqualificação da tese do outro ou da pessoa do outro. A polêmica, para a estudiosa, pode apresentar outro componente: a violência verbal. A polarização das teses pode trazer à tona as paixões e emoções sobre determinado tema, radicalizando os posicionamentos, deslocando o debate polêmico para uma interação verbal violenta. No entanto, a depender do local em que acontece a interação, como em um programa de entrevista-debate na televisão, como é o caso do nosso *corpus*, a violência não é admissível e, desta forma, Proponente e Oponente evitam o uso da violência verbal, em especial, o uso de insultos verbais (AMOSSY, 2017, p. 233).

Destarte, temos que a polêmica, a princípio, tida como algo negativo para a democracia, ganha outro significado quando ela pode ser utilizada como uma estratégia para confrontação pública, na qual “cada um dos dois campos pode expressar sua dissensão com base em valores comuns, que saem fortalecidos mesmo quando são diversamente interpretados” (AMOSSY, 2017, p. 242).

Sendo assim, consideramos que a polêmica se materializa em visadas argumentativas onde os sujeitos *queers* adotam performances discursivas para subverter, reiterar ou resignificar (BUTLER, 2015) as regras de um contrato de convivência ancorado em imaginários socioculturais (CHARAUDEAU, 2008a; 2015) e em valores morais que atribuem significantes negativos às formas de vida não heterossexuais (LA TAILLE, 2002; 2009), sustentando, por fim, a continuidade da heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2015).

Dessa forma, entram em jogo as visadas argumentativas que colocam em questionamento “as opiniões, as crenças, os interesses e os valores divergentes quando não contraditórios, que se produzem necessariamente no espaço público” (AMOSSY, 2017, p. 242). Corroborando Amossy (2017), fazemos uma apologia à polêmica para propor a análise do *corpus* sob um olhar em que o desacordo na democracia pode proporcionar o avanço nos direitos e na dignidade para a população LGBT. Com isso, passaremos à análise do *corpus*.

### Capítulo III

#### As visadas polêmicas como estratégias discursivas

### 3 O contrato como polêmica ou a polêmica como contrato?

Vimos no capítulo II que os sujeitos inscritos numa dada cultura podem assimilar ou contestar os saberes que lhes foram ensinados, em relação às questões de gênero e sexualidade, adotando performances discursivas que se propõem a ressignificar as regras sustentadas pela heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2015). Esse movimento discursivo, além de desafiar essas regras, também propõe a possibilidade de uma vida plena regulada por outra moral (LA TAILLE, 2002). O movimento é polêmico (AMOSSY, 2017), já que polariza e estabelece uma dicotomia, e está materializado nos discursos por meio dos imaginários socioculturais (CHARAUDEAU, 2015). Para que haja a materialização da relação polêmica, é preciso que os sujeitos inscritos na interação discursiva estejam de acordo com as regras, que instituem o que Charaudeau (2008a) intitula de “contrato de comunicação”, ou desafiem essas regras.

Neste capítulo, analisaremos o contrato de comunicação proposto pela Teoria Semiolinguística (TS), de Charaudeau (2008a). Nossa proposta é caracterizar o funcionamento do contrato de comunicação do programa *Estação Plural* abordando suas restrições e estratégias para, posteriormente, relacioná-lo com as perspectivas teóricas envolvendo a polêmica (AMOSSY, 2017) e os pressupostos da Linguística *Queer* (BORBA, 2015; SANTOS FILHO, 2015).

Na TS, a relação discursiva acontece por meio de uma encenação, cujo sentido se dá em função de um contrato comunicacional, o qual cria uma relação entre dois sujeitos ou mais com uma finalidade discursiva. Sobre o contrato, Charaudeau (2008a, p. 56) afirma que:

A noção de contrato pressupõe que os indivíduos pertencentes a um mesmo corpo de práticas sociais estejam suscetíveis de chegar a um acordo sobre as representações linguageiras dessas práticas sociais. Em decorrência disso, o sujeito comunicante sempre pode supor que o outro possui uma competência linguageira de reconhecimento análoga à sua. Nesta perspectiva, o ato de linguagem torna-se uma proposição que o EU faz ao TU e da qual ele espera uma contrapartida de convivência.

O contrato de comunicação apresenta algumas restrições, conforme salienta Charaudeau (2008a), e que são constituintes desse contrato. A primeira restrição é a finalidade, pois o ato de linguagem é ordenado em torno de um objetivo. Nesse aspecto, os protagonistas da troca verbal precisam responder à seguinte pergunta: “estamos aqui para dizer o quê?”. O ato de linguagem é construído em torno de um saber e deve responder à seguinte pergunta: “do que se trata?” (CHARAUDEAU, 2008a, p. 69-70), sendo, portanto, “aquilo de que se fala, o projeto que se tem em mente ao tomar a palavra; o que é, afinal, proposto” (CHARAUDEAU, 2008b, p. 187).

O programa *Estação Plural* propõe uma entrevista-debate, o que favorece a expressão subjetiva dos sujeitos envolvidos na troca linguageira, para que, ao tomar a palavra, possam externar seus pontos de vista em relação ao tema proposto. Ao concordar em participar do programa, o convidado, Ney Matogrosso, de certa forma, concorda com as condições contratuais – explícitas e implícitas – de maneira que deverá cumprir com a finalidade, ou seja, responder questionamentos que estejam relacionados às questões de gênero e sexualidade.

A segunda condição de restrição apontada por Charaudeau (2008a) é a identidade dos participantes da troca linguageira. Esse aspecto é definido por traços de natureza ou de status social que dependem dos sujeitos participantes e que devem responder perguntas como: “quem troca com quem?”, “quem fala com quem?” (CHARAUDEAU, 2008a, p. 68-9). No *Estação Plural*, a escolha do entrevistado parece estar alinhada com o compromisso de estabelecer uma afinidade identitária entre os entrevistadores e o entrevistado. No campo artístico, há um alinhamento identitário, já que se trata de pessoas que trabalham com música, arte e cultura. Outro traço identitário está relacionado à finalidade do programa, isto é, debater “temas do universo LGBT”. Dessa forma, entrevistadores e entrevistado são integrantes de categorias identitárias não-heterossexuais.

A circunstância material é outra restrição do contrato de comunicação, pois se trata do dispositivo material onde o ato de linguagem se realiza. Para Charaudeau (2008a, p. 104), a cada situação de comunicação “(...) associa-se um dispositivo particular que constitui as condições materiais *ad hoc* de realização do contrato”. No *Estação Plural*, para que o contrato se realize, é preciso um conjunto de condições

materiais. A infraestrutura de um canal de televisão é fundamental e, a depender das limitações técnicas, o contrato de comunicação pode ficar comprometido.

Além das condições de restrição, Charaudeau (2008a) apresenta outro conceito fundamental: as estratégias discursivas. O conceito de estratégias discursivas pode ser entendido como “possíveis escolhas que os sujeitos podem fazer da encenação do ato de linguagem” (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2008, p. 219). A partir dessas escolhas, é possível fazer uma mediação entre a linguagem enquanto estrutura e a subjetividade do sujeito comunicante.

Consoante Charaudeau (2008a), a noção de estratégia discursiva aponta que o sujeito comunicante concebe, organiza e encena seu ato de linguagem de acordo com suas intencionalidades, de forma a produzir efeitos de persuasão e sedução sobre o sujeito interpretante. O reconhecimento do direito à fala é condição estruturante para a efetivação do ato de linguagem, pois, dessa forma, há de se reconhecer a pertinência no projeto de fala. Charaudeau (2008a) considera três condições para reconhecer esse direito: o reconhecimento do saber, o reconhecimento do poder e o reconhecimento do saber-fazer.

Para Charaudeau (2008a), o *Reconhecimento do Saber* trata-se do lugar onde os discursos, as crenças e a construção de significados consensuais se materializam formando regimes de verdades cristalizados. Na troca linguageira presente no *Estação Plural*, os sujeitos reconhecem que os saberes em torno das questões de gênero e sexualidade estão localizados numa sociedade, cujas crenças e regimes de verdade apontam para a heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2015) e, por isso mesmo, reconhecem que os sujeitos participantes dessa troca possuem saberes para participar de uma entrevista-debate em torno do tema. A partir disso, reconhecem o direito à fala.

O *Reconhecimento do poder*, conforme Charaudeau (2008a), trata-se da identidade socioinstitucional dos atores envolvidos na cena discursiva, que na troca linguageira estabelecem uma inter-relação de proximidade evocando, de um lado, uma identidade psicossociológica (espaço externo) e, de outro, uma prática linguageira (espaço interno). Nesse sentido, o sujeito ganha legitimidade nessa relação entre o espaço externo e interno. Uma vez estabelecido o contrato, os sujeitos envolvidos na troca verbal no *Estação Plural* se reconhecem na questão identitária e, dessa forma, se legitimam para tratar de “temas do universo LGBT”.

Além das duas condições anteriores, segundo Charaudeau (2008a), para ter o direito à fala, é condição determinante o *Reconhecimento do saber-fazer*. É o reconhecimento da capacidade que o ator envolvido na cena discursiva possui para *saber-fazer* o que ele comunica. Esse *saber-fazer* é julgado pelos sujeitos envolvidos no contrato a partir de uma relação entre o espaço externo e o interno. A capacidade que o sujeito tem de se articular entre estes dois espaços lhe confere o *saber-fazer* e, com isso, lhe atribui credibilidade, sem a qual seria impossível garantir o direito à fala, ainda que tivesse o reconhecimento do saber e do poder.

Conforme vimos, as estratégias de credibilidade e legitimidade são necessárias para que tenhamos uma relação contratual de sucesso. Dessa forma, entendemos o ato de linguagem como construtor da identidade dos atores sociais envolvidos na cena discursiva/contratual, sem desconsiderar as questões sociais, históricas e linguísticas que a precedem. É nessa relação contratual que, pelo discurso, os sujeitos se constituem. Sendo assim, Charaudeau (2008a) propõe que a situação de comunicação se estrutura num contrato que possui duas vertentes, sendo: i) o circuito situacional e ii) as estratégias discursivas, onde os atores envolvidos encontram uma margem de manobra para expressar seu projeto de fala.

O projeto de fala, citado acima, se estrutura no que Charaudeau (2004) chama de *visadas* comunicativas. Segundo ele, são as intencionalidades psico-sócio-discursivas do sujeito falante que determinam a troca linguageira. Essas *visadas* devem ser analisadas na instância de produção do discurso; no caso do nosso *corpus*, analisadas sob a perspectiva da instância de produção do programa *Estação Plural*, já que a produção do programa projeta um destinatário ideal.

Conforme Charaudeau (2004), as *visadas* são divididas em seis categorias: prescrição, solicitação, incitação, informação, instrução e demonstração. Considerando o programa *Estação Plural*, tomaremos as *visadas* de informação, solicitação e incitação para procedermos à análise. Charaudeau (2004) aponta que numa situação de comunicação é possível identificar a predominância de uma, ou mais, dessas *visadas*, daí a justificativa para esse recorte.

A *visada* de informação, consoante Charaudeau (2004), pretende atender um chamado da democracia, onde a opinião pública pode ser informada e esclarecida sobre os fatos que estão em debate na esfera pública. Dessa forma, na *visada* de informação,

identificamos duas identidades que participam do contrato de comunicação: o *Eu*, que tem o papel de *fazer-saber*, que no *Estação Plural* são os três apresentadores que representam a EBC, e o *Tu*, que possui o papel de *dever-saber* sobre o tema em debate, nesse caso, o cantor Ney Matogrosso. A *visada* de informação é identificada no *corpus* quando os apresentadores dirigem seus discursos diretamente para a câmera, propondo uma relação mais próxima e de interatividade com o telespectador, o *eles*. Logo, temos um contrato comunicacional identificado pela relação na qual o receptor é informado sobre o tema que estará em debate, os locais de distribuição e transmissão do programa e o convidado da noite.

No programa que compõe o nosso *corpus*, também temos a *visada* de incitação, pois se trata de produto televisivo-midiático que possui sua dimensão comercial. Conforme Charaudeau (2004), na incitação, é possível captar o maior número possível de audiência, ainda que este não seja o objetivo principal de um canal de comunicação público. Nesse caso, tem-se o *fazer-fazer*, mas como se trata de um canal de TV que possui suas restrições, ele se limita a *incitar a fazer*.

Frente a essas limitações, o programa se utiliza de estratégias como a sedução e persuasão que se dirigem ao *Tu* (*telespectador – destinatário ideal*) para convencê-lo de que ele será o maior beneficiado do seu próprio ato. Dessa forma, o *Tu* é colocado na condição de *dever-criar* que sua ação, a de assistir ao programa, gerará benefícios para si mesmo. Nessa relação, o *Eu* (*comunicante*) que representa a empresa age em relação ao *Tu* para que ele acredite que terá um ganho ao assistir a todo o programa. Como dissemos, uma das estratégias de sedução utilizadas pelo *Estação Plural* é trazer para o debate a temática de gênero e sexualidade, que, por si só, é capaz de prender a atenção do telespectador, já que se trata de um tema polêmico (AMOSSY, 2017) e na agenda do dia na sociedade brasileira.

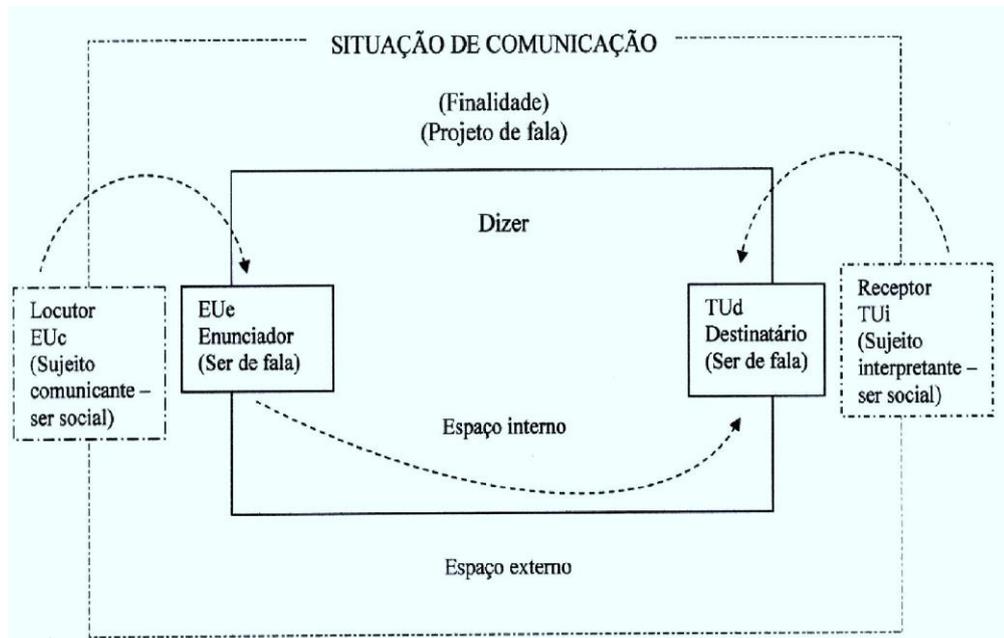
A *visada* de solicitação também é encontrada no *corpus*, pois se trata de uma entrevista-debate. Nesse caso, o *Eu* – entrevistadores – se coloca numa posição de inferioridade em relação ao *Tu* – convidado – quando se trata do saber, no entanto, se legitimam pelo *querer saber*; enquanto o *Tu* – Ney Matogrosso – é colocado na condição de dever responder às solicitações, isto é, responder as perguntas que forem feitas. Mais uma vez, o convidado do programa, ao aceitar participar da entrevista,

direta ou indiretamente, assume o contrato de se colocar na condição de atender a essa solicitação.

As *visadas* não correspondem ao todo da situação de comunicação, mas é um dos elementos essenciais que se combina com as características dos demais componentes (ARÃO, 2008). Essas características seriam as identidades dos atores envolvidos na cena discursiva, a dimensão mercadológica e cidadã da mídia, o tema que está em debate na interação, os acontecimentos na esfera pública sobre o tema em discussão e a materialidade discursiva. É sobre essas combinações que trataremos adiante.

O contrato ocupa lugar central no ato de linguagem. Para que o contrato seja estabelecido, é preciso que algumas condições estejam garantidas, como, por exemplo, que os atores envolvidos na cena interativa se reconheçam para que concedam um ao outro o direito à palavra e que possuam competências linguageiras capazes de consolidar o papel de *fazer-dizer* e *fazer-saber*, conforme vimos anteriormente. No contrato de comunicação, os atores envolvidos lançam mão de estratégias discursivas garantidas pelos princípios da influência e da regulação.

Dessa forma, para Charaudeau (2008), o ato de linguagem é a *mise-en-scène*, onde os atores envolvidos nessa troca participam. Esses atores estão regulados por uma infinidade de normas culturais, regras de convenções e contratos sociais que determinam suas atuações nessa troca linguageira. Essas normas são resultantes das vivências psicossociais acumuladas por esses atores ao longo da vida e compartilhadas pelos integrantes de uma mesma sociedade. Para melhor compreendermos essa relação do circuito externo e interno, apresentamos o quadro de enunciação proposto por Charaudeau (2008):



**Figura 23:** Quadro de Enunciação  
 Fonte: Charaudeau (2008, p. 52)

No quadro acima, percebemos que os dois circuitos – interno e externo – estruturam o ato de linguagem. No externo, tem-se um sujeito comunicante (Eu<sub>c</sub>) e um sujeito interpretante (Tu<sub>i</sub>). Ambos são compreendidos como sujeitos inscritos numa relação psicossocial; ao enunciarem, produzem um ato de linguagem e intencionalidades, uma vez que são eles os sujeitos que negociam, no contrato, a relação de produção e interpretação dos atos de linguagem. Na relação interna, verificamos o sujeito enunciador (Eu<sub>e</sub>) e o sujeito destinatário (Tu<sub>d</sub>). Aqui, temos os dois sujeitos que são os protagonistas do ato de linguagem, pois a eles não são atribuídos projetos de intencionalidade ao pronunciar um dizer. São imagens construídas a partir do sujeito comunicante (Eu<sub>c</sub>), que, ao encenar um dizer, produz uma imagem sobre o sujeito que enuncia e, conseqüentemente, produz um destinatário ideal. Dessa forma, o sujeito interpretante (Tu<sub>i</sub>) produz uma imagem do Eu<sub>c</sub>. A partir dessa relação estabelecida entre Eu<sub>c</sub> e Eu<sub>e</sub>, temos, então, uma encenação discursiva, já que essa imagem construída pode não corresponder ao real, a depender das condições de sucesso e restrição desse contrato de comunicação.

No *corpus*, é possível identificarmos essa estrutura, inicialmente, a partir dos elementos descritos acima, que estabelecem as condições psicossociais para efetivação do contrato de comunicação. Nesse sentido, quando analisamos o *corpus* quanto à

finalidade, identificamos que os entrevistadores – Ellen Oléria, Fefito e Mel Rodrigues – assumem a tarefa de *fazer-saber*, sendo assim, o que se espera dos três é que elaborem perguntas direcionadas ao convidado – Ney Matogrosso – sobre temas relacionados à sua carreira e, especialmente, sobre questões de gênero e sexualidade, mas que despertem interesse público. O que se espera do entrevistado é que responda os questionamentos externando suas opiniões acerca dos temas propostos.

Em relação à identidade dos atores envolvidos na troca linguageira, destaca-se a identidade de gênero e a orientação sexual, já que o programa se propõe a debater “temas do universo LGBT”. Aqui é importante registrar a identidade de gênero e a orientação sexual dos participantes, pois estas identidades podem determinar o sucesso do contrato de comunicação. A cantora Ellen Oléria se apresenta como mulher lésbica, o jornalista Fefito, como homem gay e Mel Rodrigues, como mulher transexual. Já o cantor Ney Matogrosso recusa essas identidades para estabelecer sua forma de ser e estar no mundo; apesar de, historicamente, questionar as normas de gênero e sexualidade, demonstrando que a possibilidade de gerar polêmicas, nos termos de Amossy (2017), não estaria restrita apenas às performances discursivas de contestação da matriz heterossexual (BUTLER, 2015), mas, também, dentro do próprio grupo que se reconhece pelos marcadores identitários.

Nesse sentido, o contrato de comunicação pode apresentar restrições para seu sucesso. Tanto os entrevistadores quanto o entrevistado se constituem como autoridades – em consonância com o conceito de credibilidade proposto por Charaudeau (2008a) – no assunto para discutir sobre as normas de gênero e sexualidade na arte e na música. Os entrevistadores assumem um papel de ser a voz dos telespectadores do programa, visto que a eles compete direcionar questionamentos que despertem o interesse público e o entrevistado constrói e reafirma seu lugar social a partir de uma imagem de transgressor das normas de gênero e sexualidade, bem antes de surgir o movimento LGBT como temos, hoje, no Brasil.

No campo do propósito, ou seja, sobre os temas colocados em discussão, os entrevistadores buscam criar condições para que o entrevistado apresente sua opinião acerca das normas cristalizadas de gênero e sexualidade que foram construídas em nossa cultura. Do entrevistado, é esperado que externar posicionamentos, ainda que – ou, no sentido oposto, preferencialmente – polêmicos, sobre estes temas.

Sobre o suporte material, entendemos que uma entrevista-debate televisiva se constitui como uma troca linguageira complexa. Por um lado, temos uma interação face-a-face estabelecida entre os três entrevistadores e o entrevistado e, por outro, temos uma interação entre os três entrevistadores e o telespectador do programa, conforme apontado anteriormente.

Ao analisarmos o *Estação Plural* na perspectiva do circuito interno, deve-se considerar aspectos que condicionam o funcionamento da entrevista televisiva. Aqui, é preciso que os sujeitos envolvidos nesse contrato se reconheçam a partir das competências atribuídas a cada um deles. Dessa forma, o contrato se estabelece através da interação entre estes sujeitos, ou seja, entre a identidade desses sujeitos e os papéis sociais que se espera de cada um deles.

Com isso, a identidade assume um papel central para a encenação discursiva na entrevista televisiva, ao mesmo tempo em que ela só se institui a partir dessa encenação. Caso os sujeitos envolvidos na cena discursiva se recusem a desempenhar o papel que se espera deles, estarão rompendo o contrato; mas, ao se reconhecerem integrantes desse contrato comunicacional, estarão dispostos a desempenhar seus papéis discursivos. Na entrevista, identificamos diferenças entre as identidades dos sujeitos envolvidos no contrato: temos os entrevistadores e o entrevistado. No nível comunicacional, o entrevistador é o enunciador de perguntas e o entrevistado é o enunciador de respostas. Consideremos o seguinte excerto:

**Linhas 101/124:**

**Fernando:** Em que momento você percebeu que tinha muito de feminino em você e que era importante brincar com isso, com essa barreira?

