

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA

Marcelo Spitzner

DE INVERTIDO A *QUEER*: AS HOMOSSEXUALIDADES
MASCULINAS EM ADOLFO CAMINHA E EM CAIO FERNANDO
ABREU

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura do Centro de Comunicação e Expressão, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Literatura – Área de Concentração Teoria Literária – Linha de Pesquisa Literatura e Mulher.

Orientadora: Profa. Dra. Cláudia de Lima Costa

Florianópolis

2011

De invertido a Queer: as homossexualidades masculinas em Adolfo Caminha e em Caio Fernando Abreu

Marcelo Spitzner

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título

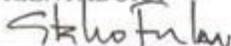
MESTRE EM LITERATURA

Área de concentração em Teoria Literária e aprovada na sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina.



Profª. Dra. Claudia de Lima Costa

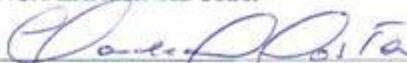
ORIENTADORA



Prof. Dr. Stelio Furlan

COORDENADOR DO CURSO

BANCA EXAMINADORA:

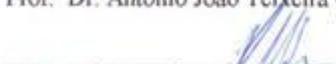


Profª. Dra. Claudia de Lima Costa

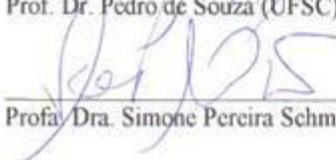
PRESIDENTE



Prof. Dr. Antonio João Teixeira (UEPG)



Prof. Dr. Pedro de Souza (UFSC)



Profª. Dra. Simone Pereira Schmidt (UFSC)

Dedico

**A minha tia,
Eni de Fátima Lima.
Aos que me amam,
Anyway...**

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos ao Programa de Pós-Graduação em Literatura, em especial a Professora Dra. Tânia Regina de Oliveira Ramos e a Elba Maria Ribeiro

A Professora Dra. Simone Pereira Schmidt e ao Prof. Pedro de Souza pelas maravilhosas contribuições durante este trajeto.

Agradeço de modo especial a Professora Andrea Correia Paraiso Müller por todo incentivo dado nos tempos da graduação.

Aos meus amigos Atílio e Marília pelo apoio de sempre.

Aos meus amigos da primeira hora em Florianópolis Jefferson, Shirlei, Livia e Taiomara.

A presença amiga da Glória, pelo apoio, pela paciência, pela compreensão nas ausências.

A Silvana.

De modo especial ao Samuel Ribeiro, por tudo!

Agradeço ainda ao Professor Dr. Antônio Teixeira.

A minha orientadora Prof. Dra. Claudia de Lima Costa, que abraçou o projeto, o meu sincero obrigado. Pelo apoio, orientação e paciência nos percalços que acompanharam o andamento do trabalho.

A minha família.

Ao Marlon.

As mãos que escrevem isto
Um dia iam ser de sacerdote
Transformando o pão e vinho forte
Na carne e sangue de cristo

Hoje transformam palavras
Num misto entre o óbvio e o nunca visto.

Paulo Leminski

Onde queres revólver eu sou coqueiro
E onde queres dinheiro sou paixão
Onde queres descanso sou desejo
E onde sou só desejo queres não
E onde não queres nada nada falta
E onde voas bem alto eu sou o chão (...)

Caetano Veloso

SPITZNER, M. *De Invertido a Queer: as homossexualidades masculinas em Adolfo Caminha e em Caio Fernando Abreu*. Florianópolis, 2011. Dissertação (Mestrado em Literatura – Teoria Literária) – Centro de Comunicação e Expressão, Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.

Resumo

Este trabalho apresenta uma análise das formas de representação dos sujeitos orientados homoafetivamente e suas performances, investigando a construção de identidades a partir das narrativas de Caio Fernando Abreu na busca de compreender se, de fato, houve uma substancial mudança nas formas de representar a homossexualidade masculina ao longo do século XX e, se, em relação a obras como *Bom-crioulo*, a literatura contemporânea pode ser considerada mais permissiva ultrapassando os limites da apropriação do tema a simples metáfora de degeneração em discursos moralistas. Através da articulação da Teoria *Queer* e dos Estudos Feministas e da Análise do Discurso (Foucault), procura-se, ainda, perceber que identidades, espaços e temporalidades são possíveis ao deslocar ou manter a matriz cultural de inteligibilidade que estabelece uma relação mimética sexo-gênero-prática sexual.

Palavras chaves: representação, subjetividade, discurso, homoerotismo, identidade

Abstract

This paper presents an analysis of the forms of representation of subjects homoaffectively oriented and their performances, investigating the construction of identities through the narratives of Caio Fernando Abreu with the intention of understanding whether, in fact, there has been (or not) a substantial change in ways of representing male homosexuality throughout the twentieth century and if, in relation to works such as *Bom Crioulo*, contemporary literature can be considered more permissive beyond the ownership of the boundaries of limited comprehension of the theme to simple metaphor of degeneration into moral discourse. Through the articulation of *Queer* Theory and Feminist Studies and Discourse Analysis (Foucault), we seek to identify which identities, spaces and temporalities are possible when moving or maintaining the cultural intelligibility that establishes a mimetic relation sex-gender-sexual practice.

Key words: representation, subjectivity, discourse, homoeroticism, identity

Sumário

INTRODUÇÃO.....	9
Capítulo I.....	18
1. Sujeito, razão e identidade.....	18
1.1. Marx.....	23
1.2. Freud.....	25
1.3. Nietzsche.....	26
Capítulo II.....	36
2.1. A categoria gênero.....	36
2.2. A Teoria <i>queer</i>	47
2.3. Epistemologias <i>queer</i>	52
2.4. <i>Diferenças</i> a partir da abordagem <i>queer</i>	62
Capítulo III.....	68
3.1. Homoerotismo e discurso.....	68
3.2. Algumas considerações sobre <i>Bom Crioulo</i> a partir de uma perspectiva <i>queer</i>	74
3.3. Paráfrase x Polifonia.....	87
a) Caracterização dos personagens.....	88

b) Apresentação da homossexualidade.....	93
c) Caracterização dos personagens homossexuais.....	97
Capítulo IV.....	104
4.1. Pelas cidades.....	104
4.2. Pelas noites e repartições.....	116
4.3. Os morangos e os mofos.....	131
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	141
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	153

INTRODUÇÃO

Uma razão desencantada e uma profusão de coisas ainda para se explicar. Explicações parciais, desconfiadas. E um sujeito multifacetado, que não pode conhecer (ou reconhecer-se) como outrora. Espécie de caos, de onde deverá surgir a “estrela cintilante!” (NIETZSCHE, 1968). Incapacidade de crítica ainda mais crítica.

Mais do que o “fim da orgia” (BAUDRILLARD, 2000), a experiência pós-moderna é uma libertação. Todavia, não mais como se sonhou há tanto tempo para a humanidade. O pós-moderno é a abolição dos grandes ideais humanistas, desmistificados já em Frankfurt como aparência para a dominação. Ele, o pós-moderno, sabe que o que nos resta é a própria aparência: procura, então, os mecanismos das inúmeras “vontades de potência”, os jogos de poder que criam as grandes narrativas, as totalizações que oprimem. E isso já não em nome de um sujeito autêntico: a autenticidade¹ é vista como ideológica² (a própria ideologia perde seu caráter de trazer a *verdade* à tona).

Ao invés de grandes sistemas ontológicos e gnosiológicos o que se propõe no pensamento pós-moderno é uma pragmática: uma filosofia da linguagem (e afins) que buscará a vinculação das narrativas (filosóficas, históricas, biológicas, etc...) com os contextos em que estas

¹ Talvez a imagem que nos seja mais adequada de autenticidade, seja mesmo a da personagem Agrado do filme de Almodóvar.

² Para a crítica atual a ideologia passa a significar “as formas nas quais aquilo que dizemos e em que acreditamos se liga à estrutura de poder” (EAGLETON apud HUTCHEON, 1991, p. 227). É a esse conceito que farei referência ao longo do texto.

foram criadas. A partir de então, atenta-se para a categoria do discurso, que, ao tentar responder às questões, traz em si os reflexos do poder no qual foi engendrado.

Partilhando desse interesse pelo discurso e na tentativa de discutir a homossexualidade pretendo problematizar a literatura enquanto portadora das concepções de sua época [ZEITGEIST]. Para tanto, buscar-se-á compreender que caracterizações dos personagens homossexuais são possíveis, primeiramente pela comparação de alguns trechos do romance *Bom Crioulo*, do naturalista Adolfo Caminha e três textos da obra pós-moderna de Caio Fernando Abreu. Os textos de Abreu analisados, nesse primeiro momento, são *Terça-feira gorda* e *Aqueles dois* do livro *Morangos mofados* e a novela *Pela noite*, publicada em 1983 no livro *Triângulo das águas* e, postumamente, em 1996, publicada na coletânea *Estranhos Estrangeiros*.

Além disso, pretendo analisar a emergência de uma poética “tipicamente” pós-moderna na literatura brasileira e, por isso voltarei a abordar a obra de Abreu, a fim de identificar o homoerotismo no âmbito de uma poética mais “pluralista” se, de fato, hodiernamente é possível constatar a emergência dos *ex-cêntricos* (HUTCHEON, 1991) ou *queers* no universo literário. Nesse segundo momento, além dos textos *Aqueles dois* e *Pela noite* lanço mão do conto *Dama da noite* do livro *Os dragões não conhecem o paraíso*.

Perguntar-se, ainda, em que e por que importa dividir moralmente os sujeitos humanos com bases em suas inclinações sexuais é pertinente ao deparar-se tanto com o arcabouço teórico como com os

textos analisados nesse trabalho. Diante da imposição de tal questionamento advém outro que instiga a analisar a história e as formas de instituição do lugar subordinado, desprezível ou lamentável do sujeito homossexual e de outras formas de sexualidade.

Além disso, refletir sobre as formas de viver a sexualidade, sobre as formas de ser e de experimentar prazeres e desejo; estabelecer possíveis formas de intervir e perturbar o *status* estabelecido. É importante, interessante e pertinente compreender as posições-sujeito, as oposições binárias do regime de poder, a produção de saber nas práticas cotidianas e no exercício do poder.

Buscar-se-á, ainda, entender os sujeitos *same sex oriented* enquanto atores nesse ocaso da modernidade, partilhando das angústias de um mundo cujas certezas se abalaram, ao ponto de que, para alguns, ele se tornou fábula, simulacro. Um mundo que:

Foi parte e parcela da constituição da ordem em curso, da constituição da nação, do esforço de constituição do estado, sua condição e acompanhamentos necessários. E, inversamente, onde quer que a planejada ordem de constituição esteja em andamento, certos habitantes do território a ser ordeiramente feito de maneira nova convertem-se em estranhos que precisam ser eliminados. (BAUMAN, 1998, p. 29-30)

Para que a análise do “corpus” escolhido possa ser o mais crítica possível, a discussão perceberá cada uma das obras não como autônoma e subjetiva, como grande narrativa ontologizante caracteristicamente moderna; unificando o estético com o social,

entendo a arte como práxis, o que se problematiza é o texto, “como sendo aquilo que enfatiza o processo, o contexto e a situação enunciativa” (BARTHES apud HUTCHEON, 1991, p. 112), categoria tão cara aos autores “pós-modernos”. Valorizando sua produção é que se poderá, por conseguinte, identificar cada texto com a formação discursiva a qual este pertence, ou seja, entender qual o efeito de sentido (ORLANDI, 1987) quer-se estabelecer com aquilo que está sendo vinculado (dito).

A fim de esclarecer a metodologia, é importante elucidar a adesão à “divisão” feita por Orlandi (1987, p. 159), a saber: “o discurso como conceito teórico e metodológico e o texto, em contrapartida, como o conceito analítico correspondente. Há, portanto, uma relação necessária entre eles”. Dessa forma, o texto figurará com o espaço simbólico aberto ao contexto, isto é, aos diversos discursos que o constituem e são constituídos por ele.

Finalmente, o que essa pesquisa almeja, a priori, e cujo objetivo tento responder, é se, primeiramente com os debates pós-modernos, o discurso, no que tange o homoerotismo na literatura, tornou-se mais permissível, ou, como queria Bakhtin (1997), mais “polifônico”: falando simultaneamente com todas as outras “vozes”, o discurso homoerótico não seria mais julgado por outra formação discursiva preponderante. E ainda, consoante ao que já foi dito, voltarei ao “novo” sujeito (homossexual, *gay*, *queer*, *outsider*) criado por Abreu, de maneira que possamos avaliar a precariedade de sua condição existencial e, com isso, integrá-lo num universo discursivo que corresponde àquele da pós-

modernidade: “dissoluta”, caótica, negativa, mas que traz em seu bojo a perspectiva de um novo entendimento, a qual me parece, apesar de tudo, constante na obra de Caio Fernando Abreu.

Dessa maneira, o Capítulo I - Do universal aos particulares - apresenta uma rápida discussão acerca das idéias da modernidade e das ditas idéias pós-modernas no que se refere ao sujeito, a razão e a(s) identidade(s) numa civilização ocidental que se desenvolveu a partir da dicotomia do mesmo e do diferente e, para lidar com a multiplicidade de culturas, procurou uma verdade transcendental que balizasse seus referentes, garantindo uma epistemologia fundada nos princípios de perfeição, estabilidade, permanência, unidade e racionalidade. Mas que, por fim, pode, ter chegado a um “estado da cultura depois das transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do fim do século XIX [...]”, partindo da hipótese de trabalho de que “[...] o saber muda de estatuto ao mesmo tempo em que as sociedades entram na dita era pós-industrial e as culturas da era dita pós-moderna. Essa passagem começou desde o fim dos anos 50.” (LYOTARD, 1986).

O Capítulo II – Gênero, Teorias feministas e *queer* - continua um percurso teórico, a fim de apresentar o conceito de gênero e suas implicações na constituição do sujeito, bem como a teoria *queer* e suas políticas e epistemologias.

O Capítulo III – De invertido a *queer* – inicia com algumas considerações sobre o homoerotismo e o discurso como oportunidade para perceber que a conduta do sujeito homossexual “afetado”,

afeminado, ou não, coloca-se como uma “anti-norma” de ideal de masculinidade, que fere os princípios moralizantes da sociedade heteronormativa, sendo classificado na e pela sociedade como uma anomalia segregada, excluída, que está fora dos limites, das fronteiras estabelecidas previamente, pois “ser gay en este sistema es caer bajo La tutela de um discurso universalizador de actos y discursos y um discurso minorizador de personas, radicalmente superpuestos” (SEDGWICK, 1998, p.113)³, mas também deparar-se com a possibilidade dos textos de Caio Fernando Abreu do qual Trevisan diz que, dentre os autores meritórios de destaque na produção nacional “Há que salientar a voz personalíssima de Caio Fernando Abreu”, que surge com uma prosa plena de “[...] rapazes sonhadores e abúlicos, em clima pós-desbunde, procurando amor na cidade grande ou arrastando consigo uma sexualidade sem paz.” (2002, p. 265).

Por fim, o Capítulo IV – Espaços e territorialidades *queer* - fecha esse trabalho com a análise de três textos de Caio Fernando Abreu: *Pela noite*, *Aqueles dois* e *Dama da noite*. Neste capítulo, além dos supracitados textos de Caio, outros serão citados, especialmente retirados do livro *Pedras de Calcutá*, como elementos ilustrativos.

Antes de abrir, propriamente, o trabalho seria importante deixar claro que embora as obras de Caio Fernando Abreu sempre abordassem a temática homoerótica em evidente contexto de aprovação, o próprio

³ “ser gay neste sistema é estar sob a tutela de um discurso universalizante de atos e um discurso minorizador de pessoas, radicalmente superpostos.” (as traduções dos textos em espanhol e em francês são minhas traduções livres)

autor tinha dificuldades em definir-se como homossexual. Ao contrário, em *A mais justa das saias*, de *Pequenas Epifanias*, o escritor declara que “[...] homossexualidade não existe, nunca existiu. Existe sexualidade – voltada para um objeto qualquer de desejo. Que pode ou não ter genitália igual, e isso é detalhe. Mas determina maior ou menor grau de moral ou integridade.” (ABREU, 2006, P. 59)

No entanto, seus textos foram, muitas vezes, de pronto recebidos como literatura gay e reunidos em várias antologias dessa temática: No mesmo ano em que publicaria *Triângulo das Águas*, 1983, o autor teve dois de seus contos, *Sargento Garcia* e *Aqueles dois*, incluídos na coletânea *My deep dark pain is Love – a collection of Latin American gay fiction*, publicada pela Gay Sunshine Press, de São Francisco, EUA, figurando ao lado de Mário de Andrade, Reinaldo Arenas e Glauco Mattoso, entre outros.

Embora não seja, assim como as demais obras do autor, destinada exclusivamente ao público gay, nem escrito com este intento, *Os Dragões não conhecem o paraíso* apresenta histórias com marcante apelo homossexual, algo que já ocorrera em *Morangos mofados* e *Triângulo das águas*. O caso que talvez mais tenha destaque é o de *Linda, uma história horrível*, inserido, em tradução para o inglês, nas coletâneas *The Penguin book of gay short stories* e *The Penguin book of international gay writing*.

Em *Utopias of otherness*, o crítico Fernando Arenas fala do impacto causado pelo conto, que tratava com sutileza a paranóia causada pelo aparecimento da AIDS: “It tells the story of a homecoming, a

return to the place of one's origin. The narrator visits his mother, and upon arrival He faces a house in decline. In fact, the house is a mirror image of the narrator, a man in his forties who has AIDS, and his mother, more than twenty-five year older than he." (2003, p. 48)⁴

O fato de Caio Fernando Abreu ser citado com recorrência em obras de referência para homossexuais ou sobre homossexualidade é explicado por Fernando Arenas, que diz ser o autor parte de uma cultura global sobre homossexualidade: "Furthermore, Abreu was an integral part of a specifically "gay" or "queer" global culture that is reflected in the literature, film, and music of various parts of Europe, Latin America, and specially North America, which today constitute common points of reference for "gay" or "queer" subjects transnationally." (ARENAS, 2003, p. 45)⁵

De fato, toda antologia é constantemente submetida a dois pólos que não chegam jamais a se excluir absolutamente: a função de conservação de uma parte e, de outra, sua tendência ao manifesto. Ela pode buscar manter a tradição de um cânone literário se expondo sempre ao risco de o destruir, mesmo que acredite somente o preservar, como a

⁴ "Conta a história de uma volta ao lar, um retorno ao lugar da própria origem. O narrador visita sua mãe, e ao chegar ele se depara com uma casa em declínio. Na verdade, a casa é uma imagem espelhada do narrador, um homem nos seus 40 anos, que tem AIDS, e sua mãe, uns 25 anos mais velha do que ele." (as traduções dos textos em inglês são minhas traduções livres e contaram com a ajuda e revisão de Marlon Southier).

⁵ "Além disso, Abreu foi uma parte integrante de uma cultura global especificamente "gay" ou "queer" que se reflete na literatura, no cinema, na música de várias partes da Europa, América Latina, e especialmente, na América do Norte, que hoje constituem pontos comuns de referência para sujeitos transnacionalmente "gays" ou "queer"."

proclamar uma literatura outra, que toma a forma de literatura estrangeira ou de uma concepção diferente de literatura.

Vejamos, ainda, que rumo tomará a obra de Caio Fernando Abreu nesse contexto.

CAPITULO I

Do Universal aos particulares

1. Sujeito, razão e identidade

Convencionou-se como início da modernidade o advento do Iluminismo, na França do século XVIII. Essa concepção é, sobretudo, filosófica, mas o pensamento iluminista só formulou-se graças ao desenvolvimento social, científico e político precedente; assim “a modernidade refere-se ao estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII, que posteriormente se transformaram mais ou menos mundiais em sua influência.” (GIDDENS, 1991, p. 11).

Os novos aspectos desse mundo moderno foram sintetizados por Habermas no conceito de modernização, devida, principalmente:

... à formação de capital e mobilização de recurso, no desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento de produtividade do trabalho, ao estabelecimento de poderes políticos, centralizados e à formação de ideologias nacionais, à expansão de direitos de participação política, de formas urbanas de vida e de formação escolar formal. (HABERMAS, 1998, p. 14)

Essa concepção de modernização nos leva direto às análises de Max Weber que observou ainda que no Ocidente é que “formaram-se fenômenos culturais dotados de um desenvolvimento universal em seu valor e significado” (WEBER, 1981, p.1), ou seja, foi no ocidente

(particularmente na Europa) que a sociedade criou critérios de validação, tidos como irrevogáveis científicos. Ademais, somente na civilização ocidental é que houve a especialização racional do trabalho, cujo treinamento se dá sistematicamente, e a racionalização de desejo de lucro num sistema político específico: o capitalismo (WEBER, 1981).

Tais inovações, vistas então como obra da racionalidade humana⁶, abriram caminho para uma reflexão que desvincula a existência de qualquer finalismo: o antropocentrismo da Ilustração vai abrigar-se na razão e substituir a ideia de Deus por um naturalismo que pretende secularizar o mundo em nome do progresso, modernização cultural “promovida com a diferenciação das esferas axiológicas, a ciência, a moral, a arte antes submetidas na religião e na metafísica” (CHIAMPI, 1991, p. 17). Partindo dessa divisão segundo o naturalismo moderno: “Pertencem à natureza todas as verdade que são suscetíveis de um fundamento puramente imanente, não exigindo qualquer revelação transcendente” (TOURAINÉ, 1998, p. 23); a intenção é unir o homem ao mundo (existência), trocando a essência pela vida em sociedade dando margem a uma ética utilitarista pela qual o bem está vinculado à coletividade, da qual participam os sujeitos imbuídos de razão.

Colocando o sujeito no centro do conhecimento, o pensamento moderno substitui, pois, a dualidade Deus x homem por um novo dualismo: racionalidade x subjetividade, na qual o interesse privado

⁶ A formação do “homem econômico” não é positiva para Weber: “O homem é dominado pela produção de dinheiro, pela aquisição encarada como finalidade última da vida” (WEBER, 1981, p. 33) A crítica weberiana à “coisificação” será retomada, como veremos adiante, pela Teoria Crítica.

deve subordinar-se ao bem comum. É já com Descartes, no século XVII, que há a transformação do dualismo cristão num pensamento moderno do sujeito. De acordo com Paul Valery (1975, p. 7) ⁷ o método cartesiano traz “a consciência de si mesmo, de seu ser inteiramente recolhido na sua atenção, consciência penetrante das operações de seu pensamento; consciência tão voluntária e tão precisa que ele faz de seu EU um instrumento cuja infalibilidade não depende senão do grau dessa consciência que existe nele”. Essa tomada de consciência de Descartes é a única razão pela qual ele certifica-se de existir. Dessa forma: “o pensamento é um atributo que me pertence, que não pode se soltar de mim, Eu sou, eu existo”. (DESCARTES, 1975, p. 101).

De certeza surgida com o sujeito cognoscente cartesiano, surge a filosofia da consciência, o mentalismo de um sujeito unificado que pretende explicar o mundo; segundo Habermas (1991, p. 22): “A metafísica surgiu como uma ciência do geral infável e necessário, a partir de agora ela só pode encontrar um equivalente numa teoria da consciência, a qual fornece as condições subjetivas necessárias para a objetividade dos juízos gerais.” De acordo com Touraine (1998, p. 54) “... o mundo de Descartes não é o mundo da natureza nem o do Espírito universal, é o do homem que duvida e nisso está separado de Deus, mas também o que só encontra apoio firme nele mesmo.” Quando coloca Deus como o “pensamento perfeito” e acrescenta “que nossas idéias ou noções sendo coisas reais que vem de Deus, não podem deixar de ser

⁷ Paul Valery faz essa observação apresentando a obra capital de Descartes, na “Coleção Pensamento Vivo”. Ver em: DESCARTES, René. Discurso do método, São Paulo: Martins Fontes, 1975, p. 7.

verdadeiras, já que são assim claras e distintas” (DESCARTES, 1975, p. 63), o filósofo francês coloca a consciência racional no âmago da gnosiologia em detrimento de um Deus “provedor” de perfeição, que “deixa” a existência em nome do homem.

A ditadura do racionalismo francês toma então o progresso – compreendido na ideia de moderno – como o principal valor a ser alcançado. Se “... a modernidade é a época para a qual o ser moderno se torna um valor, ou melhor, o valor fundamental, a que todos os demais são referidos” (VATTIMO, 1996, p. 97), essa ode da efemeridade e do futuro vai ter seu desenvolvimento no pensamento historicista de Hegel. Convencido de que na razão foi identificado um novo ídolo, também universalizante, Hegel vai, no século XIX, fundar sua filosofia idealista na qual o Estado tem um papel central: o universal (o “Espírito” hegeliano) só se realiza no particular (homem). É da intersubjetividade dialética que nasce o Estado, como união dos articulares no universal, em nome de uma liberdade que usa a razão com instrumento.

O pensamento hegeliano traz, também, a primeira definição de modernidade, que refletirá sobre toda uma geração de intelectuais e artistas: o conceito de presente como época mais recente, tendo a filosofia a tarefa de refletir sobre o chamado “espírito de época” (ZEITGEIST), sobre os problemas de seu próprio tempo. Segundo Habermas, para Hegel “A modernidade não pode e não quer continuar a ir colher em outras épocas critérios para sua orientação, ela tem que criar em si própria as normas que a rege.” (1998, p. 18); inexorabilidade que leva o pensamento tanto filosófico quanto científico a eterna busca

por autorreflexão e autocertificação. Além disso, “reconhece no progresso seu caráter identitário. Isso quer dizer que identifica desenvolvimento científico e técnico com o progresso da humanidade enquanto tal” (MATOS, 1993, p. 30). Destarte, a modernidade hegeliana é aquela da dialética que visa a atingir a “ideia”, a racionalidade mais pura.

Segundo Habermas, o pensamento hegeliano ainda é metafísico e herdeiro do racionalismo francês:

Pouco importa que a razão seja ocasionada *de modo fundamentalista*, na qualidade de uma subjetividade que torna possível o mundo em geral, ou que seja compreendida *dialeticamente* como um espírito que caminha através da natureza e da história, superando-se no final – em ambas as variantes a razão surge como uma reflexão, ao mesmo tempo totalizadora e auto-referente” (HABERMAS, 1990, p. 41).

Entretanto, a filosofia historicista vai afirmar um anti-humanismo exemplarmente moderno, assim, conclui Touraine que “A rejeição de toda revelação, de todo princípio moral criou um vazio, que é preenchido pela idéia de sociedade, isto é, de utilidade social” (1998, p. 78). À centralidade cartesiana, opõe-se a necessidade historicista que acreditava “que os seres humanos eram intrinsecamente sociais” (MATOS, 1993, p. 36). Isto posto, há uma nova concepção de identidade, na qual “o sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é, ‘um real’, mas este é formado e modificado num diálogo com os

mundos culturais ‘exteriores’ e as identidades que esses mundos oferecem.” (HALL, 1998, p.11)

No entanto, essas noções de progresso e coesão social, de autonomia da consciência e da racionalidade, serão refutadas decisivamente no século XIX: se com a modernidade trocou-se um essencialismo divino por um idealismo racional, uma tríade de pensadores minará o grande edifício iluminista: Marx, Nietzsche e Freud dissecarão esse mundo que se pensa novo, demonstrando que é pela sujeição que se dá o progresso, pelo esmagamento do “Id” no “Ego” que a cultura se funda e que o sujeito social é somente parte do grande rebanho. E se é a partir deles que se inicia a “destruição” da modernidade, analisaremos cada um, partindo de Marx, passando por Freud e chegando a Nietzsche, que pela força de sua crítica à metafísica é considerado o grande fundador do pensamento pós-moderno.

1.1 Marx

De acordo com Althusser apud Hall (1999, p. 35): “Marx deslocou duas proposições chave da filosofia moderna: que há uma essência universal de homem; que essa essência é o atributo de cada indivíduo singular, o qual é o seu sujeito real”. Assim, quando Marx afirma que é o meio social que determina a consciência, ele destitui o sujeito de qualquer fundamento, identificando o apelo à consciência como meio de sujeição, como ideologia burguesa para ocultar a dominação econômica: “A categoria de sujeito só é constitutiva de toda a ideologia na medida

em que toda a ideologia tem por função (que a define) ‘constituir’ os indivíduos concretos em sujeitos” (ALTHUSSER, 1980, p. 94). Na reflexão de Althusser, a teoria marxista atentou para o fato de que esse sujeito é “o efeito ideológico elementar” (ALTHUSSER, 1980, p. 95) através do qual passamos a “reconhecer” o mundo e perpetuar a tirania ideológica.

Ademais, pensa Touraine (1998, p. 114) que “Marx é o primeiro grande intelectual da pós-modernidade porque ele é anti-humanista e porque definiu o progresso como liberação da natureza, não como realização de uma concepção do homem.” Essa inversão do pensamento hegeliano é importante porque liberta o homem de sua busca idealista pelo “Espírito”, atentando então para o controle da natureza e a conseqüente saída do “reino da necessidade” para o “reino da liberdade”, forjada por um capitalismo que chegou ao ápice de seu desenvolvimento produtivo e possibilita a emergência de uma sociedade comunista.

Como já afirmei, Marx reconhecia um caráter social intrínseco nos homens, sendo assim, apesar da grande importância concedida ao materialismo dialético (e suas concepções sobejamente retomadas e ainda influentes), seu determinismo econômico e conseqüente visão do indivíduo enquanto classe social, se mostra “lacunar”. E é justamente dessa lacuna sobre a reflexão do ser-em-si que parte Freud.

1.2. Freud

A teoria freudiana do instinto irá demonstrar que é somente com renúncia ao instinto individual (Id) que se pode formar a sociedade. Para Freud, civilização é defesa contra o sujeito. Segundo Touraine (1998, p. 126) “Ele substitui a unidade do ato e do sistema, da racionalidade do mundo técnico e da moralidade pessoal, pela ruptura entre o indivíduo e o social.”

Para Freud, o mundo civilizado só se forma, quando o Id, parte inconsciente e preponderante da psique humana é “domesticado” pelo Superego (ou ego ideal): o superego assume uma espécie de posição intermediária entre o Id e o mundo exterior (FREUD, 1978) posição essa que vai fundar o Ego, o sujeito social fruto da repressão do desejo. Do ponto de vista de Hall (1999, p. 36):

A teoria de Freud de que nossas identidades, nossa sexualidade, a estrutura de nossos desejos são formados com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, que funciona de acordo com uma ‘lógica’ muito diferente daquela da razão, arrasa com o conceito do sujeito cognoscente e racional provido por um identidade fixa unificada.

Quando trata a consciência como invólucro e retira a primazia sobre as condutas, Freud afirma que é do recalque que nasce o Ego; “É fácil, como podem ver, a um bárbaro ser sadio, para um civilizado a tarefa é árdua” (FREUD, 1978, p. 87). Assim, colocando a própria consciência como realidade social, mostra-a como “ardil” para que uma

existência racional anule a existência animal, tornando científico o insight romântico que mostrava uma negatividade que nascia com a sociedade. Sua análise inicial do Id (que depois se torna menos contestadora no que tange a moral sexual) guarda muitas semelhanças com o instinto primordial presente em Nietzsche, bem como a relação que ambos fazem entre o Ego e a “massificação”, na qual como se verá, o segundo, é mais radical.

1.3. Nietzsche

Com Nietzsche, o mundo racional vai aparecer como simulação gerada pela “vontade de poder”. Sua crítica reduz a razão aos irracionalismos, não vendo libertação nas luzes da modernidade, mas sim uma busca incessante da verdade que é sujeição. Assim, “a verdadeira liberdade do espírito, põe em questão a verdade” (NIETZSCHE, 1991 p. 19). O mérito de sua “Genealogia” foi refletir-se, de acordo com Foucault (1984, p, 19) “... a questão da verdade, o direito que ela se dá de refutar o erro, de se opor a aparência (...), tudo isto não é uma história, a história de um erro que tem o nome verdade?”

Segundo Machado (1985, p. 8) “a investigação sobre a verdade é uma crítica da própria idéia da verdade unificada como um valor superior, como ideal; uma crítica, portanto, ao próprio projeto epistemológico”. Para o filósofo alemão a verdade é uma ilusão criada pela “vontade de poder” para que os homens possam civilizar-se, por conseguinte, não devem ser tomados como um valor superior à

aparência: “Não coloco, portanto, a ‘aparência’ em oposição à realidade, aquela que resiste a toda transformação em um imaginário mundo verdadeiro” (NIETZSCHE apud MACHADO, 1985, p. 121). O projeto nietzschiano é, então, determinar qual a origem dessa “vontade de poder” mostrando que não há fundamento racionalmente observável, mas somente interpretações: “Contra o positivismo, que permanece ao nível dos fenômenos, ‘só existem fatos’, eu objetaria: não, justamente não existem fatos, mas apenas interpretações” (NIETZSCHE apud MACHADO, 1985, p. 108). São essas *interpretações* que engendram o conhecimento e submetem-no, não havendo mais a possibilidade de uma razão neutra e de um conhecimento “real”.

Junto à sua decomposição da verdade está a alardeada morte de Deus – que pode ser entendida, destarte, com refutabilidade de qualquer fundamento. A partir daí, o mundo existente não necessita mais de uma direção unívoca: “essa experiência não é mais autêntica porque a autenticidade mesma – o próprio, a reapropriação, desvaneceu com a morte de Deus.” (VATTIMO, 1998, p. 11). Deste modo há uma total negação dos valores modernos: “Com Nietzsche, o pensamento se torna antissocial e antimoderno, às vezes será antiburguês, outras antidemocrático: ele sempre desconfiará da força e dos atores sociais da modernidade.” (TORAINE, 1998, p. 122)

Se a própria consciência é simulação para se exercer o poder, Nietzsche vai então propor uma extirpação desse Ego submisso para que se possa emergir daí o seu “Super-homem”: “É mister que queiras consumir-te na tua própria chama. Como querereis renovar-te sem

primeiro te reduzires a cinza?” (NIETZSCHE, 1968, p. 58). A “transvaloração dos valores” do filósofo alemão dá-se com a constatação de que o valor é engendrado pela vontade de poder e por isso é móvel. Assim sendo, deve-se abdicar do centralismo de uma consciência que é prisão, tornando-se “criança” depois de ser “leão” carregado de imperativos pessoais. (NIETZSCHE, 1968). É da criança que nasce a mobilidade, a fruição de existir de uma identidade fragmentada; dum pensamento niilista de abandono das convicções. Nietzsche “invoca a experiência de autodesocultação, relegada ao arcaico, de uma subjetividade descentrada, liberta de todos os constrangimentos, da cognição e da teleoatividade de todos os imperativos da utilidade e da moral” (HABERMAS, 1998, p. 99).

É dessa descentralização do pensamento que vão se servir os pensadores contemporâneos: quando criticam o neo-marxismo como re-totalização, quando desconfiam das narrativas como disseminação do poder, quando questionam os discursos científicos como auto-certificados. É também a essa mobilidade que são endereçadas severas imprecizações e doces libelos; são dessas desmistificações que vão se apoderar os intelectuais do século XX, sobretudo aqueles que se ocupam da pós-modernidade.

Vattimo (1996, p. IX) afirma que o “Pós-moderno se caracteriza não apenas como novidade em relação aos modernos, mas também como dissolução da categoria do novo, como experiência de “fim da história”, já que, com a constatação da idéia de “superação” moderna como construção de idéias para a dominação, há uma dissolução desses

ideais mediante sua radicalização, que inibe o conceito de “novo” e busca explicações no “eterno retorno do mesmo” (NIETZSCHE, 1968).

De acordo com Jameson (1997, p. 13) “O pós-modernismo é o que se tem quando o processo de modernização está completo e a natureza se for para sempre. É um mundo mais completamente humano do que o anterior, mas é um mundo no qual a ‘cultura’ se tornou uma verdadeira natureza”.

Para Touraine (1998, p. 195) “Essa dissociação completa entre a racionalidade instrumental transformada em estratégias sobre mercados móveis e comunidades enclausuradas na sua ‘diferença’ define a situação pós-moderna”.

Na definição oriunda do pensamento de Gehlen, sintetiza Habermas o conceito de pós-modernidade:

...as premissas do Iluminismo estão mortas, apenas se mantém em vigor as suas conseqüências. Nesta perspectiva, dos impulsos de uma modernidade cultural que aparentemente se torna obsoleta, destacou-se uma modernização social que progride de forma autossuficiente (...) A aceleração irreparável dos processos sociais surge então como verso de uma cultura exausta e que passou a um estado cristalino. (HABERMAS, 1998, p. 15)

Anthony Giddens considera a pós-modernidade como a época na qual “descobrimos que nada pode ser conhecido com alguma certeza, desde que todos os ‘fundamentos’ preexistentes da epistemologia se revelam sem credibilidade; que a ‘história’ destituída de teleologia e

consequentemente nenhuma visão de ‘progresso’ pode ser plausivelmente defendida” (GIDDENS, 1991, p. 52)⁸.

A partir daí o pensamento pós-moderno “desafia o pressuposto humanista de um eu unificado e uma consciência integrada, por meio do estabelecimento e, ao mesmo, tempo da subversão da subjetividade coerente” ensinando ainda “que todas as práticas culturais têm um subtexto ideológico que determina as condições da própria possibilidade de sua produção ou de seu sentido” (HUTCHEON, 1991, p. 15).

Da infinidade de posições tomadas quanto ao tema, pode-se deduzir consequências interessantes, senão libertadoras. Primeiramente, quando se afirma o fim da História, abre-se caminho às inúmeras histórias daqueles que jamais se fizeram ouvir. Se a “sociedade não possui mais unidade e, portanto, nenhum personagem, nenhuma categoria social, nenhum discurso tem mais monopólio de sentido” (TORAINE, 1998, p. 196), então é ouvindo-se todas as “pequenas” histórias que se pode chegar ao entendimento do todo (estrutura).

Ratificando a posição nietzschiana de que “os valores têm uma existência em si, não são uma realidade ontológica: são o resultado de uma produção, de um criação do homem: não há fatos, só interpretações introduzidas pelo homem no mundo” (MACHADO, 1985, p. 66). Foucault (1984, P. 26) fará notar que “se interpretar é se apoderar por violência ou sub-repção de um sistema de regras que não tem em si uma significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma

⁸ A discussão acerca da pós-modernidade é acalorada e foge às atribuições deste trabalho. Entretanto é interessante lembrar que Touraine, Habermas, Giddens e outros preferem considerar os fenômenos contemporâneos como radicalizações da modernidade.

vontade”, é preciso atentar para o fato de que as narrativas intelectuais estão também carregadas de “predisposição” no que tange a verdade.

O imperativo que se estabelece, pois, com a morte do pensamento iluminista é o de voltar-se contra as grandes narrativas totalizantes da modernidade. Destarte, Lyotard apud Rorty (1990, p. 75) define o pós-moderno como “incrédulo quanto a metanarrativa”, percebendo no discurso filosófico e científico moderno uma legitimação de seu próprio *status* de verdade. Segundo Lyotard (1998, p. 71) “A ‘crise’ do saber científico, cujos sinais se multiplicam desde o fim do século XIX, não provém de uma proliferação fortuita das ciências, que seria ela mesma o efeito do progresso das técnicas e da expansão do capitalismo. Ela procede da erosão interna do princípio de legitimação do saber”. Tais conclusões asseveram que “a perspectiva pós-moderna vê uma pluralidade de reivindicações heterogêneas de conhecimento, na qual a ciência não tem um lugar privilegiado” (GIDDENS, 1991, p. 12). Assim, se para Lyotard (1998, p. 5) ”Todo o consenso não é um indicativo de verdade, mas supõe-se que a verdade de um enunciado não pode deixar de suscitar o consenso”, a busca pela certificação aparece como autolegitimação, necessitando de uma crítica externa.

Dessa crise é que procede a da intelectualidade, enquanto detentora de um conhecimento emancipatório para a “massa inculta”. De acordo com Foucault (1984, p. 71), “Os próprios intelectuais fazem parte desse sistema de poder, a idéia de que eles são agentes da ‘consciência’ do discurso também faz parte desse sistema.” Quando afirma que essa vontade de verdade conduz-se “pelo modo como o saber

é aplicado em uma sociedade; como é valorizado, distribuído, repartido, de certo modo atribuído” (FOUCAULT, 1996, p. 17), ele convoca a intelectualidade a rever o seu papel tornando-se mediadora entre a multiplicidade de discursos existentes, não mais se definindo como arauto de uma coletividade anódina que deve representar.

De acordo com Habermas, o pensamento pós-metafísico, a fim de problematizar essa impossibilidade de certeza, opera com as seguintes diferenciações: “guinada lingüística, modo de situar a razão, inversão do primado da teoria frente à prática, ou seja, superação do logocentrismo” (HABERMAS, 1990, p. 14). Segundo ele, o voltar-se à prática limita as pretensões assertórias da verdade, enquanto que, atentando-se para a linguística, sabemos de antemão que “expressões gramaticais constituem algo acessível publicamente; nelas podemos adivinhar estruturas, sem sermos levados a nos referir a algo meramente subjetivo” (HABERMAS, 1990, p. 55). A pragmática na qual estabeleceu suas reflexões remonta a Saussure e o Estruturalismo que “supera a filosofia do sujeito a partir do momento em que reduz as realizações do sujeito cognoscente e agente, enredado em suas práticas de linguagem às estruturas subjacentes a uma gramática e às regras geradoras. Com isso, a subjetividade perde a sua força de criação espontânea dos mundos” (HABERMAS, 1990, p. 238). O que resta para os sujeitos com isso é o constate “jogo” discursivo em busca do *consenso* a partir de pretensões de validade sempre criticáveis (HABERMAS, 1990).

Nessa instabilidade, o sujeito é contemplado com uma existência diversa na qual pode ocupar várias posições, vários “papéis sociais”, a partir de uma articulação de sua identidade sempre parcial: “a Identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados e interpolados pelos sistemas culturais que nos rodeiam” (HALL, 1999, p.13)

Hoje “ninguém tem de suportar a responsabilidade da própria vida. Essa idéia cristã e moderna é uma idéia frívola e arrogante. Além disso, é uma utopia sem fundamento. O indivíduo teria de transformar-se em escravo de sua identidade, de sua vontade, de sua responsabilidade, de seu desejo” (BAUDRILLARD, 2000, p. 176). Então, se a consciência já era ideológica para Marx, atualmente é no niilismo consumado (VATTIMO, 1996) de um ser que se sabe inautêntico que surge o vislumbre de uma vida.

Todavia, tais revoluções pós-modernas são complexas e de difícil assimilação: “O sujeito ‘pós-modernista’ deve viver com o fato de que não só as linguagens são ‘arbitrárias’, mas de que *ele mesmo* é um ‘efeito da linguagem’, um precipitado da própria ordem simbólica da qual o sujeito humanista supunha ser, ele mesmo, o mestre. ‘Deve viver com’ e, *no entanto*, ‘como se’ as grandes narrativas da história humanista (...) não estivessem terminadas há muito tempo” (BURGIN apud HUTCHEON, 1991, p. 242).

A autonomia que deveria estabelecer-se, porém, não se dá: “Os indivíduos liberados tornam-se dependentes do mercado de trabalho e,

através dele, dependentes da formação, do consumo, dependentes da regulamentação do direito social e da previdência, dependentes do planejamento de trânsito, das ofertas de consumo, das possibilidades e das modas do acompanhamento e dos conselhos médicos, psicológicos e pedagógicos” (BECK apud HABERMAS, 1990, p. 225).

Desordem retumbante, a proposta libertadora figura como “o estado de utopia realizada (...) em que é preciso paradoxalmente continuar a viver como se elas não existissem. Mas, já que estão e já que não podemos ter a esperança de realizá-la, só nos resta hiperrealizá-las numa simulação indefinida” (BAUDRILLARD, 2000, p. 10).

Essa estetização da existência, eterno jogo de aparências decorrente do fim dos valores, faz com que se misturem todas as categorias numa epidemia de significantes sem significados: “as coisas continuam a funcionar ao passo que a idéia já desapareceu há muito” (BAUDRILLARD, 2000, p. 12). E então esse sistema autorreplicante faz uso dos *media* para estabelecer uma realidade em que a única força é a do espetáculo; as questões políticas, sociais, econômicas, etc., se misturam numa confusão onde o que importa são as “performances”, a boa atuação perante a audiência. Ademais, esse mercado cultural pós-moderno valora o homem nos objetos que esse possui: hiper-significantes, muitas vezes são eles “os ícones, quando os outros ícones, que representavam alguma divindade, demonstram sua impotência simbólica; são os nossos ícones porque podem criar uma comunidade imaginária” (SARLO, 1997, p. 28).

Tal consumismo vai figurar mais paradoxalmente ainda na nossa situação de nação subdesenvolvida, na qual convive-se, assim como na Argentina de Sarlo (1997, p. 7) com “Vinte horas diárias de televisão em cinquenta canais e uma escola desarmada, sem prestígio simbólico nem recursos materiais; paisagens urbanas traçadas segundo o último *design* do mercado internacional e serviços urbanos em estado crítico”.

CAPÍTULO II

GÊNERO, TEORIAS FEMINISTAS E *QUEER*

Inserido nesse contexto de idéias e experiências humanas que se estabelecem, se contradizem ou se reformulam em outros debates, uma outra categoria vem a tona, a categoria gênero.

2.1. A categoria gênero

O gênero como categoria analítica das teorias feministas ganhou expressão mais forte após os anos 70 e tem sido marcado por diversos significados e abordagens, às vezes bastante radicais. É a partir desse escopo teórico pós-anos 70 que as discussões desse trabalho se concentra, sobretudo, dentro do arcabouço teórico pós-estruturalista.

O conceito de Gênero que pode ser compreendido como uma organização social do sexo, sobre o qual devemos levar em consideração as variações sociais na distinção masculino/feminino, mas também as formas culturalmente variadas de se entender o corpo (SCOTT, 1988/NICHOLSON, 2000) exige uma análise crítica dos conceitos que o atravessam, tais como as de diferença de classe, raça, orientação sexual e também origens e práticas religiosas. Já que para Butler (2003, p. 20) “resulta que se tornou impossível separar a noção de “gênero” das intersecções políticas e culturais em que, invariavelmente, ela é produzida e mantida.”

Assim, o modo pelo qual gênero, articulado a outras formas de classificação social, opera como um princípio de hierarquização e de (re) produção de relações de poder entre homens e mulheres.

É interessante problematizar a ideia binária de gênero que impõe uma noção de que do masculino se pressupõe um feminino e examinar, dessa forma, de que maneira essa concepção é produzida, onde ela toma lugar e como tal binarismo produz pólos que se excluem e se definem mutuamente e somente esses pólos e não outros.

Essa discussão provém do próprio conceito de gênero que foi elaborado para evidenciar que o sexo anatômico não é o único elemento definidor das condutas da espécie humana. As culturas criam padrões associados ao corpo, que se distinguem por seu aparato genital e pela capacidade de gerar outros seres.

Ainda que não possa ser reduzido a uma única perspectiva, algo que pode ser atribuído ao pensamento feminista como um todo, é o questionamento do caráter natural da subordinação da mulher e sua explicitação como fato socialmente construído. O conceito de gênero se desenvolve na busca de ferramentas conceituais mais apropriadas para desnaturalizar a opressão das mulheres. O conceito se difunde, sobretudo, com Gayle Rubin a partir do ensaio *O Tráfico das Mulheres: Notas Sobre a Economia Política do Sexo*. Ao realizar uma leitura crítica de Lévi-Strauss e Freud, Rubin

definiu o sistema sexo/gênero como o conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e nas quais estas

necessidades sociais transformadas são satisfeitas
(Piscitelli, 2002, p. 17)

Na re-elaboração do conceito de gênero, um dos problemas apontados por estudiosas como Dona Haraway era o perigo de tornar intactas identidades essenciais como “homem” e “mulher” decorrente de uma distinção binária. Para a autora, o gênero deveria estar associado a uma série de outras categorias que pudessem ser historicizadas, chegando às teorias da corporificação, retirando uma natureza imaginada como base neutra para a cultura. Esse deslocamento seria levado às últimas conseqüências por Judith Butler, em uma compreensão da construção inteiramente social da diferença sexual. Trata-se de um questionamento das raízes epistemológicas da distinção sexo/gênero na qual o próprio sexo aparece como construção cultural. Nesta formulação, Butler propõe que o gênero é anterior ao sexo.

Dessa forma, outras diferenças passaram a ser questionadas, levando a reflexões que se deslocavam do binário homem/mulher. Conseqüentemente, o local de construção da subjetividade não esteve mais unicamente associado às categorias tradicionais de classe, trabalho e divisão sexual do trabalho, mas também a outras “constelações transversais” como o corpo, a sexualidade, a raça e a nacionalidade (PRECIADO, 2007, p. 383).

Em *Problemas de Gênero*, Butler (2003) faz uma crítica radical ao conceito de gênero como organização social do sexo e a implantação de um sistema binário que impõe ao sujeito uma unidade:

concebida originalmente para questionar a formulação de que a biologia é o destino, a distinção entre sexo e gênero atende a tese de que, por mais que o sexo apareça intratável em termos biológicos, o gênero é culturalmente construído: conseqüentemente, não é nem resultado causal do sexo, nem tampouco tão aparentemente fixo quanto o sexo. Assim, a unidade do sujeito já é potencialmente contestada pela distinção que abre espaço ao gênero como interpretação múltipla do sexo. (BUTLER, 2003, p. 24)

Para Butler, essa unidade do sujeito é contestada a partir da observação de que advêm de uma regulação binária que se presta a uma heterossexualização do desejo que exige dos corpos a adequação a um sistema de suposta coerência interna entre sexo/gênero/sexualidade. Para a autora, essa é uma das ditas ficções que são efeitos da linguagem e que dão aos sujeitos algo incompatível com sua imensa variabilidade, uma ontologia impossível e opressora, pois “requer e institui a produção de oposições discriminadas e assimétricas entre “feminino” e “masculino”, em que estes são compreendidos como atributos expressivos de “macho” e “fêmea”.”(BUTLER, 2003, p. 38-39).

Essa heterossexualização do desejo faz com que a heterossexualidade torne-se obrigatória, o que faz emergir uma concepção específica de gênero: uma certa ideia de há uma coerência entre gênero e sua maneira de experimentar-se sexualmente. Há um compromisso de gênero com a sexualidade do indivíduo. Uma causalidade e uma identidade particulares dão, assim, a coerência ao gênero do ponto de vista dessa heterossexualidade obrigatória. Não se

trata de tal gênero, de todo gênero; se trata de uma espécie bem específica de gênero coerente.

Butler (2005), em uma entrevista, diz não assinar embaixo da hipótese freudiana de uma bissexualidade ou de uma polimorfia original da sexualidade. Segundo ela, os pontos de vista de Freud sobre a bissexualidade estão em torno da heterossexualidade. A parte feminina quer um objeto masculino e a masculina um objeto feminino. É como se houvesse dois desejos heterossexuais.

De forma semelhante, Ítalo Moriconi, ao apontar para os três paradigmas (o médico-científico, o psicológico ou psicanalítico e o político-moral) que na modernidade dos séculos XIX e XX enquadraram a questão da homossexualidade, faz a seguinte consideração do paradigma psicológico ou psicanalítico, dominado pelo discurso freudiano. Freud:

Mostrou que a inclinação erótica é moldada pela cultura, no sentido das imagens inconscientes que a vida da família nuclear imprime a cabecinha da pobre menininha sem pau e do pobre menininho que precisa roubar ou equiparar-se ao pau do pai. Daí, o dogma freudiano de que no fundo todo mundo parte de um momento original bissexual e que tornar-se aquele ‘heterossexual normal’ que o discurso médico anterior achava tão bacana na verdade implicava numa luta interior e exterior muito grande da pessoa, ao longo da infância e da adolescência. Virar homem ou virar mulher era para todo mundo, mas não era para qualquer um. Não se tratava, portanto, propriamente de patologia, e sim, de uma espécie de “diferença” insuperável em relação à norma majoritária. Não havia cura para a homossexualidade, até porque

não era doença nem no sentido físico nem no sentido mental da palavra. Era um tipo de solução (minoritária) que certos homens ou mulheres davam à sua bissexualidade inerente, esta sim, natural na espécie humana como ponto de partida na infância e na adolescência. [...] (MORICONI, 2002, P. 102-103)

Nesse ponto há uma ruptura com a psicanálise estruturalista e de uma psicanálise mais desenvolvimentista, fundada sobre a relação com o objeto, porque ambas postulam o sujeito como submetido à lei da diferença de sexo desde o momento em que se nasce. Esta lei é inalterável. É possível adotar diferentes atitudes frente a ela, mas a lei mesma, ela se manterá imutável.

Na percepção de Butler, há na leitura lacaniana do estado edipiano, uma forte injunção heterossexual como há na teoria da relação objetal no qual o lesbianismo é quase sempre descrito como uma espécie de fusão.

Por outro lado, Butler reconhece na perspectiva psicanalista, a maneira mais satisfatória de compreender a forma como as posições sexuais são assumidas. Ela constitui também a melhor descrição do psiquismo – e do assujeitamento psíquico – que nós dispomos. Se não é possível dar conta da compreensão da formação da sexualidade sem a psicanálise, por outro lado as ciências psicanalíticas contribuem para uma certa produção; é preciso, todavia, lançar mão da discussão foucaultiana para que estas ciências que não se contentam em dar conta da vida da criança de peito, mas participam ativamente na construção de sua vida.

Haraway (1995, p. 9), provavelmente na esteira de Foucault, afirma que “todas as fronteiras internas-externas do conhecimento são teorizadas como movimentos de poder, não movimentos em direção à verdade”.

Essa afirmação de Haraway dialoga com o entendimento da categoria gênero formulada por Scott. Segundo Costa (2003, p. 172-173) para essa teórica,

mais do que apontar para uma diferença (construída) entre sexos (entre masculino/feminino; homem/mulher), o gênero, segundo Scott, é uma maneira de significar relações de poder. Falando de sua proposta de gênero como categoria analítica, Scott (1988) reclama das leituras/apropriações redutivas, simplistas e a-históricas que dela foram feitas.

Assim a questão de gênero, como de alguma forma já dito aqui, extrapola a relação masculino/feminino e, portanto, como categoria de análise deve servir para a compreensão dos processos que, em relação com os discursos, modelam os saberes sobre a alteridade e dão a agenda, segundo normas regulatórias, de normalidade e sanidade.

Há todo um discurso culturalmente construído em torno dos gêneros, do que é ser masculino e feminino. Esses discursos, como veremos, servem para produzir sujeitos e identidades. Segundo Badinter (1993, p. 99),

a identidade masculina está associada ao fato de possuir, tomar, penetrar, dominar e se afirmar, se necessário pela força. A identidade feminina, ao fato de ser possuída, dócil, passiva, submissa.

Segundo Badinter, ainda, a identidade do homem deve afirmar-se homem três vezes para “convencer-se e convencer aos outros de que não é uma mulher, não é um bebê e não é um homossexual” (BADINTER 1993, p. 34).

Essa constatação de Badinter condiz com o que já afirma Butler e outras teóricas a respeito da associação natural entre heterossexualidade e masculinidade na formação de uma hegemonia que produz corpos para a família patriarcal, por meio da dominação masculina, da subordinação da mulher, mas também da exclusão de outros comportamentos e formas de viver a sexualidade.

Dessa forma, ao mesmo tempo em que se engendra uma polarização, uma relação binária, entre masculino/masculinidade e feminino/feminilidade, se engendra uma polarização entre heterossexualidade e homossexualidade. Contudo, nas relações e práticas homoeróticas há um reflexo dessas relações binárias e normativas. Bourdieu, em *A Dominação Masculina*, elucida essa questão e propõe uma política da sexualidade (que pode muito bem relacionar-se ao projeto *queer*) da seguinte maneira:

E é, talvez, por lembrar de forma particularmente aguda o laço que une a sexualidade ao poder, e portanto à política (evocando, por exemplo, o caráter monstruoso, porque duplamente “contra a natureza”, de que se reveste, em inúmeras sociedades, a homossexualidade passiva com um dominado), que a análise pode levar a uma *política* (ou a uma *utopia*) da sexualidade visando a diferenciar radicalmente a relação sexual de uma relação de poder. (BOURDIEU, 2010, p. 145)

A noção, posta em questão por Butler, de performatividade, e em particular à noção de atos de discurso performativo – definido como um ato de discurso que faz advir o ser que ele nomeia, é uma noção que perturba essas relações normativas e contribuem para uma política da sexualidade, pois pensar a performatividade como esta dimensão do discurso que tem a capacidade de produzir aquilo que nomeia, inspirada na reescritura de Austin por Derrida, Butler sugere que uma produção tem sempre lugar através de uma certa repetição e re-citação que redefine a ordem simbólica.

É muito importante distinguir a performance da performatividade: a primeira pressupõe um sujeito, enquanto a segunda coloca em questão a noção mesma de sujeito. É necessário compreender que a performatividade, a partir da noção mais restrita de re-significação, que se tornou o veículo pelo qual os efeitos ontológicos são ocasionados, a performatividade é o modo discursivo pelo qual os efeitos são criados.

São as convenções lingüísticas que produzem gêneros inteligíveis. Mas essas convenções encontram seus limites ao se deparar com corpos que desorganizam o sistema sexo/gênero/desejo, tal como demonstrou Foucault a respeito de Herculine Barbin, que não pode ser categorizada e, sob a qual incidem a hetero/homossexualidade. Herculine Barbin, ao regozijar-se na não-identidade, expõe e contrapõe-se a um saber-poder que tentava ligá-la a uma identidade conhecida e determinada de uma vez por todas. O que se ilumina com a fulgurância desses rastros instantâneos são as *batalhas* que travaram no exato

momento de sua separação e que logo foram esquecidas sob a condenação e o estigma, sob a obscuridade e o silêncio. Batalhas que prosseguem constituindo nossa subjetividade assujeitada. É daí que Butler (2003) formula que há atributos flutuantes que se chocam com uma metafísica da substância, que instaura características identitárias do sexo.