**Ney:** Eu não percebi isso, eu não percebi que tinha muito de feminino em mim. O que me levou à compreensão da coisa, porque eu fazia um gesto – que para mim um gesto é um gesto, seja de qualquer pessoa. Por que que um bailarino pode ter um gesto mais poético e um cantor não pode, porque o cantor seria taxado. Então, quando eu via que as pessoas ficavam perturbadas, aí eu dizia assim: “isso é uma loucura, isso é um gesto, qual é o limite entre o masculino e o feminino.”

**Mel:** O fato de questionar o que é feminino e o que é masculino, você não ter esse parâmetro, já te faz ser uma pessoa transgressora?

**Ney:** Sim, claro. Porque na minha cabeça, quando todo mundo dizia que Secos e Molhados era sexualizado, na minha cabeça eu era um inseto, eu botava antenas, era um ser híbrido.

**Ellen:** Inclusive, questionar esses pertencimentos e explorar o seu corpo como o seu lugar de fala, e vendo isso como uma transgressão, você acha que ir contra a cultura traz avanços? A gente precisa de artistas contracultura pra avançar?

**Ney:** Eu não acho artistas, eu acho pessoas, porque eu não acho que isso é uma questão que me pertença apenas. É uma questão que pertence a toda a humanidade, independente do cargo e do crachá. Eu acho que a gente tem que ocupar os nossos lugares. A gente não pode viver submetido à pré-conceitos e caminhar sobre trilhos pré-determinados. Eu não sou um robozinho; ninguém é; ninguém precisa ser. Não é isso?

Os enunciados acima remetem à fixação de papéis. Ellen, Mel e Fefito se constituem como os enunciadores de perguntas e o Ney como o enunciador de respostas. Na interação, percebemos que o entrevistado vai respondendo os questionamentos dos entrevistadores, o que aponta que foi assumida a identidade de quem pergunta e de quem responde, cumprindo as condições de efetivação do contrato.

No *corpus*, também é possível identificarmos a presença do debate. Debater significa colocar opiniões em confronto, quase sempre sustentadas por polêmicas, que podem gerar interesse do telespectador e potencializar a vertente econômica dos veículos de comunicação de massa. Nesse ponto, a importância da figura do mediador do debate é fundamental para garantir o equilíbrio entre a vertente cidadã e a econômica (ARÃO, 2008).

O contrato da entrevista se apresenta como um espectro geral já que se trata de um programa de televisão inscrito num formato de entretenimento, próximo a um *talk-show*, mas também de informação. Contudo, é possível que nessa relação contratual as regras sejam quebradas a depender das condições de restrição do contrato, ou seja, pode ser que, a depender do tema em discussão, um dos atores envolvidos na troca linguageira discorde do outro e polemize o tema em discussão. Nesse caso, instaura-se o contrato de debate.

O programa *Estação Plural*, conforme descrito no capítulo II, se apresenta como um programa de entrevista-debate, o que significa dizer que a instância de produção do programa não espera que o entrevistado apenas responda as perguntas, mas abre a possibilidade de que o mesmo apresente pontos de vista diferentes dos entrevistadores, daí a possibilidade de estabelecer a polêmica (AMOSSY, 2017) como estratégia de contestação da heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2015). O debate consiste na desconstrução da identidade do outro, no sentido de que para os debatedores o que está em jogo é a confrontação de opiniões que organizam o espaço público (ARÃO, 2008).

Quando o debate se instaura e, conseqüentemente, a polêmica (AMOSSY, 2017), é possível perceber que os entrevistadores atuam no *fazer saber*, buscando de

todas as formas que o entrevistado se posicione diante das questões de gênero e sexualidade. O entrevistado deve *fazer crer* que ele rompe com as normas de gênero e sexualidade desde o surgimento de suas atuações artísticas com a banda Secos & Molhados e, daí, a possibilidade de ele confrontar os entrevistadores em posicionamentos cristalizados em torno das identidades sexuais estabelecidas (gay, lésbica, trans).

No debate, a identidade dos atores envolvidos na cena pode mudar o tempo todo. O entrevistado pode questionar o entrevistador sobre os temas em discussão e, nesse caso, interpelar os entrevistadores, que, para (re)assumirem seus papéis, devem produzir uma tréplica. Nesse sentido, aos entrevistadores, compete falar sobre as temáticas de gênero e sexualidade produzindo questionamentos sobre os momentos da carreira do entrevistado e confrontando-o sobre seu posicionamento ao longo da carreira. Ao entrevistado, compete se posicionar, explicar questões polêmicas, se defender, expor seu ponto de vista. No *corpus*, temos uma interação face-a-face, onde o telespectador não deve ser ignorado e está representado no programa por meio das opiniões manifestadas, seja por especialistas, seja por populares em matéria de rua. Consideremos o excerto, abaixo:

**Linha 160/170**

**Fernando:** “Vou te fazer uma provocação porque você já me deu uma opinião e já deu também em entrevistas, então vou deixá-la pública. Por que você diz que é contra que casais andem de mãos dadas?”

**Ney:** não sou contra que andem de mãos dadas.

**Ney:** você não tem necessidade de ficar se beijando e eu acho que estas coisas são intimidade das pessoas.

**Ellen:** eu percebo de outra maneira, eu sinto algo de paridade, de parceria.

O entrevistador pergunta, em tom provocador – no sentido de expor um choque de pontos de vista distintos e gerar uma certa perspectiva construtiva do dissenso –, algo que coloca em dúvida a identidade transgressora do entrevistado, estabelecendo, assim, uma polêmica. Como forma de sustentar essa pergunta polêmica, o entrevistador se apegava a posicionamentos que o cantor já teria manifestado em outras entrevistas e se utiliza desse fato para “deixá-la pública.” Depois disso, o entrevistador questiona o entrevistado sobre o porquê de ser contra casais – homoafetivos – andarem de mãos dadas, ou seja, o entrevistador quer saber por que o cantor que é considerado um

transgressor das normas de gênero se posiciona contra o direito de casais homoafetivos manifestarem seus afetos em espaços públicos, como andar de mãos dadas, por exemplo.

Talvez a intenção do entrevistado seja explicar que seu posicionamento não se trata de uma restrição a casais homoafetivos, mas que ele não concorda com a manifestação de afeto público entre todas as pessoas. Aqui, o debate polêmico está instaurado dentro do próprio grupo LGBT. A encenação discursiva que a instância de produção do programa talvez tenha esperado é a de que os atores envolvidos nesse debate pudessem fazer a defesa pública do direito à livre manifestação do afeto entre as pessoas em espaço público. Não é o que acontece, já que o entrevistado, por possuir uma identidade supostamente transgressora, não assumiu essa encenação discursiva, demonstrando que, considerados os parâmetros para a ocorrência de uma dada transgressão, a ruptura com um costume ou sentido não se dá por completo.

Há, portanto, uma aparente dialética entre algo que se retoma e algo que se rompe em cada atitude considerada transgressora, ensejando uma relação complexa e dinâmica – e, por que não dizer, contraditória – dos sujeitos com o universo de sentidos que experencia. A entrevistadora Ellen, por sua vez, propõe aprofundar esse debate levando a discussão para uma questão de paridade, isto é, de igualdade de direitos, já que na cultura heteronormativa os casais heterossexuais poderiam manifestar seus afetos sem enfrentar situações de violência. Pelo menos não na mesma medida que grupos não heterossexuais.

Na mesma cena discursiva sobre essa polêmica, vemos a inversão de papéis acontecerem, exatamente após Fefito e Ellen sugerirem que concordam, em certa medida, com Ney, mas, ainda assim, mantendo a contestação do seu posicionamento. Vejamos abaixo:

**Linha 185/193**

**Ney:** Sabe o que eu prefiro? Eu estou andando com você e dou só uma encostadinha.

**Mel:** Isso é bom.

**Ellen:** Eu acho que a coisa da medida, o limite do toque, é que é muito complexo. Porque existem muitas maneiras de manifestar o afeto, você não precisa estar tocando. Mas se é assim que você manifesta o seu afeto, eu acho que vale e aí, talvez, no público, o bom senso, nos espaços compartilhados, podem valer como uma temperatura bacana.

**Ney:** Pois é. Eu acho civilizado.

Nesse momento, identificamos a inversão dos papéis no contrato. O entrevistado se dirige aos entrevistadores com uma pergunta: “sabe o que eu prefiro?” Temos uma evidência de que o debate está instaurado. Ao responder, ele mesmo, a essa pergunta, parece que a amenização da polêmica é uma estratégia a ser adotada para que o contrato não seja rompido: “eu estou andando com você e dou só uma encostadinha”. A partir daí, a entrevistadora Ellen, Fefito e Mel entram na cena; no entanto, Ellen retoma a palavra para propor que o melhor, então, seria o bom senso na manifestação pública de afeto. A proposta parece agradar ao entrevistado que conclui: “pois é, acho civilizado”. Esse movimento de inversão dos papéis entre quem pergunta e quem responde no contrato pode ser percebida noutro momento, vejamos:

**Linhas 537/541**

**Mel:** Quando uma pessoa trans assume sua verdadeira identidade de gênero ela passa por um processo de transformação. Será que os gestos se aprendem ou a mudança é natural? O Estação Plural foi conversar com a professora Claudia Mello, que desenvolveu um método de reorganização corporal e faz em sua escola uma oficina de gestos.

**Linhas 561/573**

**Claudia:** eu não acho que os travestis assumam um gestual de mulher, eles assumem um gestual de travestis. Você não vê meninas andando como os travestis. Os travestis andam como travestis: aquela bunda para trás, o peito empinado, um andar um pouco mais provocador e um pouco mais bravo também. Eu morei um tempo lá na Praça Roosevelt e eu via muitos travestis, e eu sempre falo assim: “com essa aqui eu não me meto”. Eu mulher não, mas acho que nenhum homem se mete. Porque tem um jeito lá que, assim, precisa ser macho pacas pra poder virar travesti. Internamente, eu acho. Então elas têm uma atitude, uma coleção de gestos, que é própria dos travestis.

**Mel:** Olha, eu discordo bastante desse final que ela falou aí, porque eu acho que existe um estigma que é colocado nas travestis, que são mulheres, de exclusão.

Percebemos que a cena discursiva começa com a entrevistadora introduzindo o assunto sobre identidade de gênero, transexualidade e os gestos corporais que estão definidos em nossa cultura como masculinos ou femininos. Uma vez inseridas nessa cultura, as pessoas transexuais acabam por subverter essas normas de inteligibilidade de gênero e sexualidade. Daí o lugar de fala ser anunciado pela entrevistadora, cuja identidade de gênero é mulher transexual, o que pode apontar para uma estratégia do programa em garantir credibilidade no debate que está propondo à audiência e ao entrevistado. Ao enunciar a pergunta: “será que os gestos se aprendem ou a mudança é natural?”, propõe-se aos participantes do debate refletir sobre os gestos masculinos e

femininos construídos na cultura. Para estruturar a reflexão sobre o assunto, o programa buscou a opinião de uma especialista em gestos corporais e, a partir da manifestação dessa especialista, inicia-se a polêmica; conseqüentemente, o debate.

Ao dizer que as pessoas travestis assumem um gestual próprio, nem masculino e nem feminino, a especialista parece cristalizar a identidade sexual “travestis”, um ser híbrido e perigoso, atribuindo a essas pessoas características negativas por, supostamente, oferecerem ao convívio social risco, perigo, ameaça, dificuldades em manter as relações sociais. Ao término da fala da especialista, a câmera retorna ao estúdio onde estão os apresentadores do programa e o entrevistado. Nesse momento, a primeira a tomar a palavra é a transexual Mel Rodrigues, talvez porque sua identidade de gênero é a mais próxima das pessoas travestis, que imediatamente contestou a opinião da especialista.

Ao iniciar a frase com o vocativo “Olha”, a transexual convida os demais participantes da troca linguageira a participarem do debate e emite seu posicionamento. O uso do advérbio “bastante” na frase indica a intensidade da discordância da opinião da entrevistadora. Conforme apontado pela Mel, a discordância se dá pelo fato de que a especialista reitera as normas culturais de gênero estabelecidas sobre as travestis, o que acaba por potencializar estigmas e discriminação sobre essas pessoas. A inversão dos papéis se dá quando o entrevistado assume a palavra para atender o chamado à interpelação. Sem se posicionar, diretamente, sobre o tema, o cantor questiona:

**Linhas 580/581**

**Ney:** Mas será que, quando ela fala que precisa ser muito homem, é pelo fato da coragem, porque precisa ter muita coragem?

**Mel:** mas aí a gente já relaciona o fato do homem com a coragem, e a gente também já mistura.

Aqui, é perceptível que o entrevistado assume o papel de entrevistador, já que a pergunta foi direcionada à entrevistadora. A partir daí, Fefito e Ellen entram na cena do debate para externar seus pontos de vista. Ao tomar a palavra, Fefito parece propor uma amenização da polêmica para restabelecer o contrato entre os integrantes da cena discursiva. Ainda assim, conclui sua fala reafirmando a necessidade do debate, que permanece, frente aos deslocamentos de posições na interação discursiva.

**Linhas 590/591**

**Fernando:** então, é cultural, mas também não é tão cultural.

**Linha 593/596**

**Ellen:** eu acho que a gente vive na coisa do espelho, mesmo.

**Ney:** Primeiramente com a mãe, não é isso?

**Ellen:** É. A criança está sempre num sistema de observação absurdo.

Conforme vimos, o quadro de interação no *Estação Plural*, por se tratar de um programa televisivo, oscila entre uma entrevista e um debate, a depender do grau de polêmica apresentado pelos temas debatidos em cada bloco do programa. Vimos, também, que a performance dos sujeitos se configura como restrições no sucesso do contrato de comunicação, a depender dos papéis que cada sujeito assume nesse contrato. É nessa relação entre os dois circuitos que o ato de linguagem aponta sua intencionalidade, sua performatividade e seus efeitos de sentido.

Temos que o conceito de contrato de comunicação, proposto por Charaudeau (2008a), é uma formalidade que regula as relações humanas de comunicação. Para toda interação, há um contrato, cujos sujeitos envolvidos podem assumir as regras pactuadas, implícita ou explicitamente, ou rejeitá-las. Ao deslocarmos a noção de contrato de comunicação para a reflexão sobre gênero e sexualidade, temos o entendimento de que as relações humanas, inscritas em setores expressivos da cultura hegemônica brasileira, estão reguladas por um contrato heteronormativo. Esse contrato se funda em regras materializadas em imaginários socioculturais (CHARAUDEAU, 2015) que formam uma cadeia de citações (BUTLER, 2015), naturalizadas ao longo da vida. Essas regras ganham força performativa quando adquirem um poder moral vinculante (BUTLER, 2015), passando a determinar a fixação de comportamentos, linguagens e formas de ser e estar no mundo.

Os sujeitos que participam desse contrato podem não se reconhecer nas regras impostas pela heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2015), adotando performances discursivas que se propõem a ressignificar o poder moral vinculado a elas. Ao subverterem essas regras, instituem uma polêmica (AMOSSY, 2017) no espaço público, sendo, por vezes, vitimados por atos de violência física e simbólica. Ainda que os sujeitos, via grupos sociais, possam propor a ressignificação dessas regras (BUTLER, 2015), criando outra moral (LA TAILLE, 2002) onde haja o reconhecimento e a legitimidade de suas vidas e afetos, essa ressignificação não se dá por completo (BUTLER, 2015).

Mediante essa reflexão, a partir de agora, analisaremos outros excertos do *corpus*, no intuito de identificar o funcionamento desse movimento polêmico (AMOSSY, 2017) e suas potencialidades e limites de ressignificação frente à heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2015).

### 3.1 O *Queer* como polêmica

Vimos no capítulo II que a *LQ* busca investigar como indivíduos considerados não-normativos “negociam suas identidades dentro dos constrangimentos discursivos da heteronormatividade ao repeti-la ou desafiá-la em suas performances linguísticas” (BORBA, 2015, p. 100). Conforme Butler (1993), os sujeitos não realizam suas performances de gênero de forma livre; pelo contrário, estas performances são reguladas por uma matriz heterossexual, ou seja, por uma sociedade organizada e estruturada sob o viés de uma heterossexualidade compulsória.

Os sujeitos envolvidos na cena interativa podem reiterar e/ou subverter as normas culturais de gênero e sexualidade assimiladas por uma cultura sustentada numa matriz heterossexual, a partir dos discursos que emitem ao serem chamados para se posicionar diante de um tema. Conforme Butler (2010), os atos performativos são cenas de interpelações quando o outro, o interlocutor, é convocado para se identificar ou rechaçar o chamado à interpelação. Se a cultura está organizada em torno de uma suposta heterossexualidade compulsória, então os sujeitos inseridos nessa cultura podem reiterar e/ou ressignificar os discursos e saberes que circulam quando o tema em debate são as questões de gênero e sexualidade.

Neste capítulo, temos por objetivo extrair da materialidade textual-discursiva produzida pelos sujeitos envolvidos na entrevista-debate em análise, dizeres, seja dos entrevistadores, seja do entrevistado, que remetam aos imaginários socioculturais (CHARAUDEAU, 2015) acerca da diversidade sexual e de gênero, refletindo, por consequência, sobre os limites, tensões e contradições dessas perspectivas no que diz respeito à heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2015).

Ademais, cumpre-nos destacar que consideramos esses dizeres como visadas polêmicas (AMOSSY, 2017), dado que tanto se inserem em um debate social mais amplo que opõe distintas visões sobre o fenômeno quanto buscam promover uma

ressignificação dos imaginários heteronormativos na coletividade, costumeiramente tidos como naturais.

No *corpus*, é possível perceber que os entrevistadores e entrevistado se utilizam de um discurso de contestação da ordem hegemônica, o qual, de acordo com Butler (2009), se constituiu como resistência ao colocar em confronto público a luta pelo reconhecimento das suas vidas e dos seus afetos, fazendo de suas performances linguísticas caminhos para se estabelecer as visadas polêmicas (AMOSSY, 2017). Ao mesmo tempo em que, em alguns momentos, reiteram posicionamentos que autorizam as vivências heterossexuais e desautorizam as não-heterossexuais. Nesse caso, estaríamos frente aos limites da ressignificação das normas presentes na matriz heterossexual.

Destarte, tal entrevista-debate se mostra interessante por, de um lado, contribuir para a instauração – construtiva – de uma polêmica social mais ampla (“externa ao grupo”), e, de outro, instituir uma polêmica “interna” ao próprio grupo, demonstrando, aparentemente, que os parâmetros normativos – e morais – que fundamentam a própria heteronormatividade compulsória podem atravessar perspectivas que buscam colocá-la em xeque.

Como nos ensina Foucault (1996), os discursos, no sentido de organizações contingentes dos saberes históricos, são fundados, dentre outros, pelo princípio da descontinuidade, o qual instaura as relações contraditórias em qualquer prática de linguagem (FOUCAULT, 1996). No intuito de operacionalizar a análise do *corpus*, extrairemos dos excertos os significantes considerados fundamentais à organização de uma dada posição discursiva, focando-nos nos léxicos adjetivais, conforme a proposta metodológica de cadeias semânticas de Morais (2018), derivada das contribuições teóricas de Hall (2003).

A linguagem ocupa um lugar central na construção dos sujeitos sociais, tanto individual quanto coletivamente. Para Charaudeau (2015, p. 13), essa construção acontece em “três domínios da atividade humana: o domínio da socialização, do pensamento e dos valores.” No domínio dos valores, se aproximarmos as perspectivas teóricas que compõem o nosso trabalho, parece residir o ponto nodal que potencializa a polêmica (AMOSSY, 2017) como prática discursiva (CHARAUDEAU, 2015) dos sujeitos *queers* (BUTLER, 2015), seja para reiterar dizeres anteriores fundados na

matriz heterossexual, seja para propor uma tentativa de ressignificação de termos e expressões utilizados como insultos que buscam inferiorizar sujeitos não heterossexuais. Conforme postulado por Charaudeau (2015), é nesse domínio que os dizeres precisam ser ditos para existirem. Sendo assim, é por meio dos atos de linguagem verbalizados no espaço público que os efeitos de sentido são construídos em relação às questões de gênero e sexualidade.

Ainda para Charaudeau (2015, p. 21), esses dizeres são manifestos por meio de imaginários socioculturais, os quais “manifestam valores por eles compartilhados, nos quais se reconhecem e que constituem sua memória identitária”. Com base nesse raciocínio, podemos sustentar que ressignificar algo implica, necessariamente, além da capacidade criativa dos seres humanos no uso da linguagem, a transformação axiológica de um dado significado, os quais podem ser associados ética e moralmente ou a um aspecto social positivo ou a um negativo.

Como consequência, um dado significante passaria a compor – e dispersar – uma nova cadeia semântica<sup>28</sup> (HALL, 2003) ou formação discursiva<sup>29</sup> (FOUCAULT, 2014); no caso *queer*, isso ocorre através da emergência de uma zona de sentidos que busque valorizar o grupo e sua identidade, rompendo com a naturalidade/evidência da heteronormatividade compulsória, conforme destaca Butler (2015).

Tendo por base esses pressupostos teóricos, passamos agora a analisar os excertos selecionados para compor o nosso *corpus*. No início do programa, é proposto um diálogo sobre a ousadia frente às normas de comportamento fundadas na heterossexualidade. Vejamos o seguinte excerto:

---

<sup>28</sup> Para Hall (2003, p. 169), “o importante sobre os sistemas de representação é que eles não são únicos. Existem diversos deles em qualquer formação social. Eles são plurais. As ideologias não operam através de idéias isoladas; mas em cadeias discursivas, agrupamentos, campos semânticos e formações discursivas. Ao ingressarmos em um campo ideológico e escolhermos qualquer idéia ou representação nodal, imediatamente acionamos uma cadeia inteira de associações conotativas. As representações ideológicas conotam- convocam- umas as outras”.

<sup>29</sup> Consoante a Foucault (2014, p. 47) “no caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma formação discursiva - evitando, assim, palavras demasiado carregadas de condições e consequências, inadequadas, aliás, para designar semelhante dispersão, tais como ‘ciência’, ou ‘ideologia’, ou ‘teoria’, ou ‘domínio de objetividade”.

### **Linhas 21/43**

**Mel:** De onde vem essa ousadia artística, Ney?

**Ney:** Olha, ela resultou de uma ousadia individual, pessoal, de uma não submissão ao que é instituído. Eu sou filho de militar, imagina o que eu tive que enfrentar. Ele queria me submeter, ele queria que eu fosse ele e eu dizia: "não". Aí com 17 anos a gente quebrou um pau, saímos na porrada mesmo, ele me expulsou de casa e eu disse: "tudo bem, dou graças a Deus, eu não aguento mais ver a tua cara". Falo essas coisas, porque a gente teve um tempo depois para se reencontrar e a gente estabeleceu uma coisa muito boa, de amor mesmo. Então eu conto isso como uma experiência minha, porque eu acho que muita gente passa por isso. E eu acho que esse fato me colocou na vida com 17 anos por minha própria conta, sem nenhum apoio, nenhuma ajuda, para eu só falar e só exercitar as coisas em que eu acreditar e contestar as que eu não acredito.

**Fernando:** Mas você contestou em plena ditadura militar, Ney.

**Ney:** Sim, foi na ditadura militar que eu contestei o sistema, mas eu já tinha enfrentado meu pai, que para mim era a autoridade. Então eu olhava para a ditadura como se ela não existisse. Eu sabia dos perigos, eu sabia dos riscos que eu estava correndo, mas eu ignorava.

**Ellen:** a família é um microcosmo, também, desse macro que a gente compartilha socialmente. É a primeira célula de opressão que a gente conhece de fato.

**Ney:** E que todas são assim.

Os sujeitos envolvidos parecem adotar a dicotomização como estratégia argumentativa, isto é, tendem a opor dois lados estanques de forma muito clara e homogênea: o eu/nós contra o eles, tendendo a positivar o primeiro e a negatizar o segundo (AMOSSY, 2017). De um lado, há os dizeres que postulam a possibilidade de uma liberdade diante da heterossexualidade e, de outro, o reconhecimento da opressão que é exercida pelo padrão normativo da heterossexualidade, o qual deve ser seguido para que haja uma plena inclusão na sociedade, configurando-se, em vista disso, naquilo que Butler (2015) define como heterossexualidade compulsória.

Se selecionarmos o par de significantes liberdade e opressão, centrais – pela oposição diametral que estabelecem – à organização dessa perspectiva de conflito em torno da identidade de gênero, e selecionarmos os qualificadores que se associam – implícita ou explicitamente – a cada um desses conceitos, os dizeres podem ser organizados em duas cadeias semânticas (MORAIS, 2018), quais sejam:

- (I) **Liberdade** → ousadia artística → ousadia individual/pessoal → não submissão → enfrentamento → contestação;
- (II) **Opressão** → instituição militar → submissão → autoritarismo → hierarquia → família → patriarcalismo → ditadura militar → ordem.

Tomando a primeira cadeia semântica, a liberdade para vivenciar outras formas de comportamento e sexualidade parece estar associada a atitudes ousadas, mas que exigem o protagonismo individual dos sujeitos. Interessante perceber que o protagonismo individual aponta para uma forma de ver as rupturas diferentemente do protagonismo social ou dos grupos. Há duas maneiras de perceber as lutas políticas, uma mais liberal, individualizada ou individualista, outra mais social, coletiva. Essa ousadia estaria materializada num sentimento de não submissão a regras impostas por uma autoridade associada à ordem e hierarquia rígidas, semelhante àsquelas do militarismo, no caso o pai, o chefe de família, que seria o sujeito social que incorpora essa representação de autoridade.

Nesse caso, o olhar para o período da ditadura militar parece não ser tão representativo da opressão, já que o fato de enfrentar a família, como uma espécie de “microcosmo da opressão”, fazia com que já se tivesse perdido o medo do macrocosmo, a ditadura. Há, aqui, uma interessante relação metonímica – tomando a parte pelo todo – entre estrutura familiar e estrutura social, sendo que os sentidos de uma devem se reproduzir na outra, garantindo, principalmente, a ideia de ordem<sup>30</sup>. Isso implica, por oposição, que a contestação de uma significa a contestação da outra (MORAIS, 2019). É esse o ponto chave para a compreensão da construção semântica de Ney Matogrosso nesse excerto.

Para a Linguística *Queer* (BORBA, 2015; SANTOS FILHO, 2015), semelhante às abordagens semiolinguística de Charaudeau (2008a; 2012; 2015) e argumentativa de Amossy (2017), os sujeitos não são assujeitados, visto que eles são capazes de atuar estrategicamente<sup>31</sup> na proposição de performatividades discursivas, ou seja, esses

---

<sup>30</sup> Para análises mais específicas sobre metáfora e metonímia em relação aos conceitos de família e ordem, consultar Moraes (2019).

<sup>31</sup> Entendemos “estratégias” aqui em consonância com o sentido que Certeau (2007, p. 99-101) atribui às “táticas” dos sujeitos ao inventarem o seu cotidiano, logo, como uma forma de subverter o que o autor define como estratégias, associadas a um pensamento mais militar. Para o historiador, “estratégias é o cálculo (ou manipulação) das relações de força que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. A estratégia postula um lugar suscetível de ser circunscrito como algo próprio e ser a base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos ou ameaças [...] toda racionalização estratégica procura em primeiro lugar distinguir de um ‘ambiente’ um ‘próprio’, isto é, o lugar do poder e do querer próprios.” Gesto cartesiano, quem sabe: circunscrever um próprio num mundo enfeitado pelos poderes invisíveis do Outro. Já as “táticas” seriam ações calculadas, considerando que “nenhuma delimitação de fora lhe fornece condição de autonomia. [...] E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. A tática é movimento dentro do campo de visão do inimigo.”

sujeitos são capazes de compreender e enfrentar contextos de discriminação e opressão. São capazes, portanto, de formular discursos de resistência a normas que possam ser consideradas opressoras. No caso em estudo, parece existir um chamado para que sujeitos *queers* assumam o protagonismo de lutarem simbolicamente pelas suas vidas e afetos. O uso de verbos “enfrentar, acreditar, contestar” parece carregar uma visada argumentativa (AMOSSY, 2017) que busca persuadir o seu público à luta por protagonismo, por contestação da matriz heterossexual (BUTLER, 2015).

Na segunda cadeia semântica, a opressão parece estar ligada a ordens autoritárias vindas de dentro da própria instituição familiar. A família nuclear heterossexual é apontada como mais opressora que o período da ditadura militar no Brasil. O uso desses verbos parece significar esse processo de opressão de uma autoridade militar/familiar em relação aos não-heterossexuais: “submeter, expulsou” expressam um contexto de violências que muitos LGBT vivenciam em suas famílias, passando a serem excluídos desse ambiente, “célula menor da ordem social”, em decorrência da sua condição de gênero, independentemente da forma como se associam aos movimentos de afirmação identitária dessa condição.

Retomando o raciocínio metonímico desenvolvido acima, se a contestação da família tende a significar a contestação da sociedade, a exclusão daquela tende a implicar na exclusão desta. Tomando como parâmetro a heterossexualidade como norma, passam a ser tratados, literalmente, como anormais, incapazes de se encaixarem nas condutas desejadas pela sua família e pela sociedade.

Logo, trata-se de um contexto quase processual: primeiro, há o desejo dessa autoridade para que os filhos sejam heterossexuais; depois uma ação mais concreta de regulação, submissão, correção dos comportamentos para que estejam adequados à heterossexualidade; por fim, não obtendo sucesso nessa empreitada, expulsam da própria casa. Da família. Não raras vezes, há um contexto de violência associado, como afirma Ney Matogrosso, que confessa ter saído na “porrada” com o seu próprio pai. Passa-se, então, da violência simbólica à violência física.

No excerto em análise, a ditadura militar não adquire um significado de violência e opressão na mesma medida em que a família. Aqui, residem os imaginários socioculturais relacionados à história e linhagem (CHARAUDEAU, 2015), fundamentos da ideia de tradição (familiar ou social), quando os sujeitos representam,

para si próprios, um conjunto de valores que devem transmitir. Esses valores se vinculam a um componente moral (BUTLER, 2015) que determina as formas de ser e estar no mundo, bem como a linguagem e comportamentos. Nesse sentido, a moral se refere a um *script* de condutas e deveres – positivos ou negativos – que definem como os sujeitos devem agir em sociedade (LA TAILLE, 2009).

Esses imaginários foram aprendidos e reiterados ao longo da vida, no seio familiar, sustentados pelas regras da heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2015). Nesse caso, a família heterossexual parece funcionar como o “espelho da sociedade”, daí a associação semântica com a ditadura militar, colocando-as em igualdade quando falam de opressão e violências. Ela se organiza a partir da união afetiva e sexual de duas pessoas, biologicamente diferentes, com a função social de reprodução e como célula social que ensina aos seus membros como se comportar em sociedade, atribuindo-lhes regras a serem seguidas com base em questões de ordem, hierarquia, disciplina, valores morais e obediência às leis.

Sendo assim, organiza-se a partir de uma ordem biológica que deve ser reiterada pelos filhos, constituindo uma hierarquia tradicional a ser seguida. O papel social que o gênero masculino e o gênero feminino exercem nessa união, também se traduz em valores e comportamentos a serem seguidos. Valores morais como cuidado, afeto, sensibilidade, fraqueza, bondade, perdão, amor, emoção e submissão estariam relacionados com o gênero feminino, sintetizados na imagem romantizada da maternidade. De modo oposto, valores morais como força, ordem, autoridade, violência, disciplina, razão, controle e regulação estariam em direta relação com o gênero masculino representado pela figura da paternidade. Esses valores se constituem como herança do patriarcalismo<sup>32</sup> e define, de forma geral, o papel da mulher e do homem a partir da biologia dos seus corpos. Com isso, a normatização de comportamentos, linguagens e formas de ver o mundo se organizam através de um contexto que fixa uma ordem, hierarquia e norma a serem seguidas.

---

<sup>32</sup> Entendemos Patriarcalismo na esteira de Navarro (2010, p. 39), que considera “o patriarcado como uma organização social baseada no poder do pai, e a descendência e o parentesco seguem a linha masculina. As mulheres são consideradas inferiores aos homens e, por conseguinte, subordinadas à sua dominação. Superior/inferior, dominador/dominado. A ideologia patriarcal dividiu a humanidade em duas metades, acarretando desastrosas conseqüências. É evidente que a maneira como as relações entre homens e mulheres se estruturam – dominação ou parceria – tem implicações decisivas para nossas vidas pessoais, para nossos papéis cotidianos e nossas opções de vida. Da mesma forma, influencia todas as nossas instituições, os valores e a direção da nossa evolução cultural, se ela será pacífica ou belicosa.”

A história de vida das pessoas LGBT e de suas famílias não significa um retorno ao passado, mas experiências que foram fundamentais para a constituição desses sujeitos sociais. As performances discursivas vivenciadas contribuem para a formação do pensamento, da moral e da sensibilidade que estes sujeitos adquirem para o enfrentamento da heterossexualidade compulsória, quando assumem uma posição de contestação dessa situação opressiva. Essa dicotomia parece fundar o imaginário de que uma condição existencial funciona como um lugar concreto, no qual o indivíduo está alocado, daí expressões populares metafóricas como “sair do armário”.

A condição anterior é de preso em um determinado espaço, com linhas e fronteiras claras, palpáveis, experienciáveis, as quais permitem estar, entrar e sair dos seus limites. Além da ideia de lugar, tem-se, comumente, a ideia de que o indivíduo se transforma em algo a partir do momento em que ele indivíduo não apenas tem consciência e vontade sobre a sua condição, mas também quando expressa-a coletivamente, sendo comum a expressão “assumir-se LGBT”. Tem-se a ideia que se assume – no sentido de torná-la e declará-la pública – uma condição não só para si, mas para a sociedade como um todo, através da instituição familiar, que representaria, aparentemente, a primeira zona de conservação das regras morais e dos costumes na sociedade. Assumindo-se para esta, assume-se, por consequência, para a coletividade. Rompendo-se com a autoridade do pai ou enfrentando-a, rompe-se com ou enfrenta-se a autoridade da sociedade. Daí, o relato da perda de medo de Ney Matogrosso em relação à Ditadura Militar.

Frente a essa dicotomia, parece existir uma proposta, implícita, para que os sujeitos assumam posicionamentos de contestação da opressão que vivenciam em suas famílias e na sociedade. Ao não se perceberem responsáveis por uma herança familiar de opressão, fixada em regras heterossexuais, das quais não se reconhecem, assumem um conjunto de regras contestatórias e outros valores que passam a transmitir. Valores que rompem com dizeres e comportamentos heteronormatizados.

Há, também, a evocação do imaginário de crenças religiosas (CHARAUDEAU, 2015) para se referenciar à família heterossexual. Esses imaginários são exercidos por discursos de representação e difundidos em “lugares de inculcação”, como a família. Os discursos se relacionam a valores difundidos, por exemplo, por parte significativa das leituras do Cristianismo acerca da vida em sociedade.

Nesse caso, os corpos biológicos, também tidos como corpos sagrados, pois a ordem mundana remeteria à ordem extramundana e à tradição que deve mantê-la, sintetizados em masculinos e femininos, teriam sido criados por um Deus que espera deles a função social da reprodução, sendo a família entendida como a união afetiva e sexual entre um homem e uma mulher. Esses valores pressupõem uma vida regulada pela heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2015), situando-a no campo moral como sinônimo de felicidade e vida plena (LA TAILLE, 2002).

Nesse sentido, uma polêmica se instaura (AMOSSY, 2017) a partir da polarização entre a estrutura familiar opressora (heterossexual) e o sujeito integrante dessa estrutura que não se reconhece nos padrões e valores religiosos praticados (não heterossexual). O antagonismo de opiniões entre a figura do pai e de Ney parece ser a representação desse contexto que oscila entre a violência simbólica e a violência física, a partir de valores morais em confronto. Isso porque, ao refletirmos sobre nossas identidades, automaticamente, agiríamos sobre o mundo e nos posicionaríamos perante os valores (LA TAILLE, 2002).

Dessa forma, estaríamos frente a um posicionamento de contestação das regras que impõe normas nas quais esses sujeitos não se reconhecem; há, portanto, uma tentativa de ressignificá-las (BUTLER, 2015). A oposição entre esses valores, inevitavelmente, colocaria em cena dois pólos: uma vida heterossexual plena e abençoada por Deus e outra vida, não-heterossexual, portanto, sem plenitude e condenada por Deus. Esse sujeito *queer* que se levanta contra os valores morais religiosos na tentativa de ressignificar os sentidos de uma vida sem plenitude, parece vivenciar um permanente conflito entre romper e reiterar esses imaginários de crença. A evocação de Deus como sujeito que proporcionou a libertação da violência e opressão em que vivia no seio familiar, materializada nas expressões “graças a Deus” e “não aguento mais ver a tua cara” dirigida à figura de autoridade (pai), parece ser o mesmo Deus (sujeito) evocado para retorná-lo ao contato com seu antigo opressor.

A família seria a célula de representação de um duplo significado para Deus: aquele caracterizado como libertador, ao mesmo tempo em que convoca o oprimido a perdoar aquele que havia assumido a figura do opressor, obedecendo a um chamado à cordialidade ou perdão como estratégia de assegurar as regras que estruturam tanto a relação de poder quanto a de amor estabelecidas entre a heterossexualidade compulsória

(representada pelo pai que havia sido violento e opressor, mas que continua representando a figura do respeito); e aquele da subversão da heterossexualidade compulsória (representada pelo filho oprimido não heterossexual, mas que ainda deseja ser aceito pelo pai).

Dessa forma, os valores morais difundidos por uma certa leitura rígida da religião, em alguma medida, seriam mantidos e as situações de violência que vivenciam os não heterossexuais ganhariam *status* de menor importância e significado social. Seria uma estratégia de evitar o conflito para, na cordialidade, manter os valores e regras da heteronormatividade. Estaríamos diante dos limites de ressignificação da matriz heterossexual, dado o poder moral vinculante (BUTLER, 2015) que oprime e regula a vida dos *queers* em sociedade e que os impede de romper, por completo, as regras do contrato (CHARAUDEAU, 2008a; 2015) de convivência social. Nesse caso, os sujeitos não-heterossexuais viveriam em permanente conflito: entre assumir posicionamentos de ruptura/transgressão em busca de liberdade e submeter-se ao sistema de crenças e valores morais que desautoriza suas formas de ser e estar no mundo, mantendo-os numa situação de opressão, inclusive a de si consigo mesmo.

A relação de dicotomia entre a busca por liberdade e a reiteração de regras opressoras se materializam nos gestos corporais. Ainda no primeiro bloco do programa *Estação Plural*, a entrevista-debate convida os sujeitos a refletirem sobre os limites culturais entre masculino e feminino. Parece existir uma visada argumentativa (AMOSSY, 2017) que polemiza sobre estruturas lógicas relacionadas ao corpo biológico. Se o corpo biológico nasce com o órgão sexual masculino, logo, esse corpo assume um *script* de comportamentos naturalizados como masculino e carrega, ao longo da vida, valores morais a ele atribuídos. Se feminino, adota *script* de comportamentos tidos como femininos.

Como vimos, o sujeito que transgride as normas poderia ser “taxado” como aquele que perturba as regras do jogo de convivência social. A polêmica se instala na negação retórica a essas regras, nos jogos discursivos de oposição, na tentativa de reformular as regras impostas (AMOSSY, 2017). Nesse caso, os sujeitos assumem uma visada polêmica como estratégia argumentativa de desestabilização da matriz heterossexual, tida como estrutura lógica que regula o comportamento social. Poderíamos organizar essa visada em torno de duas cadeias semânticas (MORAIS,

2018), as quais definem esse sujeito como transgressor ou reproduzidor da heteronormatividade. Vejamos:

- (III) **Transgressão** → homem feminino → perturbação da norma → taxado (no sentido de estigmatizado) → loucura → questionamento → sexualidade híbrida → contra a cultura hegemônica → sexualidade como identidade de gênero;
- (IV) **Reprodução** → barreira → limite → parâmetro masculino/feminino → pré-determinado → repetição das normas culturais → sem questionar → sexualidade fixa → sexualidade como divisão biológica.

Parece existir um estereótipo que caracteriza um corpo transgressor. A não reprodução de gestos corporais que remetam a padrões heterossexuais seria uma dessas características. Como vimos, o próprio gesto não é transparente, é um signo, dotado de sentido, assim como uma palavra, uma imagem. O estranhamento decorre do contraste entre a percepção de Ney – que busca a liberdade de expressão do corpo – e a da sociedade, que constrange e limita as mínimas expressões corpóreas, como o gesto, a forma de se vestir, a forma de pensar, a forma de se relacionar. Nesse sentido, toda e qualquer sociedade funda uma teia de possibilidades de sentidos e relações, as quais se instituem como normas. Romper uma significaria romper com um conjunto delas, as quais lhes estão associadas.

Por analogia, seria como o pensamento sistêmico de Saussure (2006), no qual a mudança de valor de um signo implicaria a mudança de valores no próprio sistema, pois reorganizaria as relações entre os outros signos. Dito de outro modo, tanto as estruturas simbólicas, como a língua, como as estruturas sociais e culturais, como a moral, significam como um todo estrutural, interconectado em todos os seus componentes.

Os imaginários socioculturais (CHARAUDEAU, 2015) relacionados ao corpo são contestados. Esses imaginários apontam como os indivíduos entendem o lugar desses corpos no espaço social. Se a matriz heterossexual (BUTLER, 2015) impõe regras de comportamento para expressão desses corpos no espaço público, onde caberiam os corpos não heterossexuais? A resposta à pergunta poderia ser encontrada no antagonismo das opções antitéticas – como é o caso da oposição semântica entre transgressão e reprodução – que se excluem mutuamente (AMOSSY, 2017).

A oposição entre as duas cadeias semânticas aponta para posicionamentos discursivos, de conflito de saberes. Representa o conflito entre a reprodução do comportamento sexual hegemônico, dos papéis sociais pré-determinados e a subversão, transgressão, que permitiria mais liberdade a esses sujeitos marginais, subalternizados, os quais parecem tentar refundar outra norma, que não se reduz à heteronormatividade.

A arte e a cultura parecem se constituir como uma válvula de escape para esse corpo transgressor. O palco seria esse lugar onde o corpo ganha autorização para transgredir as regras sem ser oprimido, violentado ou censurado. Assumir um posicionamento de contestação dessas regras seria assumir papéis sociais contrários ao gênero biológico do corpo e, portanto, uma visada argumentativa (AMOSSY, 2017) que pretende ressignificar os sentidos atribuídos ao masculino e feminino (BUTLER, 2015).

Esse corpo transgressor assume um lugar de fala que perturba, questiona os limites culturais, que não obedece aos parâmetros, que sexualiza e erotiza, que adota maneirismos femininos no corpo masculino, que assume gestos masculinos em corpos femininos, que assume uma visada polêmica de contestação da cultura heteronormativa em busca de humanidade, de um lugar social que não esteja pré-determinado, uma vida com plenitude, nos termos de La Taille (2002). Esse corpo transgressor seria aquele que rompe com as barreiras, com os limites culturais colocados como regras a serem seguidas, ainda que, por vezes, esse corpo seja taxado, moralmente, como louco, sexualizado, perturbado.

A atitudes fortemente morais parecem ser uma estratégia para regular e forçar os *queers* a reproduzirem as regras de comportamento da heteronormatividade. Os valores que sustentam a moral heterossexual se estruturam em binarismos bom/mal, desejável/indesejável (LA TAILLE, 2002). Se posicionar frente a essa moral seria uma visada argumentativa (AMOSSY) onde os sujeitos *queers*, ao não se reconhecerem, propõem uma nova moral, mais híbrida, uma proposta de ressignificação da matriz heterossexual, para nos utilizarmos da perspectiva de Butler (2015). Isso porque, ao se posicionarem, esses sujeitos refletem sobre suas próprias identidades, propondo performances discursivas para além dos significantes sedimentados nos corpos biológicos, deslocando esses significantes para o campo dos valores, que passam a ser contestados, uma vez que a tendência dos sujeitos é localizar-se em valores positivos (o desejável, o bem), em busca da vida plena, nos termos de La Taille (2002).

Nesse caso, ser uma pessoa transgressora parece adquirir um significante de positividade. Reagir às condenações morais pelos críticos da arte, materializadas nos dizeres “cantor seria taxado” e “todo mundo dizia que Secos e Molhados era sexualizado”, parece ser a tentativa de positividade de alguém que não é um “robozinho”, portanto um sujeito não heterossexual com autonomia e plenitude em suas decisões para vivenciar outra moral sexual. “Taxado” é o significante utilizado para estigmatizar aquele que não reproduzir as regras contratuais (CHARAUDEAU, 2008a; 2015) da heteronormatividade. Seria, também, aquele marginalizado, excluído do convívio social, uma vez que não possui as condições básicas para ser integrado como membro pertencente à sociedade heteronormativa.