Assim para essa teórica esses atributos flutuantes:

sugerem a possibilidade de uma experiência de gênero que não pode ser apreendida pela gramática substancializante e hierarquizante dos substantivos (*res extensa*) e adjetivos (atributos, essenciais e acidentais). Pela leitura cursiva de Herculine, Foucault propõe uma ontologia dos atributos acidentais que expõe a postulação da identidade como um princípio culturalmente restrito de ordem e hierarquia, uma ficção reguladora. (BUTLER, 2003, p. 47)

É possível, então, que um atributo masculino possa ser um traço feliz, mas acidental de um “homem”, como também é possível que um atributo feminino esteja presente num “homem” sem, contudo, deixar de preservar a integridade de gênero. No entanto, os atributos são atributos de regulação que formam uma tal inteligibilidade, certas substâncias, que são coerências contingentes formadoras de uma ficção ontológica. Butler envida um esforço teórico para que gênero possa ser entendido não como “um substantivo, mas tampouco é um conjunto de atributos flutuantes, pois vimos que seu efeito substantivo é performativamente produzido e imposto” (BUTLER, 2003, p. 48)

Em *Cuerpos que importan* (2008), Butler volta-se para a categoria de sexo e ao problema da materialidade, para perguntar-se de que maneira o sexo, ele mesmo, pode ser considerado uma norma. Era preciso determinar a maneira pela qual uma norma pode efetivamente materializar um corpo; compreender como a materialidade dos corpos pode não somente ser investida por uma norma, mas também, em certo sentido ser animada e perfilada por ela.

Houve, então, em relação a *Problemas de Gênero*, um deslocamento necessário e pertinente às interpretações geradas pela crítica que entendia a performatividade como um postulado de que sexo não existe, que ele não é mais do que o gênero e que este último é performativo levando muitos a imaginarem que, se o gênero é performativo, ele é radicalmente livre. Muita gente considerou que a materialidade dos corpos estava vazia, ignorada ou negada no trabalho de Butler.

Ao que vem a seguinte resposta:

... las normas reguladoras del “sexo” obran de una manera performativa para constituir la materialidad de los cuerpos y, más específicamente, para materializar el sexo del cuerpo, para materializar la diferencia sexual en aras de consolidar el imperativo heterosexual. (BUTLER, 2008, p. 18)⁹

⁹ “... as normas reguladoras do “sexo” agem de uma maneira performática para constituir a materialidade dos corpos e, mais especificamente, para materializar o sexo do corpo, para materializar a diferença sexual a fim de consolidar o imperativo heterossexual.”

2.2. A Teoria *Queer*

Toda a discussão encaminhada por Butler vai ao encontro da abordagem teórica *queer*. O termo *queer* é atribuído a Teresa de Lauretis num artigo intitulado *Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities: An introduction* e publicado na revista *Differences* em 1991. Lauretis justifica o uso desse termo no

effort to avoid all of these fine distinction (gay, lésbica, etc. – observação minha) in our discursive protocols, not to adhere to any one of the given terms, not to assume their ideological liabilities, but instead to both transgress and transcend them – or at the very least problematize them. (LAURETIS, 1991, p.V)¹⁰

Mas, a respeito do surgimento da Teoria *Queer*, Miskolci (2009, p. 159) nos apresenta a seguinte explicação: “Os Estudos Culturais foram tão profícuos e bem-sucedidos que geraram as subdivisões dos Estudos Pós-Coloniais e da Teoria *Queer*. O nascimento da primeira costuma ser associada à publicação, em 1978, de *Orientalismo* de Edward W. Said, enquanto a segunda receberia seu impulso criador com *Between Men* de Eve K. Sedgwick em 1985.”

Essa pode ser uma marcação temporal para a TQ, no entanto, ela surge a partir de uma multiplicidade de investigações a respeito de sexualidade, discurso, poder, saber, sujeito, etc. que se deram dentre do

¹⁰ “esforço para evitar todas essas sensíveis distinções nos nossos protocolos discursivos, para não aderir a qualquer um dos termos dados, para não assumir suas responsabilidades ideológicas, mas sim transgredir e transcendê-los – ou, no mínimo, problematizá-los.”

que chamamos de pós-estruturalismo e que encontram em Derrida, Foucault, Althusser, Lacan, entre outros, fontes fecundas de discussão.

Na definição de Bourcier:

La théorie *queer* se distingue des réflexions post-modernes et post-structurales dont elle est partiellement issue en ce qu'elle a engendré une repolitisation du champ sexuel: en proposant une critique hyperbolique des centres de formation des identités sexuelles et de genre normatives ainsi que des formes d'intervention dans l'économie politique des discours disciplinaires qui sont autant de façons de remettre en question les régimes de la vérité et le bio-politique. (BOURCIER, s/d, p. 175)¹¹

Sedgwick apud Martin (1994, p. 106) sugere:

queer can refer to: the open mesh of possibilities, gaps, overlaps, dissonances and resonances, lapses and excesses of meaning when the constituent elements of anyone's gender, of anyone's sexuality aren't made (or can't be made) to signify monolithically.¹²

Essas definições são ingratas aos que se dedicam aos estudos *queer*, como bem nos lembra Santos (2006, p.3), e são apenas feitas em

¹¹“A teoria *queer* se distingue entre as reflexões pós-modernas e pós-estruturalistas, em que ela parcialmente desenvolve uma repolitização do campo sexual: propondo uma crítica hiperbólica nos centros de formação de identidades sexuais e de gênero normativos assim como formas de intervenção na economia política de discursos disciplinares que são maneiras de questionar os regimes de verdade e da biopolítica.”

¹² Queer pode referir-se a: uma malha aberta de possibilidades, lacunas, sobreposições, dissonâncias e ressonâncias, lapsos e excessos de significado quando os elementos constitutivos do gênero de qualquer pessoa, da sexualidade de alguém não são feitos (ou não podem ser feitos) para significar monoliticamente.

razão das exigências acadêmicas. Essas exigências forçam, ironicamente, “a teoria *queer* a regressar ao quadro normativo das categorizações a que tão afincadamente procura escapar”. Definir a teoria *queer* é, portanto, uma prática de substantivação de que ela própria tenta se furtar.

A teoria *queer* busca problematizar e politizar não somente os corpos, mas também o poder, a produção de verdade, e as relações saber-poder. Ao estabelecer uma tal agenda, a teoria *queer* objetiva desestabilizar as categorias fixas e essencializadas. Essas categorias já vinham sendo discutidas, a partir dos anos 70, tanto dentro dos estudos feministas como nos estudos gays e lésbicos.

Se, por um lado, a especificidade dos estudos gays e lésbicos repousa no esforço de estabelecer “a centralidade analítica do sexo e da sexualidade dentro das diversas áreas do conhecimento, expressar e promover os interesses lésbicos, bissexuais e gays, bem como contribuir cultural e intelectualmente para o movimento gay e lésbico” (ABELOVE et AL. Apud SANTOS, 2006, p. 6), a teoria *queer*, por outro lado, busca expor a genealogia da força performativa de um injúria, pois o termo inglês *queer* significa estranho, raro, esquisito. “*Queer* é, também, o sujeito da sexualidade desviante – homossexuais, bissexuais, transexuais, travestis, drags. É o excêntrico que não deseja ser “integrado” e muito menos “tolerado”. (...) *Queer* é um corpo estranho, que incomoda, perturba, provoca e fascina” (LOURO, 2004, p. 8).

É uma teoria, portanto, do desvio, do desviante, do desviado, da re-significação do estigmatizante; é uma teorização da sexualidade que emana das minorias gays e lésbicas, mas que desarticula ou desestabiliza as concepções que se faz do sujeito ou da identidade.

De acordo com Bourcier,

c'est que le positionnement *queer* résulte d'une déconstruction des identités sexuelles: Renverser la position de l'"homosexuel" qui d'objet devient sujet, c'est donc mettre à disposition des lesbiennes et des gais un nouveau type d'identité sexuelle, caractérisé par un manque de contenu définitionnel Clair. **Le sujet homosexuel peut maintenant revendiquer une identité sans essence.** (BOURCIER, s/d, p. 178 – destaque meu)

¹³

Como se pode ver a teoria *queer* se comporta como um hipertexto constante dos supracitados autores franceses, de uma forma que se faz e se refaz na esteira da desconstrução derrideana e da concepção de poder elaborada por Foucault.

Segundo Louro (2004, p. 46),

O alvo dessa política e dessa teoria não seriam propriamente as vidas ou os destinos de homens e mulheres homossexuais, mas sim a crítica à oposição heterossexual/homossexual,

¹³ “é que o posicionamento *queer* resulta de uma desconstrução de identidades sexuais. Inverter a posição do “homossexual” que de objeto torna-se sujeito, é, portanto, colocar a disposição de lésbicas e de gays um novo tipo de identidade sexual, caracterizada por uma falta de conteúdo definidor claro. O sujeito homossexual pode agora reivindicar uma identidade sem essência.”

compreendida como a categoria central que organiza as práticas sociais, o conhecimento e as relações entre os sujeitos.

É uma relação, então, com uma matriz heterossexual que “delimita os padrões a serem seguidos e, ao mesmo tempo, paradoxalmente, fornece a pauta para as transgressões.” (LOURO, 2004, p. 17)

A teoria *queer* recorre aos termos da suplementaridade de Derrida, apontando para o pressuposto de que, ainda que a homossexualidade seja parte da constituição lógica e semântica da relação com o hegemônico (heterossexualidade), isto se dá em um processo de subordinação que lhe atribui uma condição de inferioridade ontológica imutável e essencializada. Por isso, a agenda teórica *queer* desloca-se de uma

análise das desigualdades e das relações de poder entre as categorias sociais relativamente dadas ou fixas (homens e mulheres, gays e heterossexuais) para o questionamento das próprias categorias – sua fixidez, separação ou limites – e para ver o jogo do poder ao redor delas como menos binário e menos unidirecional. (EPSTEIN e JOHNSON, 1998, p. 37-38 apud LOURO, 2004, p. 37)

É aí que se desenvolvem algumas epistemologias. A teoria *queer* é um campo fecundo de produção de epistemologias, tais como a que Sedgwick chama de Epistemologia do Armário ou, uma outra que poderíamos chamar de Epistemologia das Multidões *Queer*, formulada por Beatriz Preciado, ou ainda, uma Epistemologia do Abjeto, na esteira das discussões de Butler. Epistemologia, nessa perspectiva *queer*,

não é como as grandes narrativas do passado, já contestadas pela pós-modernidade, mas um tipo de re-significação do saber. É possível, então, que possamos dizer que, no final das contas, que a teoria *queer* se engendrou na produção de novas formações discursivas que se fundam, afinal, no desejo.

2.3. Epistemologias *queer*

A epistemologia do armário de Sedgwick é uma forma de conhecimento que se dá através do questionamento do que se conta como ato discursivo. É uma forma de possibilitar aquilo que Sedgwick chama de ato discursivo do silêncio. O silêncio é entendido como uma forma de conhecimento. De acordo com essa autora, “el hecho de permanecer en el armario es en si mismo un comportamiento que se ha iniciado como tal por el acto discursivo del silencio, no un silencio concreto, sino un silencio que va adquiriendo su particularidad.” (SEDGWICK, 1998, p.14)¹⁴. Um pouco adiante, Sedgwick postula que “en la medida en que la ignorancia es la ignorancia de un conocimiento – un conocimiento que ni que decir tiene que puede considerarse tanto verdadero como falso bajo cualquier outro régimen de verdad -, estas

¹⁴ “o fato de permanecer no armário é, em si mesmo, um comportamento que se iniciou como tal por um ato discursivo do silêncio, não um silêncio concreto, mas um silêncio que vai adquirindo sua particularidade.”

ignorancias, lejos de formar parte de una oscuridad ancestral, están producidas por conocimientos específicos” (SEDGWICK, 1998, p.18).¹⁵

Os Cadernos Pagu publicaram uma versão resumida de Epistemologia do Armário. Nessa versão, Sedgwick (2007, p.29) afirma que:

Para qualquer questão moderna de sexualidade, o par conhecimento/ignorância é mais do que simples parte de uma cadeia metonímica de (tais) binarismos [masculino/ feminino, maioria/minoria, inocência/iniciação, natural/artificial, novo/velho, crescimento/decadência, urbano/provinciano, saúde/ doença, mesmo/ diferente, cognição/paranóia, arte/kitsch, sinceridade/ sentimentalidade e voluntariedade/dependência – pares básicos da organização cultural moderna]. (...) de tal modo que conhecimento significa em primeiro lugar conhecimento sexual; ignorância, ignorância sexual; e pressão epistemológica de qualquer espécie parece uma força saturada de impulso sexual.

Já a Epistemologia das Multidões *Queer*, de Beatriz Preciado, é aquela que emerge da observação de uma sexopolítica que se desenvolverá na teorização de um deslocamento do bio-poder para um farmacopornopoder que reconhece um novo dispositivo que “no se caracteriza simplemente por la transformación del sexo em objeto de

¹⁵ na medida em que a ignorância é a ignorância de um conhecimento – um conhecimento que nem tem o que se dizer, que pode considera-ser tanto verdadeiro como falso sob qualquer regime de verdade -, estas ignorâncias longe de fazer parte de uma obscuridade ancestral, estão produzidas por conhecimentos específicos.

gestión política, sino, y sobre todo, por el hecho de que esta gestión se opera a través de las nuevas dinámicas del tecno-capitalismo avanzado.” (PRECIADO, 2008, p. 81)

Beatriz Preciado chama atenção que a partir da leitura de Monique Wittig com Foucault, de Butler com Negri, chegamos à conclusão de que a heterossexualidade é, antes de tudo, um conceito econômico que designa uma posição específica no seio das relações de produção e intercâmbio baseada na redução do trabalho sexual, do trabalho de gestação e do trabalho de criança e cuidado dos corpos a um trabalho não remunerado. Preciado observa, ainda, que através de processos semiótico-técnicos, lingüísticos e corporais de repetição regulada impostos por convenções culturais fazem funcionar uma coerção performativa, e, estes processos são próprios de um sistema econômico sexual.

Assim que, resumidamente, Beatriz Preciado, argumenta que

el biocapitalismo farmacopornográfico no produce cosas. Produce ideas móviles, órganos vivos, símbolos, deseos, reacciones químicas y estados del alma. En biotecnología y en pornocomunicación no hay objeto que producir, se trata de inventar un sujeto y producirlo a escala global. (PRECIADO, 2008, p. 45)¹⁶

¹⁶ o biocapitalismo farmacopornográfico não produz coisas. Produz idéias móveis, órgãos vivos, símbolos, desejos, reações químicas e estados de alma. Em biotecnologia e em pornocomunicação não há objeto a produzir, trata-se de inventar um sujeito e produzi-lo em escala global.

Para o enfrentamento desse dispositivo a teórica espanhola propõe uma política das multidões *queer*, ou mais especificamente, uma crítica transgênera que se interesse pelo performativo e pela transcorporeação, de modo a desafiar as tecnologias de controle (de gênero) que operam para produzir posições de sujeito-corpo, observando de que maneira estes sujeitos-corpos resistem a normalização recorrendo a uma citação descontextualizada ou um uso impróprio dessas tecnologias reguladoras. É a busca pelas falhas dessas tecnologias, pelas suas possíveis descontinuidades, e de como essas geram interstícios ou incorporação desviante. Trata-se, portanto, de deslocar-se do “devenir mujer” para uma construção da masculinidade moderna, no âmbito do que Preciado (2007, p. 385) chama de “incorporación prostética”. Beatriz Preciado procura uma genealogia do dildo; mais que teoria *queer*, ela denomina de teoria “dildónica”.

Preciado postula que:

O corpo não é um dado passivo sobre o qual atua o biopoder, mas mais exatamente a potência mesma que torna possível a incorporação prostética dos gêneros. A sexopolítica não é apenas um lugar de poder, mas sobretudo, o espaço de uma criação onde se sucedem e se justapõem os movimentos feministas, homossexuais, transexuais, intersexuais, transgêneros, chicanas, pós-coloniais... As minorias sexuais se convertem em multidões. O monstro sexual que tem por nome multidão se torna *queer*. (PRECIADO, s/d, p.3)

Do reconhecimento dessas multidões, a autora, inspirada em Deleuze e Guatarri reivindica a desterritorialização da heterossexualidade dos espaços majoritários e propõe, já que os corpos não são dóceis, a “des-identificação” (para retomar a formulação de De Laurentis), identificações estratégicas, reconversão das tecnologias do corpo e desontologização do sujeito da política sexual como estratégias políticas.

Quanto a abordagem de uma Epistemologia do Abjeto, parto ainda de Beatriz Preciado que nos diz:

la crítica poscolonial y *queer* responde, em cierto sentido, a la imposibilidad del sujeto subalterno para articular su propia posición dentro del análisis de la historia del marxismo clásico. El lócus de la construcción de la subjetividad política parece haberse desplazado desde las tradicionales categorías de clase, trabajo y división sexual del trabajo hacia otras constelaciones transversales como pueden ser el cuerpo, la sexualidad, la raza; pero también la nacionalidad, la lengua, el estilo o, incluso, la imagen. (PRECIADO, 2007, p.383)¹⁷

Assim é que, uma epistemologia do abjeto é uma forma de produção de saberes, espacialidades e temporalidades que, articulados,

¹⁷ A crítica pós-colonial e *queer* responde, em certo sentido, à impossibilidade do sujeito subalterno para articular sua própria posição dentro da análise da história do marxismo clássico. O lócus da construção da subjetividade política parece ter-se deslocado das categorias tradicionais de classe, trabalho e divisão sexual do trabalho em direção a outras constelações transversais que podem ser o corpo, a sexualidade, a raça; mas também a nacionalidade, a língua, o estilo ou, ainda, a imagem.

formam um emaranhado de estilo(s) de vida deslocados da hegemonia branca, hetero-gay (normativa, com vistas em uma militância dentro do integracionismo burguês) e colonial.

A questão do abjeto, do informe e do monstruoso, como afirma uma das sete teses sobre a monstruosidade de Jeffrey Jerome Cohen (2000), surge como uma advertência contra a exploração dos territórios incertos, como dispositivo de controle ou pode funcionar afirmativamente como política do respeito às diferenças e mecanismos de resistência.

Por isso, essa forma de epistemologia foi bem experimentada nos tempos da epidemia da AIDS, tempos em que a comunidade gay teve que rever seus paradigmas tais como potência, atividade sexual, longevidade, futuro e se realocar nos horizontes do risco, da doença, da infecção e da morte. Para Biscaro (2006, 196), “ao contrário do que afirmaram os cientistas no começo da década de 80, a AIDS não é apenas uma epidemia médico-biológica. Constitui-se também em uma epidemia de caráter moral, social e lingüístico”. A AIDS provocou uma epidemia de significações.

Esse contexto levou à formação do que poderíamos chamar de subculturas *queer* que “produce alternative temporalities by allowing their participants to believe that their futures can be imagined according to logics that lie outside of those paradigmatic markers of life

experience – namely, birth, marriage, reproduction, and death.” (Halberstam, 2005, p.2)¹⁸

Esses espaços alternativos favorecem as alianças de todas as formas de sujeitos desviantes da norma hetero-branca-colonial-burguesa. É uma epistemologia que subverte as lógicas da ordem capitalista: “here we could consider ravers¹⁹, club kids, HIV-positive-barebackers²⁰, rent boys, sex workers, homeless people, drug dealers, and the unemployed.” (HALBERSTAM, 2005, p. 10)²¹. São os “*queer subjects*”, que deliberadamente, acidentalmente ou por necessidade, vivem as horas que os outros dormem, ocupam os espaços que os outros abandonaram e rejeitam os modos com que as outras pessoas se apegam, como sendo aspectos de sua privacidade ou de seu âmbito familiar.

Esses sujeitos abjetos (*queers*) vivem nas fronteiras do risco e as enfrentam: são os transgêneros que enfrentam a transfobia diariamente em suas cidades conservadoras, são os artistas de segmentos não convencionais que arriscam sua estabilidade se envolvendo em

¹⁸ Produz temporalidades alternativas, permitindo a seus participantes acreditar que seus futuros podem ser imaginados de acordo com lógicas que se encontram fora desses marcadores paradigmáticos da experiência da vida – ou seja, nascimento, casamento, reprodução e morte.

¹⁹ Frequentadores de rave, um tipo de festa que acontece em sítios ou galpões, com música eletrônica (basicamente variando entre os estilos House, Techno, Trance, Psy e Drum 'n Bass). É um evento de longa duração, acima de 12 horas, onde DJs e outros artistas da cena eletrônica tocam. O termo "rave" foi originalmente usado por caribenhos de Londres em 1960 para denominar sua festa local. Em 1980, o termo começou a ser usado para descrever uma cultura que cresceu do movimento "acid house" de Chicago e evoluiu no Reino Unido.

²⁰Praticantes do *barebacking*, atos de sexo anal sem proteção (ou seja, sem utilização de um preservativo). A palavra original em inglês indicava o ato de cavalgar um cavalo sem sela.

²¹ Aqui poderíamos considerar os ravers, os club kids, os HIV-positivos-barebackers, garotos de programa, profissionais do sexo, moradores de ruas, traficantes e os desempregados.

práticas não lucrativas, são os que desestabilizam os valores normativos que dão segurança, etc.

Halberstam observa o crescimento rápido de uma literatura sobre sexualidade e espaço, mas que tem dado destaque ao homem gay, o que é frequentemente associado a apenas as comunidades sexuais masculinas gays e brancas como um modelo que as outras culturas sexuais devam imitar e reproduzir. É preciso, portanto, deslocar a atenção para uma noção de fluidez, transgressão e reincorporação de uma subcultura ou estilo, de um modo de ser, numa economia flexível da cultura pós-moderna.

A isso Beatriz Preciado tem o seguinte a dizer:

A política das multidões *queer* advém de uma posição crítica em relação aos efeitos normalizadores e disciplinares de toda formação identitária, de uma desontologização do sujeito da política das identidades: não há uma base natural (“mulher”, “gay”, etc.) que possa legitimar a ação política. Não tem por objetiva liberação das mulheres da “dominação masculina”, como queria o feminismo clássico, porque não se baseia na “diferença sexual”, sinônimo de uma divisão fundamental da opressão (transcultural, transhistórica) baseada em uma diferença de natureza que deveria estruturar a ação política. A noção de multidão *queer* se opõe a de “diferença sexual”, tal como foi explorada tanto nos feminismos essencialistas (de Irigaray a Cixous, passando por Kristeva) como pelas variantes estruturalistas ou lacanianas do discurso da psicanálise (Roudinesco, Héritier, Théry...). Opõe-se às políticas paritárias derivadas de uma noção biológica da “mulher” ou da “diferença sexual”. Opõe-se às políticas republicanas universalistas

que permitem o “reconhecimento” e impõem a “integração” das “diferenças” no seio da República. Não há diferença sexual, mas uma multidão de diferenças, uma transversalidade das relações de poder, uma diversidade das potências de vida. Estas diferenças não são “representáveis”, uma vez que são “monstruosas” e põem em questão, por isso mesmo, não apenas os regimes de representação política, mas também os sistemas de produção de saber científico dos “normais”. Neste sentido as políticas das multidões *queer* se opõem tanto às instituições políticas tradicionais que se apresentam com soberanas e universalmente representativas, como às epistemologias sexopolíticas heterocentradas que dominam a produção da ciência. (PRECIADO, s/d. p. 7-8).

Essas epistemologias, como podemos perceber, são complementares ou podem ser resumidas no contexto da abjeção que é o espaço da dessemelhança e da não-identidade, ou mesmo atrelá-las as considerações de Foucault apud Tronca (1987, p.88) que aponta que “as relações que devemos manter conosco mesmo não são de identidade, mas sim de diferenciação, criação, inovação. É muito tedioso ser o mesmo. Não devemos excluir a identidade, se ela dá prazer às pessoas, mas não devemos concebê-las como uma regra universal”.

A partir dessas constatações os estudos *queer* nos fornecem importantes conceitos e reavaliações da categoria sexo e das suas intersecções com outras categorias.

O próprio sexo é revisto não mais como dado natural, mas como categoria a ser historicizada, levando uma série de estudiosos a uma

releitura de Michel Foucault, particularmente o primeiro volume de *História da Sexualidade – A vontade de saber* (1976).

Mais uma vez nos deparamos com o trabalho de Gayle Rubin, desta vez em *Pensando sobre sexo* (1984). A antropóloga feminista logrou êxito ao demonstrar, a partir do exemplo norte-americano, a consolidação de um sistema de estratificação sexual na segunda metade do século XIX. A autora analisa como em períodos nos quais há a reformulação das relações de sexualidade podemos detectar elementos que posteriormente extrapolam seus contextos de origem. De acordo com Rubin, assim como raça, gênero e classe possuem um status de construto social reconhecido pelas ciências sociais como formadores de estratificações relativamente autônomas, devemos investigar a especificidade da estratificação social que têm como base o sexo. Sexo aqui é tido como um “vetor de opressão” que atravessa outros modos de desigualdade social. Mais do que isso: rejeita-se qualquer compreensão que ignore as determinações históricas e sociais do sexo e o tome como associal, não histórico ou imutável. A perspectiva histórica põe em xeque o essencialismo sexual, abordando a sexualidade como um complexo institucional relativamente moderno.

Outra necessidade que se tem apontado é a criação de ferramentas conceituais para pensar na constituição mútua de certas categorias sem tentar hierarquizá-las. Para Beatriz Preciado não se trata simplesmente de levar em conta a especificidade racial ou étnica da opressão como uma variável a mais, juntamente à opressão sexual ou de gênero, “mas também de analisar a constituição mútua do gênero e da

raça – o que poderíamos chamar de sexualização da raça e racialização do sexo – em parte dos movimentos constitutivos da modernidade sexo/colonial” (PRECIADO, 2007, p. 376). Preciado situa o desenvolvimento da teoria *queer* como uma volta reflexiva sobre as teorias feministas, através destes deslocamentos nas análises da identidade sexual e racial. A autora também aponta para a desnaturalização da diferença sexual nas formulações de Butler e Sedgwick como centrais para este ponto de inflexão. Uma vez expostos estes aspectos teórico-conceituais, podemos passar a uma especificação da orientação sociológica e histórica de uma vertente dos estudos *queer*.

2.4. Diferenças a partir da abordagem *queer*.

Tradicionalmente, as práticas e enfoques da pesquisa sobre sexualidade se ligam a abordagens qualitativas, como, por exemplo, a pesquisa histórica e os processos interpretativos. Particularmente o termo *queer* tem sido empregado como um marcador da instabilidade da identidade ao mesmo tempo em que busca dar conta de todos os outsiders do sexo e do gênero. Conforme observa Joshua Gamson: “(...) a teoria *queer* e os estudos *queer* propõe um enfoque não tanto sobre populações específicas, mas sobre os processos de categorização sexual e sua desconstrução.” (GAMSON, 2006, p. 347). Na base das principais formulações *queer* situa-se a analítica do poder de Michel Foucault que, pioneiramente, descartou o binômio sexo/natureza para abordar o sexo enquanto história, significação e discurso (FOUCAULT, 2005, p. 76). A

análise *queer* é coerente com a proposta foucaultiana, sobretudo, no seguinte postulado:

Não se deve fazer divisão binária entre o que se diz e o que não se diz; é preciso tentar determinar as diferentes maneiras de não dizer, como são distribuídos os que podem e os que não podem falar, que tipo de discurso é autorizado ou que forma de discricção é exigida a uns e outros. Não existe um só, mas muitos silêncios e são parte integrante das estratégias que apóiam e atravessam os discursos (FOUCAULT, 2005, p. 30).

Ao analisar historicamente a regulação da sexualidade nas sociedades modernas, trata-se não somente de questionar os discursos, mas a vontade que os conduz e a intenção estratégica que os sustenta (FOUCAULT, 2005, p. 14). Encontramos em Foucault uma abordagem sobre o nascimento, nas sociedades modernas, de uma incitação política, econômica e técnica a falar do sexo. O governo da sexualidade pressupõe uma necessidade de gerir, inserir em sistemas de utilidade, regular para o bem-estar de todos e fazer funcionar o sexo sob um padrão ótimo. Trata-se, em suma, do dispositivo de sexualidade, um dispositivo histórico que:

(...) demarca um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo (FOUCAULT, 2004, p. 244).

Foucault tornou explícitos os princípios que nortearam sua análise do dispositivo de sexualidade. De modo sintético, trata-se de atentar para os seguintes aspectos: as conexões entre poder-saber; as variações que as relações de poder apresentam de um contexto ao outro; os condicionamentos que conferem ao dispositivo sua eficácia tanto como estratégia global, como se apoiando em relações precisas; e, por fim, a distribuição dos discursos em campos tão distintos quanto a psiquiatria, a jurisprudência e a literatura (FOUCAULT, 2005, p. 93-97).

Ao focar sobre a construção do “discurso” sexual e seu respectivo processo de normalização, estudos como os de Sedgwick centram-se nas “formas como a própria distinção homo/hetero serviu de base para todos os aspectos da vida contemporânea” (GAMSON, 2006, p. 353). Ao investigar a emergência desse binarismo na literatura inglesa, Sedgwick identificou o processo de formação, nas sociedades burguesas, da homofobia.

As conseqüências de tal processo estão para além do campo literário, tendo colaborado para a perpetuação do *status quo* social e sexual. Sedgwick afirma, em seu clássico estudo criador da Teoria *Queer* intitulado *Between Men – English Literature and Male Homosocial Desire* (1985), que cada sociedade define o que é sexual ou não, assim como avalia a aceitabilidade ou rejeição de certas relações a partir de critérios próprios à sua estrutura de poder. O ponto de partida da autora foram as grandes mudanças econômicas, ideológicas e na

organização de gênero que ocorreram entre meados do século XVIII e meados do século XIX.