O reforço moral negativo ganha força com o significante “sexualizado”. O sexo carrega um poder moral vinculante (BUTLER, 2015) associado à sujeira, a algo indesejável de ser colocado em debate no espaço público. O poder moral vinculante à prática sexual entre dois corpos masculinos ou femininos parece ainda mais forte. Novamente, a contestação a essas regras morais se materializa na expressão “eu não sou um robzinho”, ou seja, uma pessoa desprovida de subjetividades e que age de forma mecânica às regras impostas pela matriz heterossexual; pelo contrário, a performance discursiva parece se consolidar como uma visada argumentativa (AMOSSY, 2017) que busca enfraquecer os significantes negativos para corpos masculinos que expressam gestos femininos, propondo uma outra moral (LA TAILLE, 2002), onde não haja uma relação essencial entre o sentido de feminino ou masculino e os gestos corporais.

Desse modo, assim como o signo é convencional por causa de um “acordo” social, o gesto e sua relação com a ideia de gênero também o seria, sendo, portanto, possível de serem contestados e modificados, conforme abaixo.

**Linhas 505/512**

**Fernando:** Tem gesto feminino e masculino, Ney?

**Ney:** Não, é contra isso que eu me coloquei. Eu acho que não existe um gesto que você possa dizer: "este aqui é um gesto masculino; até aqui, isso é masculino, e daqui para lá é feminino"

**Mel:** É tudo construído, né?

**Ney:** É tudo construído.

**Ellen:** E a gente pode desconstruir e reconstruir para todo o sempre. Eu adoro isso.

Esse corpo que transgride as regras coloca sob suspeita a heterossexualidade. Até onde os corpos podem transitar entre os universos masculinos e femininos? Se essas regras foram construídas na cultura, então elas poderiam ser desconstruídas e reconstruídas (BUTLER, 2015) de forma que a sexualidade e as performances de gênero pudessem ser vistas de forma “natural” no espaço público, gerando menos discriminação e violências contra sujeitos não-heterossexuais.

Nesse caso, colocamos em evidência os imaginários socioculturais ligados às relações sociais quando os indivíduos, inscritos numa determinada cultura, espelham para si mesmos as formas como devem ser seus comportamentos, elaborando os chamados “rituais sociais” (CHARAUDEAU, 2015). Reproduzem, ainda que de forma inconsciente, regras que são ensinadas, reiteradas ao longo da vida e repetidas, na maior parte das vezes de forma automática, gerando um poder moral vinculante (BUTLER, 2015) no qual os sujeitos podem não se reconhecerem.

A maneira de cumprimentar, as regras de polidez, aqui compreendidas como as formas como esses sujeitos trocam afetos, o que será entendido como insulto, são regras que são ensinadas e reiteradas no convívio social. No campo da sexualidade, esses rituais são construídos desde o momento da descoberta da gravidez. Ao fazer o exame para identificar o sexo biológico do bebê, os pais criam expectativas e definem um *script* a ser seguido: menina ou menino? Os rituais de comportamento são definidos a partir da biologia dos corpos. As cores das roupas, do quarto, os comportamentos a serem ensinados e as regras a serem reiteradas ao longo da vida desse filho, as expectativas em torno de família, a profissão etc. O ritual de vivência é definido a partir do sexo biológico daquela pessoa, tendo a heterossexualidade como expressão identitária e sexual universal (BUTLER, 2015).

No entanto, como apontamos reiteradas vezes, no decorrer da vida, esse sujeito pode não se identificar com esses rituais e se colocar contra os ritos que foram ensinados. A polêmica se instaura nas instituições sociais em que esse sujeito está inserido já que é no seio dessas instituições que os imaginários ligados às relações sociais foram construídos. Nas famílias, parece existir uma dificuldade em compreender que o filho homem não se casará com uma mulher, a dificuldade dos pais de aceitar que não terão netos nos moldes heterossexuais, a vergonha como sentimento norteador de

valores sociais atribuídos à homossexualidade: fracasso, perversão, promiscuidade, maior vulnerabilidade às drogas e doenças como a AIDS.

Se estiver instituído que a cor rosa é para mulher, esse sujeito *queer* se apropria do rosa como forma de contestação das regras. Se colocar as mãos na cintura é um gesto de mulher, esse sujeito passa a adotar esses maneirismos. Essas visadas polêmicas parecem ser estruturantes para constituição dos LGBT enquanto grupo social, estabelecendo uma identidade coletiva com uma diversidade de visadas polêmicas individuais, mas que os unificam enquanto coletividade (CHARAUDEAU, 2015).

A polarização discursiva parece fundar uma polêmica dentro do próprio grupo LGBT, visto que a polarização tem implicações identitárias (AMOSSY, 2017). Nesse sentido, os sujeitos se aliam a um grupo que constituem uma identidade e passam a reforçá-la. Diante disso, há uma construção discursiva para reforço de teses que constituem essa identidade e, quanto mais reforço dessas teses, mais o indivíduo faz a adesão a elas (AMOSSY, 2017). Parece estar em jogo a maneira pela qual os indivíduos se percebem enquanto sujeitos sociais, a maneira pela qual são vistos pelo outro e, em que medida, esse sujeito é reconhecido como membro desse grupo identitário.

Existiria, nesse sentido, uma polarização social dentro do próprio grupo. De um lado, os identitários (LGBT) e de outro os não-identitários, ou seja, aqueles sujeitos que, embora não sejam heterossexuais, também não se reconhecem como LGBT, como fica claro em algumas passagens do nosso *corpus*. A polarização entre as duas vertentes dentro do próprio grupo seria uma pista de que existiria uma disputa pelo triunfo de valores e opções de seu grupo.

Há uma visada argumentativa (AMOSSY, 2017) quando os entrevistadores, por vezes, parecem tentar influenciar as performances discursivas de Ney, ou seja, direcionam para que ele se utilize de raciocínios mais teóricos sobre os papéis sociais atribuídos a uma teoria que versa sobre a identidade de gênero, materializada nos dizeres “é tudo construído, né?”. Nesse caso, Ney pode não saber ou concordar com esses raciocínios. A resposta sucinta “é tudo construído” parece reforçar essa polarização interna ao grupo. Existiria uma tentativa de adequar o oponente ao discurso de gênero que interessaria ao proponente para atingir seu auditório (AMOSSY, 2017).

As visadas polêmicas (AMOSSY, 2017) instauram conflitos de vozes que se propõem a desestruturar a matriz heterossexual (BUTLER, 2015) e constroem novos

referenciais de grupo, buscando ressignificar estereótipos naturalizados pelos imaginários socioculturais (CHARAUDEAU, 2015). Vejamos:

**Linhas 542/596**

**Cláudia:** O gesto é todo o movimento que o seu corpo faz. É como o seu corpo se apresenta, é a expressão da sua singularidade. A gente vê de que classe social ela é, de que sexo ela é, ou de que gênero ela é, a idade que ela tem, a gente vê as questões emocionais que ela tem. Isso, falando do ponto de vista profissional. Mas, falando de um ponto de vista geral, as pessoas se reconhecem nos gestos, na manifestação corporal, na expressão corporal. Eu acho, do meu ponto de vista, que o gesto está totalmente no território da cultura e não no território da biologia ou da genética. O fato é que você aprende o padrão da sua família, do seu grupo social, da sua classe social, e você pode também escolher um pouco, qual é esse padrão, qual padrão corresponde à sua personalidade. Eu acho que pode até ter um treino, como as meninas que andam nas pontas dos pés para fingirem que são mocinhas, empinam o peito; ou o rapaz põe a mão na cintura, do jeito que o papai põe; os meninos imitam muito os homens mais velhos, os ídolos deles; os garotos que jogam futebol fazem gestos igual ao Neymar, correm igual ao Neymar. Eu acho que tem sim uma imitação, mas eu acho que no caso de uma troca de gênero, que não é tão exterior assim, não é tão superficial a mudança. Eu acho que o padrão feminino está introjetado nessas pessoas que mudam de sexo - do masculino para o feminino-, esse padrão está introjetado muito antes de elas virem a se vestir de mulher. E cada caso é um caso.

**Por exemplo:** eu não acho que os travestis assumam um gestual de mulher, eles assumem um gestual de travestis. Você não vê meninas andando como os travestis. Os travestis andam como travestis: aquela bunda para trás, o peito empinado, um andar um pouco mais provocador e um pouco mais bravo também. Eu morei um tempo lá na Praça Roosevelt e eu via muitos travestis, e eu sempre falo assim: "com essa aqui eu não me meto". Eu mulher não, mas acho que nenhum homem se mete. Porque tem um jeito lá que, assim, precisa ser macho pacas pra poder virar travesti. Internamente, eu acho. Então elas têm uma atitude, uma coleção de gestos, que é própria dos travestis.

**Mel:** Olha, eu discordo bastante desse final que ela falou aí, porque eu acho que existe um estigma que é colocado nas travestis, que são mulheres, de exclusão. Eu acho que a gente não vê travestis andando com mulheres porque não se tem essa abertura para isso e elas se sentem mais protegidas no meio delas. É pura e simplesmente isso. E eu acho que nenhuma travesti é macho o suficiente para se tornar travesti, porque só isso já é um estigma, já está colocando ali uma característica masculino, para uma atitude simples de viver e de ser livre.

**Fernando:** Eu concordo com ela, quando ela fala do aspecto cultural.

**Ney:** Mas será que, quando ela fala que precisa ser muito homem, é pelo fato da coragem, porque precisa ter muita coragem.

**Mel:** Mas aí a gente já relaciona o fato do homem com a coragem, e a gente também já mistura. (Negritos nossos)

Os gestos poderiam ser vistos como uma espécie de código que aponta para o não enquadramento daquele sujeito às regras. Contudo, várias identidades políticas foram construídas pelo movimento de luta pelos direitos das pessoas não heterossexuais. No Brasil, o movimento adota essas identidades sendo, basicamente,

dividas em: lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, *queers* e intersexuais (LGBTQI). Cada uma dessas identidades requer um grupo de regras que serve de referência para identificação.

Interessa-nos refletir sobre a identidade travesti, apontada nos dizeres do excerto acima. Travesti é visto como um corpo transgressor, uma vez que assume significantes masculinos e femininos num mesmo corpo. A linha indefinida do LGBT parece ser ainda mais clara na identidade travesti, masculinidade e feminidade são explícitas. Em outros grupos, como gays e lésbicas, por exemplo, há um marcador mais claro que aponta mais para um ou outro pólo. Travesti seria uma identidade que desorganiza o binarismo homem/mulher, heterossexual/homossexual.

Esse corpo não se encaixa no imaginário das relações sociais (CHARAUDEAU, 2015). Ele transgredir tanto as regras de identificação heteronormativas quanto às regras de identificação homonormativas. É um corpo não identificado como heterossexual e nem homossexual. Ele também não é homem, não é mulher, não é gay, não é lésbica, não é bissexual. É um corpo travesti. Mas o que seria esse corpo travesti? Quais imaginários constroem os discursos em torno desse corpo que transgredir até mesmo as regras homonormativas? Que identidade é essa que ousa não se submeter aos rituais naturalizados em nossa cultura e que reivindica outra moral?

No imaginário das relações sociais, quando os indivíduos definem para si mesmos, como devem ser seus comportamentos em sociedade, também é possível observar como estes indivíduos costumam criar – ou se inserir em – polêmicas. O corpo travesti está relacionado numa cadeia semântica que o aproxima de valores socioculturais, tais como: violência, agressividade, perigo, risco. Essa associação semântica fortalece o estereótipo de que esse corpo transgressor ora é homem, ora é mulher, mas perigoso para conviver em sociedade. Uma transição descontrolada que desequilibra os referenciais de sexualidade e que podem gerar esses imaginários negativos em relação às travestis.

Os dizeres da especialista em gestos corporais, entrevistada pelo programa, de que “com essa aqui eu não me meto. Eu mulher não, mas acho que nenhum homem se mete” apontam que as pessoas travestis são colocadas como sujeitos ameaçadores, perigosos, agressivos e, portanto, conviver e dividir o espaço público com esses sujeitos seria assumir o risco ou um estado de permanente vulnerabilidade para sofrer

violências. As travestis seriam, portanto, sujeitos incapazes de conviver em sociedade já que não estariam adequadas às regras que regulam o contrato convivência social, no qual, a principal regra é ter um corpo físico conforme o binarismo de gênero; logo, heterossexual.

Outra performance discursiva pode ser encontrada na passagem “precisa ser muito macho para virar travesti”, a qual parece evidenciar que o fato de esse corpo existir já é o suficiente para gerar polêmica e contestar as regras fundadas pela heterossexualidade compulsória. Esse corpo desestabiliza de forma que o conjunto da sociedade não consiga, nem mesmo, diferenciar identidade de gênero de orientação sexual. Não conseguem imaginar que um corpo travesti possa ser heterossexual, homossexual ou bissexual. Que esse corpo travesti possa orientar seu desejo para pessoas do gênero masculino ou feminino, como quaisquer outros sujeitos.

Esses corpos excluídos do convívio social formam os guetos e, por meio de uma identidade coletiva, se sentem mais protegidos. Nesse caso, a identidade funcionaria como um lugar de proteção social para esses grupos, podendo, inclusive, ser o lugar de substituição das instituições como a família, escola e igreja, uma vez que, não raras vezes, as pessoas travestis são excluídas dessas instituições. Esse entendimento poderia justificar por que corpos travestis não andam com mulheres de forma natural nos espaços públicos. Primeiro pelo estigma que recebem por não se adequarem, gestualmente, aos corpos masculinos e nem aos corpos femininos. Segundo por esse estigma gerar exclusão do convívio social e, por consequência, a marginalização desses corpos tidos como transgressores.

A visada polêmica (AMOSSY, 2017) busca ressignificar a negatificação dos corpos travestis de forma que ele é proposto como “uma atitude simples de viver e ser livre”. O que foi apresentado, semanticamente, como algo perigoso, se propõe a ser positivado como livre, inofensivo, simples, cheio de vida. A disputa semântica para se referir a esse corpo transgressor parece ser uma tentativa dos *queers* de ressignificar esses imaginários que foram naturalizados na cultura.

A polêmica se estabelece quando esses corpos passam a ocupar o espaço público e reivindicar o direito ao afeto. O espaço público é o lugar da legitimidade, da autorização para uma vida plena (LA TAILLE, 2009) e, por isso, se negaria ao LGBT a ocupação desse espaço, já que vida plena e autorizada está associada à

heterossexualidade compulsória. A autorização da manifestação do afeto, no espaço público, é uma das características que podem apontar para uma polêmica, já que esse tema apresenta opiniões divergentes dentro do próprio grupo LGBT e trata-se de um debate público. Vejamos:

**Linhas 154/193**

**Fernando:** Vou te fazer uma provocação porque você já me deu uma opinião e já deu também em entrevistas, então vou deixá-la pública. Por que você diz que é contra que casais andem de mãos dadas?

**Ney:** Não sou contra que andem de mãos dadas. Não é de homem com homem, mulher com mulher, homem com mulher, você não tem necessidade de ficar se beijando. Um dia desses eu fui ao teatro, pequenininho, e tinha uma atriz com o namorado - eu aqui e ela ali com o namorado dela-, eu daqui via uma língua enfiando na outra. Mas porque eu tenho que ficar vendo isso? Eu não vim ao teatro pra ver isso, vim ver outra coisa. Então, eu acho que essas coisas são intimidades das pessoas.

**Ellen:** Eu percebo de outra maneira, eu sinto algo de paridade, de parceria.

**Ney:** Sim, mas entre as mulheres é permitido andar na rua de mãos dadas.

**Ellen:** É verdade, é suave para nós isso. Em alguma medida, né?

**Ney:** Sim. Porque é cultural: mulher anda de braços dados, de mãos dadas.

**Ellen:** Se a gente traz os signos ditos masculinos no corpo, já é bem problemático andar de mãos dadas. Porque aí é como se a gente estivesse afrontando algum outro ser estar no mundo. Mas, na verdade, eu sinto que existe uma permissividade pra esse contato físico entre mulheres na rua, inclusive a gente se beija, na nossa cultura a gente se cumprimenta com beijos, mas os homens têm algumas restrições. Em outras culturas é permitido.

**Fernando:** Eu entendo quando você fala que existem carinhos exagerados. Tipo a língua vai lá dentro e etcetera. Mas eu acho que o ato de andar juntos, de mãos dadas, é tão singelo. Quanto à coisa de afrontar, tem a coisa de: "vocês estão exibindo sua heterossexualidade o tempo todo, deixa eu exibir minha homossexualidade só um pouquinho, de mãos dadas."

**Ney:** Sabe o que eu prefiro? Eu estou andando com você e dou só uma encostadinha.

**Mel:** Isso é bom.

**Ellen:** Eu acho que a coisa da medida, o limite do toque, é que é muito complexo. Porque existem muitas maneiras de manifestar o afeto, você não precisa estar tocando. Mas se é assim que você manifesta o seu afeto, eu acho que vale e aí, talvez, no público, o bom senso, nos espaços compartilhados, podem valer como uma temperatura bacana.

**Ney:** Pois é. Eu acho civilizado.

A polarização dentro do grupo LGBT parece ser uma visada argumentativa utilizada para sustentar o debate de ideias acerca do direito da manifestação do afeto, no espaço público, para pessoas não heterossexuais. Nesse caso, a polêmica propõe uma confrontação pública onde o proponente e o oponente expressam opiniões baseadas em valores comuns, ou seja, por um lado, há acordo sobre a não violência contra a manifestação pública de afeto entre pessoas do mesmo sexo, mas, por outro, há divergência quanto à necessidade dessas manifestações.

Poderíamos falar de uma moral pública, de um pudor, como está materializado nos dizeres de Ney “não tem necessidade de ficar se beijando”, para regular o afeto no espaço público. Nesse caso, estaríamos a reiterar uma das regras da matriz heterossexual, ou seja, repetiríamos um valor moral semelhante a dizeres como “não tenho nada contra homossexuais, mas...”, onde a conjunção adversativa funcionaria como uma estratégia argumentativa que, talvez, pretenda reforçar o controle e impedir que as pessoas não heterossexuais desfrutem de igualdade e direitos, embora almejando preservar a face do enunciador.

A polarização argumentativa entre naturalizar a manifestação do afeto no espaço público e regular essa manifestação poderia ser organizada em duas cadeias semânticas, conforme proposta de Morais (2018), as quais se contrapõem em termos de valores. Vejamos:

(V) **Orgulho** → provocação → mãos dadas → parceria → permitido → na rua → afronta → singelo → espaço público.

(VI) **Vergonha** → contra mãos dadas → não tem necessidade → intimidade → problemático → carinhos exagerados → encostadinha → bom senso → limite → civilizado → espaço privado.

O orgulho e a vergonha são valores ancorados em significados opostos: necessidade e não necessidade de manifestação da homoafetividade no espaço público que remetem a significantes polarizados como dignidade/indignidade, humilhação/brio, vida plena/vida sem plenitude. Não raras vezes, a vergonha vem acompanhada do medo de decair perante os olhos da pessoa respeitada (LA TAILLE, 2002). A heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2015) impõe como uma das regras contratuais (CHARAUDEAU, 2008a, 2015) que ser LGBT é uma escolha do sujeito que envergonharia a si e aos outros, portanto, não ser heterossexual seria a convicção de decair perante os olhos da família, amigos, igreja, escola e instituições formadas por pessoas respeitadas, dado o lugar de autoridade moral que ocupam.

O sentimento de vergonha se sustenta num contrato cujas regras são heteronormativas, ancoradas numa cadeia de citações (BUTLER, 2015) que foram repetidas ao longo da vida e que dão força a um poder moral vinculante capaz de introjetar nas pessoas LGBT sentimentos de vergonha. Semanticamente, eles são associados a comportamentos antiéticos para a convivência em sociedade, já que esses

comportamentos não estão adequados às regras de vivência heterossexual previstas no contrato (CHARAUDEAU, 2008a; 2015).

Tomando a primeira cadeia semântica, observamos que o orgulho de ser uma pessoa não heterossexual polariza com as tentativas de imputar a essas pessoas sentimentos de vergonha por não se adequarem às regras do contrato heteronormativo. Nesse caso, sentir orgulho de si está relacionado com ser uma pessoa transgressora, que rejeita o sofrimento como norte para expressão da homossexualidade. Logo, que reivindica para si e para seu coletivo o direito à felicidade. Alguém que rejeita a necessidade de pedir autorização às normas para expressar seu afeto no espaço público, propondo uma nova moral. Corpos que reivindicam o direito de afrontar e romper com os limites dos significantes masculinos e femininos e, por fim, de reivindicar a paridade como direito a igualdade para exibição do afeto.

Estaríamos diante do sujeito que se recusa a assimilar as regras do contrato e a internalizar os valores negativos atribuídos aos não heterossexuais, propondo visadas argumentativas com a intenção de ressignificar os valores e o poder moral vinculante relacionado à diversidade de expressões da sexualidade. Esse sujeito busca positivar os valores negativos atribuídos a ele. Nesse sentido, faz um movimento para sair do sentimento de vergonha e deslocá-lo para o orgulho, do não desejável para o desejável, do inferior para a igualdade, da maldade para a bondade, da não plenitude para a integralidade.

Já a segunda cadeia semântica aponta o permanente conflito entre transgredir e reiterar as regras da matriz heterossexual. A vergonha é um sentimento individual ou coletivo proposto para pessoas que adotam atitudes e posicionamentos que não estão adequados às regras sociais que foram estabelecidas. Nesse caso, a vergonha está relacionada ao gesto de andar de mãos dadas, no sentido de assumir uma postura condenada como vulgar ou errada, apontada como desnecessária, no sentido normativo. O beijo entre pessoas do mesmo sexo parece ser ponto semântico que incomoda e perturba, mas também que justifica uma reação da heteronormatividade para controlar os corpos e os afetos. O beijo, apontado como um gesto autorizado apenas no espaço privado, na intimidade, parece justificar a imputação de sentimentos de vergonha para os não heterossexuais.

Quando o direito à manifestação do afeto passa a ser tratado como algo de paridade, há, de forma indireta, um questionamento sobre como a sociedade enxerga essa manifestação. Natural para uns, e antinatural para outros. Tratar a manifestação do afeto entre pessoas do mesmo sexo como algo “singelo” é propor a ressignificação em torno de sentidos negativos naturalizados em nossa cultura. Seria uma tentativa de propor o beijo e as mãos dadas como um gesto natural, inofensivo, positivo, propondo uma nova moral (LA TAILLE, 2002). Ao mesmo tempo, reivindica igualdade para “exibir” a homossexualidade de forma paritária em relação à heterossexualidade. Contudo, ainda que haja essa tentativa de visada polêmica, a força performativa da matriz heterossexual parece controlar o debate e forçar certo consenso em torno da necessidade de controle da manifestação desse afeto no espaço público.

A polêmica se encerra num consenso de que esse afeto deve ser “na medida”, “no limite”, com “bom senso” e isso seria algo “civilizado”. Essas associações semânticas parecem reiterar a heterossexualidade compulsória, já que são as regras por ela elaboradas que regulam os limites da exibição de afeto no espaço público. Propor a adequação nessas medidas, nesses limites, atendendo um chamado ao “bom senso”, seria reiterar a proibição para que pessoas do mesmo sexo, por exemplo, andem de mãos dadas nas ruas. Os significantes que marcam, socialmente, a possibilidade de que dois homens sejam um casal homoafetivo podem gerar uma reação social de violências e discriminação contra essas pessoas. Qual seria, então, essa medida? Esse limite? Esse bom senso? A matriz heterossexual define, recorrentemente, a vergonha, o gueto, o invisível, o espaço privado como regras a serem seguidas por casais homoafetivos.

Atender a essas regras é associado, semanticamente, ao comportamento civilizado. O discurso de reiteração da heteronormatividade parece reforçar o controle sobre os corpos e direitos das pessoas LGBT. Essa contradição e, portanto, essa polêmica dentro do próprio grupo LGBT fica mais evidente quando o Ney começa a falar que não concorda com manifestações de afeto entre pessoas do mesmo sexo no espaço público, concordando, parcialmente, com o discurso conservador heteronormativo de que sexualidade é algo do espaço privado.

Mesmo aqueles que a rigor podem não querer proibir ninguém de se assumir não heterossexual, tentam limitar seu espaço de atuação, deixando o espaço público para os costumes mais naturalizados, que implicam menos transgressão, que chocam menos, ou

seja, aquilo não deveria estar no espaço público e estando daquela forma seria apenas uma tentativa de chocar a sociedade, sem valor artístico, sem valor moral, na medida em que esse choque é entendido como apenas uma tentativa “política” – no sentido pejorativo – de querer “criar confusão”.

Essa polêmica se sustenta em imaginários socioculturais relacionados ao tempo (CHARAUDEAU, 2015) quando os indivíduos estabelecem relações entre o passado, o presente e o futuro, portanto, nas tradições. O imaginário do tempo “incide sobre o lugar simbólico que ocupam, numa sociedade, as idades e as gerações, o passado e o futuro” (CHARAUDEAU, 2015, p.22). Qual seria, então, o lugar simbólico que os não heterossexuais ocupam na sociedade? Parece existir uma relação entre o passado, o presente e o futuro para pensar esse lugar que oscila entre transgressão e reiteração das regras heteronormativas. Entre vergonha e orgulho. Entre pertencimento e não pertencimento. Entre liberdade e opressão. As experiências do passado parecem nortear as performances discursivas dos sujeitos envolvidos na polêmica. Vejamos:

**Linhas 346/411**

**Ney:** Estamos falando de outra época, dos anos 50, quando eu era adolescente. Era muito difícil você encarar essa possibilidade de transar com um homem. Eu morava em Mato Grosso, e tinha uma pessoa que era a Geni da cidade. E aquilo me apavorava, porque eu dizia assim: "pra ser isso, Deus me mata, porque eu não quero passar na rua e ser apedrejado". Mas isso foi uma coisa na minha adolescência em Mato Grosso. Porque no momento em que eu saí de casa, com 17 anos, para servir à Aeronáutica, eu vi coisas do arco da velha ali dentro. Coisas que me possibilitaram até, se eu quisesse, ter realizado isso lá dentro, mas eu não fiz.

**Fernando:** Jura que você não aproveitou no ambiente mais masculino do mundo, que deve ser super homoerótico.

**Ney:** Não. É homoerótico, mas eu não queria fazer só por fazer. Eu vou dizer pra vocês o que eu vi lá dentro. Nosso alojamento era do lado de fora, e era da polícia da Aeronáutica, e eram remadores másculos. Eu falei isso para a Hebe e ela disse que não podiam ser másculos, foi quando começou uma discussão, porque eram másculos. E eu vi dois, numa beirada de muro do segundo andar, um sentado de perna aberta e o outro em pé, abraçados. E isso foi de madrugada, um calor danado, eu não conseguia dormir e eu levantei e fui na varanda. Quando eu me deparei com isso, o que foi mais enlouquecedor, foi ter percebido, não dois homens, foi ter percebido que entre aqueles dois homens existia uma coisa que me parecia ser uma bolha que os protegia. Eu não podia imaginar que houvesse amor entre pessoas do mesmo sexo. Eu tinha 17 anos, saindo de Mato Grosso, eu não sabia disso, que isso era possível. E isso foi a coisa que mais afetou o meu pensamento. Foi perceber, não o toque masculino um com o outro, porque isso eu sabia. Isso mesmo ali dentro do quartel, de brincadeira, existia isso o tempo todo, todo mundo se pegava, todo mundo passava a mão, isso eu sabia. Agora, perceber que havia um sentimento naquela história ali, aquilo foi realmente revolucionário na minha cabeça. Então eu sabia que, inevitavelmente, eu chegaria a esse confronto, que eu chegaria à realização disso. Aí eu disse:

"bom, se então eu vou chegar, inevitavelmente, a isso, eu quero que seja com alguém que eu escolha, com alguém que me ofereça esse tipo de coisa, porque eu não quero fazer só para provar que eu sou capaz."

**Ellen:** Pela cena, pela gratuidade da cena. Você teve essa convicção quando você encontrou essa pessoa. Você teve a convicção de que era o momento de experimentar aquela (redoma)

**Ney:** Sim, era o momento de experimentar, mas eu não tive coragem de tomar nenhuma atitude, porque era uma pessoa conhecida de amigos, que eu nunca tinha visto, e que tinha aparecido em Brasília. E aí nós estávamos jantando e eu prestei atenção e disse: "vai ser com esse aí." Mas não fiz nada. Um ano depois, eu morava na casa de um amigo, num daqueles apartamentos imensos de Brasília, eu alugava um quarto. Aí um dia eu acordei e ele estava dentro de casa, porque ele era amigo do dono do apartamento, e ele me disse assim: "ontem, quando eu cheguei, de madrugada, me deu vontade de ir lá no teu quarto e eu não fui porque me disseram que você estava muito gripado e eu não quis te incomodar." Eu, para não deixar a peteca cair, eu disse: "mas podia ter vindo." Então ele disse assim: "então eu venho hoje." Quando ele falou isso eu comecei a tremer, e o dia inteiro quando eu pensava que ele iria naquela noite, eu tremia, batia dente, eu disse: "meu Deus do céu, o que vai acontecer", porque nunca tinha rolado.

O imaginário relacionado ao tempo (CHARAUDEAU, 2015) parece despertar uma memória sobre as experiências e emoções vivenciadas pelos sujeitos em relação às questões de sexualidade. A intertextualidade parece ser uma visada argumentativa (AMOSSY, 2017) que remete a esses imaginários, colocando em cena aspectos religiosos materializados em dizeres "Deus me mata" para se referenciar a sentimentos de pavor e medo extremo ao se imaginar associado à "Geni da cidade", evocando uma passagem Bíblica em que narra a história de uma prostituta, Maria Madalena, que seria apedrejada pelo seu pecado, mas que foi salva e perdoada por Jesus Cristo. A "Geni" parece estar, semanticamente, associada à Maria Madalena.

Daí expressões semânticas como "apedrejado" significando o medo da condenação social atribuída às pessoas que carregam o rótulo de "Geni" em associação à clássica música de Chico Buarque em que se cantava "Joga pedra na Geni! Ela é feita pra apanhar! Ela é boa de cuspir! Ela dá pra qualquer um! Maldita Geni!"<sup>33</sup>. Essas associações estabelecem uma espécie de representação social do que é não ser homossexual: alguém a ser desprezado e isolado socialmente, condenado por aspectos morais e visto como sujeitos incapazes de exercer uma vida plena (LA TAILLE, 2002).

A violência parece ser autorizada, naturalizada e justificada se praticada contra essas pessoas, uma vez que, socialmente, já estariam condenadas. Baseando-nos nesse

---

<sup>33</sup> A canção de Chico Buarque é intitulada "Geni e o Zepelim". Disponível em: <https://www.letras.mus.br/chico-buarque/77259/>

exemplo, vemos que há um certa aceitação da violência pública, tanto no sentido de coletiva como no de manifestada no espaço público, aos olhos da *polis*, em relação aos “anormais”. Para esses grupos, não raras vezes, o espaço público seria o lugar da violência, e não o do cidadão, visto que viveriam mais do expurgo do que dos seus direitos. O corpo transgressor, portanto, carregaria consigo a sua exclusão, independentemente de onde circule.

O imaginário relacionado ao tempo (CHARAUDEAU, 2015) sugere um chamado para pensar o lugar simbólico em que esses sujeitos podem, ou não, ocupar na sociedade. Esse lugar, da arena pública, pode ter fortalecido crenças, comportamentos e visões de mundo em relação ao afeto entre pessoas do mesmo sexo, atribuindo-lhes características morais como a vergonha. Via de regra, a “Geni” da cidade é aquela pessoa nunca amada e nem pertencente a instituições sociais como a família, a religião, a escola e a mídia. Dessa forma, estar associado à “Geni” parece ser uma condenação moral que introjeta nos sujeitos não heterossexuais a regra heteronormativa de que não existiria amor entre duas pessoas do mesmo sexo.

O imaginário de crença (CHARAUDEAU, 2015), ensinado e fortalecido nos discursos religiosos, sustenta que apenas a união entre heterossexuais formam um casal e uma família. O que justificaria esse discurso, como já destacado anteriormente, seria a capacidade de reprodução, regra basilar para sustentar a heterossexualidade compulsória. Além disso, esses discursos sustentam imaginários sobre quais lugares simbólicos homens e mulheres ocupam na sociedade. Qual a função social desses corpos masculinos e femininos? A reprodução seria o cumprimento de uma dessas funções sociais.

A naturalização do afeto entre pessoas do mesmo sexo parece ser uma ameaça a esse controle heteronormativo. “Eu não podia imaginar que houvesse amor entre pessoas do mesmo sexo.” O imaginário regulado pela heterossexualidade compulsória coloca o afeto entre duas pessoas do mesmo sexo num lugar simbólico de perversão, pecado, sujeira, de abominação. Discursos médicos, religiosos e jurídicos, por muito tempo, sustentaram esses imaginários. A visada polêmica se instaura em dois pólos: o primeiro tendo a ordem, a força e a masculinidade associadas ao militarismo, representado pela Aeronáutica. O segundo tendo a transgressão, a fraqueza e a feminilidade como expressões que se opõem, diametralmente, ao espaço militar.

Propor uma resignificação desses sentidos e transgredir essas regras não parece ser uma ação tão tranquila para os sujeitos *queers*. Ainda que ao longo da vida descubram seu lugar no mundo e a possibilidade de amar, as experiências do passado sugerem um controle emocional, psicológico, social e moral que regula linguagens, gestos e comportamentos no presente e no futuro, reiterando a matriz heterossexual.

A primeira relação sexual entre duas pessoas do mesmo sexo parece ser uma experiência complexa e conflituosa. Ainda que os dois sujeitos pretendam vivenciar essa experiência, a heteronormatividade se apresenta como reguladora desse momento: “Eu não tive coragem de tomar nenhuma atitude, porque era uma pessoa conhecida de amigos”, a expressão coloca esse momento em dois lugares simbólicos.

Primeiro, o lugar da vergonha (LA TAILLE, 2002), que significaria a convicção de decair perante os olhos dos amigos. Ser uma pessoa não-heterossexual é estar submetida e controlada pelo poder vinculante (BUTLER, 2015) das regras da heterossexualidade compulsória, ou seja, é estar, constantemente, sob o juízo alheio, tendo de corresponder, positivamente, a esse julgamento. Esse lugar simbólico em que é preciso controlar os impulsos e desejos, sobretudo, para não colocar no espaço público a intenção de se relacionar sexualmente com uma pessoa conhecida de amigos.

Segundo, o lugar do gueto, da invisibilidade, do espaço privado que estaria destinado à vivência das paixões homoafetivas. Caso o sujeito não fosse conhecido de amigos, poderia existir a permissividade moral para pactuar o encontro que poderia resultar na prática sexual, sem preocupações e medo de futuros julgamentos e avaliações.

Os imaginários relacionados ao tempo (CHARAUDEAU, 2015) sugerem a internalização de valores morais e visões de mundo que serão, em alguma medida, reiteradas no presente e no futuro, reafirmando as regras do contrato heteronormativo. Talvez essas experiências dos sujeitos envolvidos na interação polêmica (AMOSSY, 2017) que despertem sentimento de medo e vergonha justifiquem suas propostas de regulação da manifestação de afeto entre pessoas do mesmo sexo no espaço público.

Além disso, os imaginários socioinstitucionais (CHARAUDEAU, 2015) também se fazem presentes, uma vez que são resultados de práticas e representações organizadas em regras que regulam a vida em sociedade. Esses imaginários sustentam um sentimento de identidade coletiva, mas precisam de instituições sólidas que

desempenhem o papel de espelhos que reflitam as leis e as regras a serem seguidas. Nesse caso, os indivíduos possuem a necessidade de estarem vinculados a estas instituições para se sentir pertencente a uma coletividade.

Os imaginários socioinstitucionais que circulam na interação polêmica (AMOSSY, 2017) estão relacionados à família, à autoridade e ao militarismo (Aeronáutica). Estas instituições tendem a funcionar como espelhos rígidos da organização da vida em sociedade. Um pai autoritário que regula comportamentos, emoções, sentimentos e que, por fim, expulsa de casa se assemelha à rigidez da autoridade das instituições militares que ainda não aceitam a prática homoafetiva nos seus quadros. Essas regras são organizadas tendo a heterossexualidade (BUTLER, 2015) como referencial.

Nosso entendimento é de que os discursos manifestados pelos não heterossexuais podem ser entendidos como visadas argumentativas (AMOSSY, 2017) e estariam materializados num tripé, a saber: i) o uso de verbos que chamam para uma ação; ii) a contestação das regras propostas pela matriz heterossexual; e iii) a polêmica como estratégia argumentativa e propulsora de um ambiente democrático e plural.

Ao cumprir esse tripé, as visadas argumentativas propõem a formação de uma identidade cultural que pode gerar sentimentos de pertencimento para sujeitos não heterossexuais. Uma relação conflituosa e rodeada de rupturas entre a continuidade de uma cultura heterossexista e o surgimento de especificidades como as que se apresentam em relação à população não heterossexual, propondo a possibilidade de construção de outra moral (LA TAILLE, 2002). Essa relação parece se organizar em torno de conflitos e polêmicas que buscam romper ou manter a dominação-sujeição, onde acontece uma disputa de integração ou assimilação por uma das partes, conforme postulado por Charaudeau (2015).

Como dissemos reiteradas vezes ao longo das nossas análises, no presente trabalho, propomos as visadas polêmicas como oportunidades discursivas, cuja intencionalidade é se apropriar da polêmica para tentar uma ressignificação das normas e valores naturalizados, que estão sendo questionados na sociedade contemporânea. As visadas argumentativas são performances discursivas que contestam valores morais, religiosos e sociais que estão dados como naturais. Nesse movimento de polemizar se instituem novas formas de ver o mundo e de permitir as vivências não heterossexuais

como experiências genuínas de amor, de afeto, de paridade e de dignidade. As visadas argumentativas também contribuem para o aperfeiçoamento da democracia, funcionando como estratégia que pode fazer desmoronar estruturas fixas de instituições que se negam a reconhecer direitos e cidadania para esse grupo social.

No entanto, as visadas argumentativas potencializam mais do que uma atuação *queer*. Elas podem contribuir para linguisticizar os estudos *queer*, trazendo para a recente Linguística *Queer* contribuições metodológicas para fazer análises. No movimento inverso proposto por Borba (2015), nossa intenção, além de *queerificar* os estudos linguísticos, é linguisticizar os estudos *queer*. Linguisticizar no sentido de propor um método, incorporar categorias, sistematizar raciocínios e objetivar as análises nos temas adequados à Linguística *Queer*. As visadas argumentativas vão além de pensar as questões de gênero e sexualidade, elas funcionam como categorias analíticas que desestabilizam estruturas sociais que perpetuam relações de poder e dominação.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo, realizamos a análise de como a polêmica pode contribuir para desestabilizar discursos sustentados pela heterossexualidade compulsória, conceito proposto por Butler (2015) ao colocar em cena performances discursivas de sujeitos que não se reconhecem nas regras de comportamento sexual impostas a eles. Para tanto, embasamo-nos nas contribuições teórico-metodológicas das teorias do discurso e da teoria *queer*, mais especificamente, na Teoria Semiolinguística, proposta por Charaudeau (2008a), e na Linguística *Queer*, proposta por Borba (2015) e Santos Filho (2015).

A partir desse esboço teórico-metodológico, analisamos o *corpus* caracterizando o funcionamento do contrato de comunicação (CHARAUDEAU, 2008a) e, posteriormente, a dinâmica das visadas argumentativas (AMOSSY, 2017) como oportunidades discursivas para que os sujeitos *queers* possam resistir ou propor a fundação de outra moral (LA TAILLE, 2002; 2009) que lhes devolva dignidade, cidadania e vida plena. O *corpus* escolhido, composto pela entrevista-debate com o cantor Ney Matogrosso, exibida no dia 15 de abril de 2016, se mostrou rico para a realização de análises em variadas perspectivas. Dentro delas, optamos por analisar o funcionamento do contrato de comunicação e da polêmica no discurso.

A hipótese da pesquisa foi a de que os dizeres que circulam no Programa *Estação Plural* estão regulados por um contrato de comunicação que se propõe ressignificar dizeres anteriores, que, por serem produtos de uma cultura heteronormativa, geram violência simbólica e/ou física contra pessoas LGBT.

Corroborando essa questão, foi possível observar que o ato de linguagem está estruturado num contrato de comunicação organizado pelos circuitos externo e interno. No externo, as identidades dos sujeitos envolvidos estão definidas, o que possibilita que eles se reconheçam, a finalidade dessa troca está colocada, o propósito desse ato de linguagem está tematizado, o suporte onde essa troca se realiza é identificado. No circuito interno, identificamos as estratégias discursivas lançadas por cada sujeito participante do contrato, como as visadas polêmicas.

Estas características possibilitam performances linguísticas que cooperam para que o objetivo final do *Estação Plural* seja atingido, qual seja, colocar em debate

“temas do universo LGBT”. É nessa relação entre os dois circuitos que o ato de linguagem aponta sua intencionalidade, sua performatividade e seus efeitos de sentido. Vimos, também, que a performance dos sujeitos envolvidos se configuram como restrições no sucesso do contrato de comunicação, a depender dos papéis que cada sujeito assume.

Ancorados em nossas análises, foi possível ponderar que a *LQ* é uma abordagem que considera as performances como atos subversivos, em contraposição à heteronormatividade. Essa abordagem se configura como um posicionamento político e teórico dos pesquisadores, permitindo trazer para o centro das análises as vozes de sujeitos que, até então, tiveram pouca expressão no campo dos estudos linguísticos. É a essa perspectiva que nos filiamos. Tomamos essas vozes como objetos de pesquisa e analisamos as relações existentes entre discurso, gênero e sexualidade.

Vimos que muitos dos dizeres ainda são regulados tendo como valor universal a biologia dos corpos que determinam formas de ser e estar no mundo em binarismos fixos: homem/mulher, hetero/homossexual. Ao adotarmos a *LQ*, tomamos como centro das análises o conceito de performatividade, problematizamos as relações existentes entre os discursos, gêneros e sexualidades propondo estranhamentos e questionamentos ao que está dado como natural, ou seja, um enfrentamento à ideia de uma suposta heterossexualidade como expressão única e natural para as manifestações identitárias da sexualidade. Lançamo-nos no desafio de tentar compreender de que forma a autoridade moral vinculante se materializa nos enunciados dos sujeitos não-heterossexuais e como as performances desses sujeitos se estruturam dentro da cultura heteronormativa, ou seja, dentro de um contexto social e cultural. Refletimos sobre os efeitos de sentido cristalizados e as possibilidades de ressignificá-los em nossa cultura.

Diante dos resultados das análises, acreditamos que é possível propor um lugar para pensar a relação da Teoria *Queer* com os estudos linguísticos, reivindicando um posicionamento teórico “subversivo”, instigando o que nomeamos, na esteira de Borba (2015), de *queerificação* dos estudos linguísticos. A *LQ* foi testada por nós como um caminho para que pudéssemos avaliar a viabilidade de aplicação dessa proposta, o que concluímos ser um caminho profícuo. Tomando-a por base, propusemos a necessidade de *linguisticizar a Teoria Queer*.

É importante reforçar que a *LQ* não se propõe um novo campo acadêmico fora dos estudos linguísticos, não se propõe uma linguística fora da linguística; ao contrário, é uma proposta que sugere trazer para dentro das teorias e metodologias dos estudos linguísticos propostas de análise que reflitam sobre as questões de gênero e sexualidade para além do binarismo homem/mulher essencializado pela biologia dos corpos. É, portanto, uma questão temática, daí a intenção de *queerificar* os estudos linguísticos, dialogando com as teorias e metodologias já construídas, como fizemos ao aproximarmos a Teoria *Queer* da Teoria Semiolingüística.

Nosso entendimento é de que esse trabalho é uma contribuição pós-estruturalista, visto que propusemos desconstruir efeitos de sentido cristalizados em relação às identidades, linguagem e sexualidades. Esse movimento, no nosso entendimento, se revela importante para aqueles sujeitos subalternos que, ainda hoje, estão marginalizados social e academicamente. Não só os LGBT, mas também outros grupos identitários que reivindicam mais espaço para expressão de suas vozes.

Foi possível comprovar nossa hipótese de que os dizeres que circulam no *Estação Plural* estão regulados por um contrato de comunicação que se propõe ressignificar esses dizeres heteronormativos, estabelecendo relações de contestação da heteronormatividade por meio de visadas polêmicas, cuja principal função é colocar em questionamento valores morais naturalizados na cultura e que retiram dos sujeitos não heterossexuais o direito à felicidade, dignidade, igualdade e vida plena, valores basilares de uma democracia.