Sedgwick discute como a mudança na estrutura do desejo homosocial masculino – conceito que utiliza para definir a força social que estrutura a vinculação entre homens – estava firmemente ligada a outras mudanças mais visíveis (SEDGWICK, 1985, pp. 1-5). Tais mudanças estavam intimamente relacionadas com questões de classe social e também não podem ser entendidas fora do sistema de gênero como um todo. A autora formula a hipótese de que numa sociedade onde homens e mulheres diferem quanto ao seu acesso ao poder, haverá importantes diferenças de gênero, como também na estrutura e na constituição da sexualidade. Nesse contexto de desigualdade política, tende a haver uma oposição diacrítica entre os termos “homosocial” e “homossexual” nas relações entre homens, dicotomia esta que não é tão forte entre as mulheres. O questionamento proposto por Sedgwick demonstra que a estruturação social da homofobia é uma invenção anterior à identidade homossexual; leva ainda a um entendimento de que esta mesma estrutura subalterniza as mulheres; e enfatiza que o que pode ser interpretado como sexual também pode ter componentes de raça e classe.

A autora leva adiante seu empreendimento em seu livro *Epistemology of the Closet* (1990), no qual argumenta que um entendimento de qualquer aspecto da moderna cultura ocidental será incompleto e prejudicado na medida em que não incorpore uma análise crítica da definição moderna de homo/heterossexual. Para Sedgwick em

sociedades marcadas pelo dispositivo de sexualidade, o “senso comum” discursivo e institucional é caracterizado por uma recusa cognitiva da homossexualidade, ou seja, formado pela idéia de uma sexualidade particular constituída como segredo. Este contexto, no qual identidade sexual é sinônimo de identidade compulsória, é marcado por uma incoerência interna e por um conjunto de interdições contraditórias, ou seja, cria uma identidade social que é ao mesmo tempo proibida e necessária para a existência da identidade hegemônica.

Segundo Sedgwick, mais do que uma discussão pró-homossexual ou anti-homossexual, o objetivo é analisar as contradições mais ativas que são internas a todos os importantes movimentos que desde o final do século XIX definiram o binômio homo/heterossexual. Percebe-se que tal perspectiva difere dos estudos sobre a constituição de “minorias” sexuais, uma vez que se voltam para o processo de constituição “daqueles conhecimentos e daquelas práticas sociais que organizam a ‘sociedade’ como um todo, sexualizando – heterossexualizando ou homossexualizando – corpos, desejos, atos, identidades, relações sociais, conhecimentos, cultura e instituições sociais” (SEIDMAN, 1996, p. 12-13).

O bem-sucedido projeto de Sedgwick apoiou-se, sobretudo, na investigação de obras literárias para compreender como emergiu a ordem social do presente. Em se tratando de uma obra literária, este tipo de análise busca explicitar que a matéria do artista é historicamente informada e registra de algum modo o processo social a que deve sua existência. No caso da análise da sexualidade, a ênfase reside nos

processos sociais de sexualização. De acordo com Sedgwick, tais processos se tornaram produtores da cultura e história das sociedades modernas como um todo, prescrevendo necessidades representacionais tanto para classificação dos sujeitos “aceitáveis”, como para os “desviantes”.

Não se trata de assimilar mecanicamente a obra literária ao seu contexto, mas sim de analisar como a literatura retrata e é parte de certas experiências históricas (MISKOLCI, 2007, p. 2), nos fornecendo um arquivo privilegiado para estudos sociológicos e históricos. Até aqui abordamos alguns dos pressupostos da perspectiva *queer*, que nos termos de Richard Miskolci, constitui uma analítica da normalização.

CAPÍTULO III

De Invertido a *Queer* – as homossexualidades masculinas em Adolfo Caminha e Caio Fernando Abreu

3.1. Homoerotismo e Discurso

Antes de partir para o esboço da análise das obras, gostaria de fazer um breve apanhado das transformações no discurso sobre a homossexualidade. Espero não ser repetitivo, tendo em vista, o enfoque foucaultiano desse capítulo. O que acima se vislumbrou foi um enfoque feminista e *queer* das questões de gênero, sexo e sexualidade.

A discussão do tema homossexualidade, logicamente, não data da modernidade. Desde a Antigüidade e sua permissividade, o tema apareceu como modo especial de avaliar os desejos homoeróticos através de uma *erótica* distinta.

Para os gregos “o que fazia com que [se] pudesse desejar um homem ou uma mulher era unicamente o apetite que a natureza tinha implantado no coração do homem para aqueles que são belos” (FOUCAULT, 1990, p. 168), era uma “moral” exclusivamente masculina, na qual os desejos pelo mesmo sexo deveriam seguir uma “cerimônia” na qual o “status” dos parceiros estava em jogo: o jovem erômeno, cuja passividade parecia demeritória, deveria entregar-se ao velho erasta que lhe fazia corte mediante sucessivas negativas.

Uma tal estetização do amor viril, de acordo com Foucault, já era uma forma de dar-se conta da sua “diferença”. Assim é que, em

Sócrates, “na reflexão sobre o amor pelos rapazes que se vê a formulação do princípio de uma 'abstinência indefinida” (FOUCAULT, 1990, p. 214). Por volta do século IV d.C, há uma intensificação das relações heterossexuais, em detrimento das homossexuais, cuja “humilhação” causada pela passividade vai tornar-se cada vez mais problemática: “em nome dessa intensificação do valor *aphrodisia* nas relações conjugais é que se começa a interrogar de modo cada vez mais deliberativo os privilégios que tinham sido possíveis reconhecer ao amor pelos rapazes” (FOUCAULT, 1985, p. 186).

Nos textos poéticos da época é que o debate se acirra, visto que na Antigüidade não havia restrições sexuais, mas somente indicações sobre comportamentos mais valorizados. Dessas indicações sobre matrimônio, abstinência e heterossexualidade servir-se-á a moral cristã, detentora da ética sexual da Idade Média. Todavia: “Essas morais definirão outras modalidades de relação consigo: uma valorização da substância ética a partir da finitude, da queda e do mal; um modo de sujeição na forma de obediência a uma lei geral: um tipo de trabalho sobre si que implica decifração da alma” (FOUCAULT, 1985, p. 235).

Com o iluminismo e a modernidade, no século XVIII “A tecnologia do sexo vai-se ordenar em torno da instituição médica, da exigência de normalidade, ao invés da questão da morte e do castigo eterno, do problema da vida e da doença. A “carne é transformada para o organismo” (FOUCAULT, 1993, p. 111). No lugar da salvação o que se colocará, então, é o saneamento do corpo social.

Foucault (1993) acredita que a partir de então, não houve repressão, mas estimulação dos discursos sobre o sexo pelos mecanismos de poder, numa sequência de “atração-repulsão”, pela qual a consciência individual tornou-se o *medium* para que o “dispositivo de sexualidade” fosse utilizado no controle da vida da população. Se os “problemas” sexuais diziam a “verdade” sobre o indivíduo, normalizá-lo era colocar o próprio indivíduo em seu estado ideal de personalidade, assaz útil ao corpo social.

Michel Foucault (1998, p. 68) afirma, ainda, que a sexualidade, na sociedade ocidental moderna, passou a ser o caminho para a verdade de cada um: “nessa questão do sexo [...] desenvolvem-se dois procedimentos sempre em mútua referência: nós lhe pedimos para dizer a verdade [...] e lhe pedimos para nos dizer nossa verdade, ou melhor, para dizer a verdade, profundamente oculta, desta verdade que nós mesmos acreditamos possua uma imediata consciência.”

O sexo e a sexualidade, então, ao invés de se ter emudecido, foi levado, através de inúmeros expedientes, a falar; foi o “objeto” de uma série de discursos, de diversas áreas – pedagógica, médica, jurídica, religiosa; foi escavado, revirado, pesquisado; passou a ser considerado uma espécie de poder, responsável por uma extensa rede de relações causais infinitas; passou a ser visto como que contendo uma substância maleável, escorregadia, incapaz de ser apreendida com precisão; foi o gerador de uma série de técnicas e artifícios elaborados especialmente para fazê-lo revelar essa suposta verdade. Foi, ainda, por fim, encravado

nos corpos dos indivíduos, passando a ser o que de mais pessoal eles teriam, o centro de sua individualidade.

Destarte, de prática condenada, a homossexualidade passa a enquadrar-se como desvio de personalidade: o “perverso” torna-se um perigo para a sociedade e todo o seu corpo deve ser medicalizado e estudado como discrepante do padrão; “nos textos do século XIX existe um perfil tipo do homossexual” no qual “a própria natureza se fez cúmplice da mentira sexual” (FOUCAULT, 1990, p. 21).

Como bem observa Bruno Souza Leal (2002, p. 37) “a idéia de um tipo específico de ser humano, dotado de uma sexualidade específica, homossexual em oposição a uma outra, heterossexual, é localizada historicamente.”

É dessa patologia que serve-se o naturalismo brasileiro para criar em Aleixo um personagem feminil e jovem e em Amaro um doente cuja angústia profunda e violência são causadas pelo desejo homossexual. (CAMINHA, 2001, p. 18)

Foi no discurso médico e literário que formulou-se grande parte da compreensão da homossexualidade. Devido à importância da palavra para a disseminação ideológica, Bakhtin (1997, p. 32) faz perceber que “tudo que é ideologia possui um valor semiótico” e que “A palavra é o fenômeno ideológico por excelência. A realidade da palavra é absorvida pela sua função de signo” (BAKHTIN, 1997, p. 36), e nos vemos obrigados a uma modificação etimológica que julgamos indispensável: continuaremos a usar termos como homossexualidade por necessidade textual, concordando, porém, no uso do termo *homoerotismo* por julgá-

lo menos determinista: “Homoerotismo é uma noção mais flexível e que descreve melhor a pluralidade das práticas ou desejos do homem *same sex oriented*” (COSTA, 1992, p. 21). E ainda: “quando emprego a palavra homoerotismo refiro-me meramente à possibilidade que têm certos sujeitos de sentir diversos tipos de atração erótica ou de se relacionar fisicamente de diversas maneiras com outros do mesmo sexo biológico” (COSTA, 1992, p. 22).

Já que para o mesmo Costa (1992, p. 23) “o 'homem homossexual' nada mais é que uma realidade lingüística” da qual os sujeitos se apoderam para constituir significados, deve-se atentar para o fato de que essas identidades são forjadas socialmente, obrigando os indivíduos a corresponderem a tais definições: “não há nenhuma verdade absoluta sobre o que é homossexualidade (...) as idéias e práticas a ela associadas são produzidas *historicamente* no interior da sociedade” (FRY, 1985, p.10)

Quando concordamos, pois, no uso do termo *homoerotismo*, devemos passar ao conceito de discurso empregado, considerando-o “enquanto produção narrativa, enquanto compreensão de si mesmo e conseqüentemente, expressão do mundo através do ato de enunciação” (DIAS, 2001, p. 1), percebendo então que é através deste que o sujeito homossexual vai se constituir: “a identidade resulta de processos de identificação, segundo os quais o sujeito deve-se inscrever em uma (e não em outra) formação discursiva” (ORLANDI apud DIAS, 2001, p.3)

A análise das obras literárias desse trabalho fundamenta-se nos discursos sabendo que “para pensar sua regularidade não se analisam

seus produtos, mas os processos de sua produção” (ORLANDI, 1999, p. 55). Se a afirmação da identidade do sujeito no discurso é carregada de mecanismos ideológicos, insistiremos na perspectiva segundo a qual “o sentido não existe em si, mas é determinado pelas posições ideológicas colocadas em jogo no processo sócio-histórico em que as palavras são produzidas” (ORLANDI, 1999, p. 58).

Dessa forma, se “cada texto tem uma unidade discursiva com que ele se inscreve em um tipo de discurso determinado” (ORLANDI, 1999, p. 60), essa significação sofreu uma metamorfose, no que tange o homoerotismo, do naturalismo ao pós-moderno.

Finalmente, para averiguar a poética da pós-modernidade, na qual, pela mobilidade identitária “Na mesma medida em que se produz sentido, esse sentido se esvazia dando margem para outras práticas discursivas e, em consequência, para outro sentido” (DIAS, 2001, p. 5), partiremos dos pressupostos de Hutcheon (1991), segundo os quais a literatura hodierna permite o surgimento de um debate do passado, através de um espaço de citação e intertextualidade que permite reavaliar as questões e dar relevância aos *ex-cêntricos* e suas histórias que destituem a validade dos discursos excludentes, sem entretanto forjar uma nova centralidade. Tal proposta nos parece muito próxima daquilo que denominou-se polifonia na obra de Bakhtin: uma ruptura textual onde os grupos podem ser ouvidos com total ressonância, e não somente figurarem a partir de “tipos” característicos. (STAM, 1992)

3.2. Algumas considerações sobre *Bom Crioulo* a partir de uma perspectiva *queer*.

Como um romance pode ser lido por seus contemporâneos? Mesmo que condenado e visto como obra de um artista perverso, como um romance que se volta basicamente para o universo do outro (ou outros) em relação ao público hegemônico pode ser entendido? Ainda que infundáveis debates possam ser estabelecidos acerca de suas influências artísticas, o próprio Caminha afirmou seu conhecimento das teorias médico-científicas de sua época. Ao naturalizar comportamentos e identidades, tais teorias ofereciam um esquema de percepção para os temores sociais mais candentes daquele período. Até os nossos dias, o esforço de historicização esbarra em tais percepções naturalizadas e a investigação sociológica aponta para a necessidade de aprofundarmos o debate.

Os líderes militares haviam estabelecido um governo republicano há somente seis anos e a escravidão havia sido abolida há apenas sete quando *Bom Crioulo* de Adolfo Caminha surge no cenário das letras em novembro de 1895. Em outras palavras, este romance que narra a relação amorosa entre dois homens foi publicado num momento de importantes transformações na sociedade brasileira: trata-se de um processo de complexificação de nossa estrutura social em que a transição para uma sociedade livre e republicana não eliminou as contradições de uma ordem social racista e moralmente conservadora. As identidades sociais representadas em *Bom Crioulo*, sobretudo, a do

protagonista Amaro, negro e homossexual, estavam sendo criadas (em seu sentido moderno) justamente neste contexto de invenção do cidadão nacional, ou seja, num jogo de inter-relação com um modelo de identidade hegemônica. O pensamento social brasileiro de fins do século XIX respondeu a este contexto com um diagnóstico que expressava o temor de degeneração. A hipótese aqui trabalhada é a de que um romance como *Bom Crioulo* não representa apenas uma forma de classificação de certas identidades e tipos sociais, mas também, e sobretudo, a emergência do dispositivo de sexualidade no contexto brasileiro.

A chegada das teorias sobre a degeneração em solo brasileiro coincidiu com o período final do Império (1880-1889) e sua retórica foi empregada tanto por críticos sociais reformistas, como por elaboradores da ideologia oficial ao longo da Primeira República. Os porta-vozes dessas idéias tinham como referência as teorias científicas que se fundamentavam na Biologia que, desde a publicação por Charles Darwin de *A Origem das Espécies* (1859), trouxe consigo um padrão epistemológico que se tornou fonte explicativa até mesmo para as ciências humanas, desembocando na corrente conhecida como darwinismo-social (MISKOLCI, 2005, p. 16). A permeabilidade destas idéias em relação à literatura deve-se à inexistência de um campo intelectual autônomo. De acordo com Dain Borges (2005, P. 49):

idéias sociais de degeneração e temas psiquiátricos de caráter provavelmente encontraram sua aplicação mais ampla não diretamente na escrita médica, mas indiretamente

através da literatura naturalista. O subdesenvolvido campo intelectual brasileiro tinha uma frágil profissionalização e compartimentação. A educação médica era tanto literária e retórica quanto prática e a escrita médica freqüentemente emprestava imagens da literatura romântica e naturalista, assim como estas tomavam emprestado imagens da medicina.

Frequentemente associada a desviantes sexuais, prostitutas e criminosos, aqui a degeneração agregou também as preocupações raciais envolvendo o temor da miscigenação e as políticas de “embranquecimento” da população (BORGES, 2005, p. 65). Nesse sentido, o “estudo de comportamento” empreendido por Adolfo Caminha mobiliza duas categorias centrais das hierarquias raciais e sexuais de nossa cultura ao colocar como protagonista da trama um marujo negro e homossexual.

Segundo o historiador James Green, “(...) a patologização da homossexualidade no Brasil, iniciada no fim do século XIX, caminha em paralelo com o processo na Europa descrito por Foucault em História da Sexualidade I - A vontade de saber” (GREEN, 1999, p. 114). O tema da homossexualidade foi o principal alvo dos detratores de Bom-Crioulo suscitando uma reação pública de Caminha que, nas palavras de Green (1999, p. 77):

(...) indica uma familiaridade com a literatura européia sobre o erotismo entre pessoas do mesmo sexo. De fato, o uso da palavra homossexualismo em sua defesa de Bom-Crioulo, em 1896, era uma das primeiras aplicações literárias, no Brasil, do termo que fora cunhado

em 1869 pelo escritor vienense Karoly Maria Benker.

As motivações de fundo moral por parte da crítica literária se baseavam numa série de discursos religiosos, jurídicos e médicos que criaram a noção coletiva do homossexual como um ser degenerado. O que podemos perceber é que a vida homossexual/masculina no Rio de Janeiro tornou-se tema de preocupação médica e psiquiátrica, bem como o controle das ações destes que eram tidos como “homens transgressivos”. Um dos críticos, Valentim Magalhães, membro fundador da Academia Brasileira de Letras, escreveu no jornal A notícia sua condenação à obra e seu autor:

(...) Este moço é um inconsciente, por obcecação literária ou perversão moral. Só assim se pode explicar o fato de haver ele achado literário tal assunto, de ter julgado que a história dos vícios bestiais de um marinheiro negro e boçal podia ser literariamente interessante (HOWES, 2005, p. 174)

A referência à degeneração e à forma como a idéia de sexualidade transgressiva estava associada a esta última tornou-se uma das questões obrigatórias para os cientistas e literatos contemporâneos de Caminha:

Em 1885, um médico, Ferreira Leal, publicou a novela Um Homem Gasto, retratando um homossexual de classe média alta que casa-se (sic) mas só é capaz de ato matrimonial com a ajuda de drogas e suicida-se quando não pode mais suportar. O Ateneu de Raul Pompéia (1888)

refere-se a uma apaixonada relação entre rapazes num internato enquanto Aluísio Azevedo incluiu três estereótipos homossexuais clássicos, um jovem efeminado, um velho sujo e uma prostituta lésbica agressiva, em seu romance naturalista *O Cortiço* de 1890 (Idem, p. 176).

No Brasil, levando em conta o passado escravista, vemos intensificar-se ainda mais o temor da sexualidade inter-racial e, principalmente, de seu resultado possível, o declínio da população. O principal mecanismo de classificação do negro como o “Outro” foi a sexualidade que “estruturada em um discurso biologizante permitiu discutir questões sociais como se fossem problemas de natureza científica e, portanto, pretensamente neutros” (BELUCHE, 2006, p. 95).

Para muitos, a degeneração parecia ter adquirido um potencial endêmico e, no caso brasileiro, as ansiedades e temores geraram pânico morais em diversos romances (naturalistas ou não). As conseqüências da miscigenação foram retratadas em diversas obras de Aluísio Azevedo, a problematização da sexualidade adolescente ganhou foco em *O Ateneu* (1888), os pânico sexuais advindos da recente abolição da escravidão se mesclaram à patologização e criminalização das relações entre homens em *Bom Crioulo* (1895) até que a nação compreendida em termos darwinistas-sociais se torna protagonista romanesca em *Os Sertões* (1903) de Euclides da Cunha.

Das obras literárias citadas anteriormente, devemos notar a diferença de abordagem das relações entre Amaro e Aleixo quando comparadas a um romance como *O Ateneu* que apresenta uma leitura da sexualidade das classes dirigentes. Analisando a aceitabilidade e a

rejeição de certas relações, Richard Miskolci observa os diferentes mecanismos de normalização dirigidos de acordo com a posição na estrutura de classes sociais:

No Brasil, quase ao mesmo tempo em que as relações entre rapazes aparecem nas classes altas como uma fase em direção à vida adulta (associada com a heterossexualidade), um outro modelo de compreensão serviu de modelo para Adolfo Caminha em seu polêmico *Bom-Crioulo* (1895), romance em que a relação entre um marinheiro negro e um branco é apresentada segundo as recentes teorias que viam nela a expressão de uma mente doentia e criminosa. Portanto, se entre os burgueses a homossexualidade não era aceitável, mas era vista como uma fase, entre as classes populares ela era vista como a prova da degeneração racial (MISKOLCI, 2006, p. 13).

Se a categoria “negro” era indicativa de uma propensão ao crime, sua intersecção com o status conferido à homossexualidade funcionava como marcadora de doença, perigo, perversão, crime e amoralidade. Temas como homossexualidade e raça foram fundamentais para a invenção dos “anormais” na sociedade brasileira no final do século XIX. Eles serviram de referência para a produção de identidades sexuais, bem como para a consolidação de nossas hierarquias raciais. Adolfo Caminha esteve enredado nas teorias raciais do fim do século XIX e o modo como se refere ao negro tem como vocabulário o racismo científico do fim do século XIX. Como bem observa Flora Süssekind (1984, p. 138):

com relação a Amaro, destacam-se como traços marcantes a “musculatura rija”, os “arrebatamentos”, a “tendência para o crime”. Noutras palavras, a força física e a potencialidade do negro para trabalhos braçais; um erotismo doentio e descontrolado; uma criminalidade latente. Amaro se aproxima assim das teorias raciais em voga na sociedade brasileira da virada do século. A ele, como se atribuía ao negro enquanto raça, se dá um destino marcado pelo trabalho, por uma supererotização pela criminalidade.

Se concordarmos com a proposição de Beatriz Preciado de que em sociedades pós-coloniais como a nossa há um processo de “racialização do sexo” e “sexualização da raça”, é possível apontar para algumas das especificidades colocadas pela problemática racial aos elementos históricos do dispositivo de sexualidade. Quando pensamos, por exemplo, na saturação do corpo feminino pela sexualidade, é inevitável a referência à sexualização das mulheres negras. No caso da socialização das condutas de procriação, vimos o temor da miscigenação e as políticas de “embranquecimento” da população. Por fim, na psiquiatrização do “prazer perverso” que transformou o homossexual numa espécie, numa identidade biológica, não seria exagero afirmar que a categorização racial atribui uma carga ainda maior de abjeção a essa identidade, como ocorre com o negro Amaro, em *Bom Crioulo*. As noções de sexualização e racialização põem em xeque as explicações que tendem a naturalizar o mundo social. Elas são utilizadas para mostrar que o que existe são relações sociais, mas essas relações sociais são perpassadas por clivagens como “sexo” e “raça”.

Tais clivagens passam a operar no interior do mundo social, fundamentando tanto os conhecimentos como as práticas sociais pensados a partir de então como relações entre raças e relações entre portadores de sexualidades distintas. Nessa perspectiva, as categorias “raça” e “sexo” interferem na organização do mundo social, relacionando-se com outras formas de desigualdade.

É recente a problematização na academia brasileira da centralidade conferida à sexualidade no discurso dos historiadores, voltados para a interpretação científica da nossa realidade e para a definição da identidade nacional. Em um artigo intitulado Sexualidade e Identidade na Historiografia Brasileira, Margareth Rago destaca “(...) a importância que o discurso da sexualidade assume na leitura que fazemos de nossas origens históricas” (RAGO, 1998, p. 179).

Não havia até então um questionamento de como o desejo sexual era um pressuposto da “psyché nacional”. Dessa forma, é também recente a desconstrução de representações misóginas, racistas e homofóbicas veiculadas por discursos hegemônicos. E, somente a partir deste ponto, tornou-se possível interrogar sobre o porquê da associação de nossa cultura sexual com a idéia de declínio da sociedade. A resposta possível de esboço, segundo Rago, aponta mais uma vez para a especificidade do dispositivo de sexualidade no Brasil: “Medo da degeneração da raça, do escurecimento em vez do embranquecimento populacional que tanto queriam, medo do predomínio do instinto sobre a razão, medo de uma ‘psyché racial’ que nos predeterminaria ao fracasso” (RAGO, 1998, p. 182).

“Sexo” e “raça” foram tomados como termos privilegiados que, com base no argumento da “natureza brasileira”, serviram de explicação para os comportamentos tidos como transgressivos para a sociedade brasileira do final do século XIX. Expondo nossas contradições e de nossa intelectualidade, as idéias de “raça superior” e “raça inferior” associadas ao imaginário de anormalidade então emergente acerca da categoria homossexual, a identidade de negros e mestiços tornou-se central naquele contexto: “(...) o mestiço é capitoso, sensual, irrequieto, fermento de dissolução que justifica todas as transgressões e constitui em face do europeu um perigo e uma tentação” (CÂNDIDO, 2004, p.118). Percebemos assim, como raça e sexualidade associadas engendraram identidades produzidas em relações de dominação e estigmatização ao mesmo tempo. Portanto, mais do que invenções de literatos ou de uma pseudo-ciência, raça e sexualidade correspondiam a relações sociais que passaram a ser problematizadas na sociedade brasileira do período.

Analogias usadas pelos cientistas no sentido de afirmar a inferioridade nata de certos indivíduos e grupos sociais fundamentavam-se em metáforas preestabelecidas, familiares e culturalmente arraigadas (STEPAN, 1994, p. 76). Tais metáforas foram incorporadas também pela literatura e sua eficácia explicativa era maior na medida em que se adequassem às expectativas sociais. A suposta inferioridade de certas categorias raciais e sexuais naturalizou-se a tal ponto que seu caráter metafórico terminou dissimulado. As observações de Nancy Stepan a esse respeito são elucidativas:

Quando, no século XIX, os cientistas postularam uma analogia entre diferenças raciais e sexuais, ou entre diferenças de raça e classe, e começaram a produzir novas informações com base em tais analogias, suas interpretações das diferenças e similaridades humanas foram amplamente aceitas, e uma das razões para esta aceitação eram suas congruências fundamentais com a expectativa cultural futura (STEPAN, 1994, p. 77).

À incorporação de hierarquias pré-estabelecidas, somou-se a emergência da moderna definição de sexualidade. Tal processo impôs a demarcação de posições que indicam o momento de cristalização da homofobia. Situado no interior desta injunção histórica, *Bom Crioulo* permite verificar a consolidação, no contexto brasileiro, de uma tradição já identificada por Sedgwick na literatura inglesa, denominada pânico homossexual. Trata-se de um espaço de problematização das sexualidades “perversas” e indisciplinadas. No romance de Caminha, a homossexualidade é expressa por meio de uma gramática de perífrases e preterições que, de acordo com Leonardo Mendes, se confirma no emprego de termos do tipo “aquilo”, “cousas”, “cousas medonhas” que delimitam o domínio das “perversões” (MENDES, 2004, p. 61-62).

Colocado em evidência entre bondade e maldade, ou seja, entre subserviência e transgressão, o “terrível Bom Crioulo” (CAMINHA, 1997, p.33) é constantemente avaliado pelos critérios de normal (“manso”, “resignado”, “forte”, “meigo”) e patológico (“fera desencadeada”, “homem perigoso”, “ladrão”). Quando se vê acometido pelo “desejo fisiológico (...) que em todas as espécies impulsiona o macho para a fêmea” (Idem, p. 43).

Amaro mostra-se confuso na tentativa de compreender a si próprio:

E agora, como é que não tinha forças para resistir aos impulsos do sangue? Como é que se compreenderia o amor, o desejo da posse animal entre duas pessoas do mesmo sexo, entre dois homens? É certo que ele não seria o primeiro (...). Mas – instinto ou falta de hábito - alguma coisa dentro de si revoltava-se contra semelhante imoralidade que outros de caráter superior praticavam quase todas as noites ali mesmo sobre o convés... (Idem, pp. 48, 49)

O Bom Crioulo não deixa de pensar em sua “amizade inexplicável” com o grumete e antes de desembarcarem no Rio de Janeiro, realiza seu “apetite selvagem” pelo jovem. Quando chega à cidade, planeja viver junto com Aleixo num quarto alugado à Rua da Misericórdia. Decidido a levar adiante sua relação com o grumete, encontra uma justificativa baseada na inferioridade racial para seu desejo:

Nunca se apercebera de semelhante anomalia, nunca em sua vida tivera a lembrança de perscrutar suas tendências em matéria de sexualidade. As mulheres o desarmavam para os combates do amor, é certo, mas também não concebia, por forma alguma, esse comércio grosseiro entre indivíduos do mesmo sexo. (...) De qualquer modo estava justificado perante sua consciência, tanto mais quanto havia exemplos ali mesmo a bordo, para não falar em certo oficial de quem se diziam cousas medonhas no tocante à vida particular. Se os brancos faziam, quanto mais os negros! (Idem, p. 61)

Gradativamente, o Bom Crioulo vai sendo caracterizado pela perda de racionalidade e da objetividade. Nesse sentido, a literatura fez parte desta injunção histórica formadora da moderna definição de sexualidade, especialmente na fabricação imaginária do homossexual moderno, que elegeu o “exotismo” como um de seus elementos-chave (MENDES, 2004, p. 65). Segundo Leonardo Mendes, o pânico homossexual alcança seu clímax na “demolição da homossexualidade”, ou seja, no aniquilamento do projeto afetivo-sexual do protagonista que culmina no aprisionamento de Amaro.