Com isso, investigamos as condições de produção desses dizeres e comprovamos que para se efetivarem é necessário obedecer às regras que instituem o contrato de comunicação do programa. Percebemos que esses dizeres se apresentam ora reiterando a matriz heterossexual, ora subvertendo essa matriz, sempre numa relação de conflitos e tensões, apontando para a polêmica como estratégia discursiva para defender ou rechaçar as teses em debate. Um movimento que nos parece coerente, já que concluímos que nenhum sujeito social consegue ressignificar por completo os discursos heteronormativos. Contudo, é nesse movimento de problematizar o que está dado como natural que se propõe novas formas de ser e estar no mundo, fortalecendo a democracia, como fez o cantor Ney Matogrosso durante sua carreira artística e suas performances nos palcos.

O *Estação Plural* ocupou um lugar importante no contexto brasileiro para que a heteronormatividade compulsória fosse questionada, ainda que a marginalização do programa possa significar a marginalização dos próprios LGBT na sociedade Brasileira. O programa foi o único a ser veiculado, semanalmente, na TV aberta, no período de 2016/2018, com debates sobre as questões de gênero e diversidade sexual. Ainda que tenha sido numa TV pública e sem a audiência dos canais comerciais, o programa pareceu atender a um chamado à vertente cidadã de um veículo de comunicação de massa ao se reivindicar como “original, ousado e engajado”.

No entanto, é importante registrar que no atual cenário político no Brasil, em que a polarização das teses sobre os direitos LGBT, ancorados, em certa medida, em valores morais religiosos, ficaram mais fortes e o programa foi retirado do ar no ano de 2019, após a posse do atual Presidente da República, Jair Bolsonaro, eleito em 2018, sustentado por um forte discurso moral religioso, com posicionamentos contrários aos direitos da população LGBT.

A polarização das teses sobre os direitos da população LGBT ganharam mais força no discurso político durante o período eleitoral, no ano de 2018, estabelecendo inúmeras polêmicas. Esse antagonismo de teses nos parece interessante para trabalhos futuros. Um fenômeno emergiu nesse cenário, as chamadas *fake news*, amplamente distribuídas nas mídias digitais, e parecem ser uma estratégia adotada pelo Proponente para desqualificar seu Oponente, visando conquistar a adesão do seu auditório. Essa polarização parece apresentar um forte conteúdo de violência verbal, onde o Oponente é visto como um inimigo a ser combatido. Os aspectos morais e religiosos que sustentam os valores na sociedade brasileira sugerem ser uma característica que fortalece o discurso conservador sobre gênero e sexualidade.

Nesse cenário, dois parlamentares que representam esse campo político na defesa dos direitos LGBT parecem ser os principais alvos do discurso conservador da nova direita no Brasil: o ex-deputado federal pelo Psol Jean Wyllys, que, mesmo reeleito no ano de 2018, renunciou ao seu mandato e se autoexilou do país depois de receber ameaças de morte e ser alvo de inúmeras *fake news* durante seus dois mandatos; a Deputada Federal Maria do Rosário (do Partido dos Trabalhadores/RS), que possui vasta trajetória na defesa dos direitos humanos no Brasil, tendo sido Ministra Chefe da Secretaria de Direitos Humanos do Governo Federal no período 2011-2014.

Os dois parlamentares parecem significar o inimigo que o discurso conservador pretende combater e destruir. No entanto, instiga-nos a investigar, no futuro, a dinâmica da polêmica nessas *fake news* direcionadas a essas duas lideranças políticas, estabelecendo comparações sobre a forma como os insultos verbais e a violência de gênero é construída, no discurso polêmico, para se referir ao primeiro parlamentar assumidamente gay no Congresso Nacional e como essa construção se dá em relação a uma das principais mulheres que exerce mandato de Deputada Federal.

Diante do que vimos, pode-se afirmar que se faz necessário um trabalho acadêmico e social que proponha repensar as normas de gênero e sexualidade que regulam nossos comportamentos. Na academia, há de se aprofundar estudos que tomem como objeto de pesquisa os discursos de grupos sociais historicamente subalternizados, para que esses sujeitos tenham cidadania plena e dignidade para viver a vida.

## REFERÊNCIAS

AMOSSY, Ruth. Por uma análise discursiva e argumentativa da polêmica. Trad. Angela Maria da Silva Corrêa. **EID&A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação**, Ilhéus, n. 13, p. 227-244, jan/jun.2017.

ARÃO, Lilian. **A palavra questionada em entrevistas do programa Roda Viva: o ato de fala pergunta como instaurador de identidades**. 2008. 228 p. Tese de Doutorado (Doutor em Linguística)- Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/DAJR-88TGXP>. Acesso em: 26 fev. 2018.

AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer**. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BAHIANA, Ana Maria. **Almanaque anos 70**. Rio de Janeiro, Ediouro, 2006, p.36.

BARRET, R. 2002. Is queer theory important for sociolinguistic theory? In: K. CAMPBELLKIBLER et al. (eds.), **Language and Sexuality: Contesting meaning in theory and practice**. Stanford, CSLI Press, p. 25-43.

BENTO, Berenice. Queer o quê? Ativismo e estudos transviados. **Revista Cult – Dossiê Teoria Queer – o gênero sexual em discussão**, nº 193, ano 17, p.42-46, agosto de 2014.

BORBA, Rodrigo. Identidade e intertextualidade: a construção do gênero e da sexualidade na prevenção de DST/AIDS entre travestis que se prostituem. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, 2008, Vol, 9, nº 1, p. 72-97. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/les/article/view/9263>. Acesso em: 04 out. 2017

BORBA, Rodrigo. “A Beatriz foi preso!”: a construção da travestidade através do sistema gramatical de gênero entre travestis gaúchas. Disponível em [http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/artigos/R/Rodrigo\\_Borba\\_16.pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/artigos/R/Rodrigo_Borba_16.pdf). Acesso em: 04 out. 2017.

BORBA, Rodrigo. A linguagem importa? Sobre performance, performatividade e peregrinações conceituais. **Cadernos Pagu**, 2014, p. 441-474. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s010483332014000200441&script=sci\\_abstract&lng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s010483332014000200441&script=sci_abstract&lng=pt). Acesso em: 04 jul. 2017.

BORBA, Rodrigo. Linguística Queer: Uma perspectiva pós-identitária para os estudos da linguagem. **Revista Entrelinhas**, [S.I.], v.9, n.1, p.91-107, jun. 2015. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/entrelinhas/article/viewFile/10378/4862>. Acesso em: 04 jul. 2017.

BULGARELLI, Lucas. Moralidades, direitas e direitos LGBTI nos anos 2010. In: SOLANO, Esther (org.). **O ódio como política: A reinvenção das direitas no Brasil.** [S. l.]: BoiTempo, 2018. cap. 13, p. 101-107. ISBN 9788575596548. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4476955/mod\\_resource/content/1/L.%20Bulgarelli%20Moralidades%2C%20direitas%20e%20direitos%20LGBTI.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4476955/mod_resource/content/1/L.%20Bulgarelli%20Moralidades%2C%20direitas%20e%20direitos%20LGBTI.pdf). Acesso em: 3 jan. 2019.

BURGER, Marcel. Encenações discursivas na mídia: o caso do debate-espetáculo. In: MACHADO, Ida Lúcia *et. al.* **Ensaio em análise do discurso.** Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2002. p. 200-222.

BUTLER, Judith. **Bodies that matter: on the discursive limits of 'sex'.** Londres: Routledge, 1993. Disponível em: <https://eng5010.pbworks.com/f/ButlerBodiesThatMatterEx.pdf>. Acesso em: 3 ago. 2017.

BUTLER, Judith. Acerca del término “*queer*.” In Judith Butler. **Cuerpos que importam – sobre los limites materiales y discursivos del “sexo”.** Buenos Aires: Paidós, 2002, p. 313-339. Disponível em: [https://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios\\_catedras/practicas\\_profesionales/824\\_rol\\_psico\\_rha/material/descargas/unidad\\_2/butler.pdf](https://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios_catedras/practicas_profesionales/824_rol_psico_rha/material/descargas/unidad_2/butler.pdf). Acesso em: 10 ago. 2017.

BUTLER, Judith. Performatividade, precariedade e políticas sexuais. **AIBR. Revista de Antropologia Iberoamericana**, vol. 04, nº 03, set/dez 2009, p.321-336. Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/623/62312914003.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2017.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In. Guacira Lopes Louro (Org.). **O corpo educado – pedagogias da sexualidade.** Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2010, p. 151-172. Disponível em: [https://www.academia.edu/1626457/Corpos\\_que\\_pesam\\_sobre\\_os\\_limites\\_discursivos\\_dosexo](https://www.academia.edu/1626457/Corpos_que_pesam_sobre_os_limites_discursivos_dosexo). Acesso em: 15 ago. 2017.

BUTLER, Judith. Vida precária. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar.** São Paulo, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, nº 01, p. 13-33. Disponível em: <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/18>. Acesso em: 20 ago. 2017.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano.** Tradução: Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. ISBN 978-85-326-1148-2.

CHARAUDEAU, P. **Visadas discursivas, gêneros situacionais e construção textual.** In: MACHADO, Ida Lúcia & MELLO, Renato. (Org). **Gêneros: reflexões em Análise do Discurso.** Belo Horizonte: Poslin/FALE/NAD UFMG, 2004. Disponível em:

<http://www.patrick-charaudeau.com/Visadas-discursivas-generos.html>. Acesso em: 02 jul. 2017.

CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso das mídias**. Tradução de Angela M. S. Corrêa. São Paulo: Contexto, 2006.

CHARAUDEAU, P; MAINGUENEAU, D. **Dicionário de análise do Discurso**. Trad. Fabiana Komesu. São Paulo: Contexto, 2008.

CHARAUDEAU, P. **Linguagem e discurso: modos de organização**. Trad. Ângela Correa; Ida Lúcia Machado. São Paulo: Contexto, 2008a.

CHARAUDEAU, P. **Discurso político**. Trad. de Dilson Cruz e Fabiana Komesu. São Paulo: Contexto, 2008b.

CHARAUDEAU, P. **Linguagem e discurso: modos de organização**. Trad. de Aparecida Pauliukonis e Ida Lúcia Machado. São Paulo: Contexto, 2012.

CHARAUDEAU, Patrick. Identidade linguística, identidade cultural: uma relação paradoxal. *In*: LARA, Glaucia Proença, LIMBERTI, Rita Pacheco. **Discurso e (des) igualdade social**. São Paulo. Contexto, 2015. p.13-29. Trad. Clebson Luiz de Brito e Wander Emediato de Souza.

CRUZ, Luan da; TITO, Raphael de Paula. A comunidade LGBT no desdobramento da língua Iorubá. **II Congresso Internacional de Linguística e Filologia. XX Congresso Nacional de Linguística e Filologia**, Rio de Janeiro, 2016. Cadernos do CNLF, vol. XX, nº 12 – Sociolinguística, dialetologia e geografia linguística. Rio de Janeiro: CiFEFiL, 2016. Disponível em: [http://www.filologia.org.br/xx\\_cnlf/cnlf/cnlf\\_12/001.pdf](http://www.filologia.org.br/xx_cnlf/cnlf/cnlf_12/001.pdf). Acesso em: 05 fev. 2017.

DRAWIN, Carlos Roberto. O paradoxo antropológico da violência. *In*: ROSÁRIO, Ângela Buciano do; NETO, Fuad Kyrillos; MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. **Faces da violência na contemporaneidade: sociedade e clínica**. Barbacena: EdUEMG, 2011. cap. 1, p. 12-32.

DUARTE, Jorge. Instrumentos de comunicação pública. *In*: DUARTE, Jorge (org.). **Comunicação Pública: Estado, mercado, sociedade e interesse público**. São Paulo: Editora Atlas S.A., 2009.

DUARTE, Marcia Yukiko Matsuuchi. Estudo de caso. *In*: **Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação**. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2012.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. 23. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013. 74 p. ISBN 9788515013593.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

GONCALVES, Carlos Henrique Bem; LACERDA, Gustavo Agnaldo. Politização da sexualidade e produtividade parlamentar: posturas político-discursivas de quatro partidos esquerdistas para LGBTs. *In: Jornada de Sociologia Política: Desafios Acadêmicos em Época de Crises, III.*, 2017, Universidade de Vila Velha. **Livro de atas dos artigos apresentados** [...]. Vila Velha: [s. n.], 2019. p. 571-596. Disponível em: <https://www.dropbox.com/s/9zhiu681cfxse1c/Livro%20-completo%20-%20final.pdf?dl=0>. Acesso em: 30 maio 2019.

GONÇALVES, Renato. Tropicalismo Transviado. **Revista Medium**, [S. l.], p. 1-3, 18 jul. 2017. Disponível em: <https://medium.com/revista-bravo/tropicalismo-transviado-fdc345e56079>. Acesso em: 18 out. 2017.

HALL, S. Significação, representação, ideologia: Althusser e os debates pós-estruturalistas. *In: HALL, S. Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Organização Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

LA TAILLE, Yves de. O sentimento de vergonha e suas relações com a moralidade. **Psicol. Reflex. Crit.** [online]. 2002, vol.15, n.1, pp.13-25. ISSN 0102-7972. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-79722002000100003>. Acesso em: 10 de mar. 2019.

LA TAILLE, Yves de. Moralidade e violência: a questão da legitimação de atos violentos. **Temas em Psicologia**, [S. l.], v. 17, n. 2, p. 239-341, 2009. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-389X2009000200005](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X2009000200005). Acesso em: 10 mar. 2019.

LE BRETON, David. **As Paixões Ordinárias - Antropologia das Emoções**. Tradução: Luís Alberto S. Peretti. 1. ed. [S. l.]: Vozes, 2019. 360 p. ISBN 8532660533.

LINS, Regina Navarro. **A Cama na Varanda: arejando nossas ideias a respeito de amor e sexo: novas tendências**. 4. ed. Rio de Janeiro: Rev. e Ampliada, 2010. 477 p.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho – ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 11-25.

MISCKOLCI, Richard. Crítica à hegemonia heterossexual. **Revista Cult** – Dossiê Teoria Queer – o gênero sexual em discussão, nº 193, ano 17, p.33-35, agosto de 2014.

MISCKOLCI, Richard. O que é o queer? **I Seminário Queer** – Sesc São Paulo. 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uB8Yd53x51M>. Acesso em 17 de novembro de 2016.

MORAIS, Argus Romero Abreu de. A estética da intolerância: extremismo político e arte no Brasil atual. **Revista RUA**, Campinas, v. 24, n. 2, p. 499-524, 8 out. 2018. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rua/article/view/8653498>. Acesso em: 3 jan. 2019.

MORAIS, Argus Romero Abreu de. O discurso político da extrema-direita brasileira na atualidade. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, v. 20, n. 1, p. 152-172, 28 jun. 2019. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/les/article/view/12129>. Acesso em: 29 de jun. 2019.

MOITA LOPES, Luiz Paulo da. Socioconstrucionismo: discurso e identidades sociais [Introdução]. In. Luiz Paulo da Moita Lopes (Org.). **Discursos de Identidades**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2003, p. 13-38.

MOITA LOPES, Luiz Paulo da. A performance narrativa do jogador Ronaldo como fenômeno sexual em um jornal carioca: multimodalidade, posicionamento e iconicidade. **Revista Anpoll**, vol. 2, nº 27, 2009, p. 128-157.

PAVEAU, M.-A.; GOLDSTEIN, N. Palavras anteriores. Os pré-discursos entre memória e cognição. **Filologia e Linguística Portuguesa**, n. 9, p. 311-331, 2 jun. 2007. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/flp/article/view/59786>. Acesso em: 10 jul. 2019.

PEREIRA, Cleyton Feitosa. Notas sobre a trajetória das políticas públicas de direitos humanos LGBT no Brasil. **Revista RIDH**, Bauru, v. 4, n. 1, p. 115-137, 2016. Disponível em: <https://www3.faac.unesp.br/ridh/index.php/ridh/article/viewFile/307/168>. Acesso em: 14 mai. 2019.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. *Queer* nos trópicos. **Contemporânea**, vol. 2, nº 2, p. 371-394, jul.-dez., 2012.

PERLONGHER, Nestor. Disciplinar os poros e as paixões. **Lua Nova**, vol.2 nº 3, São Paulo, dez. 1985. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-64451985000400007](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451985000400007). Acesso em: 05 ago. 2017.

PIAGET, J. (1992). **Le Jugement Moral chez l'Enfant**. Paris: PUF. (Trabalho original publicado em 1932).

QUEIROZ, Flávio. Secos & Molhados 40 anos: Corpo transgressor. **Jornal O Povo**, [S. l.], p. 1-3, 14 maio 2013. Disponível em: <http://blogs.opovo.com.br/discografia/2013/05/14/secos-molhados-40-anos-corpo-transgressor/>. Acesso em: 29 nov. 2017.

SAÉZ, Javier e PRECIADO, Beatriz. Prólogo (Lenguaje, poder e identidade). In. Judith Butler. **Lenguaje, poder e identidade**. Madrid: Editorial Síntesis S.A, 1997, p. 10-13.

SANTOS FILHO, Ismar Inácio. **A construção discursiva de masculinidades bissexuais – um estudo em linguística queer** (Tese-Doutorado-UFPE). Recife, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/11663>. Acesso em: 20 de ago. 2017.

SANTOS FILHO, Ismar Inácio dos. **Da emergência da Linguística Queer**. In. Seminário de Pesquisa: Introdução à Linguística *Queer*. Programa de Pós-Graduação em Letras. Maringá: UEM, 2015. Disponível em: [https://www.academia.edu/17766153/Da\\_emerg%C3%Aancia\\_da\\_Lingu%C3%ADstica\\_Quier](https://www.academia.edu/17766153/Da_emerg%C3%Aancia_da_Lingu%C3%ADstica_Quier). Acesso em: 20 ago. 2017.

SARTRE, J. P. **L.être et le Néant**. Paris: Gallimard. 1943.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. Tradução: Antônio Chelini, José Paulo Paes, Isidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006. ISBN 978-85-316-0102-6. Disponível em: <https://joacamillopena.files.wordpress.com/2016/04/saussure-curso-de-linguistica-geral.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2017.

SIMÕES, Júlio A.; FACCHINI, Regina. **Na trilha do arco-íris: do homossexual ao movimento LGBT**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2009.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010. Disponível em: <https://joacamillopena.files.wordpress.com/2013/10/spivak-pode-o-subalterno-falar.pdf>. Acesso em: 20 set. 2017.

TAYLOR, C. **Les sources du moi**. Paris: Seuil. 1998.

#### **Material de Análise:**

PLURAL, Estação. **Estação Plural recebe Ney Matogrosso**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BqB9YDn0zyQ>. Acesso em: 30 jul. 2017.

**Anexo 1 – CD-ROM: cópia da gravação do programa**

## **Anexo II - Transcrição do áudio do programa**

### **TRANSCRIÇÃO**

#### **ESTACAO PLURAL RECEBE**

#### **NEY MATOGROSSO**

#### **PARTICIPANTES**

Vozes masculinas identificadas: M1, M2, M3, M4 e M5

Vozes femininas identificadas: F1, F2, F3 e F4

Ellen Oléria

Mel Gonçalves

Fernando Oliveira

Ney Matogrosso

Jotabê Medeiros

Marcus Preto

Claudia Mello

Carolina

#### **TEMPO DE GRAVAÇÃO**

50 minutos e 08 segundos

#### **MODALIDADE DE TRANSCRIÇÃO**

Padrão

#### **LEGENDA**

... → pausa ou interrupção.

(inint) [hh:mm:ss] → palavra ou trecho ininteligível.

(palavra) [hh:mm:ss] → incerteza da palavra transcrita / ouvida.

—

---

(INÍCIO)

1 Ellen: Alô meu povo.

2 Fernando: Olá.

3 Ellen: Bem-vindo, bem-vinda, mais uma vez ao Estação Plural. Obrigada pela  
4 companhia e por dividir um pedacinho da sua noite com a gente. O Estação Plural está  
5 sendo transmitido pela TV Brasil e pelas Rádios Nacional e MEC. E hoje eu estou  
6 inspirada, viu? Eu me arrisco, inclusive, a fazer uma previsão. Esse é um tempo de sorte  
7 pra você. Acredita. A sorte começa a chegar, irradiada daqui do estúdio direto para  
8 você. O nível de felicidade, meu bem, está incontido. Eu, Mel, Fefito, estamos na  
9 melhor das companhias. Nosso convidado de hoje é uma das maiores vozes da música  
10 brasileira. Senhoras e senhores, Ney Matogrosso. Obrigada.

11 Fernando: Ney, eu já sou obrigado a dizer que a gente fez uma aposta, porque você está  
12 aqui.

13 Ney: Fez uma aposta como?

14 Fernando: Quem se declarar fã primeiro vai ter que pagar um jantar.

15 Ney: Ah tá.

16 Mel: Ney Matogrosso, esse artista gigante, mas que para a gente tem um aspecto da  
17 carreira que é tão importante quanto a música, que é a liberdade. Muito antes que as  
18 questões de gênero estivessem ganhando espaço, como aqui na TV aberta, o Ney já  
19 estava avançando todos os sinais, em se tratando das convenções entre feminino e  
20 masculino. De onde vem essa ousadia artística, Ney?

21 Ney: Olha, ela resultou de uma ousadia individual, pessoal, de uma não submissão ao  
22 que é instituído. Eu sou filho de militar, imagina o que eu tive que enfrentar. Ele queria  
23 me submeter, ele queria que eu fosse ele e eu dizia: "não". Aí com 17 anos a gente  
24 quebrou um pau, saímos na porrada mesmo, ele me expulsou de casa e eu disse: "tudo  
25 bem, dou graças a Deus, eu não aguento mais ver a tua cara". Falo essas coisas, porque  
26 a gente teve um tempo depois para se reencontrar e a gente estabeleceu uma coisa muito  
27 boa, de amor mesmo. Então eu conto isso como uma experiência minha, porque eu acho  
28 que muita gente passa por isso. E eu acho que esse fato me colocou na vida com 17 anos  
29 por minha própria conta, sem nenhum apoio, nenhuma ajuda, para eu só falar e só  
30 exercitar as coisas em que eu acreditar e contestar as que eu não acredito.

31 Fernando: Mas você contestou em plena ditadura militar, Ney.

32 Ney: Sim, foi na ditadura militar que eu contestei o sistema, mas eu já tinha enfrentado  
33 meu pai, que para mim era a autoridade. Então eu olhava para a ditadura como se ela

34 não existisse. Eu sabia dos perigos, eu sabia dos riscos que eu estava correndo, mas eu  
35 ignorava.

36 Ellen: (Me) [00:03:21] disse que a família é um microcosmo, também, desse macro que  
37 a gente compartilha socialmente. É a primeira célula de opressão que a gente conhece  
38 de fato.

39 Ney: E que todas são assim.

40 Fernando: Quando a gente fala no Ney Matogrosso, a gente pensa em androgenia, em  
41 sensualidade - é o homem mais sexy desse país -, transgressão, extravagância,  
42 pioneirismo e até um certo exotismo, pode-se dizer. Mas o público do Ney, na maioria  
43 feminino, muitas vezes de idades mais avançadas, abraça todas as características. No  
44 show, as senhorinhas ficam loucas, eu já testemunhei isso muito de perto. O público é  
45 menos careta do que a gente imagina, Ney?

46 Ney: Muito menos do que a gente imagina. A sociedade como um todo está muito  
47 careta, mas esse público que se aproxima de mim - e estou falando que não é um  
48 público específico, o que o torna mais atraente aos meus olhos - é completamente  
49 aberto, porque ele já espera de mim essas ousadias. Quando eu entrei com essa última  
50 calça desse show, era a gotinha d'água que faltava.

51 Fernando: Maravilhosa, prateada, coladinha.

52 Ney: Colada, anatômica, ela não é para esconder nada, mas para mostrar todo o meu  
53 corpo - tudo dentro de uma estética, não é uma coisa bagaceira. Eu estou com uma calça  
54 que é anatômica nas nádegas e na frente, então as pessoas me veem inteiro.

55 Ellen: E nós iremos ver agora como dois pensadores da cultura nacional avaliam a  
56 influência de Ney Matogrosso na música e na cultura brasileira. Roda o VT.

57 Jotabê: Acho que a primeira grande revolução que a gente vê nele é a revolução  
58 comportamental. O cara que, assumidamente gay, no momento em que nem se falava  
59 em homossexualismo na música, demonstrando no palco um tipo de orgulho gay que  
60 em raras vezes alguém demonstrou com tanta alegria e talento - porque é um talento  
61 extraordinário. Então essa reivindicação dele, de personalidade muito forte, já assegura  
62 para ele uma trajetória completamente particular. Mas, ao mesmo tempo, ele também  
63 tem diálogos muito ricos com as novas gerações. Ele não é um cara monolítico, que  
64 tem uma verdade e vai defendê-la até o final da carreira. Você o vê em muitas fases,  
65 cantando muitas coisas diferentes. É um intérprete de um leque inacreditável, se você  
66 for ver as coisas que ele já cantou.

67 Marcus: Como a influência musical dele é anterior à Bossa Nova - ele ouvia rádio,  
68 Ângela Maria, aquelas coisas todas -, ele tem um pé nesse lugar do cabaré da Ângela  
69 Maria, que é meio brega, meio cafona, no que de mais rico essas coisas podem trazer.  
70 Porque quando você elimina esse lado - e muita gente eliminou -, querendo somente o  
71 lado sofisticado, você perde metade das coisas. E talvez a metade mais quente, sexual,  
72 que é uma coisa que o Ney é. Então, ele jamais perderia isso. Eu acho que é isso que faz  
73 com que ele consiga transitar tão bem por tantos gêneros e tantos personagens.

74 Jotabê: É muito difícil ter um cara, mesmo que tenha a mesma disposição dele de  
75 enfrentamento, ou mesmo que tenha o mesmo talento cênico, o Ney é um cara de cena,  
76 um artista performático, excepcional. Ele seria excepcional em qualquer cultura.

77 Marcus: O primeiro que eu falei é esse aqui, as fotos são incríveis, vai ser difícil um  
78 segundo, porque olha essas fotos de dentro. Olha isso aqui. Ou seja, em 78 ou algo  
79 assim, o cara podia fazer o que ele quisesse. Aí aqui já vai entrando aqui nos anos 70,  
80 depois os anos 80. Esse aqui foi um que vendeu muito, pois é o que tem o viajante. Aqui  
81 é o ao vivo, ele de bicho, ele maravilhoso. Aqui já era anos 80, virando para os 90  
82 quase. Estou pegando os LP's. Aí depois vem toda a fase de CD. Olha que legal, um ET,  
83 uma coisa do outro lado, de outro planeta.

84 Jotabê: Você encontrar um discípulo dele com a mesma pegada, a mesma capacidade, aí  
85 sim é uma coisa como um Pelé novo. É uma coisa que não acontece, é muito raro.

86 Marcus: O Ney, quando está inteiro, que vai ao palco, aquele bicho, aquele homem,  
87 aquela mulher, aquela coisa toda misturada, é um dos maiores artistas do mundo, sem  
88 dúvida.

89 Fernando: Em que momento você percebeu que tinha muito de feminino em você e que  
90 era importante brincar com isso, com essa barreira.

91 Ney: Eu não percebi isso, eu não percebi que tinha muito de feminino em mim. O que  
92 me levou à compreensão da coisa, porque eu fazia um gesto – que para mim um gesto é  
93 um gesto, seja de qualquer pessoa. Por que que um bailarino pode ter um gesto mais  
94 poético e um cantor não pode, porque o cantor seria taxado. Então, quando eu via que as  
95 pessoas ficavam perturbadas, aí eu dizia assim: "isso é uma loucura, isso é um gesto,  
96 qual é o limite entre o masculino e o feminino".

97 Mel: O fato de questionar o que é feminino e o que é masculino, você não ter esse  
98 parâmetro, já te faz ser uma pessoa transgressora.

99 Ney: Sim, claro. Porque na minha cabeça, quando todo mundo dizia que Secos e  
100 Molhados era sexualizado, na minha cabeça eu era um inseto, eu botava antenas, era um  
101 ser híbrido.

102 Ellen: Inclusive, questionar esses pertencimentos e explorar o seu corpo como o seu  
103 lugar de fala, e vendo isso como uma transgressão, você acha que ir contra a cultura traz  
104 avanços? A gente precisa de artistas contracultura pra avançar?

105 Ney: Eu não acho artistas, eu acho pessoas, porque eu não acho que isso é uma questão  
106 que me pertença apenas. É uma questão que pertence a toda a humanidade,  
107 independente do cargo e do crachá. Eu acho que a gente tem que ocupar os nossos  
108 lugares. A gente não pode viver submetido a pré-conceitos e caminhar sobre trilhos pré-  
109 determinados. Eu não sou um robzinho; ninguém é; ninguém precisa ser. Não é isso?

110 Ellen: Que repete histórias, sem questionar.

111 Ney: Sim, que fica reproduzindo, sem questionar nada, e se submetendo a tudo.

112 Mel: Você já pagou algum preço por essa transgressão, por essa liberdade sua?

113 Ney: Não.

114 Mel: Já se sentiu incompreendido?

115 Ney: Não, incompreendido eu me senti em termos artísticos quando o meu primeiro  
116 trabalho solo - aquele que ele mostrou várias imagens só com tapa sexo e aquele chifre  
117 nos ombros-, que eu caprichei. Eu disse assim: "vou fazer um disco para que todos  
118 entendam qual é. Estou saindo do Secos e Molhados e agora eles vão ver quem sou eu,  
119 artisticamente." Menino, foram as piores críticas que eu tomei na minha vida, e de  
120 críticos que eu respeitava. Aí, sabe a que conclusão eu cheguei?

121 Mel: Qual?

122 Ney: Danem-se.

123 Mel: Um amigo meu disse que bons artistas não leem críticas.

124 Ney: Pois é. Eu disse: "danem-se". Se não entenderam, azar o deles. Eu gravei o Barco  
125 Negro, música da Amália Rodrigues, no feminino. Como eu iria cantar o Barco Negro  
126 no masculino? Não tinha como. É aquela história da mulher, que o marido é pescador,  
127 que vai pro mar, e que as outras mulheres ficam dizendo que ele não volta, e ele não  
128 volta mesmo, e ela pira. E eu chorava no final, com a falta daquele homem. Aí o  
129 camarada escreveu que eu chorava igual uma rameira.

130 Mel: Muito baixo ele. Machista, ainda.

131 Ney: Sim, que eu chorava igual uma rameira. Eu não entendi, porque eu não chorei  
132 como uma rameira, eu não estava no papel de uma rameira. Se eu estivesse no papel de  
133 uma rameira - posso me pôr no papel de uma rameira-, mas eu não estava nesse papel.

134 Fernando: Ney, tem um lado ruim de ser transgressor?

135 Ney: Não, não tem lado ruim nenhum. É uma palavra que eu não gosto muito de usar,  
136 gay, mas temos que acabar com essa papagaiada de que gay tem que sofrer. Que sofrer,  
137 que nada.

138 Fernando: Ai, não. Quero ser feliz. Dá licença.

139 Ney: Mas achavam que era o preço a ser pago.

140 Fernando: Vou te fazer uma provocação porque você já me deu uma opinião e já deu  
141 também em entrevistas, então vou deixá-la pública. Por que você diz que é contra que  
142 casais andem de mãos dadas?

143 Ney: Não sou contra que andem de mãos dadas. Não é de homem com homem, mulher  
144 com mulher, homem com mulher, você não tem necessidade de ficar se beijando. Um  
145 dia desses eu fui ao teatro, pequenininho, e tinha uma atriz com o namorado - eu aqui e  
146 ela ali com o namorado dela-, eu daqui via uma língua enfiando na outra. Mas porque eu  
147 tenho que ficar vendo isso? Eu não vim ao teatro pra ver isso, vim ver outra coisa.  
148 Então, eu acho que essas coisas são intimidades das pessoas.

149 Ellen: Eu percebo de outra maneira, eu sinto algo de paridade, de parceria.

150 Ney: Sim, mas entre as mulheres é permitido andar na rua de mãos dadas.

151 Ellen: É verdade, é suave para nós isso. Em alguma medida, né?

152 Ney: Sim. Porque é cultural: mulher anda de braços dados, de mãos dadas.

153 Ellen: Se a gente traz os signos ditos masculinos no corpo, já é bem problemático andar  
154 de mãos dadas. Porque aí é como se a gente estivesse afrontando algum outro ser estar  
155 no mundo. Mas, na verdade, eu sinto que existe uma permissividade pra esse contato  
156 físico entre mulheres na rua, inclusive a gente se beija, na nossa cultura a gente se  
157 cumprimenta com beijos, mas os homens têm algumas restrições. Em outras culturas é  
158 permitido.

159 Fernando: Eu entendo quando você fala que existem carinhos exagerados. Tipo a língua  
160 vai lá dentro e etcetera. Mas eu acho que o ato de andar juntos, de mãos dadas, é tão  
161 singelo. Quanto à coisa de afrontar, tem a coisa de: "vocês estão exibindo sua  
162 heterossexualidade o tempo todo, deixa eu exibir minha homossexualidade só um  
163 pouquinho, de mãos dadas."

164 Ney: Sabe o que eu prefiro? Eu estou andando com você e dou só uma encostadinha.  
165 Mel: Isso é bom.  
166 Ellen: Eu acho que a coisa da medida, o limite do toque, é que é muito complexo.  
167 Porque existem muitas maneiras de manifestar o afeto, você não precisa estar tocando.  
168 Mas se é assim que você manifesta o seu afeto, eu acho que vale e aí, talvez, no público,  
169 o bom senso, nos espaços compartilhados, podem valer como uma temperatura bacana.  
170 Ney: Pois é. Eu acho civilizado.  
171 Mel: Infelizmente a gente vai ter que ir para o intervalo comercial, mas a gente volta  
172 daqui a pouco. Fica ligado aí, que tem mais Ney Matogrosso já já com a gente.  
173 **(Intervalo) [00:16:22] a [00:16:41]**  
174 Fernando: Oi gente. Estamos de volta com o Estação Plural e pelo amor de Deus, me  
175 belisca Ellen Oléria?  
176 Ellen: Espera aí, porque eu vou beliscar.  
177 Fernando: Me belisca, Mel? A gente está com o Ney Matogrosso aqui no programa.  
178 Hoje é um dia de festa aqui. Até o fim desse programa, você vai sair daqui casado  
179 comigo daqui, Ney Matogrosso.  
180 Ney: Vamos ver.  
181 Fernando: Vamos ver. Eu sou ousadia pura, eu sou transgressão.  
182 Mel: No palco, o Ney é aquele ser dançante, esvoaçante, maquiado, fantasiado,  
183 sensualizador e o Ney está aqui, na nossa frente, gente. Esse ser humano elegante,  
184 quieto, delicado. Você é diferente no palco e na vida do dia a dia?  
185 Ney: Extremo oposto um do outro.  
186 Mel: É extremo oposto?  
187 Ney: Extremo oposto.  
188 Mel: E é difícil?  
189 Ney: Nada. Não.  
190 Mel: São facetas fáceis de administrar?  
191 Ney: Seria difícil eu carregar aquele comigo. Aquilo eu não iria suportar.  
192 Ellen: É o híbrido, Ney.  
193 Ney: É o híbrido. Eu não suportaria viver daquela maneira, ser aquela pessoa, o tempo  
194 todo, eu não iria aguentar. Então, aquele ser ali, eu costumo dizer que é uma sereia, que  
195 vem, baixa, canta e vai embora. Quando eu viro as costas, que acabou o show, já não é  
196 mais ele. Já sou eu.

197 Ellen: Inclusive, porque a fixação de papel é patologia. É bom se livrar mesmo: para  
198 cada cantinho um papel.

199 Ney: Sim.

200 Ellen: O assunto que nós queremos propor agora é justamente o meu eu ficcional. Sabe  
201 aquela sua personagem de mim mesma? Pois é. O eu ficcional chega para tornar a vida  
202 mais suave: tem gente que mente a idade - cria um eu ficcional eternamente jovem.  
203 Minha sogra mesmo, faz 20 anos que ela tem 29. Entreguei.

204 Fernando: Entregou muito.

205 Ellen: Entreguei. Por exemplo, além da minha sogra, há gay que se monta de hetero  
206 entre a família e as amizades taxativas. Há pessoas trans que só em um lugar muito  
207 íntimo conseguem ser quem são. Isso parece complicado? Não, vamos para a rua para  
208 ver como é que o povo entende isso. Roda VT: "vai Ellen, linda, maravilhosa, você vai  
209 conseguir, você está linda. Absoluta, destruidora, e onde a sua vista alcançar, é tudo  
210 seu". Falar isso com o espelho é fácil, mas será que a moça do espelho vai me  
211 acompanhar naquela entrevista de trabalho? Eu ficcional: quem você inventou para te  
212 salvar? Quem é você no rolê?

213 M1: Eu entrei para uma Universidade Federal.

214 M2: Uns 12, 13 anos, eu fingia que era um artista.

215 M1: Eu tive que vestir uma máscara um pouco mais intelectual para conseguir  
216 sobreviver e me adaptar àquele meio, inicialmente.

217 M2: Ficava cantando, para mim era um mundo particular. Escrevia as minhas emoções,  
218 colocava na parede e dizia: "esse aqui é meu show".

219 F1: Acabei de atender um telefonema, em que eu entrei numa situação que não era real.

220 F2: Tem certas máscaras que até nos ajudariam.

221 M1: As máscaras que compõem o meu dia a dia, fazem parte de mim. Eu acho que são  
222 posturas, na verdade, que eu acabo tendo que tomar em determinados lugares e  
223 situações.

224 Fernando: Olha, eu acho difícil criar eu ficcional, sabia? Para o caso da gente ser LGBT.  
225 Porque a gente é tão transparente em algumas coisas, que o eu ficcional soa como se  
226 fosse um armário empoeirado e restritivo. Tem nas situações cotidianas, também.

227 Ellen: Mas é natural. Eu acho que é isso: os ambientes vão propondo as modalidades  
228 diferentes de ser e estar no mundo. Aí você fala com um amigo, você tem um tom de  
229 tratar. Eu brincava muito com o meu irmão, quando ele estava ao telefone, porque a

230 gente logo sabia quando ele estava com um amigo. Aí, quando era gatinha, ele estava  
231 com outro tom de voz, uma outra pessoa, uma elegância, uma sobriedade.

232 Mel Gonçalves: Mas são comportamentos diferentes. A gente se comporta de uma  
233 forma na nossa família - porque a gente é criada para ter aquele respeito, aquela coisa  
234 toda-, e aí quando a gente encontra com os amigos, a gente extravasa, samba, grita, fala  
235 um monte de besteira; e quando a gente está no ambiente de trabalho a gente é um  
236 pouco mais contido.

237 Ney: Não sei. Eu acho que no meu trabalho eu exercito tanto isso.

238 Fernando: Você veste personagens diferentes, múltiplos?

239 Ney: É que eu não sou nada, eu sou isso aqui e só, apenas.

240 Fernando: Você já tentou parecer mais inteligente, ou mais discreto, ou mais inteirado  
241 de uma coisa do que de outra?

242 Ney: Não. Tem coisas em que eu não sou inteirado, que eu pergunto. E essas máscaras,  
243 a gente em algum momento da vida usou alguma. Quer dizer, não são máscaras para se  
244 esconder. São máscaras para te proteger, inclusive.

245 Fernando: Quando a gente fala máscaras, parece uma coisa tão vilã de novela.

246 Ney: Pois é, mas não é, mas são máscaras. Dizem que tem que se descobrir essas  
247 máscaras e ver o que está por trás de tudo isso.

248 Fernando: Ney, mas tem máscaras no mundo artístico. Às vezes você é obrigado a lidar  
249 com pessoas que você não gosta, você é obrigado a ser cortês com quem você não gosta.

250 Ellen: Mas no social, você encontra com uma pessoa, você não precisa dizer para ela:  
251 "eu te odeio." Você pode simplesmente dar um bom dia. Eu acho que as máscaras têm  
252 muito mais a ver também com uma adequação. Esse é o risco: o limite disso, quer dizer,  
253 quando é uma máscara que faz parte de um comportamento social, que é natural, e  
254 quando isso começa a ficar patológico. Eu acho que se começa a perturbar muito a  
255 pessoa, ou quem está em volta, a gente pode cuidar.

256 Mel: Você não acha que esse eu fictício, eu ficcional, é diferente das facetas que a gente  
257 tem que assumir no dia a dia, Ney? Não tem uma diferença entre o eu ficcional e as  
258 facetas do dia a dia?

259 Ney: Deve ter, mas eu não entendo muito o que gera isso, sabe? Eu não sei mesmo o  
260 que. Insegurança?

261 Mel: Talvez.

262 Fernando: Insegurança, vontade de se preservar. No meu caso, quando eu tentava  
263 parecer hetero, era para fugir do bullying. Porque tinha muito aquela coisa de: se  
264 comporta como homem, fala grosso, não faz determinados tipos de brincadeiras. Então,  
265 tentava de todo jeito se enquadrar, ou tentava de todo jeito gostar da menina mais  
266 bonitinha do colégio e etcetera. E isso era uma máscara, mas era uma máscara dolorosa  
267 também. Mas não era uma máscara sociopata, no sentido que era algo que feria os  
268 outros. Feria a mim.

269 Ney: Eu vou te contar uma coisa: eu nunca tive problema com mulheres, eu sempre  
270 transei com mulheres. Agora eu nunca entendi a cabeça delas.

271 Ellen: É, nós somos loucas mesmo.

272 Ney: Eu nunca entendi. Sabe o que eu achava? Estava tudo bem, tudo certo, mas ali na  
273 virada da montanha tinha uma coisa esperando, que é uma coisa que se chama  
274 casamento, que eu tenho horror.

275 Ellen: É mesmo, Ney?

276 Fernando: Ai, meu Deus. Eu comecei o bloco propondo casamento para o Ney.

277 Ney: É, pois é, já não vai rolar.

278 Fernando: Tchau, acabou, já levei um toco hoje.

279 Ellen: Sem nem um sorvete. Devia ter ido para o sorvete primeiro.

280 Fernando: É, nem te levei para o sorvete e você já me deu um toco.

281 Ellen: Mas já chegou com casamento, também.

282 Ney: É, pois é.

283 Fernando: As pessoas acreditam que você é calmo e pleno, quando elas te veem à  
284 primeira vista?

285 Ney: Mas eu sou calmo.

286 Fernando: Eu sei que sim. Eu já jantei com você e foi maravilhoso. Eu sei que você é  
287 exatamente essa pessoa que você está aqui. Mas tem muita gente que deve imaginar que  
288 o Ney é o Ney do palco. Que deve achar que você está ali ultracontido.

289 Ney: Mas aí é a cabeça delas. Inclusive, eu cheguei a ir para a cama com uma pessoa  
290 que esperava que eu fosse mastigar inteiro, arrancar pedaço. Eu disse: "não, eu gosto de  
291 carinho." Aí a pessoa não quis.

292 Ellen: Quem é esse híbrido no palco?

293 Ney: Ele é homem, ele é mulher, ele é inseto, ele é felino, ele é tudo. Ele é todas as  
294 coisas que me interessam. Ele forma meu ideal. Eu gostaria de ser uma águia. Eu

295 gostaria de ser um tigre. Essas coisas todas vão formando a gente num lugar que eu não  
296 sei onde é, mas que está tudo presente.

297 Ellen: Eu acho interessante que exista um lugar, quase sagrado, o palco. E lá você  
298 atualiza esse discurso.

299 Ney: Felizmente me foi dada essa oportunidade de ter o palco para realizar tudo isso.

300 Ellen: E há quem escreva, quem desenhe, quem pinte, mas essa coisa do espelho,  
301 também, porque eu acho que as pessoas acabam vendo nesse hibridismo todo no palco,  
302 um espelho. E aí ela se assiste na forma que ela consegue ver e capturar.

303 Ney: Sim.

304 Fernando: Ou do jeito que ela gostaria de se expressar e não consegue.

305 Ney: Sim, mas sabe o que eu digo para elas? "Não se satisfaçam com a minha  
306 manifestação, faça a sua." Sempre falei isso: "sejam vocês, não se satisfaçam comigo.  
307 Quem são vocês? Sejam vocês"

308 Fernando: Você não respondeu uma coisa: quando você era adolescente, você tentou se  
309 enquadrar nos gostos do seu pai, antes de bater de frente com ele? Porque isso é  
310 (operar)[00:26:08] uma máscara.

311 Ney: Não, nos gostos dele não. Estamos falando de outra época, dos anos 50, quando eu  
312 era adolescente. Era muito difícil você encarar essa possibilidade de transar com um  
313 homem. Eu morava em Mato Grosso, e tinha uma pessoa que era a Geni da cidade. E  
314 aquilo me apavorava, porque eu dizia assim: "pra ser isso, Deus me mata, porque eu não  
315 quero passar na rua e ser apedrejado". Mas isso foi uma coisa na minha adolescência em  
316 Mato Grosso. Porque no momento em que eu saí de casa, com 17 anos, para servir à  
317 Aeronáutica, eu vi coisas do arco da velha ali dentro. Coisas que me possibilitaram até,  
318 se eu quisesse, ter realizado isso lá dentro, mas eu não fiz.