Coerente com o objetivo de analisar essa experiência histórica, o exemplo brasileiro aqui trabalhado permite compreender em partes como se engendraram novas identidades sociais a partir de processos sociais singulares que geraram critérios próprios de classificação, hierarquização e controle social dos “degenerados”. Mais do que conceitos ou descrições da realidade, os discursos e práticas enfocados nos levam a uma compreensão dos mecanismos de resistência a mudanças na estrutura de poder da sociedade brasileira no final do século XIX. Uma obra como *Bom Crioulo* fornece um meio útil para reconstituir a formação desses novos sujeitos do desejo divididos entre aceitáveis e desviados. A pesquisa histórica sobre as mudanças que marcaram nossa formação social e as identidades nela produzidas guarda contribuições a serem exploradas nos debates sobre diferença e na crítica ao essencialismo. Neste caso particular, por exemplo, compreendemos melhor as normas de produção dos conhecimentos que

tornaram certas experiências históricas possíveis. Em outras palavras, ela nos traz a um entendimento de como certos grupos experimentaram a sexualização e a racialização de suas posições sociais. Trata-se aqui da referência aos processos históricos que, através do discurso, posicionam sujeitos e apresentam suas experiências, conforme bem aponta Joan Scott (1998, p. 304):

Não são indivíduos que têm experiência, mas sim os sujeitos que são construídos pela experiência. Experiência nesta definição torna-se, então, não a origem de nossa explanação, não a evidência legitimadora (porque vista ou sentida) que fundamenta o que é conhecido, mas sim o que procuramos explicar, sobre o que o conhecimento é apresentado. Pensar sobre a experiência desse modo é historicizá-la, bem como historicizar as identidades que ela produz.

O essencialismo, ou seja, “a noção de essência última que transcenderia limites históricos e culturais” (BRAH, 2006, p. 331), pode assim, não somente ser criticado, mas também datado e analisado. A socióloga Avtar Brah problematiza a diferença como categoria analítica, demonstrando como esta última articula a experiência, as relações sociais, a subjetividade e a identidade. Para Brah, deve-se colocar em questão qual é o princípio organizador das categorias em cada contexto, isto é, quando está operando a sexualização, a racialização ou mesmo a contestação de seus significados. Um dos procedimentos enfatizado por Brah é justamente a pesquisa sobre as trajetórias históricas das circunstâncias, tanto micro quanto macro, que produzem identidades de grupo. Para a autora, “não se trata de compartimentalizar opressões, mas

chegar a um entendimento de como se interconectam e articulam”
(Idem, p. 376)

“Invertidos e Integrados” (ou Apocalípticos e invertidos)

3.3. Paráfrase X Polifonia

Antes de passar a uma análise mais centrada em alguns contos de Caio Fernando Abreu observando neles alguns aspectos relevantes de sua poética e de suas relações com sujeitos, espaços e temporalidades que poderíamos chamar de *queer*, apresento uma análise, agora comparativa, entre o texto de Adolfo Caminha e alguns contos de Caio Fernando Abreu.

A análise divide-se em três tópicos:

- a) Caracterização dos personagens
- b) Apresentação da homossexualidade
- c) Caracterização dos relacionamentos homossexuais

Logicamente, não há uma linha nítida de separação entre os tópicos, mas sim correspondência e dependência, que ficarão claras no decorrer das análises.

Além disso, como o que se pretende aqui não é a busca da univocidade de sentido, mas o entendimento de como esse é construído ao longo do processo discursivo entre enunciação-enunciado-recepção

(ORLANDI, 1987), não nos deteremos nas narrativas propriamente ditas, mas sim nas situações em que *os sentidos* foram produzidos; lembrando que “os contextos são constitutivos do discurso; não há um sentido central definido previamente” (ORLANDI, p. 173), passaremos, pois, ao “confronto” entre Caminha e Abreu.

a) Caracterização dos personagens

Os personagens homossexuais se apresentam de modo discrepante se compararmos a obra de Adolfo Caminha, *Bom Crioulo* e as obras de Caio Fernando Abreu. Naquela, há dois tipos básicos de caracterização: o efeminado, jovem, atraente; o viril, protetor, ciumento. Nesta, uma pluralidade de caracterizações.

Assim: “Não havia osso naquele corpo de gigante: o peito largo e rijo, os braços, o ventre, os quadris, as pernas, formavam um conjunto respeitável de músculos, dando uma idéia de força física sobre-humana” (CAMINHA, 2001, p. 24); essa descrição é típica da escola naturalista: o personagem em questão, Amaro – o Bom Crioulo é visto a partir de sua fisiologia, já deixando claro sua força “sobre-humana”, sua *natureza* marcada pela hereditariedade determinista da qual não poderá fugir. Num segundo momento, depois de “apaixonar-se” pelo grumete Aleixo, os indícios de sua degenerescência são indeléveis: “Estava emagrecendo à toa, não comia, não tinha descanso, em formas de adoecer” (CAMINHA, 2001, p. 63)

Bom Crioulo, agora, além de enfraquecido, tornara-se belicoso e violento, carregado pelo álcool e pelo “vício”. “E quando bebia demais, em pândega, lá uma vez ou outra – Santo Deus! ninguém podia com ele: dobrava a força, não conhecia os amigos, insultava a humanidade (...) medonho, terrível” (CAMINHA, 2001, p. 65). De marinheiro dócil, transformar-se-á num animal *lúbrico* e *vingativo*, desde o momento em que cede ao seu instinto, quando sua força física contrasta com sua fraqueza moral.

Em Aleixo, o jovem grumete, estabelecem-se algumas diferenças fundamentais: “com um arzinho ingênuo de menino obediente, os olhos muito claros, de um azul garço e pontilhado, e os lábios grossos extremamente vermelhos”(CAMINHA, 2001, p. 27), ele figura sempre como um chamariz de “voluptuosidade” de Amaro; sua fragilidade e submissão são constantes no decorrer da obra, justificados por uma semelhança com um modelo de homossexualidade retirado da Grécia: o que a obra insiste em definir é uma tipologia *erasta-erômeno*, na qual o primeiro “tem a posição de iniciativa, persegue, o que lhe dá direitos e obrigações “e o segundo” que é amado e cortejado, deve evitar ceder com muita facilidade” (FOUCAULT, 1990, p. 175). A diferenciação de Aleixo se dá principalmente por sua vaidade, que foi justamente estimulada por Amaro que lhe deu um espelho: “Era mesmo uma espécie de princepezinho entre os camaradas, o 'menino bonito' dos oficiais, que o chamavam de 'boy” (CAMINHA, 2001, p. 30). Entretanto, sua *androginia sexual* levada ao extremo é elucidativa do conceito de *invertido*, popularizado pelo cientificismo do século XIX:

“Chamo invertido aquele que, na comédia do amor, assume o papel de mulher e deseja ser possuído” (GIDE apud COSTA, 1992, p. 69)²², noção pela qual Aleixo se faz exemplo: “Faltavam-lhe os seios para que Aleixo fosse uma verdadeira mulher!... Que beleza de pescoço, que delícia de ombro” (CAMINHA, 2001, p. 49); além da passividade aí presente pode-se inferir o *hermafroditismo* psíquico da doutrina da perversão, já que é pela falta de um atributo corpóreo – os seios – que Aleixo define-se como masculino, e não pelo seu psiquismo muito próximo daquilo que considerava-se como feminino.

Ao longo do texto, porém, opera-se uma *metamorfose* no jovem: “Estava gordo, forte, sadio, muito mais homem, apesar da pouca idade que tinha, os músculos desenvolvidos como os de um acrobata, o olhar azul penetrante, o rosto largo e queimado”. (CAMINHA, 2001, p. 82). Essa mudança, repentina efetua-se por uma só razão: Aleixo passa a ser amante de uma mulher, D. Carola. Isso significa que ele deixa a devassidão, partindo para a única relação admitida para o cientificismo: a que leva ao casamento e a procriação, meios de se chegar à evolução do organismo social. Atentemos para o fato de que, depois de D. Carola, ele já não é mais frágil: é *sadio*, seu olhar *penetrante*. Ao contrário de Amaro, que, cada vez mais “apaixonado” vai ficando mais doente, violento e obcecado, a ligação heterossexual leva o grumete à normalidade. Infere-se, a partir disso, que Caminha, numa outra doutrina

22 Apesar de grande defensor da homossexualidade, André Gide ficou preso à diferenciação dentro do próprio homoerotismo, pelas quais naturalizou os tipos, auferindo diferentes valores morais à cada um deles.

antes aclamada por Émile Zola²³, a saber “as circunstâncias externas determinam rigidamente a natureza dos seres vivos, inclusive o homem, e nem a vontade, nem a razão, podem agir independentemente de seu condicionamento passado” (HAYES apud COUTINHO, 1969, p. 5); ou seja, subjugado pelas condições hostis e pela solidão em alto mar, Aleixo é *levado* pelo erasta ao relacionamento “anormal”; assim que pode, porém, abandona-o em nome de uma heterossexualidade que figura-lhe não só mais sadia como mais *prazerosa*. Seu comportamento homossexual foi só uma etapa de sua evolução psíquica e moral.

A partir de outra perspectiva, os personagens homossexuais de Caio Fernando Abreu põem em cheque essa dualidade tirânica de Caminha; ao invés de centrar-se na relação atividade x passividade, Abreu traz uma infinidade de “tipos” homossexuais.

Em *Aqueles dois, Terça-feira gorda e Sargento Garcia*, de *Morangos mofados*, lemos, respectivamente:

1- “Moreno de barba forte azulando seu rosto, Raul era pouco mais definido, com sua voz de baixo profundo (...) Tinham a mesma altura, o mesmo porte, mas Saul parecia um pouco menor e mais frágil, talvez pelos cabelos claros, cheio de caracóis miudos” (ABREU, 1997, p. 135); é irrefutável a diferença; aqui, Raul era *um pouco* mais definido, mas ambos tinham o mesmo porte; Saul só *parecia* menor e frágil, sendo que *talvez* deixa entrever outras razões de fragilidade que não uma feminilidade inata.

23 Fundador da escola naturalista em literatura

2- “E não parecia bicha nem nada: apenas um corpo que por acaso era de homem gostando de outro corpo, o meu, que por acaso era de homem também” (...) “As nossas carnes duras tinham pêlos na superfície e músculos sob as peles morenas de sol” (ABREU, 1997, p. 51); nesse recorte, há uma inversão ao determinismo biológico naturalista: enquanto Amaro era impelido ao vício por uma anormalidade irrefutável, o discurso do personagem de Abreu traz o acaso, que, repetido, traz uma idéia de perplexidade diante do espanto e do não-entendimento, bem como exemplifica aquilo que já definimos como *homoerotismo*: uma forma de relacionamento sexual dentre muitos possíveis, mais ligado ao erotismo do que a sexualidade (no sentido de norma herdada do século XIX). Ademais, quando se refere às “carnes duras” e “pêlos”, convoca uma revisão de estereótipos presentes em Bom-Crioulo, que apelavam para uma “maciez” de Aleixo como única forma possível de homossexualidade perante a virilidade de Amaro.

3- “-Mocinho delicado, hein? É daqueles bem-educados, é? (ABREU, 1997, p. 78) Esse recorte nos parece fundamental para o entendimento daquilo que nos referimos como *polifonia*. O personagem em questão, chamado Hermes, faz lembrar de Aleixo: não por qualquer determinismo biológico, mas pela delicadeza, pela submissão, pela “covardia”. Além disso, ele carrega indícios do estereótipo de homossexual intelectualizado, que “sublima” o desejo através dos estudos: quer ser filósofo, leu Leibnitz e cita sua doutrina das mônadas.

Até mesmo seu nome corrobora para essas conclusões; “Hermes, repeti, o mensageiro dos deuses, ladrão e andrógino” (ABREU, 1997, p. 91). Apesar disso, também nesse conto há a reavaliação da homossexualidade: “ Era assim, então.” (ABREU, 1997, p. 92), diz Hermes logo depois de ter tido sua primeira relação sexual, o que nos parece indicativo de que a suposta “anormalidade” não estava de fato no ato, mas naquilo que os outros pensavam sobre ele; não havia degenerescência biológica, mas era uma norma restritiva que impunha a proibição. É como se Hermes dissesse: “Era assim, então, que se praticava o tal ato nefando? Mas era tão “natural”...”

A *polifonia* se instaura já nessas primeiras observações: não há em Abreu, tipicidade sexual: os personagens homossexuais figuram de diversas formas, com diferentes características físicas, morais e intelectuais, diferentemente do que acontecia com “Bom-Crioulo”.

b) Apresentação da homossexualidade

Nesse tópico, procurar-se-á estabelecer o antagonismo da questão homossexualidade no discurso naturalista e pós-moderno: enquanto no primeiro o efeito de sentido que se cria é da homossexualidade como patologia, no segundo há uma atribuição exterior de homossexualidade, que busca, antes de qualquer coisa, desvincular a homossexualidade – construção social, produto histórico – da biologia determinista.

Se no século XIX “o conjunto perversão – hereditariedade – degenerescência constituiu o núcleo sólido das novas tecnologias do sexo” (FOUCAULT, 1993, p. 112), é no objetivismo da escola naturalista que pretendia analisar os “casos anormais” da sociedade de forma “científica” que a homossexualidade vai ser retratada como “problema”, como no recorte a seguir: “... o comandante Albuquerque que recompensava os serviços de sua gente, não se negava a promover os seus afeiçoados. Isso de se dizer que preferia um sexo a outro nas relações amorosas podia ser uma calúnia (...) ninguém está livre de um vício” (CAMINHA, 2001, p. 25); do fragmento precedente depreende-se que: a relação – se havia – era movida por interesse (“recompensava”); a homossexualidade era vista como sobejamente negativa: era calunioso “acusar-se” alguém de tal prática, finalmente era *vício*, causado pelo hábito e, portanto medicável; lembremos, pois que “o naturalista denota inclinação reformadora: a sua preocupação com os aspectos da inferioridade visam a melhoria das condições sociais que a geraram” (COUTINHO, 1969, p. 9)²⁴ e temos aí uma patologia criada.

Sob o mesmo prisma, ainda:

Nunca se apercebera [Amaro] de semelhante anomalia, nunca em sua vida tivera a lembrança de perscrutar suas tendências em matérias de sexualidade. As mulheres o desarmavam para os combates do amor, é certo, mas também não percebia, por forma alguma, esse comércio

24 Muitas vezes, Afrânio Coutinho mostra-se também determinista e preconceituoso – note-se “inferioridade”. Assim, sobre “Bom-Crioulo” ele diz: “tomando como tema um caso de homossexualidade, vai aos limites extremos da transposição literária dessa degenerescência (grifo nosso), com um requinte de minúcias que constrange e repugna (grifo nosso)”(COUTINHO, 1969, p. 80).

grosseiro entre indivíduos do mesmo sexo; entretanto, quem diria!, o fato passava-se agora consigo próprio, sem premeditação, inesperadamente. E o mais interessante é que “aquilo” ameaçava ir longe, para mal de seus pecados. Não havia jeito, senão ter paciência, uma vez que a 'natureza' impunha-lhe esse castigo. (CAMINHA, 2001, p. 40)

Agora, além de patológica, a homossexualidade é *inata*: apesar de não *conceber*, de tê-la como negativa, descobriu-a *inesperadamente* – aqui o advérbio caracterizando sua *naturalidade* recôndita, que uma vez despertada, traria consigo todos os sinais da *doença*: “... o 'homossexual' no mais das vezes também passa a responder socialmente como se toda sua pessoa se resumisse à singularidade de sua inclinação erótica” (COSTA, 1992, p.39); passando à categoria de “perverso” de “apaixonar-se “ por Aleixo, Bom Crioulo, como já foi dito, adocece. Enlouquece. Há uma aquiescência de Caminha com a idéia de degenerescência: o sentido dominante de sua obra é de que Amaro, por sua condição de homossexual, quando deixa a anomalia aflorar, é tomado pelo instinto animal, tornando-se até mesmo assassino. De Bom Crioulo dócil ele passa a “negro doido”, doente tanto física como psiquicamente.

Nos contos de Caio Fernando Abreu, podemos observar uma discrepância interessante: mais do que livrar a homossexualidade do biologismo, eles trazem à tona o debate sobre a unidade de consciência, estabelecendo a identidade homossexual não ontologicamente, mas por razões de ser-em-com. Além disso, há uma acuidade no tratamento dos

signos lingüísticos (palavras) que demonstra uma concordância com as discussões acerca da ideologia que esses carregam.

Seguindo essas considerações, quando escreve: “Não chegaram a usar palavras como *especial*, *diferente* ou qualquer coisa assim. Apesar de, sem efusões, terem se reconhecido no primeiro segundo do primeiro minuto” (ABREU, 1997, p. 133), ele transforma o efeito de sentido de *diferente* em positividade, já que, além de poder significar uma diferença de orientação sexual, também pode significar qualidade; “Num deserto de almas, também desertas, uma alma especial reconhece de imediato a outra” (ABREU, 1997, p. 133); essa inversão do valor do signo estabelece uma consequente: se o ser especial – que não é sequer enunciado – é positividade, a relação que se estabelece é de cumplicidade, de possibilidade de amor homoerótico.

Na novela *Pela noite*:

Todas gritavam juntas. AI-AI, elas gritavam. Bem alto, elas queriam ferir. Elas queriam sangue. E eu nem era, porra, eu nem sabia de nada. Eu não entendia nada. Eu era superinocente, nunca tinha trepado”(...) “Ficava chorando pelos cantos, bem *tanso*, me perguntando apavorado meu Deus, meu Deus, será que sou mesmo *isso* que elas gritam que eu sou? (ABREU, 1983, p. 153)

A partir do recorte, observamos que o reconhecimento é feito através da alteridade, a formação do eu homossexual se dá, como já pensou Lacan, pelo modo como eu me imagino sendo visto pelos demais. Se não há sequer uma consciência unificada, se todas as construções do mentalismo já foram “dissolvidas” por improbidade, também o sujeito *same sex oriented* não precisa carregar o fardo de uma

essência imutável. Quando se pergunta se é ISSO, o personagem ainda criança faz lembrar a afirmação de Costa (1992, p. 33) de que “... selecionar a 'sensação homossexual' para ser 'lembrada' exige que se tenha bem claro o 'sentimento' de diferença, que pode ter sido vivido de maneira mais ou menos intensa, mas que, de qualquer forma, só pode ter sido vivido e lembrado porque já não era mais 'natural' e sim um fenômeno codificado pela linguagem”; desta vez, o suposto primitivismo da sensação não denota que essa seja *inata*, já que a *linguagem* que permite diferenciação, é posterior e necessita do “outro”.

c) Caracterização dos relacionamentos homossexuais

No discurso naturalista, podemos identificar dois modos de explicar o homoerotismo: causado pelo interesse, sendo fugaz e desinteressado afetivamente; ou causado por uma espécie de desejo físico, de concupiscência. Isto posto, exemplificando o primeiro caso, temos:

Viu passarem [Aleixo], como um sonho, as mil e uma promessas de Bom-Crioulo: o quartinho na Rua da Misericórdia no Rio de Janeiro, os teatros, os passeios...; lembrou-se do castigo que o negro sofrera por sua causa; mas não disse nada. Uma sensação de ventura infinita espalhava-se em todo o corpo (...) uma vaga distensão dos nervos, um prurido de passividade.

- Ande logo! murmurou apressadamente, voltando-se.

E consumou-se o delito contra a natureza”. (CAMINHA, 2001, p. 37)

Desse recorte, infere-se que, dada a possibilidade de “luxo” na cidade e a proteção constante por parte de Amaro, o grumete cede; como já dissemos, também aí seu modo de agir é o de erômeno: ele *consuma* o delito *apressadamente*, pressentindo a negatividade do ato e, principalmente, de sua passividade. Além disso, sua atração não é sequer física – não há nenhuma descrição de prazer – mas *temporária*, causada pelo interesse *monetário*, pelo vislumbre de ascensão social: “De resto, o negro não lhe fazia falta (...) Podia encontrar algum homem de posição, de dinheiro: já agora estava acostumado 'àquilo” (CAMINHA, 2001, p. 53); Aleixo faz uso de sua *androginia* – aí também ligada à imaturidade – para usufruir de privilégio, não somente com Bom-Crioulo mas com a *marinhagem* que o tinha como “boy”.

Como se não bastasse, quando a personagem D. Carola surge como amante, uma *normalidade* aflora no rapaz que vivera, até então, no vício, visto que, “mulher sempre é mulher e homem sempre é homem” (CAMINHA, 2001, p. 56). Apesar de D. Carola não ser jovem ou atraente, desfrutar de má fama – fora cortesã e mantinha um amante – e levar ainda o apelido de “Carola bunda” (CAMINHA, 2001, p. 44), o que prevalece no discurso de Caminha é o sentido de que é só na heterossexualidade que se encontra a conduta correta: “O grumete, por sua vez, experimentava o que experimentaria qualquer adolescente – uma tendência fatal para a portuguesa” (CAMINHA, 2001, p. 64), fatalismo esse que vai torná-lo *homem, adulto* e, como mostramos anteriormente, *saudável*. O que ocorre é que, no relacionamento

heterossexual há uma ligação “verdadeira”, uma entrega e cumplicidade que não se via no homossexual, sendo que, consoante a isso, Aleixo “Ficava abominando o negro, odiando-o quase, cheio de repugnância, cheio de nojo por aquele animal com formas de homem, que se dizia seu amigo unicamente para gozá-lo” (CAMINHA, 2001, p. 71).

Partindo desse último recorte, em que o termo quase deixa pensar na *dívida* que tinha Aleixo para com o Bom Crioulo (que lhe havia proporcionado “luxos”), passemos para o segundo modo de relacionamento homoerótico sugerido no discurso de Caminha: o amor “voluptuoso”, “para gozá-lo”; que é característico do degenerescente Amaro... “reclamava liberdade e amor – liberdade absoluta de proceder conforme o seu temperamento, amor físico por uma criatura do mesmo sexo que o seu, extraordinariamente querida como Aleixo” (CAMINHA, 2001, p. 75); nesse fragmento, percebemos: que sua homossexualidade é inata, já que ele o trazia no temperamento; que a única forma de amor é a física, sendo que o amor aparece, durante toda a obra, acompanhado de termos como: lubricidade, gozo, volúpia, sensualidade; o termo *extraordinariamente* denota, mais do que uma afeição, o caráter de obstinação, de patologia e perseguição de um exagero de instinto sexual doentio que carrega Amaro, culminando, posteriormente, com o assassinato do grumete: não pode-se entrever,

com tal desfecho, em efeito de sentido de periculosidade e rancor para com a normalidade²⁵.

Voltando a Caio Fernando Abreu, novamente conseguimos vislumbrar grandes modificações. Se por um lado em seus contos, a presença da sexualidade como promotora de encontros fortuitos está presente, por outro, o que fica claro é uma busca pela afetividade, recorrendo ao significado de amor não mais como desejo, mas como necessidade de compartilhar a existência, entendida aí não só como o “soco no estômago” que ele empresta de Clarice Lispector, mas como procura pelo encontro derradeiro de existências, por um unir-se incondicional e incondicionado. Na novela *Pela noite*, tal discurso fica evidente a partir da epígrafe: “... eu estou lá, sentado simples e calmamente no negro interior do amor” (BARTHES apud ABREU, 1983, p. 104), que denota um sentido importante: se falará de pessoas *normais* e de um *sentimento* que, apesar de difícil (“negro”) está à espreita, pronto para ser desvelado. Tal dificuldade é muito elucidativa se pensarmos que, na maioria dos textos, encontramos o discurso proibitivo e acusador da moral sexual; para nós, o que se têm então, é uma decisão por enfrentar qualquer *preconceito*. Assim temos:

1- “Por mais flores e risos e beijos e carinho e, droga, *compreensão mútua* e ma-tu-ri-da-de. Por mais apaixonado, por mais legal. Para mim, nunca. Fica um cheiro de merda por tudo, mesmo que você não veja

25 Suposição a ser considerada, pois, como nos mostrou Foucault (1993) uma característica do dispositivo de sexualidade é isolar os perversos (prisão, hospício) devido à ameaça que ele representa à sociedade.

(...). Eu não consigo aceitar que amor seja sinônimo de cu, de cheiro de merda” (ABREU, 1983, p. 165)

2- “E se tudo isso que você acha nojento for exatamente o que chamam de amor? Quando chega no mais íntimo. No tão íntimo, mas tão íntimo que de repente a palavra *nojo* não tem mais sentido. Você também tem cheiro. As pessoas têm cheiros, é natural (...) se amor(ar) for a coragem da própria merda? E depois, um instante mais tarde, isso sequer ser coragem nenhuma, porque deixou de ter importância. O que vale é ter conhecido o corpo de outra pessoa, tão intimamente como você só conhece o seu próprio corpo. Porque então você se ama também.”(ABREU, 1983, p. 168)

Mais uma vez, diferentemente do *sentido de patologia* criado pelo *discurso* de *Bom Crioulo*, o que podemos espreitar em Abreu é uma diversidade de *discursos*, de vozes antagônicas dentro do texto: se no recorte 1 o personagem, apesar de todas as tentativas, não consegue compreender a *diferença* insistente em qualquer relação homoerótica, no recorte 2 tal *diferença* não é tomada como exclusiva no homoerotismo, já que “As pessoas têm cheiros”, ou seja, os seres humanos são *fisiológicos*, mas não de forma demeritória como ocorria em Caminha, no qual aquilo que era biológico estava fadado ao ideal de normalidade castrador, e sim como *afirmação* de nossa animalidade, de nosso ID, de nossa “escuridão”; no fragmento 2 não é a homossexualidade a herdeira

do “errado”: são os homens que devem entender os seus “errados”, para poderem se relacionar com maior afetividade.

O texto se torna mais instigante porque Caio não pretende nos convencer a respeito de nada; assim que o personagem do recorte 2 termina sua frase, o primeiro pondera irônico: “ - Muito *edificante* (...) - Mas quem sabe, quem sabe?” (ABREU, 1983, p. 168), trazendo novamente a dúvida para o discurso. E, apesar de todas as indagações, relutâncias, permitem-se uma tentativa:

“- Quero ficar com você.
 Provaram um do outro no colo da
 manhã.
 E viram que isso era bom.” (ABREU,
 1983, p. 210)

Sendo que na frase final, a referência a *gênesis* parodia a própria proibição social/religiosa/sexual/moral. Há uma outra inversão de valores, inserindo uma *pureza* no relacionamento homoerótico.

A constante *polifonia* nos textos de Abreu surge, pois, irrefutável: ele, como bom pós-moderno que é, *re-problematiza* a homossexualidade, trazendo em seus discursos uma gama imensa de “vozes”, de modo de entender, viver e discutir o homoerotismo. Ele não nos inspira a conclusões, como faz Adolfo Caminha; ele nos instiga a repensarmos a *naturalização* dos conceitos, a entendermos a homossexualidade como construção social. É por essa diferenciação que acreditamos ver em Caminha uma sobredeterminação histórica do sentido negativo da homossexualidade, que torna sua leitura

parafrásica, supondo um sentido cristalizado, institucionalizado da questão (ORLANDI, 1999). Apesar de concordarmos que “Bom-Crioulo” foi, sem dúvida, o primeiro romance a abordar o tema com coragem e audácia” (FAURY, 1984, p. 102), entendemos que sua vinculação ideológica com o cientificismo – e aí pode-se levar em conta quaisquer doutrinas evolucionistas, que seduziram os naturalistas brasileiros – traz consigo concepções deturpadas que prejudicam um entendimento mais pluralista entre os indivíduos.

Em contrapartida, em Caio Fernando Abreu o que encontramos – apesar de toda a *dor e perseguição* –, é uma possibilidade de múltiplos sentidos, leituras, significações. O que o gaúcho trouxe, também, é a literatura a respeito do homoerotismo escrita a partir da ótica de um sujeito *same sex oriented*, acabando com o “monopólio de sentido” de uma perspectiva heterossexual e sendo mais crítico e delicado na abordagem do tema e de suas variações. Seus contos trazem à tona as tais vozes *ex-cênticas* como forma de repensar as identidades cristalizadas dos textos mais antigos (como o de Caminha), reivindicando uma mudança de postura do mundo “heterossexual-branco-masculino” ao tratar das relações homoeróticas. Além disso, inserem essas vozes nos questionamentos sobre a humanidade-dissolução pós-modernas.

CAPÍTULO IV

Espaços e Temporalidades *queer*

4. 1. Pelas cidades...

Impossível desenvolver qualquer reflexão teórica acerca da narrativa contemporânea (da configuração desta narrativa), sem considerar a questão espaço: signo que se deixa ler como deriva, como não-fixidez. A narrativa de Caio Fernando Abreu vai realizando-se permeada por uma impossibilidade: narrativa que corrói a própria estabilidade, já que abriga em si mesma o germe da contradição. Nesta, o espaço não define uma convivência harmônica do homem com o meio, é abrigo provisório, não é útero, que protege diante de perigos iminentes.

Ivan dos Santos (2004, p. 64) destaca que a cidade na literatura de Caio Fernando Abreu “merece um olhar especial porque ela é o território por excelência onde se movem os sujeitos de sua obra. Em Caio Fernando Abreu, a cidade também faz parte das suas histórias de amor e desamor e das experiências existenciais e sexuais dos seus personagens.” Como situar-se num lugar que é perspectivado pela marca da instabilidade? Na instância que marca o des-encontro do sujeito com o seu lugar no mundo? Então, no espaço textual a invenção do real ou realização da fantasia, através da palavra. Veja-se em *O rapaz mais triste do mundo*:

Antes que o homem se vá, consigo vê-lo sorrir de manso e então mentir ao garçon dizendo sim,

dizendo não, quem sabe. E o que disser, como eu, será verdade. Aqui de onde resto, sei que continuamos sendo três e quatro. Eu pai deles, eu filho deles, eu eles próprios, mais você: nós quatro, um único homem perdido na noite, afundado nesse aquário de águas sujas refletindo o brilho do neon. Peixe cego e ignorante de meu caminho inevitável em direção ao outro que contemplo de longe, olhos molhados, sem coragem de tocá-lo. (ABREU, 1988, p. 67)

O texto ressoa como uma promessa, uma conjuração do narrador tentando dar veracidade à narrativa, no que ficcionaliza a angústia existencial do sujeito, solitário, da grande cidade. Angústia em que se debateu o próprio Caio em seu percurso de busca de uma comunicação verdadeira. O bar, que é o espaço do encontro, da possibilidade, é também o da clausura: ali as vozes se imiscuem e se confundem em perene incomunicabilidade.

Comandado pelo brilho de olhares e de *neons*, o escritor, em sua *flânerie* pelas noites da cidade, deixa-se marcar pela vida e, tomado por ela corporifica na escrita, na escrita que caminha inevitável em direção ao outro, o afago que não ousava.

Como enfrentar a efemeridade do mundo moderno? Por trás dos *neons* luminosos já se podem vislumbrar o escombro e a ruína da cidade em decadência; as fachadas e os espelhos, que seduzem, trazem também a vulnerabilidade do que vai desaparecer diante de um tempo em que tudo é descartável. Seria o apego exagerado à escritura uma tentativa de não se submeter à fuga do tempo?

Entretanto, a obra de Caio prende-se mais ao seu tempo, ao espaço urbano em que vivera. Os personagens navegam entre "*punks*,

mendigos, *neons*, prostitutas e gemidos de sintetizador eletrônico" (ABREU, 1988, p. 57) num cenário finissecular. Como peixes cegos e ignorantes de seu destino, eles navegam num aquário de águas sujas, jogando, sem saberem os perigos e os prazeres do jogo, se é que a vida se trata de um jogo. Um jogo que exige artificialismo, sofisticação e pose: "fadiga e luvas de cano longo" (ABREU, 1988, p. 62).

A cidade labiríntica com seus becos e vilas, mesmo com praças e grandes avenidas, é círculo asfixiante. Cada vez mais, o sujeito enclausurado na solidão perde-se nos antros em que sexo e drogas figuram como elementos que permitem o acesso "a uma outra realidade", ou fuga a esta que o atormenta. O fim do século estende o seu manto sombrio sobre o mundo; no entanto, pós-modernamente, o manto é esgarçado; em seus rasgos deixa entrever, mesmo que construído pelo discurso, uma (possível?) esperança de uma nova época. Como escapar à predestinação de existir em simulacro?

A literatura urbana, por onde transita o artificial e o cosmopolita, que reflete a febre do crescimento da grande metrópole, aposta num sujeito que busca o apagamento de sua solidão, através de um mergulho na parafernália eletrônica. Os repertórios textuais e iconográficos ofertados pela mídia tamponam o vazio, mas não conseguem extirpar o sentimento de angústia do que vive à deriva.

Estariam os aparatos da globalização, em todos os seus avanços eletrônicos, aptos a sustentarem o sujeito diante da Grande Falta? Os grandes centros, em que costumes, línguas e seres se amontoam num grande amálgama, apagam referências e valores, acabam gerando seres

híbridos, deteriorados, que, mesmo reunindo-se em grupos ou facções, não perdem a marca de sujeitos desejantes e à deriva:

Parecem todos iguais (...). E são tipo andróides, em série. Vestem as mesmas roupas, usam o mesmo cabelo, dizem as mesmas coisas, vêem os mesmos filmes, ouvem as mesmas músicas. (...) Odeio guetos. (...) Todos muito bem vestidinhos com os modelinhos que trouxeram de New York, todos adoram New York (ABREU, 1983, p. 178).

A clonagem legitima a cópia, todavia cópia é artifício, é máscara da angústia que se oculta sob o véu. A ironia (o deboche) não seria apenas uma capa, para cobrir o desencanto do sujeito finissecular ao constatar que as grandes promessas do ano 2.000 não passaram de um grande *bluff*?

Mesmo quando narrando Londres-Bruxelas-Paris, espaços culturais valorizados pelo cânone, Caio deixa entrever o seu desencanto, amarga constatação de que as cidades imaginárias visitadas através das viagens pelas artes, pelas obras literárias ou plásticas (ou mesmo pelos filmes), quando vistas na experiência da realidade, perdem muito do seu *glamour*. Todavia o diálogo com o cultural que ecoa na cidade faz-se fio para alinhar a trama, objeto de sedução para capturar o leitor, transformando-o de *voyeur* a decifrador de signos, caçador de enigmas que a cidade encerra em seu mistério.

Em 1984, ao prefaciá-la uma nova edição de *O Ovo Apunhalado*, livro publicado em 1975, Caio confessa:

O Ovo Apunhalado foi, e ainda é, um livro importante para mim (...) porque marcou a transição entre um certo amadorismo dos livros anteriores, mal-editados, mal-distribuídos, para uma espécie de profissionalismo (...) os contos que o compõem foram escritos em 1969 (o mais antigo é "Requiem por um fugitivo") e 1973, em Campinas (na fazenda de Hilda Hilst), em São Paulo, Porto Alegre e, principalmente, no Rio de Janeiro. (...) Tempo de dançadas federais, tempo de fumaça, de lindos sonhos dourados e negra repressão. (...) do psicodelismo invadindo as ruas para ganhar seus contornos tropicais. Tempos da festa que causou esta rebordosa de agora, e primeiras overdoses (Janis, Jimi). Eu estava lá. Metido até o pescoço: apavorado viajante. (ABREU, 1984, pp. 9 - 10)

Os textos de *Os Dragões Não Conhecem o Paraíso* atestam o compromisso do autor com o seu tempo. Um tempo de perdas e quedas. De sonhos que se esgarçam: desesperanças. Mas também um tempo de espera. A epígrafe inicial do livro pressagia o texto finissecular, desencantado, mas que dá lugar ao sujeito movido pelo desejo do encontro: "São aqueles que vêm do nada e partem para lugar nenhum. Alguém que aparece de repente, que ninguém sabe de onde veio nem para onde vai. A man out of nowhere." (ABREU, 1988, p. 57).

E, lembra-nos Bruno Souza Leal (2002, pp. 24-25) que:

entre as identidades que se movem entre as tramas da metrópole contemporânea estão aquelas cujos portadores são indivíduos homoeroticamente inclinados. Seu movimento dá origem, no tecido urbano, a espaços flexíveis, móveis, que se sobrepõem aos já existentes. Forma-se um espaço *queer*, estranho, esquerdo, no interstício de um mesmo lugar tornado outro, pelo encontro com seus outros habitantes.

O simulacro que efetiva o apagamento do particular é estratégia que permite a emersão do mito, que deixa transparecer antigas vozes que ali habitavam.

Dama da noite (ABREU, 1998, p. 91) é a tematização da solidão: solidão do que se vê lançado às infinitas possibilidades da cidade grande, mas que acaba deparando-se com o seu desamparo: "Acordar no meio da tarde, de ressaca, olhar sua cara arrebetada no espelho. Sozinho em casa, sozinho na cidade, sozinho no mundo." (ABREU, 1998, p.93) Todavia, ironicamente, é um texto que fala do amor, de um amor proibido, de um amor que se nega, porque um amor estreitamente ligado à morte: "Você não viu nada, você nem viu o amor. (...) Já nasceu de camisinha em punho, morrendo de medo de pegar Aids. Vírus que mata, neguinho, vírus do amor."(p.94) E sardônico: "Conta pra tia: você lê, meu bem? Nada, você não lê nada. Você vê pela tevê, eu sei. Mas na tevê também dá, o tempo todo: amor mata amor mata amor mata." (ABREU, 1998, p.95). O texto é um repúdio ao tecnicismo, ao tempo-velocidade, que tudo consome, ao ser que se deixa comandar pela mídia, que se deixa apagar.

Sabe porra: você nasceu dentro de um apartamento, vendo tevê. Não sabe nada, fora essas coisas de vídeo, performance, *high-tech*, *punk*, *dark*, computador, *heavy-metal* e o caralho (...). Fora da roda, montada na minha loucura. Parada pateta ridícula porra-louca solitária venenosa. Pós-tudo, sabe como? Darkérrima, moderníssima, puro simulacro. (ABREU, 1998, p.94)

A escritura urbana, labiríntica, à moda borgeana, não desenha a cidade apenas como cenário, tenta des-cobrir, sob as ruínas, a revelação de um tempo que é memória e dá visibilidade ao que, por habitar à margem, também está invisível.

A narrativa que fala do excluído, do que está do "lado de fora da roda", daquele que se mascara, se fantasia para esconder o dilaceramento da alma, tem, em sua entrada cartão de visita ao peso do existir em solidão versos da poetisa contemporânea Lucia Villares, ("Papos de Anjos"):

E sonho esse sonho
 que se estende
 em rua, em rua
 em rua
 em vão.

Ingram, Bouthillette e Retter (apud LEAL, 2002, p. 25) observam que:

embora as pessoas que experimentam a marginalização podem querer ser mais 'enraizadas', a desigualdade no acesso aos espaços públicos continua. Para minorias, incluindo pessoas marginalizadas pela (homo)sexualidade, essas formas de 'desenvolvimento desigual', frequentemente contribuíram para seu sentimento de isolamento e desterritorialização. Embora no século XX, o espaço passou a ser reconhecido como um significante do status de grupos sociais, isso ainda não transformou a sociedade, nem gerou inclusões reais.

Bruno Souza Leal (2002, p. 25) demonstra que para esses autores “ao menos em termos de visibilidade, muitos de nós permanecem *out there*, por aí, constrangidos pela marginalização.” Ao mesmo tempo, segundo eles, “esse mesmo isolamento gera um esforço de conexão, de pertencimento a uma comunidade, a uma vizinhança, cercada pelos ‘obstáculos e de altos custos’, no qual um ‘lar’ é buscado e elaborado pela exclusão e diferença impostas pela homofobia.”

Todavia, Jean-Ulrich Désert (1997) afirma que o “espaço *queer* é um espaço virtual”, uma vez que resulta da comunicação com outro, ou seja, de exposição de um desejo, de um sentimento íntimo a alguém, e da redefinição de espaços públicos pré-existentes (ruas, praças, bares, parques etc.) pelo trânsito que resulta desse contato. Esse trânsito deixa marcas, certamente, mas só saberá lê-las aqueles que compartilhem de um código marcado pelo desejo exposto. Para Ulrich, esse espaço *queer*, estranho, é uma zona “ativada” cuja propriedade é assumida pelo *flâneur*, pelo que está de passagem.

O *flâneur* pós-moderno, de rua em rua, vai tentando a decifração das imagens que sub-jazem nos sonhos que a cidade vela. Trazer para o palco da escrita tudo o que está à margem da instituição mais que uma forma de desmontar a homogeneidade é um método de descortinação dos segredos e dos gemidos que o burburinho da *polis* emudece.

É na cidade, em que uma tecnologia de ponta tenta apagar distâncias, cidade que abriga o digital e o virtual, é nela que perambula

o *flâneur* pós-moderno. O *flâneur* que, abandonando o estado contemplativo, o puro ócio, sustenta a sua deambulação, respondendo ao infinito leque de apelos e promessas que a revolução tecnológica lhe oferece.

A associação feita por Ulrich entre o sujeito homoerótico e o *flâneur* não é certamente gratuita. A inscrição da sexualidade no espaço da metrópole não envolve identidades fixas e, assim como o *flâneur* é aquele que passa, o “gay” ou a “lésbica” também são seres em trânsito. Mais que uma “fragilidade” dessas personagens, todo esse movimento aponta novamente para os elos entre sexualidade, identidade e metrópole.

Paris não é uma festa, de *Pedras de Calcutá*, de cunho autobiográfico, relata o retorno de um escritor, que morou em Paris, à terra natal. Trata de um reencontro, trata da relação escritor/editor; testemunha a implicação do escritor com o seu ofício. A obra: espaço que não recusa a presença fantasmática do autor.

Nelson Brissac Peixoto, autor de *Cenários em Ruínas*, obra cuja presença pode ser detectada em muitos textos de Caio, trata da viagem como forma de escape ao mal-estar com o mundo e da deriva, não como fruição, mas como tentativa de inscrição num outro-lugar. Segundo este, toda tentativa de apreender a realidade para além das estruturas narrativas, de captar o correr do tempo, seria apenas um testemunho da fugacidade das coisas. Essas imagens trêmulas e desfocadas a ponto de se desfazerem só mostram o que está em desaparecimento:

Viajar não é uma forma de chegar a algum lugar, mas de deixar para trás tudo aquilo que torna a vida insuportável (...). As imagens que o viajante vai fazendo, desde o seu carro, da paisagem que atravessa, não serão jamais uma reconstituição desse lugar, nem uma marca de sua presença lá (...). Essas fotos refletirão sempre a presença dele e o desses espaços desertos somente evidencia a impossibilidade última de enquadrar a paisagem e de se inscrever nela. Ele continuaria a ser um estrangeiro em busca de um país imaginário. (PEIXOTO, 1987, p.163)

Aconteceu na Praça XV, também de *Pedras de Calcutá*, são *flash-backs* retomando os tempos da ditadura, os anos do Tropicalismo, da censura: são lembranças que vão jorrando, por exemplo, no encontro de um casal, pedacinhos de um passado que retornam, que retornam em referências musicais, em citações de filmes, autores, artistas. Deixando estampar-se como metaficcional, o texto inicia narrando um momento do *rush* de uma certa cidade, no caso, Rio de Janeiro:

Como uma personagem de Tânia Faillace: os restos da escassa dignidade do dia apodreciam entre o cheiro de pastéis, os encontrões e os ônibus da praça XV. Não era uma personagem de ninguém, embora às vezes, mais por comodismo ou para não sentir-se desamparado como obra de autor anônimo, quisesse achar que sim. (ABREU, 2007, p.74)

Narrar a cidade é deparar-se com o descontrole, certificar-se de que já não é possível o experimento da contemplação que o *flâneur* buscava ao passear pela metrópole do fim do século XIX. Agora a

cidade é a colagem de inúmeras cenas; sustenta-se na ordem do vídeoclipe. Na montagem febril de visões efêmeras e fragmentadas, o *flâneur* pós-moderno caminha pela descontinuidade e pela incerteza. A ambiência é densa, tensa: as imagens, como que coladas desordenadamente, não oferecem uma possibilidade de pouso. Qualquer leitura é feita pelo frenesi a que o *flâneur* pós-moderno se dobra. Mais que um vagabundo fruidor, este é um caminhante desamparado, que busca no delírio da criação uma válvula de escape à loucura e ao *non-sense* com que se depara no cotidiano:

(...) sentia vontade de escrever um conto que começasse assim, aos vinte e oito anos ela enlouqueceu completamente e de súbito abriu a janela do quarto e pôs-se a dançar nua sobre o telhado gritando muito alto (...) enquanto ele achava que era um-bom-começo-se-ela-desenvolver-bem-a-trama, mas ela apagou o cigarro e resmungou que trama, cara, eu não sei desenvolver bosta nenhuma, tenho preguiça de imaginar o que vem depois (...), e se ele achava possível que um conto fosse só aquilo, uma frase, e ele quis dizer ué, por que não, Mário de Andrade, por exemplo (...) (ABREU, 2007, p. 77)

A conjugação dos signos *Babel* e *labirinto*, ainda de *Pedras de Calcutá*, daria conta de representar a cidade em sua multiplicidade e mutabilidade? Ou são estes mesmos signos que, escrevendo-se e rasurando-se, funcionam como a impossibilidade de engendrar uma cartografia, exata, desse espaço-abrigo descontínuo e provisório?

Ainda em *Aconteceu na Praça XV*:

Então, por trás, inesperadamente, ela afundou os dedos no seu cabelo, coçando-lhe a cabeça como fazia antigamente (...) ele acendia outro cigarro e continuava a despedaçar a caixa de fósforos, pensando coisas como: ou então o mágico que tira coelhos da cartola, ou ainda o motociclista do Globo da Morte, ou quem sabe estava nos bastidores ou na platéia ao invés de no picadeiro, como se fosse apenas um leitor e não uma personagem nem de Tânia Faillace nem de ninguém. (ABREU, 2007, p. 80)

Deslocar-se, mudar a posição no discurso garantirá uma mudança efetiva? Trocar os papéis entre personagem e leitor seria forma de escapar a qualquer controle. Mas como não se deixar arrastar pelo tempo que flui em alta velocidade?

Como compor uma cartografia fiel do fragmentário? É possível acompanhar a velocidade de um tempo em que imagens se sobrepõem, em que discursos se esforçam e se re-significam, em que real e virtual interagem?

A posição marginal do escritor pós-moderno, neste cenário finissecular, fá-lo caminhar por todos os discursos, abrigar-se em todas as linguagens como se a *gaucherie* explícita em sua postura diante do mundo, e recorrente em toda sua obra, necessitasse de uma sustentação maior. Para este não basta um ponto de fuga, mas inúmeros caminhos em que possa evadir-se da realidade: becos, vielas, *boulevards*, espaços por onde o sujeito edifica a sua busca. Sob os véus sedutores da cidade, mistérios e perigos açulam o desejo de um mais-além.

4.2. Pelas noites e repartições

A representação de papéis, em *Pela Noite*, é marcada não somente pela assunção de identidades fictícias, mas também pela marcação cênica das ações, pelas repartições que surgem, em espelhamento, das ações de ambos. Solitários, os protagonistas enfrentam tantos traumas pessoais quanto questões envolvendo a sociedade homossexual e seu modo de vida para, ao final, perceberem-se complementares, sem, no entanto, serem nomeados. A seu modo, os dois anônimos encontram seu referencial, no final quando: “Provaram um do outro, no colo da manhã. E viram que isso era bom.” (ABREU, 1983, p. 210).

A história de *Pela Noite* foi publicada pela primeira vez no livro *Triângulo das Águas*, em 1983, reeditada em 1991 pela Editora Siciliano e republicada, postumamente, em 1996, no compêndio *Estranhos estrangeiros*. A partir da segunda edição (1991), a novela ganhou o subtítulo “Para ler ao som de *Years of solitude*, de Astor Piazzolla e Gerry Mulligan” (ABREU, 1995, p. 53), o que, segundo Isabella Marcatti: “[...] cria uma nova alternativa ao tom discursivo, driblando as palavras gastas, as experiências que perderam seu frescor, as opiniões desvinculadas do pensamento.” (Revista Bravo – Fevereiro/2006). Ocorre, desta forma, a inserção, da primeira à segunda edição, de uma nova possibilidade de abordagem artística, transcendendo o meramente intertextual quanto sensorial.

Se as interações dialógicas entre o texto e a música, *Years of solitude*, se produzem no nível da ação, elas se realizam igualmente no nível da organização semântica da narrativa ou, mais exatamente, no nível temático. De fato, o tema dominante da narrativa é a solidão que, não somente ela, define o universo dos dois atores-personagens, além de explicitar o universo diegético em sua integralidade.

Solitários e descentrados, os protagonistas iniciam sem o saber, uma relação que vai acabar por definir suas identidades ao encerrar-se o périplo pela noite paulista. O estabelecimento da identidade pessoal através da relação com o outro é comentado quando Hall esclarece os trabalhos de Freud, e pontua que: “A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é ‘preenchida’ a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos pelos outros” (2006, p. 39).

Se Regina Zilbermann, no artigo *Temperamento de Contista*, enfatiza a ausência de nomes nos personagens dos contos de Caio, o que sinalizaria o esvaziamento de identidade e progressiva perda de humanidade dos seres em uma sociedade competitiva, nessa novela há uma radicalidade desse esvaziamento a medida que os protagonistas assumem outros nomes e, por isso, podemos, como acima, chamá-los de atores-personagens. Representam, por isso, são atores, mas, de qualquer maneira ainda se vêem presos às suas histórias, por isso, são personagens, como outros dos contos de Caio Fernando Abreu que, segundo Ivan dos Santos (2004, p. 23) “vivem na pele a angústia do

isolamento. Por isso, alguns deles, demonstram a sua faceta mais depravada, sórdida e decadente. Contudo, também revelam um lado humano, muito humano... e poético.”

Além do aspecto performático e da sensação de representação que a troca dos nomes nos faz inferir, podemos perceber que Pérsio ao sugerir a Santiago este nome, tinha consciência de que algo iria acontecer, mas omitia esta informação do outro, que não faz a assimilação entre a narrativa de *Crônica de uma morte anunciada* de Garcia Marquez e sua própria história.

A consciência do insólito que se oferecia é representada no texto de Cortazar, *Os prêmios*, em uma das falas de Pérsio: “[...] toda diversão é como uma consciência de máscaras que acaba de animar-se e suplantar o rosto real.” (1975, p.20) e encontra paralelo na novela de Caio Fernando Abreu, quando Pérsio procura justificar a troca de identidades com o argumento falacioso de que desta maneira se evitariam as amarguras do passado:

[...] Simplesmente porquê você não se chama João nem Paulo, assim como eu não me chamo Carlos nem Pedro. Você se chama Santiago, eu me chamo Pérsio. Além de evitar amarguras, é superpolitizado, você não vê?[...] Com um nome desses você pode virar a noite impunemente [...] (ABREU, 1983, p. 118).

A busca da identidade ocorre, de acordo com Hall (2000, p. 109), “[...] dentro e não fora do discurso [...]”, e é preciso compreendê-las como fruto de um momento histórico e institucional específico.

Pérsio relata suas aventuras sexuais e seus traumas, que o perseguem desde a distante *Passo da Guanxuma*. Esse fora levado a perceber sua sexualidade não através de experiências próprias, mas a partir da impressão da população local. O desfile de desilusões amorosas, no entanto, não é intencional. É Pérsio quem pergunta: “Vamos entrar na linha traumas, algo a opor?” (ABREU, 1983, p. 152).

A partir daí, Pérsio relata suas frustrações e experiências homoeróticas, a contar por quanto ainda estava em *Passo da Guanxuma*, onde era caracterizado como homossexual mesmo antes de iniciar sua vida sexual, quando, ao ir ou voltar da escola, era alvejado com gritos de “fresco”:

[...] Mas era difícil lá. Aquelas garotas todas gritando de manhã bem cedo, quando eu ia para o colégio. Todos os dias. Ao meio-dia, quando voltava. Todos, todos os dias. God!, que inferno. Semana após semana, ano após ano. Eu já não tinha coragem de sair de casa. Ficava chorando pelos cantos, bem tanso, me perguntando apavorado meu Deus, meu Deus, será que sou mesmo isso que elas gritam que eu sou? - Enfiou o dedo no fundo do copo vazio e lambeu. Depois passou nas gengivas. - Só tinha um na cidade, lembra? (ABREU, 1983, p. 152)

Aquelas monstras, porra, eu só tinha uns treze anos. Fiquei com um nojo. Entre dois homens, amor é igual a sexo que é igual a cu que é igual a merda. Sabe que não agüento merda? Eu vejo um cara e gosto e tal e me aproximo e rola umas, sempre rola umas, porque eu canto bem, eu sei cantar, veja que vaidade, e daí eu penso Deus, daqui a pouco a gente vai pra cama...

[...]

Se você dá, ainda não é nada. Tem a dor, a puta dor. Caralho dói para caralho. Tem uns jeitos, uns cuspes, uns cremes. Mas é nojento pensar que o pau do outro vai sair dali cheio da sua merda. Mesmo nos casos mais dignos, você consegue imaginar Verlaine comendo Rimbaud?

[...]

Mas fedor de merda é sempre mais forte. Mais forte que tudo. Objetivo, subjetivo. Tem amor que resista? Agora me diz. - Bateu com os óculos na mesa. Tão forte que Santiago teve medo de que as lentes quebrassem. Mas não quebraram.

[...]

Eu não consigo aceitar que amor seja sinônimo de cu, de cheiro de merda. Aí eu falava isso para o analista e ele repetia sempre mas, afinal, o que há de tão nojento com a merda? Pode? Como o que há de tão nojento? É nojentíssimo, porra. Ter cu é insuportável, é degradante você se resumir a um tubo que engole e desengole coisas. Eu não vou aceitar nunca que o ser humano tenha cu e cague. Você conseguiria imaginar Virginia Woolf cagando? Eu só estou falando nisso agora porque a gente parou de comer. Se falasse antes, ninguém conseguiria comer nada. (ABREU, 1983, p. 164-166).

Os conflitos de Pérsio é o conflito do homossexual moderno que:

converteu-se em um indivíduo preso a um duplo sistema de referências para a elaboração da sua subjetividade. De um lado, acha-se às voltas com as regras de satisfação do desejo que o orientam no sentido de buscar formas singularizadas de realização sexual; de outro, encontra-se atrelado ao velho sistema de crenças que estigmatiza o homoerotismo.(COSTA, 1992, p. 158)

Pela noite, como tantas narrativas do escritor Caio Fernando Abreu, consegue mesclar a voz do narrador com as vozes de seus personagens, que enveredam por fluxos de consciência, revelando uma angústia profunda, como se não existisse nada além daquele mundo interior. Nessa novela, o desejo homoerótico e o afeto são discutidos na relação entre os personagens Pérsio e Santiago, afeto que vai se desenvolvendo durante toda a noite até culminar na realização do desejo, um desejo mesclado à angústia, à solidão, ao medo, à insatisfação, à busca de um sentido para a existência.

Dois homens, com histórias diferentes, com percepções diferentes da vida. Santiago, introspectivo, alimenta a relação do seu desejo homoerótico com afeto. Já Pérsio, extrovertido, não acredita no amor e apresenta certa dificuldade em lidar com o próprio desejo. Depois de tantos anos vivendo uma relação estável com outro homem, Santiago, no contato com o gueto, parece querer fugir da solidão; mas descobre que o gueto é frio e solitário também, que o desejo não iguala ninguém; enquanto Pérsio foge de si mesmo, do seu desejo, demonstrando certa dificuldade em relacionar-se não só afetivamente, mas também sexualmente; o gueto, que ele tanto critica, é também o lugar em que ele se esconde. Os dois personagens têm algo em comum, além do desejo homoerótico, ambos vivem angustiados pelo sentimento de solidão; uma solidão que não é exclusividade de nenhum grupo específico, mas comum a muitos habitantes de uma cidade grande, afastados pelo caos e animalizados pela selva de pedra.

Os personagens PÉrsio e Santiago não dependem de uma identidade *gay* para existirem, esses personagens não são estruturados a partir dessa identidade. Eles têm em comum, além da angústia e da solidão, o desejo homoerótico, não uma identidade *gay*. É esse desejo que os une, não características identitárias. PÉrsio, apesar de, ao que tudo indica, frequentar o meio *gay*, não se sente parte desse meio e critica o artificialismo do mesmo. Para ele, frequentar um bar ou uma boate *gays* é apenas uma forma de encontrar parceiros sexuais e não uma necessidade de sentir-se “acolhido” em meio aos seus iguais, até porque ele não se identifica com esse grupo identitário. Já Santiago, por viver tanto tempo envolvido emocionalmente com outro homem, parece estar completamente fora desse meio, por não identificar-se com o mesmo e porque, durante tanto tempo, não sentiu a necessidade de buscar parceiros para esse tipo de sexo, apesar de haver tido outros parceiros durante sua relação amorosa com Beto, “parceiros” que, ao que parece, não eram, necessariamente, homens.

Assim, o envolvimento desses personagens com o meio *gay* parece completamente esporádico, não tem a ver com uma identificação com o mesmo. PÉrsio e Santiago estão juntos naquela noite não porque compartilham uma identidade, mas porque compartilham o desejo, a angústia e a solidão. O conflito surge quando esse desejo é relacionado ao afeto, havendo um “embate” entre a incapacidade afetiva de PÉrsio e certa resistência de Santiago às relações fugidias, conflito que potencializa o desejo homoerótico ao confrontá-lo com a homoafetividade.

Pela noite, portanto, é uma obra crítica que discute a dificuldade de alguns seres urbanos de se relacionarem afetivamente e faz uma relação entre a frieza característica de muitos habitantes de grandes cidades e o meio *gay*, tratando o gueto como uma extensão dessa realidade urbana. A novela de Caio Fernando Abreu não é uma simples representação de uma realidade *gay*; mas uma reflexão em torno do desejo homoerótico e sua relação com a afetividade.