319 Fernando: Jura que você não aproveitou no ambiente mais masculino do mundo, que  
320 deve ser super homoerótico.

321 Ney: Não. É homoerótico, mas eu não queria fazer só por fazer. Eu vou dizer pra vocês  
322 o que eu vi lá dentro. Nosso alojamento era do lado de fora, e era da polícia da  
323 Aeronáutica, e eram remadores másculos. Eu falei isso para a Hebe e ela disse que não  
324 podiam ser másculos, foi quando começou uma discussão, porque eram másculos. E eu  
325 vi dois, numa beirada de muro do segundo andar, um sentado de perna aberta e o outro  
326 em pé, abraçados. E isso foi de madrugada, um calor danado, eu não conseguia dormir e  
327 eu levantei e fui na varanda. Quando eu me deparei com isso, o que foi mais

328 enlouquecedor, foi ter percebido, não dois homens, foi ter percebido que entre aqueles  
329 dois homens existia uma coisa que me parecia ser uma bolha que os protegia. Eu não  
330 podia imaginar que houvesse amor entre pessoas do mesmo sexo. Eu tinha 17 anos,  
331 saindo de Mato Grosso, eu não sabia disso, que isso era possível. E isso foi a coisa que  
332 mais afetou o meu pensamento. Foi perceber, não o toque masculino um com o outro,  
333 porque isso eu sabia. Isso mesmo ali dentro do quartel, de brincadeira, existia isso o  
334 tempo todo, todo mundo se pegava, todo mundo passava a mão, isso eu sabia. Agora,  
335 perceber que havia um sentimento naquela história ali, aquilo foi realmente  
336 revolucionário na minha cabeça. Então eu sabia que, inevitavelmente, eu chegaria a esse  
337 confronto, que eu chegaria à realização disso. Aí eu disse: "bom, se então eu vou  
338 chegar, inevitavelmente, a isso, eu quero que seja com alguém que eu escolha, com  
339 alguém que me ofereça esse tipo de coisa, porque eu não quero fazer só para provar que  
340 eu sou capaz."

341 Ellen: Pela cena, pela gratuidade da cena. Você teve essa convicção quando você  
342 encontrou essa pessoa. Você teve a convicção de que era o momento de experimentar  
343 aquela (redoma) [00:29:33].

344 Ney: Sim, era o momento de experimentar, mas eu não tive coragem de tomar nenhuma  
345 atitude, porque era uma pessoa conhecida de amigos, que eu nunca tinha visto, e que  
346 tinha aparecido em Brasília. E aí nós estávamos jantando e eu prestei atenção e disse:  
347 "vai ser com esse aí." Mas não fiz nada. Um ano depois, eu morava na casa de um  
348 amigo, num daqueles apartamentos imensos de Brasília, eu alugava um quarto. Aí um  
349 dia eu acordei e ele estava dentro de casa, porque ele era amigo do dono do  
350 apartamento, e ele me disse assim: "ontem, quando eu cheguei, de madrugada, me deu  
351 vontade de ir lá no teu quarto e eu não fui porque me disseram que você estava muito  
352 gripado e eu não quis te incomodar." Eu, para não deixar a peteca cair, eu disse: "mas  
353 podia ter vindo." Então ele disse assim: "então eu venho hoje." Quando ele falou isso eu  
354 comecei a tremer, e o dia inteiro quando eu pensava que ele iria naquela noite, eu  
355 tremia, batia dente, eu disse: "meu Deus do céu, o que vai acontecer", porque nunca  
356 tinha rolado.

357 Fernando: E foi tarde, né?

358 Ney: Foi, já tinha 20 anos.

359 Fernando: Gente, demorou mesmo.

360 Mel: Não é tarde.

361 Fernando: Não, foi o tempo do Ney.

362 Ney: Tarde para hoje.

363 Fernando: Tarde para hoje.

364 Ellen: Nunca é tarde. Sempre é tarde. Tipo: nunca é tarde, ainda dá tempo de você fazer.

365 Menina, você ainda não fez isso?

366 Fernando: Minha gente, vai lá.

367 Ney: Sabe o que me diziam? Você tem 30 anos e ainda não fez nada da sua vida? Eu

368 disse: "gente, como é que eu não fiz nada da minha vida? Eu estou aqui, vivo, às minhas

369 custas. Estou vivo, inteiro, honesto, não estou roubando de ninguém, não estou

370 assaltando ninguém, não estou fazendo nada que prejudique ninguém. Como eu não fiz

371 nada?".

372 Ellen: Complicado.

373 Fernando: Saiba, Ney Matogrosso, que agora você vai fazer uma coisa.

374 Ney: Qual?

375 Fernando: A gente tem um quadro aqui no programa, que é um quadro de desafio de

376 pajubá. A gente tem um amigo muito querido, Vitor Ângelo, que escreveu um

377 dicionário de pajubá, que é uma linguagem derivada do iorubá, que transexuais,

378 travestis e a população LGBT usava nos anos 70 e 80. A gente usa algumas expressões

379 hoje, tipo aqué, dar a Elza.

380 Ney: Ah, dar a Elza é isso? Dar a Elza eu conheço.

381 Fernando: É, dar a Elza vem do pajubá também. Está vendo? Você já falava pajubá e

382 não sabia. E aí, a gente propõe pra todo convidado que vem aqui, no finzinho de bloco,

383 uma palavra e dá três opções, e agente vai fazer isso com você. Obviamente a gente vai

384 tedar um tempinho pra pensar.

385 Ney: Você vai me dizer uma palavra e eu tenho que adivinhar o que é?

386 Fernando: É, eu vou te dar três opções. A palavra do pajubá dessa semana é agé. Ney

387 Matogrosso, agé quer dizer: a) um menino magrinho, talvez, tipo eu, tipo você,

388 magricelo; b) ruim; ou c) polícia? Segura, a gente vai ter um minuto para pensar, você aí

389 de casa, se não souber, pensa também, não vale dar Google, mas se souber já começa a

390 dizer para a gente na hashtag Estação Plural aí nas redes sociais. A gente volta em dois

391 segundos com a resposta do Ney.

392 **(Intervalo) [00:33:00] a [00:33:19]**

393 Fernando: Voltamos com o Estação Plural. E você aí de casa, que está ouvindo a gente  
394 pela Rádio Nacional e pela Rádio MEC, ou vendo a gente pela TV, pelo YouTube,  
395 porque a gente está em todas as ondas, você sabe o que é agé? Você conseguiu  
396 responder o nosso desafio de pajubá? Quero saber se Ney Matogrosso sabe o que é agé.  
397 Agé é polícia, um menino magrinho ou ruim?

398 Ney: Eu vou ficar com polícia. Eu não sei, não faço a menor ideia.

399 Fernando: Você acha o que?

400 Ellen: Aí eu fico pensando que agé, como é uma palavra que parece com axé, pode não  
401 ser legal misturar. Não sei. Vou chutar em menino magrinho.

402 Fernando: Porque é uma coisinha gostosa, cheia de axé, né? Já entendi.

403 Ellen: Você está terrível hoje, você está ousado.

404 Fernando: E você, Mel, quer chutar?

405 Ney: Fica se exibindo.

406 Fernando: Para você, Ney.

407 Ney: Eu sei.

408 Ellen: Você também vai chutar?

409 Mel: Eu vou chutar, óbvio que eu vou chutar. É ruim.

410 Fernando: Eu tenho um ódio da Mel, porque ela acerta todo pajubá. Está certa, é ruim.

411 Mel: Axé é bom, e agé é ruim. Se bem que tem o axé do mal, também.

412 Fernando: Nossa, mas faz todo o sentido, que um seja o antônimo do outro.

413 Ellen: E um problema de dicção acaba com o significado de tudo.

414 Mel: Acaba. Se truplicar aqui, já perdeu tudo. Depois da palavra, o gesto é a maneira  
415 mais efetiva de se comunicar. O gesto é uma linguagem. Eu sou daquelas que fala com a  
416 mão mesmo, eu saio me mexendo. Como é que as pessoas lidam com os seus gestos no  
417 dia a dia? Olha só o que é que o povo fala.

418 Eu estou aprendendo muita coisa com o (voguing)[00:34:54]. Eu seguro muito a mão  
419 assim, porque eu me sinto protegida. Eu mexo muito no meu cabelo. Eu sou uma pessoa  
420 que faço muitos gestos. O que será que as pessoas aprontam? Qual será o gesto que elas  
421 mais fazem? Então, Carolina, eu queria saber de você, se você gesticula muito quando  
422 você fala.

423 Carolina: Eu sou tímida, daí eu fico com a mão no bolso.

424 M3: Principalmente com as mãos, quando eu estou falando.

425 M4: Na ansiedade, é o estralar os dedos.

426 F3: Me ajuda a tirar um pouquinho da ansiedade.

427 F4: O meu gesto que me define é assim.

428 M5: Assim, assim, aí faz assim.

429 Mel: Eu gosto.

430 M5: É?

431 Mel: Assim, assim.

432 M5: Nossa.

433 Ellen: É isso aí, o gestual de uma pessoa é a maneira como ela se comunica com o  
434 mundo através do corpo. Segundo BertoltBrecht, a gestualidade é um conjunto de  
435 marcas produzidas pelo corpo que acabam determinando a situação de uma pessoa em  
436 relação a um determinado grupo. Veja. Inclusive, criando barreiras de classes sociais.  
437 Agora, imagina, a sua gestualidade pode dizer de onde você vem, ou mesmo que tipo de  
438 educação você recebeu. É, complicado. O gesto é uma produção do corpo com  
439 significados muito complexos. Ney, como você chegou à sua gestualidade em cena, em  
440 performance?

441 Ney: Bom, eu parti de um princípio, que eu não queria ser um crooner de uma banda.  
442 Eu não queria ser o crooner. Aí, na primeira apresentação que a gente fez, eu perguntei:  
443 "o que vai sobrar de espaço aqui pra mim?". Eles disseram: "esse metro quadrado aí é  
444 seu." Eu disse: "então aqui eu vou fazer o que eu quiser, está bem?" E eles disseram:  
445 "está bem." Mas eles não sabiam o que eu ia fazer, nem eu. Eu tinha uma intenção de  
446 me liberar, mas eu não sabia o que eu iria fazer. E quando começou, eu fui vendo que  
447 meu corpo todo se soltava, e eu vi que aquilo foi provocando uma loucura nas pessoas e  
448 quanto mais eu via que as pessoas ficavam chocadas com aquilo, mais eu comecei a  
449 elaborar. Porque não era elaborado, era uma coisa que vinha e eu não tinha nem  
450 controle, parecia que era um santo. Era intuitivo. Aí, com o passar dos anos, eu vim  
451 elaborando. Então agora eu sei cada significado. Eu não sabia o significado de nada, eu  
452 só queria ficar todo torto. Eu tinha só uma coisa que para mim era uma imagem que eu  
453 achava muito interessante, aquela coisa de ficar grego - o corpo virado para um lado, a  
454 cara para o outro-, e isso era uma coisa que eu tentava fazer porque eu achava uma  
455 atitude engraçada. Sabe, todo torcido também. Do Egito ali, sabe? De grego?

456 Ellen: Que massa. Sim.

457 Ney: Essa era a única coisa que eu tinha como uma ideia de começar a fazer alguma  
458 coisa.

459 Fernando: Tem gesto feminino e masculino, Ney?

460 Ney: Não, é contra isso que eu me coloquei. Eu acho que não existe um gesto que você  
461 possa dizer: "este aqui é um gesto masculino; até aqui, isso é masculino, e daqui para lá  
462 é feminino".

463 Mel: É tudo construído, né?

464 Ney: É tudo construído.

465 Ellen: E a gente pode desconstruir e reconstruir para todo o sempre. Eu adoro isso.

466 Ney: Eu me lembro quando eu fazia com o Arthur Moreira Lima, com o Paulo Moura, o  
467 Pescador de Pérolas, eles ficavam me pedindo pra eu dançar e eu dizia: "não é para  
468 dançar, eu só quero cantar." Eu estava de terno branco de linho, aí quando eu ia fazer o  
469 Besame Mucho eu só fazia assim com o ombro. E quando eu fazia assim com o ombro a  
470 plateia vinha como se eu tivesse me requebrado da cabeça aos pés.

471 Ellen: Uma vez um menino disse pra mim, um juvenzinho - ele tinha uns 12 anos-, e me  
472 viu tocando no palco e ele veio falar comigo depois - estava com um skate assim,  
473 debaixo do braço-, e ele veio falar para mim: "moça, você toca muito." E eu falei: "que  
474 legal que você gostou do show." Então ele disse: "você toca igual a um homem." E aí eu  
475 falei: "eu toco igual uma mulher". E ele disse: "não, porque você toca muito". Aí eu  
476 disse para ele: "entra na internet depois e olha uma mocinha, o nome dela é Esperanza  
477 Spalding". Aí comecei a fazer uma listinha para ele de mulheres, para ele ver. A Irmã  
478 Rosetta tocando guitarra, toca muito e toca como mulher. Enfim, parece que tem alguns  
479 postos que estão reservados para a gente e eu adoro quebrar.

480 Mel: Alguns fatos, por exemplo, o fato de abrir a perna para tocar uma bateria já te  
481 torna masculinizada, mas isso não quer dizer nada, não quer dizer que você deixa de ser  
482 uma mulher.

483 Ney: Eu não acho que seja masculinizada, eu acho sexy. Imagina, aquela imagem de  
484 Gal Costa sentada naquele banco, de perna aberta.

485 Ellen: Aquele rasgo na saia aqui.

486 Ney: Não, era rasgado aqui e aqui. Ficava só um pano aqui e aquelas pernas lindas e ela  
487 tocando violão.

488 Mel: Quando uma pessoa trans assume sua verdadeira identidade de gênero ela passa  
489 por um processo de transformação. Será que os gestos se aprendem ou a mudança é  
490 natural? O Estação Plural foi conversar com a professora Claudia Mello, que

491 desenvolveu um método de reorganização corporal e faz em sua escola uma oficina de  
492 gestos.

493 Cláudia: O gesto é todo o movimento que o seu corpo faz. É como o seu corpo se  
494 apresenta, é a expressão da sua singularidade. A gente vê de que classe social ela é, de  
495 que sexo ela é, ou de que gênero ela é, a idade que ela tem, a gente vê as questões  
496 emocionais que ela tem. Isso, falando do ponto de vista profissional. Mas, falando de  
497 um ponto de vista geral, as pessoas se reconhecem nos gestos, na manifestação corporal,  
498 na expressão corporal. Eu acho, do meu ponto de vista, que o gesto está totalmente no  
499 território da cultura e não no território da biologia ou da genética. O fato é que você  
500 aprende o padrão da sua família, do seu grupo social, da sua classe social, e você pode  
501 também escolher um pouco, qual é esse padrão, qual padrão corresponde à sua  
502 personalidade. Eu acho que pode até ter um treino, como as meninas que andam nas  
503 pontas dos pés para fingirem que são mocinhas, empinam o peito; ou o rapaz põe a mão  
504 na cintura, do jeito que o papai põe; os meninos imitam muito os homens mais velhos,  
505 os ídolos deles; os garotos que jogam futebol fazem gestos igual ao Neymar, correm  
506 igual ao Neymar. Eu acho que tem sim uma imitação, mas eu acho que no caso de uma  
507 troca de gênero, que não é tão exterior assim, não é tão superficial a mudança. Eu acho  
508 que o padrão feminino está introjetado nessas pessoas que mudam de sexo - do  
509 masculino para o feminino-, esse padrão está introjetado muito antes de elas virem a se  
510 vestir de mulher. E cada caso é um caso. Por exemplo: eu não acho que os travestis  
511 assumam um gestual de mulher, eles assumem um gestual de travestis. Você não vê  
512 meninas andando como os travestis. Os travestis andam como travestis: aquela bunda  
513 para trás, o peito empinado, um andar um pouco mais provocador e um pouco mais  
514 bravo também. Eu morei um tempo lá na Praça Roosevelt e eu via muitos travestis, e eu  
515 sempre falo assim: "com essa aqui eu não me meto". Eu mulher não, mas acho que  
516 nenhum homem se mete. Porque tem um jeito lá que, assim, precisa ser macho pacas  
517 pra poder virar travesti. Internamente, eu acho. Então elas têm uma atitude, uma coleção  
518 de gestos, que é própria dos travestis.

519 Mel: Olha, eu discordo bastante desse final que ela falou aí, porque eu acho que existe  
520 um estigma que é colocado nas travestis que são mulheres, de exclusão. Eu acho que a  
521 gente não vê travestis andando com mulheres porque não se tem essa abertura para isso  
522 e elas se sentem mais protegidas no meio delas. É pura e simplesmente isso. E eu acho  
523 que nenhuma travesti é macho o suficiente para se tornar travesti, porque só isso já é um

524 estigma, já está colocando ali uma característica masculina, para uma atitude simples de  
525 viver e de ser livre.

526 Fernando: Eu concordo com ela, quando ela fala do aspecto cultural.

527 Ney: Mas será que, quando ela fala que precisa ser muito homem, é pelo fato da  
528 coragem, porque precisa ter muita coragem.

529 Mel: Mas aí a gente já relaciona o fato do homem com a coragem, e a gente também já  
530 mistura.

531 Fernando: Você me deu muito material para pensar. Eu concordo com boa parte do que  
532 você falou, mas eu concordo com ela também - em partes-, quando ela fala do fator  
533 cultural da coisa, que a gente gesticula muito a partir do fator cultural, mas eu me pego  
534 pensando no caso de crianças transgêneros. Elas não tiveram vivência cultural o  
535 suficiente para aprender comportamentos e/ou gestos - me fala se eu estou sendo  
536 excludente, aqui, ao dizer isso - femininos ou masculinos, dependendo da  
537 transgeneridade. Elas já nascem fazendo esses gestos, desde cedo. Então, é cultural, mas  
538 também não é tão cultural.

539 Ellen: Eu acho que a gente vive na coisa do espelho, mesmo.

540 Ney: Primeiramente com a mãe, não é isso?

541 Ellen:É. A criança está sempre num sistema de observação absurdo: em três anos a  
542 criança aprende um idioma.

543 Ney: Eu trabalhei em um hospital de Brasília, na década de 60, e eu trabalhei uma época  
544 na pediatria. E eu ficava, já lá nos anos 60, muito impressionado com a quantidade de  
545 crianças hermafroditas, com dois sexos.

546 Ellen: É mesmo, Ney?

547 Ney: Sim.

548 Fernando: É um assunto muito fascinante, mas eu ainda tenho que voltar para falar de  
549 gestos, porque eu quero saber do Ney se você gosta de aprender gestos novos. Se você  
550 fica pesquisando para os shows.

551 Ney: Não. Porque aquilo dali, tudo, eu vou fazendo.

552 Fernando: Você não se inspira em ninguém? Porque eu estava vendo a Grace Jones  
553 outro dia, e ela cantou uma música inteira, num show dela - e a Grace Jones já tem 70  
554 anos, mais ou menos-, e ela é maravilhosa, altiva, ela canta a música inteira fazendo um  
555 bambolê.

556 Mel: Eu acho sensacional.

557 Ney: Olha, eu voltar lá àquela imagem. Uma imagem que me impressionou muito foi o  
558 Nijinsky fazendo aquele fauno, que ele fazia exatamente baseado nesse gesto que dizem  
559 que é grego, mas é indiano também. Egípcio também. Mas eu não tenho nada ensaiado.  
560 Às vezes eu faço alguma coisa que eu acho muito bom e no dia seguinte eu quero fazer  
561 e eu não me lembro mais - eu não sei o momento exato em que aconteceu, porque  
562 alguma coisa me levou àquilo. Agora, eu dependo muito da plateia.  
563 Ellen: Mas você tem uns pontos chave, uns gestos chave, não tem? Que você mapeia  
564 num show: é aqui, neste momento, nesta canção, eu faço isto. E aí, a partir dali, você  
565 desmembra também, né?  
566 Ney: Sim. Eu tenho algumas coisas chave, assim, em função de luz.  
567 Ellen: Fecha o foco.  
568 Ney: É. Ali, naquela luz, eu tenho uma coisa que se eu acho que funciona, eu repito.  
569 Mas quando eu saio daquilo, eu já posso desvirtuar aqui, virar outra coisa,  
570 completamente, que depois pode acontecer de eu não me lembrar no dia seguinte.  
571 Mel: A luz constrange a pessoa, às vezes, quando ela está errada. O próprio artista perde  
572 um pouco a empolgação.  
573 Ney: Se a luz - porque em geral eu faço as luzes do meu show-, então, quando estou de  
574 costas, se eu percebo que não entrou uma luz ali, aquilo me desequilibra, porque eu  
575 estou todo posto dentro de uma coisa que foi criada, toda imaginada, não tem nada por  
576 acaso ali. E se aquela coisa que foi toda imaginada, se ela não se revela para mim, em  
577 termos da luz, me desequilibra. Eu me entrego, mas eu sou consciente. Mas eu estou ao  
578 sabor da plateia. Se a plateia for fria, eu faço o meu mínimo necessário para sair bem; se  
579 a plateia me estimula, eu vou me jogando e não sei onde eu vou parar.  
580 Fernando: Está chegando aquela hora de acabar o programa. A gente podia ficar aqui,  
581 conversando, um monte. Pedindo uns drinks, sei nem se o Ney bebe, mas a gente podia  
582 pedir uns drinks, já pedir para ele cantar.  
583 Mel: Pede sem álcool.  
584 Fernando: Bota Madonna, um axé, depois já bota um Ney Matogrosso, só para a gente  
585 ficar nesse momento divas e divos. Foi bom para você, Ney?  
586 Ney: Foi ótimo.  
587 Fernando: Então vamos fazer aquilo que a gente faz para os convidados que a gente ama  
588 muito?  
589 Ellen: A ola. A ola para o Ney.

590 Fernando: Maravilhoso. A gente volta na semana que vem.

591 Ney: Agora eu vou falar uma coisa aqui bem picante: não consigo tirar os meus olhos

592 daquelas pernas que cruzam e descruzam na minha frente.

593 Fernando: Arrasou.

594 Ellen: Ela estava falando: "hoje eu vou arrasante".

595 Mel: Gente, já amei.

596 Fernando: Sabe o que é isso? Sabotagem de colega. Sabia que eu iria te pedir em

597 casamento e: "não, vou lá, vou quebrar meu colega". Arrasou.

598 Ellen: E o Fefito paga o jantar hoje, já está tudo certo.

599 Fernando: É. Ney, volta sempre, repete mais vezes com a gente. A gente se vê semana

600 que vem e a gente vê semana que vem você aí de casa, toda sexta, às 11 e toda segunda

601 à meia noite, vem pro Estação Plural. A gente se vê em breve. Beijos

602 [00:49:48]