Bastante diferente da relação de Pérsio e Santiago de *Pela noite* é a relação de Saul e Raul de *Aqueles dois* do livro *Morangos mofados*, pois ao passo que os atores de *Pela noite* submergem em um jogo de reflexos e falsos duplos, sendo em certa medida autores de suas ações, os amigos de *Aqueles dois* são levados aos poucos a construir suas histórias.

A narrativa de *Aqueles dois* no tempo passado possui uma parcela de responsabilidade nas sensações advindas da história de Raul e Saul. Enquanto em *Pela noite* o período é curto e a ótica do acompanhamento do narrador, no tempo presente, faz com que sejamos levados a acompanhar detalhadamente, embora não em um perfeito plano-sequência, os acontecimentos da noite de dois homens que transitam por espaços paulistanos em uma narrativa que ocupa aproximadamente 100 (cem) páginas, *Aqueles dois* resume aproximadamente um ano de vida das personagens principais em menos de 10 (dez).

É certo que em nenhum dos dois casos a narrativa é exatamente linear, progredindo e voltando. *Pela noite*, no espaço temporal que cobre

desde a infância das personagens até o presente da diegese, pode-se dizer que o mesmo ocorre em *Aqueles dois*, focando prioritariamente o espaço escrito nos momentos de catarse e legando às entrelinhas do cotidiano. O tempo passado, aliado ao conhecimento prévio da história que é narrada faz com que o leitor seja envolto em um clima de “melhores momentos” ou de “retrospectiva”, como se, do momento presente, fosse levado a conhecer a aproximação dos rapazes solteiros, tristes, mas ainda assim altivos, do conto *Aqueles dois*.

Se *Pela noite* é construída, de certa forma, sobre as citações de Barthes em *Fragmentos de um discurso amoroso*²⁶ e das intersecções de *Crônica de uma morte anunciada* e *Os prêmios*, *Aqueles dois* se constrói com base nos filmes e músicas que as personagens apreciam.

O conto *Aqueles dois* é narrado em terceira pessoa, e apresenta em sua composição aquilo que convencionou designar como “duplo por complementação”. Conta a história de Raul e Saul, colegas de trabalho que encontram na amizade que sentem um pelo outro a companhia necessária ao preenchimento de suas decepções amorosas, de suas frustrações sociais e de uma rotina de trabalho enfadonha. Os protagonistas de *Aqueles dois* parecem buscar, ainda que

²⁶ A novela inicia-se com a seguinte epígrafe: "Mas também, às vezes, a Noite é outra: sozinho, em postura de meditação (será talvez um papel que me atribuo?), penso calmamente no outro, como ele é: suspendo toda interpretação; o desejo continua a vibrar (a obscuridade é transluminosa), mas nada quero possuir; é a noite do sem-proveito, do gasto sutil, invisível: estoy a oscuras: eu estou lá, sentado simples e calmamente no negro interior do amor. " Roland Barthes, *Fragmentos de um discurso amoroso*

inconscientemente, a sua metade faltante ou “alma gêmea”, acabando por encontrá-la.

No texto não é explícita a relação homoerótica. Ela é apenas sugerida, mas a intolerância e crueldade são os mesmos agentes em defesa dos bons costumes.

Do ponto de vista da diegese, a narrativa de Caio Fernando Abreu parece apresentar um enredo aparentemente simples. Raul e Saul são dois jovens que chegam a uma grande cidade cosmopolita e acabam se encontrando: ambos haviam passado no mesmo concurso e, incidentalmente, acabam por dividirem a mesma sala na firma onde passam a trabalhar.

O primeiro aspecto que chama a atenção neste conto, diz respeito à semelhança do nome dos personagens e às características físicas contrárias que eles apresentam.

Passaram no mesmo concurso para a mesma firma, mas não se encontraram durante os testes. Foram apresentados no primeiro dia de trabalho de cada um. Disseram prazer, Raul, prazer, Saul, depois como é mesmo seu nome? Sorrindo divertidos da coincidência. Mas discretos, porque eram novos na firma e a gente, afinal, nunca sabe onde está pisando.

[...] Ao contrário dos outros homens, alguns até mais jovens, nenhum tinha barriga ou aquela postura desalentada de quem carimba ou datilografa papéis oito horas por dia.

Moreno de barba forte azulando o rosto, Raul era um pouco mais definido, com sua voz de baixo profundo, tão adequada aos belos boleros amargos que gostava de cantar. Tinham a mesma altura, o

mesmo porte, mas Saul parecia um pouco menor, mais frágil, talvez pelos cabelos claros, cheios de caracóis miúdos, olhos assustadiços, azul desmaiado. (ABREU, 2005, p. 132-133)

Tais peculiaridades, relativas aos caracteres físicos dos personagens e à semelhança que os protagonistas revelam em seus nomes, - fato que inicialmente soa apenas como mera curiosidade - acabam funcionando, no desenrolar da narrativa, como índices referencializadores de que algo existe (ou existirá) entre estes dois sujeitos cujo encontro parecia ser trama do destino.

Ambos são seres solitários e produtos de grandes decepções amorosas e profissionais, acontecimentos que ficamos sabendo à medida que o narrador se encarrega de revelar lentamente o passado de Raul e Saul.

Raul vinha de um casamento fracassado, três anos e nenhum filho. Saul, de um noivado tão interminável que terminara um dia, e um curso frustrado de Arquitetura. Talvez por isso, desenhava. Só rostos, com enormes olhos sem íris nem pupilas. Raul ouvia música e, às vezes, de porre, pegava o violão e cantava, principalmente velhos boleros em espanhol. (ABREU, 2005, p. 131-132)

Eram dois moços sozinhos. Raul tinha vindo do norte, Saul tinha vindo do sul. Naquela cidade, todos tinham vindo do norte, do sul, do centro, do leste [...]. [...] Eles não tinham ninguém naquela cidade — de certa forma, também em nenhuma outra —, a não ser a si próprios. (ABREU, 2005, p. 132)

O sentimento de fracasso e de intensa solidão desperta nos dois jovens a mesma percepção do espaço de trabalho, reconhecendo-o como um “deserto de almas”. Insígnia que, à medida que intensificam os laços de amizade, reconhecem como sendo ponto-de-vista de ambos. Tal sentimento e percepção, desencadeados em ambos pela atmosfera do espaço, os diferenciam daqueles seres autômatos e destituídos de alma que dividiam com eles o mesmo ambiente de trabalho. Acabam, então, por se reconhecerem um no outro:

[...] Meses depois, não no começo, um deles diria que a repartição era como um “deserto de almas”. O outro concordou sorrindo, orgulhoso, sabendo-se excluído. [...] Num deserto de almas também desertas, uma alma especial reconhece de imediato a outra — talvez por isso, quem sabe? [...]. (ABREU, 2005, p. 131)

Os pequenos e fortuitos encontros na copa, para tomar um cafezinho e fumar um cigarro, acabam se tornando momentos prazerosos, os melhores de todo o expediente. Entre um encontro e outro, vão estreitando a relação e acabam descobrindo afinidades, dentre as quais uma espécie de paixão pelo cinema.

Trocam telefones e se sentem aflitos com a ausência um do outro, durante os fins de semana. Começam a se falar constantemente pelo telefone, intensificam os encontros, agora intencionais na hora do cafezinho, freqüentam as festas da repartição, unidos, assim como se fossem, agora, “sombras” um do outro.

Durante esse período, acontece uma fatalidade. A mãe de Raul morre e este viaja para o norte para acompanhar o seu funeral. Nos intermináveis dias da ausência do amigo, Saul parece incompleto e ansioso pela sua volta. Parece destituído de uma parte de si mesmo.

Quando Raul chega da viagem, que pareceu longa demais aos olhos e sentimentos de Saul, o doloroso acontecimento parece aproximar mais ainda os amigos. Entre um abraço apertado, que durou o tempo de um cigarro se consumir sem ser tragado, Raul parecia inconsolável nos braços acalentados de Saul.

Afastaram-se, então. Raul disse qualquer coisa como eu não tenho mais ninguém no mundo, e Saul outra coisa qualquer como você tem a mim agora, e para sempre. Usavam palavras grandes — ninguém, mundo, sempre — e apertavam-se as duas mãos ao mesmo tempo, olhando-se nos olhos injetados de fumo e álcool. (ABREU, 2005, p. 138-139)

Esse primeiro contato mais íntimo entre os dois, em uma situação dolorosa, parece intensificar ainda mais a relação dos protagonistas. Com o término da primavera e a chegada das festas de fim de ano, ambos trocam presentes e acabam exagerando no álcool. Na noite de trinta e um, após várias champanhes, uma espécie de “desejo” parece tomar forma e se impor de modo grande demais entre aqueles dois.

[...] Na hora de deitar, trocando a roupa no banheiro, muito bêbado, Saul falou que ia dormir

nu. Raul olhou para ele e disse você tem um corpo bonito. Você também, disse Saul, e baixou os olhos. Deitaram ambos nus, um na cama atrás do guarda-roupa, outro no sofá. (ABREU, 2005, p. 139)

Aparentemente uma mera observação, o elogio dirigido de um a outro, parece não significar mais que uma simples constatação referente ao aspecto físico dos dois amigos. Entretanto, o comportamento de ambos, após o comentário, parece evidenciar um algo mais.

Quase a noite inteira, um conseguia ver a brasa acesa do cigarro do outro, furando o escuro feito um demônio de olhos incendiados. Pela manhã, Saul foi embora sem se despedir para que Raul não percebesse suas fundas olheiras. (ABREU, 2005, p. 139)

Intriga o motivo da ansiedade, evidenciada pelo excesso de cigarros, e a insônia que acomete aqueles dois durante toda a noite. Qual o razão de tanta preocupação? Seriam, de fato, almas gêmeas na eminência de se fundirem novamente, apesar do peso social e individual que tal processo acarretaria? A resposta, apesar de evidente, fica ao cargo do leitor.

Apesar de se considerar um escritor pouco comprometido com a realidade social, Caio Fernando Abreu, no conto *Aqueles dois* apresenta uma espécie de confirmação das circunstâncias que envolvem qualquer tipo de relação homoafetiva ou homoerótica, por meio, inclusive, do subtítulo conferido ao conto: “História de aparente mediocridade e

repressão”. Quando começa o novo ano, os dois rapazes são surpreendidos com a notícia de suas demissões. O chefe justifica:

Tinha recebido algumas cartas anônimas. Recusou-se a mostrá-las. Pálidos, ouviram expressões como “relação anormal e ostensiva”, “desavergonhada aberração”, “comportamento doentio”, “psicologia deformada”, sempre assinadas por Um Atento Guardião da Moral. (ABREU, 2005, p. 140)

Apesar do enorme desapontamento, ambos parecem maiores e mais altivos diante daquele sujeito que os acusa. Apressam-se em esvaziar as gavetas e retirar os seus pertences daquele “deserto de almas”. Saem juntos, seguidos pelo olhar dos colegas que os acompanham, também, pelas janelas do prédio.

Entram em um táxi, “Raul abrindo a porta para que Saul [entre]” (p.140), enquanto alguns outros se encarregam de tecer maldosos comentários. Deixam para sempre aquele lugar “parecido com uma clínica ou uma penitenciária”.

Os colegas de repartição, após a partida de Raul e Saul, pareciam perdidos sem a presença daqueles dois que se assemelhavam a um só — os únicos especiais, possuidores de almas, naquele deserto de seres estranhos e destituídos de sensibilidade.

Nas palavras quase proféticas do narrador, aqueles autômatos parecem, agora, punidos pelo destino: “Pelas tardes poeirentas daquele resto de janeiro [...]. Quase todos ali dentro tinham a nítida sensação de que seriam infelizes para sempre. E foram” (ABREU, 2005, p. 140).

Vê-se, portanto, ao longo do texto, o narrador fazer sugestões de uma possível atração física que surgiu entre os dois colegas. O que mais se destaca na narrativa é o fato da relação entre os dois rapazes não chegar a se concretizar. O que importa não é se de fato há uma atração sexual entre os dois homens. Como o enigma de Dom Casmurro, não se sabe se o amor entre os iguais é concreto. O que se tem certeza é da intolerância da sociedade, que não pode suportar um comportamento diferente e reage com toda a violência. Entretanto, ao contrário dos agressores do conto *Terça-feira gorda*, que assumem sua violência, esses agem através de cartas anônimas para o chefe da sessão, levando-o a despedir os rapazes, que não se defendem.

O próprio subtítulo do conto (“História de aparente mediocridade e repressão”) é uma pista sobre o que, na verdade, Caio Fernando Abreu quer denunciar.

4.3. Os morangos e o mofo

Se com o pensamento pós-metafísico foi possível estabelecer o fim de uma identidade, de uma consciência unificada, tida então como ideológica, o que ocorreu também foi uma dificuldade de se estabelecer parâmetros pelos quais os homens devem guiar-se. A perspectiva do entendimento de um mundo totalmente cultural, no qual cada enunciado vincula-se a uma interpretação, a uma inclinação, trouxe consigo a possibilidade de contextualização e reavaliação daquilo que antes era tido como verdade irrefutável, quase naturalizada. Entretanto, condenou

os sujeitos a uma confusão axiológica sem precedentes; a uma insegurança diante da dificuldade em aceitar-se narrativas fundantes, diante de uma existência que, já liberta dos finalismos, aparece atarantada, sem saber como proceder quando se confronta com as inúmeras pequenas histórias e diversidade de modos de existir.

A perplexidade daqueles que vivem nessa época dita pós-moderna está explícita no conjunto da obra de Caio Fernando Abreu, cujos conteúdos/fundamentais são o medo, o espanto, a solidão, a morte (aqui como heideggeriana certeza). Na profusão de tipos que vivem tais angústias, destacaremos os sujeitos *same sex oriented*, que, juntamente com os problemas referidos, vêm-se às voltas com mais um: a *intolerância*. O que faremos, num primeiro momento, é mostrar a *positividade* trazida pela discussão pós-moderna: *eu não preciso ser um*, invariável e coerente; *eu posso ser muitos*. Posteriormente, o discurso dos personagens vai deixar entrever a dificuldade de tal conquista: se os ideais grandiosos estão mortos, o que fazer? O que resta àqueles que não se enquadram no modelo social trazido com a pós-modernidade?

Retomando a primeira questão da novela *Pela noite*, “João nem Paulo, assim eu não me chamo Carlos nem Pedro. Você se chama Santiago, eu me chamo Pérsio. Além de evitar amarguras, é superpolítizado, você não vê? Adequadíssimo, perfeito” (ABREU, 1983, P. 118); ao *renomear* o outro e a si mesmo, usando para isso dois personagens tirados de literatura também pós-modernas (Santiago de Marques; Pérsio, de Cortázar), o que entendemos é que Abreu pretende produzir um efeito de sentido de libertação: se não sou *eu*, razão

unificada, não haverá tirania de consciência, não haverá culpa, *amarguras*. Porém, Abreu não para por aí: sua ironia fina e destilada pelos termos *superpolitizado* e *adequadíssimo*, que nos remetem a uma crítica da própria idéia de libertação; ao que parece, é a supremacia do pensamento pós-moderno que leva à sua aceitação, na necessidade de estar “atualizado” nas discussões intelectuais. Mais adiante, Pérsio diz: “Sem culpa alguma, rapaz!” (ABREU, 1983, p. 118), enquanto que o seu modo de agir durante todo o conto é o de alguém que não consegue livrar-se dos estigmas sexuais: “Não me venham com libertações, normalidades, porque não tem nada demais, é uma opção como qualquer outra.” (ABREU, 1983, p. 165) e, a seguir “O meu problema é um problema juvenil, de adolescente enrustido, ou de burguesinho que fez a primeira comunhão e vai se sentir eternamente culpado com a possibilidade de prazer” (ABREU, 1983, p. 169); dessa forma, além de permitir *polissemia*, visto que o discurso, ao mesmo tempo que contempla a dissolução faz crítica a ela (“não me venham...”), o que há é uma debilidade na crença de uma atitude *móvel* perante a existência.

Esse impedimento de adaptar-se à nova realidade (o pós-moderno) fica explícito no discurso de outro conto, *Dama da Noite*, do livro *Os dragões não conhecem o paraíso*, cuja personagem é exemplar da situação do sujeito pós-moderno: urbano, desiludido e mergulhado em consumismo, sem saber como portar-se. Assim: “Olha bem pra mim – tenho cara de quem escolheu alguma coisa na vida? Quando dei por mim, todo mundo já tinha decorado a tal palavrinha chave e tava a mil, seu lugarzinho seguro, rodando na roda. Menos eu, menos eu. Quem

roda na roda fica contente. Quem não roda se fode.” (ABREU, 1983, p. 21), sendo que a “roda” nos parece significar justamente a adequação social, a neurose do trabalho “compulsivo”, consumo, a vida problemática. A personagem-misto de homem e mulher surge como negação dessa banalidade, sabendo-se, todavia, incapaz de sugerir alternativas: “A gente teve uma hora que parecia que ia dar certo. Ia dar, ia dar. Sabe quando vai dar? Pra vocês, nem isso. A gente teve ilusão, mas vocês chegaram depois que mataram a ilusão da gente. Tava tudo morto quando você nasceu, boy, e eu já era puta velha. Então eu tenho pena. Acho que sou melhor, sei porque peguei a coisa viva” (ABREU, 1983, p. 23); o recorte permanece sobre dois tópicos; 1^{a.}, coisa viva, como críticas feitas até a década de 70, o movimento contracultural do qual o próprio Caio Fernando Abreu tomou parte; aí, ainda se pensava numa re-totalização, numa universalidade, em explicações acerca da vida; do outro lado “tudo morto”, um mundo instrumentalizado cuja técnica se mostra mais perspicaz ao angariar consumidores do que as reflexões intelectuais na tentativa de *libertar* os sujeitos da ditadura da verdade, da consciência, da totalidade. Ao final do conto, ela ainda diz:

Eu tenho um sonho, eu tenho um destino, e se bater o carro e arrebentar a cara toda saindo daqui, continua tudo certo. Fora da roda, montada na minha loucura. Parada pateta ridícula porra-louca solitária venenosa. Pós-tudo, sabe como? Darkérrima, moderníssima, puro simulacro. Dá minha jaqueta, boy, que faz um puta frio lá fora, quando chega essa hora da noite eu me desencanto. Viro outra vez aquilo que sou todo dia, fechada sozinha perdida no meu quarto, longe

da roda e de tudo: uma criança. (ABREU, 1988, p. 25)

Por meio desse recorte percebe-se que ela entende sua atitude de crença como loucura ao mesmo tempo que sabe-se ridícula por fomentar *ideais*. Aqui o pós, o simulacro, aparecem carregados de ironia, quando observamos que, por mais que busque entender, o que prevalece é a angústia, a criança assustada. Chama atenção o 'boy' virtual do enunciado: alienado, sua vida é a eterna simulação de quem sequer um dia pensou-se autêntico. É ele quem, efetivamente, vagará pelo mundo de significantes sem significados, por um vazio existencial que não apercebe-se de sua própria banalidade, entretido que está com o *espetáculo*.

O discurso da personagem manifesta uma crítica à massificação da cultura e se posiciona a margem de tal lógica cultural dominante. Wilton Garcia afirma que o conto é “uma crítica pontual sobre o sistema hegemônico falocrático” (2004, p. 211) e que *Dama da Noite* questiona a participação e a integração dos sujeitos nas rodas sociais com um ar metafórico” (2004, p. 213). Caio faz uso dessa imagem que podemos dizer que evidencia o aspecto *queer* de sua narrativa. A *Dama da Noite* é vista como estranha, esquisita, singular, e, também, como drag (vale salientar que o conceito de drag aqui utilizado é o do performista que desenvolve um papel, que encena um personagem, diferindo do conceito de travesti, que assume tanto os atributos de gênero diferentes daquele que lhe foi atribuído pela sociedade e investe fisicamente nessa identidade, através de hormonização, por exemplo). A drag “excluída de

qualquer roda por sua experiência, falta de ingenuidade, por possuir maior conhecimento do que é procurado e desejado neste universo de prazeres” (MACHADO, p. 2006, p. 90).

Caio em sua narrativa joga com uma dicotomia normal/estranho utilizando recursos metafóricos, tais como a personificação, que percorrem todo o texto. Joga, também, com a sexualidade desviante e suas nuances. *Dama da Noite* brinca com o imaginário da “passividade assassina” quando afirma:

Eu sou a dama da noite que vai te contaminar com seu perfume venenoso e mortal. Eu sou a flor carnívora e noturna que vai te entontecer e te arrastar para o fundo de seu jardim pestilento. Eu sou a dama maldita que, sem nenhuma piedade, vai te poluir com todos os líquidos, contaminar teu sangue com todos os vírus (ABREU, 1989, p. 95).

A personagem *Dama da Noite* pode ser interpretada como uma personificação do vírus da AIDS. A temática da doença pode ser percebida em maior ou menor grau em grande parte da obra de Caio. Ele se utiliza de vários meios para referir-se à AIDS sem nomeá-la. Marcelo Secron, em *Histórias positivas* (1997), afirma que

nos textos de Caio Fernando Abreu que abordam a AIDS, a não-nomeação é uma ordem. Em todos eles, a AIDS é subentendida em maior ou menor grau, mas quase nunca a sigla é escrita. As exceções são as duas rápidas vezes em “Pela noite”, uma em “Dama da noite” (conto de *Os dragões não conhecem o paraíso*), e uma em

Onde andar Dulce Veiga?, o que praticamente não conta.(BESSA, 1997, p. 81).

Dama da Noite, como outros personagens de Caio, tais como o protagonista do conto *Sem Ana, blues*, também de *Os dragões não conhecem o paraíso*, ou o protagonista do romance *Onde andar Dulce Veiga?*, se prende  ilusão do “amor verdadeiro” para poder sobreviver. Porém, esse amor lhe é proibido, pois ela não pode tocar o corpo do outro. E essa impossibilidade gera uma angústia insuportável, uma vez que ela, como outras pessoas de sua gerao, já tiveram esse contato com o corpo do outro, no entanto, agora estão impossibilitados de consumarem o amor que tanto buscam por causa do vírus da AIDS. Caio, em seu texto, “mostra nas subjetividades destroçadas das personagens o resultado que a falta do outro, o amado, faz na definio de si mesmo” (MACIEL, 2006:34). E essa personagem personifica, de forma metafórica, o vírus – a impossibilidade de ela tocar o corpo do outro a torna a “imagem viva” do que é a doença. Uma outra imagem que podemos associar à *Dama da Noite*  a imagem do vampiro “que não suporta luz e dorme o dia inteiro” (GARCIA, 2004:215). A própria personagem afirma: “Dama da noite todos me chamam e nem sabem que durmo o dia inteiro. Não suporto luz, também nunca tenho nada pra fazer...” (ABREU, 1989:91-2). Essa imagem do vampiro pode ser associada  metáfora da doença que ataca e suga a vida de seu portador. Também pode ser associada ao fato de que a AIDS – como o vampirismo –  transmitida de um portador a um indivíduo saudável por meio do “beijo” – metáfora que representa o ritual pelo qual os

vampiros “criam” novos indivíduos de sua espécie e que consiste da troca de sangue entre dois indivíduos. Então a *Dama da Noite*, e por extensão o vírus da AIDS, podem ser vistos como um vampiro perambulando pela noite prestes a sugar mais uma vida e lhe infectar com sua doença sem nunca encontrar descanso – ou o “verdadeiro amor” tão ansiado pelos personagens de Caio. Amor que comumente se reflete no sexo – “as personagens procuram no sexo a promessa do ‘grande amor’” (BESSA, 200, p.120) –, o próprio Caio afirma que “os personagens querem a fusão das duas coisas, sexo e amor” (BESSA, 200, p.120).

A personagem, em todos os seus aspectos, revela esses traços *queer* que são o elemento de transgressão da narrativa. *Dama da Noite* representa, genericamente, o sujeito “entre-lugares”, o sujeito que se opõe a uma ordem pré-estabelecida e se recusa a obedecer a qualquer modelo imposto por uma sociedade hipócrita e conservadora, cujos valores se esvaziaram de sentido e não são mais do que velhos (pre)conceitos reeditados para os tempos modernos. Há uma quebra de padrões no comportamento da personagem, revelado – principalmente – pelo seu discurso. *Dama da Noite* desconstrói e transgredir padrões de pensamento e seu interlocutor apenas assiste passivamente – sem direito a voz – a esse espetáculo iconoclasta, enquanto a personagem discorre com uma ironia mordaz sobre temas como o amor (a falta, a busca, a impossibilidade do toque), o sexo ou a morte. Todos esses temas, considerados tabus pela sociedade, são retomados sem qualquer pudor com um certo toque de ironia e de maneira até agressiva pela

personagem: “Feia, tão feia a morte, boy. A pessoa fica meio verde, sabe? Da cor quase assim desse molho de espinafre. [...] Tem uma coisa que já não está mais ali, isso é o mais triste” (ABREU, 1989:96). Caio, em sua narrativa, “desconstrói os conceitos de identidade, a partir da constituição de um sujeito *queer*” (LUGARINHO, 2001, p. 36). As identidades estabelecidas são postas em questão pelo caráter ambíguo de *Dama da Noite*, pela sua condição de “entre-lugares”, pelo seu aspecto de metáfora: “Converte-se a doença em metáfora para a condição doentia da vida desnaturalizada do sujeito na metrópole, na qual o estilhaçamento, e também o embaralhamento, das identidades [...] [são] o cerne da questão” (MACIEL, 2006, p. 34). Caio elabora uma narrativa aberta a muitas interpretações, sem nunca dar uma pista clara de seu sentido, em que “apresentando sujeitos descentrados, definidos pela ausência, pelo sentimento de falta [...] mostra a complexidade das identidades, constituídas por processos bem mais complexos do que a posição simplista de preferência de gênero dominante” (MACIEL, 2006, p. 37). *Dama da Noite* é um dos trabalhos de Caio que nos permite essa leitura em que, como nos adverte Mário César Lugarinho (2001, p. 36), “deve-se observar o lugar de onde o discurso é gerado e, portanto, que outros sentidos não previstos pelo centro sejam apontados, na medida em que são gerados à margem”.

Concluimos dessas observações que um dos elementos essenciais à leitura dos textos de Caio é o confronto que ele estabelece com as ideologias dominantes e o questionamento dos modelos

estabelecidos, que permitem uma reflexão crítica sobre o lugar do sujeito na sociedade atual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Algumas considerações podem ser feitas a fim de fornecer conclusões a partir do empreendimento de pesquisa que se constituiu ao longo da elaboração desse trabalho.

Dessa maneira, por meio deste trabalho podemos apontar o quanto *Bom-crioulo* está atrelado e influenciado pelo cânone literário e cultural da época, de modo a representar a relação entre Amaro/Aleixo como algo patológico, reduzindo, desta forma, as múltiplas faces do homoerotismo masculino ao termo ‘homossexualidade’, “dando-lhe uma essência nominal e uma realidade objetiva, inexistentes antes da medicalização e da moralização burguesa do sexo, nos finais do século XIX e começo do XX” (COSTA, 1992, p.12).

Neste romance é deveras observável o emprego da denúncia de moral autoritária, patriarcal que dava sustentáculo ao modelo social econômico da época, e isto o faz muito bem Caminha como seguidor da escola iniciada por Zola. O *Bom crioulo* é trabalhado dentro de uma perspectiva histórico-cultural rígida em que seus personagens exercitam o jogo do poder pela força que emana do ativo ao sujeitar e submeter o passivo através da sodomia. Aleixo sente desejo de ser penetrado e, assim, este desejo torna o ato algo pleno de erotismo, mesmo que este esteja imbuído de violência. Aleixo “começava a sentir no próprio sangue impulsos nunca experimentados, uma como vontade ingênita de ceder aos caprichos do negro, de abandonar-se-lhe para o que ele

quisesse - uma vaga distensão dos nervos, um prurido de passividade (...)” (p.30).

No trecho citado pode-se perceber que os jogos de poder da relação estão imbricados de erotismo, sedução e violência. De acordo com George Bataille, a violência é uma das molas propulsoras do erotismo - “essencialmente, o campo do erotismo é o campo da violência, o campo da violação” (BATAILLE, 2004, p.27). Deste modo, os mecanismos do poder que perpassam as relações sociais são aplicados por Caminha ao microcosmo da relação Amaro/Aleixo. “Ao debruçar-nos sobre a relação erotismo e poder, devemos ter em conta, portanto, que o individual e o social estão interagindo no que cada um tem de mais específico” (FRANCONI, 1997, p.29). Pode-se, deste modo, observar que na relação entre os nossos personagens, como continuidade dos parâmetros sociais presentes em grande parte de relações homoeróticas, Amaro submete e humilha Aleixo, como em um espelhamento do social que perpassa pelas relações de gênero, neste caso, em particular, ligado ao campo das masculinidades.

Uma coisa desgostava o grumete: os caprichos libertinos do outro. Porque Bom Crioulo não se contentava em possuí-lo a qualquer hora do dia ou da noite, queria, muito mais, obrigava-o a excessos, fazia dele um escravo, uma mulher à toa, propondo quanta extravagância lhe vinha à imaginação. (p.38).

Nessa passagem observamos que Aleixo é comparado a um escravo, a uma mulher submissa, e, assim, está numa desconfortável

posição dentro da hierarquia do ato sexual em relação a Amaro. O negro, aqui é o senhor, aquele que comanda. O branco é o comandado, surgindo, deste modo, uma situação conflituosa, com lugares muito bem demarcados no que se refere à distribuição de poder. Como afirma Fernando Seffner, em tais relações se estabelece um vínculo entre “o homem que tem a direção em suas mãos versus o homem que é conduzido pela situação” (2004, p.133).

No entanto podemos afirmar que o jogo de poder estabelecido nesta relação tida como *desviante*, por ser homoerótica, nada mais é do que uma variação das relações de poder oriundas das relações de gênero ditadas pelo patriarcado. Podemos afirmar que o micro universo de Amaro/Aleixo “é um reflexo não de patologia individual, mas do fracasso da sociedade patriarcal em oferecer aos homens, em particular, uma iniciação interna e externa para a condição masculina plena”. (HOPCKE,1993, p.179). A demonstração da própria sociedade patriarcal, tentando submeter outros através da dominação, advém, assim, da própria não liberdade do homem em poder atuar e agir sem o mascaramento daquilo que é imposto pela cultura heteronormativa machista.

Deste modo, Amaro, como indivíduo masculino e livre, raciocinando de maneira articulada e em sintonia com o mundo heteronormativo e machista, faz de tudo para controlar seus impulsos de sujeito masculino que se direcionam a alguém do mesmo sexo em consequência de pressões sociais que sofre. Conforme afirma Moriconi, “querer gozar de maneira diferente do majoritário seria uma tara que

comprometeria todo o potencial humano daquela pessoa” (2002, p.103). Este conflito pode ser visto sob o seguinte prisma: Amaro tem aparentemente controle sobre a situação, mas, ao mesmo tempo, sente-se fraco devido ao apego emocional que sente. O narrador, ao descrever o corpo de Amaro como pleno de força e virilidade e o corpo de Aleixo sendo sempre comparado à forma feminina, busca ludibriar o leitor, tentando persuadi-lo de que a atração de Amaro pelo corpo de Aleixo se dá pela feminilidade deste, e, desse modo, Amaro estaria ‘quase’ amando uma mulher. De qualquer forma, o que se observa na narrativa é uma relação de dominação machista e descontrolada, onde Amaro comanda, havendo uma subordinação vivenciada por Aleixo. Tal polarização da representação dessa relação estaria vinculada a uma cultura patriarcal fundamentada nas relações de exploração e poder sobre diversos disfarces.

O narrador, ao demonstrar em detalhes a crescente fixação de Amaro por Aleixo, que deseja penetrar e finalizar o ato sexual com esse, seu ciúme doentio, seu desejo de vingança por se imaginar traído, fecha o círculo da representação da paixão patológica de Amaro por Aleixo (pelo menos aos olhos do narrador), o que se observa em extratos do texto: “positivamente não se conformava com a idéia de que Aleixo o abandonara por outro. (...) Aleixo com outro homem! Esta idéia fazia-o enlouquecer de ciúme, torturava-o (...)” (p. 71). Vemos, com efeito, que pela mente de Amaro não passa a idéia de Aleixo poder vir executar a traição com uma mulher, já que este é visto como o fraco, como o protegido, como aquele que precisa de macho – já que não dispõe de

coragem, energia e vigor. Deste modo, observamos, na relação Amaro/Aleixo como o narrador constrói a noção de masculinidade e poder pela forma como cada uma das personagens compreende noções referentes à hegemonia e subordinação ao longo da obra.

Sabendo que o corpo sexuado dos indivíduos enquanto gênero advém do atavismo histórico-cultural e que “masculinidade e feminilidade não são sobreponíveis respectivamente a homens e mulheres: são metáforas de poder e de capacidade de ação (...)” (ALMEIDA, 1995, p.161-62), podemos afirmar que a relação homoerótica entre o negro e ex-escravo Amaro com o alvo Aleixo seria uma metáfora das relações de poder que circulavam no Brasil imperial e escravocrata. Só que na relação homoerótica dos dois marinheiros há ironicamente uma inversão no que se refere aos papéis sociais racialmente marcados da sociedade da época - o negro é o senhor, e o branco, o que obedece. O negro é quem abriga, dá moradia, e detém maior poder econômico, além de dispor de maior força física. O branco é o feminino, o fraco, numa inversão de valores que coloca em xeque toda a estrutura sócio-político-econômica do período. O falo – símbolo de poder, domínio e virilidade – está vinculado a Bom-crioulo, enquanto que o passivo, submetido à falta estaria atrelado ao branco (Aleixo). O narrador deixa clara essa representação binária da relação: “dentro do negro rugiam desejos de touro ao perceber a fêmea!” (p. 39). Em tal citação percebemos como a relação entre Amaro/Aleixo demonstra os estereótipos binários da cultura patriarcal: Amaro é o penetrador, o

macho, o dominador; Aleixo é o penetrado, o inferior, o dominado, a mulher.

Como o uso do reto para obter prazer sexual acabou criando uma analogia entre ânus e vagina, de tal maneira que os homens que gostassem de abrir-se em flor pelos falos flamejantes não tiveram culturalmente outra saída a não ser ocupar lugares sociais próprios da mulher. (MORICONI, 2002, p.100)

No que diz respeito à passividade, até mesmo na Grécia antiga a práxis sexual entre seres do mesmo sexo era problemática; ser passivo era permitir uma situação de humilhação perante o outro. A passividade só era legítima na lógica da relação senhor/escravo e homem/mulher, pois a mulher e o escravo, estes sim, poderiam ser passivos sem sofrerem maior perda de poder, já que eram considerados de antemão como propriedade privada e seres inferiores. “Um homem que permitia isso consentia a si mesmo a experiência de uma mulher. Era um *cinadeus*, termo emprestado do grego que significa homens que tinham prazer com tais humilhações” (FRIEDMAN, 2003, p.29-30).

Sob o ponto de vista do naturalismo, o homoerotismo estava circunscrito à condição de tara, patologia, permissividade, e marginalidade, sendo que o negro, por outro lado, era considerado como selvagem, o que obedecia só a instintos. Desse modo, o narrador, ao subjugar Aleixo (passivo) a Bom-crioulo (ativo), metonimicamente nos mostra, através desta relação de poder e dominação, a desmoralização e fraqueza política e moral que vivia o Brasil imperial – branco e

escravocrata – nos seus últimos estertores e nos albores da República. As contradições representadas por Caminha, ainda que vinculadas mais ao *status quo* em crise do que a novas possibilidades de real combate à repressão racial e sexual, abrem margem para mudanças na releitura da realidade brasileira da época, tornando-se possível identificar sementes dos futuros questionamentos e reivindicações que apenas frutificariam ao longo do século XX.

Assim, é possível por meio do caminho feito, tal como esse *flâneur* pós-moderno, deslocado, de passagem, deparar-me com textos teóricos e literários que constroem homossexualidades, sujeitos e possibilidades de acontecimento, diante dos quais o que resta é perguntar-se, com Foucault, como apareceu um determinado enunciado, e não outro em seu lugar e a partir desse necessário questionamento perceber a obra como um instrumento, um documento capaz de desnudar mecanismos ideológicos capazes de construir tecnologias de gênero, padrões sexuais e suas alteridades em um dispositivo moderno no qual o outro precisa ser excluído para manter seu limite da ordem. O outro é o que ameaça pela sua diferença e deve ser nomeado como tal.

Na modernidade, uma política de identidade e diferença garante as margens de segurança e de perigo. O diferente precisa ser colocado fora das fronteiras: negros, estrangeiros, animais, classes inferiores, doentes e mulheres. São corpos considerados ameaças à norma, significantes transgressores.

Mas, mais importante, porém, que uma opção por “modernismo tardio” ou por “pós-modernidade” ou outras terminologias afins, é

fundamental a observação que a partir das últimas décadas do século XX a realidade cultural diferencia-se, de algum modo, do passado moderno que o gerou.

O que é importante, ainda, é problematizar os ideais modernos, totalizantes, suas narrativas fundantes de forma que as narrativas mestras possam ser “postas em substituição” por inúmeras possibilidades de conhecimento.

Lembremos ainda que diante do questionamento das “metanarrativas” - assim como entende Lyotard (1986) - podemos deslindar os “atributos flutuantes” que segundo Butler (2003, p. 47), ao analisar Foucault, “sugerem a possibilidade de uma experiência de gênero que não pode ser apreendida pela gramática substancializante e hierarquizante dos substantivos (*res extensa*) e adjetivos (atributos essenciais e acidentais), mas que demonstram que a identidade é postulada como um “princípio culturalmente restrito de ordem e hierarquia, uma ficção reguladora.”

A partir disso Butler observa que não há identidade de gênero, mas que essa “identidade é *performativamente* constituída, pelas próprias 'expressões' tidas como seus resultados” (2003, p. 48). Assim, a tal “vontade de saber” elucidada por Foucault (1993) em sua “História da Sexualidade” pode ser entendida como o deparar-se com ficções reguladoras, a partir do século XIX, que engendram nos dispositivos de sexualidade e instituem uma relação de assujeitamento e um jogo de poder e verdade, que deve ser destruído ao admitir-se que se o “sexo, já não mais visto como 'verdade' interior das predisposições e da

identidade, é uma significação *performativamente* ordenada (e portanto não “é” pura e simplesmente), uma significação que, liberta da interioridade e da superfície naturalizadas, pode ocasionar a proliferação parodística e o jogo subversivo dos significados de gênero.” (BUTLER, 2003, p. 60)

Assim, pudemos, por meio das análises, inferir uma transformação indiscutível: se no naturalismo havia um discurso que condenava a homossexualidade à uma *ontologia* demeritória, tornando-a patológica como manifestação de “baixos instintos”, inúteis para o corpo social, a obra de Caio Fernando Abreu vai *culturalizar* o homoerotismo, mostrando que sua auferição é exterior, construída socialmente (como de alguma forma já dito nessas considerações finais) de acordo com as interpretações de poder. Essa nova forma de pensar a diferença nos figura como fundamental para entender-se que tudo o que se têm são interpretações, não coisas-em-si, o que nos parece, ainda, concordar com tudo aquilo que compreendemos como pós-modernidade.

Em Caio Fernando Abreu, podemos vislumbrar identidades, sexualidades que podem transitar, deslizar de forma a, talvez, configurar, o que poderíamos chamar de “utopia *queer*”: umas identidades e subjetividades nômades e algumas sexualidades sem gênero.

Na obra de Caio Fernando Abreu, o que aparece não é o homossexual estanque que luta para ser socialmente aceito e que pretende, forçosamente, ser considerado normal. Neste nível, as

situações se realizariam apenas com personagens como Pécunia. A discussão oferecida permeia a individualidade e vai além. Tanto personagens retratadas nos textos que se analisou quanto os demais, que preenchem o espaço literário criado pelo autor, questionam primeiramente sua existência em relação a um mundo fragmentado e dilacerante, sem que sejam consideradas, de pronto, suas sexualidades.

É apenas depois de descobrirem que, de certa forma, estão à margem, que os indivíduos reconhecem na homossexualidade apresentada um local, ou, talvez, uma zona de conforto (*Aqueles dois*), ainda que conflitiva, a partir da qual encarar os demais indivíduos, revelando-lhes suas opções. Assim sendo, a homossexualidade, embora sirva de ponto de confronto pelo preconceito social que recebe, transforma-se em local para reflexão dos indivíduos *same-sex-oriented*.

Através das palavras de Caio Fernando Abreu, que dizia não haver homossexualidade, mas sim sexualidade voltada para diversos objetos de desejo, o outro se transforma neste objeto de desejo, estabelecendo relação afetiva e social com sua dupla.

Através de uma pesquisa como essa e das análises dos textos literários que revelam categorizações históricas e superações dentro de contextos sociais atentamos para outra consideração de Butler:

L'attribution de la feminité aux corps féminins, comme s'il s'agissait d'une propriété naturelle ou inévitable, se produit à l'intérieur d'un espace normatif dans lequel assigner la feminité à la femelle est, em soi, un des mécanismes de la production de genre. Des termes tels que "masculin" et "féminin" sont visiblement

évolutifs. Ils sont chacun derrière eux une histoire sociale. Leur signification change radicalement si l'on regarde qui définit, dans quel but et dans quelles circonstances, à l'intérieure des frontières géopolitiques et des contraintes culturelles. (BUTLER, 2007, p. 259)²⁷

Vislumbrar nos textos de Caio Fernando Abreu uma grande possibilidade na superação de “atributos” de masculinidade ou de feminilidade dadas conforme o sexo biológico é uma vantagem na construção histórica dos indivíduos num intervalo no qual se inscreve o que “se fez dos humanos” e do que eles “fazem do que fizeram dele”.

Em Caio Fernando Abreu, apesar de certo niilismo, incertezas, pessimismos, podemos encontrar uma nova *ética* conseqüente: se não há absolutos, devemos procurar um entendimento que leve em conta que os conceitos limitam e, mais do que isso, sacrificam: “se eu fosse posto num lugar desses, certamente sofreria muito e assim como eu sofreria, o outro também deve sofrer sem que exista nenhum motivo plausível que justifique a necessidade ou a inevitabilidade desse sofrimento.” (RORTY apud COSTA, 1992, p. 24).

Não podemos deixar de citar a grande barreira que tal compreensão tem, e que também está caracterizada no discurso de Abreu, ou seja, a tentativa de *re-pensar* a “identidade homossexual”

²⁷ A atribuição da feminilidade aos corpos femininos, como se fosse uma propriedade natural ou inevitável, ocorre dentro de um espaço normativo e, é, em si, um dos mecanismos da produção do gênero. Termos tais como “masculino” e “feminino” são visivelmente evolutivos. Há por detrás de cada um deles uma história social. Sua significação muda radicalmente se observar-se o que define, na sua origem e em suas circunstâncias, dentro dos limites geopolíticos e das restrições culturais.

como forma de buscar direito de grupo. Na contramão dessa perspectiva, verifica-se, hoje, um aparente retrocesso nas políticas e práticas da militância, mas que devidamente problematizadas podem ser vinculadas a noção de *essencialismo estratégico* – conceito ligado a obra da teórica feminista Gayatri Spivak – para a conquista de direitos como parentalidade, eqüidade de direitos civis no que diz respeito a previdência, plano de saúde de parceiros estáveis, herança, adoção, etc.

Além disso, também as inovações da linguagem na obra do gaúcho estiveram fora de nosso foco de análise, sem, entretanto, deixar de mostrarem-se profícuas. Os processos históricos são explorados pela literatura a partir de uma abordagem ou visão diferenciada daquela apresentada pelas Ciências Sociais no sentido de que, enquanto estas fazem análises descritivas e objetivas dos eventos, a literatura representa-os através de uma linguagem elaborada esteticamente e subjetiva, acentuando o impacto destes traços do contexto sócio-histórico na produção artística e cultural.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, C.F. Caio 3D - *O Essencial de Caio Fernando Abreu da década de 1970*. Rio de Janeiro: Agir, 2006.

_____ Caio 3D - *O Essencial de Caio Fernando Abreu da década de 1980*. Rio de Janeiro: Agir, 2006.

_____ Caio 3D - *O Essencial de Caio Fernando Abreu da década de 1990*. Rio de Janeiro: Agir, 2006.

_____ *Morangos Mofados*. 9ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____ *Morangos Mofados*. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

_____ *O Ovo Apunhalado*. Porto Alegre: L&PM, 2001

_____ *Os dragões não conhecem o Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____ *Pedras de Calcutá*. Rio de Janeiro: Agir, 2007.

_____ *Triângulo das águas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

ADORNO, T, HORKHEIMER, M. *Conceito de Iluminismo, Teoria Tradicional e Teoria Crítica; O fetichismo na música, Introdução a Controvérsia sobre o Positivismo na sociologia alemã*. 5ª Ed. [trad. Zeljko Loparici et Al.] São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Os Pensadores).

ALMEIDA, M. V. de. *Senhores de Si – uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim de Século, 1995.

ALTHUSSER, L. *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*. 3ª Ed. [trad. Joaquim José de Moura Ramos] Lisboa: Presença, 1980.

ARENAS, F. *Utopias of otherness: nationhood and subjectivity in Portugal and Brazil*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

AZEVEDO, S. *Adolfo Caminha (Vida e Obra)*. Fortaleza: EUFC, 1999.

BADINTER, E. *XY: sobre a identidade masculina*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

BAKHTIN, M. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. 8ª ed. [trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira]. São Paulo: Hucitec, 1997.

BATAILLE, G. *A experiência interior*. [trad. Celso Lebânio Coutinho et Al.] São Paulo: Ática, 1992.

_____ *O erotismo*. São Paulo: Arx, 2004

BAUDRILLARD, J. *A transparência do mal: ensaio sobre os fenômenos extremos*. 5ª. Ed. [trad. Estela dos Santos Abreu]. São Paulo: Papirus, 2000.

BAUMAN, Z. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. [trad. Carlos Alberto Medeiros]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

_____ *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BELUCHE, R. *O corte da sexualidade: o ponto de viragem da psiquiatria brasileira no século XIX*. São Carlos, Dissertação de Mestrado, 2006.

BESSA, M. S. *Histórias positivas: a literatura (des)construindo a AIDS*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

_____. *Os perigosos: autobiografia e AIDS*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002.

BORGES, D. “*Inchado, Feio, Preguiçoso e Inerte*”: A Degeneração no Pensamento Social Brasileiro, 1880-1940. Tradução de Richard Miskolci. In: Dossiê Normalidade, Desvio, Diferenças. Teoria &

Pesquisa. São Carlos: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/Departamento de Ciências Sociais, 2005, p.43-70

BOURCIER, M-H. *Queer zones: politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*. Paris: Éditions Balland, s/d.

BOURDIEU, P. *A dominação masculina* [trad. Maria Helena Kühner] 7ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BRAH, A. *Diferença, Diversidade, Diferenciação*. In: Cadernos Pagu. Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, 2006. n. 26 p.329-376

BUTLER, J. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. 2ª ed. Buenos Aires: Paidós, 2008.

_____ *Politique de la sexualité: les tensions productrices de la solidarité*. [traduit de l'américain par Claude Servan-Schreiber]. In: PERREAU, B (directeur) *Le choix de l'homosexualité: recherches inédites sur la question gay et lesbienne*. Paris: EPEL, 2007. p. 255-260.

_____ *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*. [trad. Renato Aguiar]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAMINHA, A. *Bom-crioulo*. São Paulo: Ática, 1983.

_____. *Bom-Crioulo*. Rio de Janeiro: Artium Editora, 1997.

_____. *Bom Crioulo*. 7ª ed. São Paulo: Ática, 2001.

CANDIDO, A. *O discurso e a cidade*. São Paulo e Rio de Janeiro: Duas Cidades/Ouro Sobre Azul, 2004.

CARRILLO, J. *Entrevista com Beatriz Preciado*. In: Cadernos Pagu, n. 28, jan – jun de 2007, p. 375 – 405.

CASTELLS, M. *O poder da identidade*. 2ª ed. [trad. Klaus Brandim Gerhardt] São Paulo: Paz e Terra, 2000.

CHIAMP, I. (Coord.) *Fundadores da Modernidade*. São Paulo: Ática, 1991.

CORTÁZAR, J. *Os prêmios*. [Trad. Glória Rodrigues]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

COSTA, C de L. *O feminismo e o pós-modernismo/pós-estruturalismo: (in)determinações da identidade nas (entre)linhas do (con)texto*. In: PEDRO, J.M.; GROSSI, M.P. (orgs.) *Masculino, feminino, plural: gênero na interdisciplinaridade*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998. p. 57-90.

_____ *Paradoxos de gênero*. In: *Gênero*. Niterói. V.4, n.1, p. 169-177, 2º sem. 2003.

COSTA, J.F. *A inocência e o vício: estudos sobre o homoerotismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

COUTINHO, A (coord.) *A literatura no Brasil: realismo-naturalismo-parnasianismo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Sul Americana, 1969 (vol. III)

DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. 2ª. Ed. São Paulo: Editora Perspectivas, 1995. (coleção Debates)

DESCARTES, R. *Discurso do método*. [trad. Maria de Lourdes Teixeira]. São Paulo: Martins; Ed. Da Universidade de São Paulo, 1975 (Coleção Pensamento vivo).

DIAS, C. *AIDS e homossexualismo: uma abordagem discursiva*. Disponível em <<<cellip/htm/C/C020.htm>>> - último acesso em 26/08/2008.

EAGLETON, T. *Teoria da Literatura – uma introdução*. 3ª ed. [trad. Waltemir Dutra] São Paulo: Martins Fontes, 1997.

FAURY, M. *Uma flor para os malditos: homossexualidade na literatura*. Campinas: Papirus, 1984.

FOUCAULT, M. *Ética, Sexualidade e Política*. 2ª ed. [trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa] Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Coleção Ditos & Escritos – organização: Manoel Barros da Motta)

_____ *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. 11ª ed. [trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.ª Gelhan Albuquerque]. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

_____ *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. 6ª ed. [trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque]. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

_____ *História da Sexualidade III: o cuidado de si*. 4ª ed. [trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque]. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____ *Microfísica do poder*. 4ª. Ed. [trad. Roberto Machado]. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. *Um diálogo sobre os prazeres do sexo. Nietzsche, Freud e Marx*. São Paulo: Landy, 2005.

FRANCONI, R. A. *Erotismo e poder na ficção brasileira contemporânea*. São Paulo: ANABLUME, 1997.

FREUD, S. *Cinco lições de psicanálise; A história do movimento psicanalítico; O futuro de uma ilusão; O mal estar na civilização; Esboço de psicanálise*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores)

FRIEDMAN, D. M. *Uma mente própria - A história cultural do pênis*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

FRY, P. *Léonie, Pombinha, Amaro e Aleixo: prostituição, homossexualidade e raça em dois romances naturalistas*. In: Vogt, Carlos (org.) *Caminhos Cruzados – Linguagem, Antropologia e Ciências Naturais*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

FRY, P & MACRAE, E. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Abril Cultural; Brasiliense, 1985.

GARCIA, Wilton. *Homoerotismo e imagem no Brasil*. São Paulo: U.N. Nojosa, 2004.

GAMSON, Joshua. *As sexualidades, a teoria queer e a pesquisa qualitativa*. In: DENZIN, N. K. e LINCOLN, Y. S. *O Planejamento da Pesquisa Qualitativa*. Porto Alegre: Artmed/Bookman, 2006, p. 345-362.

GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*. [trad. Raul Fiker] São Paulo: Editora da UNESP, 1991.

GREEN, J. *Além do Carnaval: A homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

GUEUSS, R. *Teoria Crítica: Habermas e a Escola de Frankfurt*. [trad. Bento Itamar Borges] São Paulo: Papyrus, 1988.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. 2ª. Ed. [trad. Ana Maria Bernardo et al.] Lisboa: Dom Quixote, 1998.

_____ *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. [trad. Flávio Bero Siebeneichler]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HALL, S. *A identidade Cultural na pós-modernidade*. 3ª ed. [trad. Tomaz Tadeu da Sila e Guacira Lopes Louro]. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

HALBERSTAM, J. *In a queer time and place: transgender bodies, subcultural lives*. New York, NY University Press, 2005.

HARAWAY, D. *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial* in Cadernos Pagu. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995. n. 5, p. 7 – 41.

HOPCKE, R. H. *Jung, jungianos e a homossexualidade*. São Paulo: Siciliano, 1993.

HOWES, R. *Raça e sexualidade transgressiva em Bom-Crioulo de Adolfo Caminha*. In: Graphos: Revista da Pós-Graduação em Letras – UFPB, João Pessoa, vol. 7, n. 2/1, 2005 – p. 171-190.

HUTCHEON, L. *Poética do pós-modernismo* [trad. Ricardo Cruz]. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

LAURETIS, T. de *Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities: An Introduction in: Differences: A journal of Feminist Cultural Studies* n. 3.2. p. III – XVIII, 1991.

LEAL, B. S. Caio Fernando Abreu: a metrópole e a paixão do estrangeiro – contos, identidade e sexualidade em trânsito. São Paulo: Annablume, 2002.

LOURO, G. L. (org) *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. 2ª ed. [trad. de artigos Tomaz Tadeu da Silva]. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____ *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LUGARINHO, M. C. *Como traduzir a teoria queer para a língua portuguesa*. In: Gênero. v.1, n.2. Niterói: EdUFF, 2001. p. 33-40.

LYOTARD, J.F. *O pós-moderno*. [trad. Ricardo Corrêa Barbosa]. Rio de Janeiro: Ed. José Olímpio, 1986.

MACHADO, R C de M. *Nietzsche e a verdade*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

MACHADO, D. M.. *O amor como falta em Caio Fernando Abreu*. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal do Rio Grande, 2006.

MACIEL, J. dos S. *Momentos do homoerotismo. A atualidade: homocultura e escrita pós-identitária*. In: Terra roxa e outras terras: revista de estudo literários. Londrina: 2006. p. 26-38.

MARTIN, B. *Sexualities without genders and other queer utopias*. In: Diacritics, summer – fall, 1994, p. 104 – 121.

MATOS, O. C. F. *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo*. 2ª ed. São Paulo: Moderna, 1993.

MENDES, L. *As ruínas da homossexualidade: o gótico em Bom-Crioulo*, de Adolfo Caminha. In: *Luzo Brazilian Review*, n. 41, University of Wisconsin System, 2004, p. 56-70.

MISKOLCI, R. *A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização*. In *Sociologias*, Porto Alegre, ano 11, n. 21, jan/jul. 2009, p. 150-182.

_____. *Comentário sobre A Epistemologia do Armário*. In: Miskolci, Richard; Simões, Julio Assis. *Dossiê Sexualidades Disparatadas*. In: *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 28, 2000.

_____. *Do Desvio às Diferenças*. In: *Teoria & Pesquisa*. *Dossiê Normalidade, Desvio, Diferenças*. São Carlos, Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2005, p. 9-42.

_____. *O Vértice do Triângulo: Relações de Gênero e Sexualidade em Dom Casmurro* In: VIII Congresso Bianual da Brazilian Studies Association (BRASA). Nashville, EUA, outubro de 2006 e também apresentado e publicado no CD *Fazendo Gênero VII – Gênero e Preconceito*. Florianópolis: UFSC, 2006. 7. 20.

MORICONI, I. *Literatura moderna e homossexualismo* (pressupostos básicos, ou melhor, mínimos). In: *Homossexualidade, cultura e política*. GOLIN, C. e WEILER, L. G. Porto Alegre: Sulina, 2002.

NICHOLSON, L. *Interpretando o gênero*. In: Revista Estudos Feministas, Florianópolis, ano 8, n. 2, 2º sem 2000, p. 10 – 41.

NIETZSCHE, F. W. *A genealogia da Moral*. 3ª ed. São Paulo: Moraes, 1991.

_____. *Assim falava Zaratustra*: livro para toda gente e para ninguém. 2ª. Ed. [trad. José Mendes de Souza]. São Paulo: Edições e Publicações Brasil, 1968 (?)

ORLANDI, E. P. *A linguagem e seu funcionamento*: as formas do discurso. 2ª ed. São Paulo: Pontes, 1987.

_____. *Discurso e Leitura*. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 1999.

PEIXOTO, N. B. *Cenários em ruínas: a realidade imaginária contemporânea*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PRECIADO, B. *Entrevista a Jesús Carrillo*. In Cadernos Pagu. Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, 2007. v.28. p.375-405

_____. *Multidões queer*, disponível em: <<http://www.intersexualite.org/MULTID_ES_QUEER.pdf>> [último acesso em julho de 2010].

_____. *Testo Yonquí*. Madrid: Espasa-Calpe, 2008.

RAGO, M. *Sexualidade e Identidade na Historiografia Brasileira*. In: LOYOLA, Maria Andréa (org.). *A Sexualidade nas Ciências Humanas*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

RORTY, R. *Habermas, Lyotard e a pós-modernidade* in *Educação e Filosofia*, Minas Gerais: Departamento de Filosofia da UFU, n. 8, volume 4, p. 61- 74, jan/jul., 1996.

RUBIN, G. *Pensando sobre sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade*. In: *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 21, 2003.

SANTOS, A. C. *Estudos queer: identidades, contextos e acção colectiva* in: *Revista de Ciências Sociais*, n. 76. p. 3 – 15, Dezembro, 2006.

SANTOS, I. dos Caio Fernando Abreu: repórter de uma geração. Universidade Federal de Santa Catarina [dissertação de mestrado aprovada no Programa de Pós-graduação em Literatura sob orientação de Prof. Dra. Simone Pereira Schmidt]: 2004.

SANTOS, J. F. *O que é o pós-modernismo*. 17ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1997.

SARLO, B. *Cenas da vida pós-moderna: intelectuais, arte e vídeo-cultura na Argentina*. [trad. Sérgio Alcides]. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

SAUSSURE, F. de *Curso de lingüística geral*. 4ª ed. [trad. Antonio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein]. São Paulo: Cultrix, 1972.

SCHAFF, A. *A sociedade informática*. 7ª ed. [trad. Carlos Eduardo Jordão Machado e Luiz Artur Obojes]. São Paulo: Brasiliense, 1998.

SCOTT, J. W. *A Invisibilidade da Experiência*. In: Projeto História. São Paulo, 1998, p.297-325.

_____. *Desconstruir Igualdad versus Diferencia: usos de la teoria pós estruturalista para el feminismo*. In: Feminaria. Buenos Aires, 1994, p. 1-10.

SEDGWICK, E. K. *A Epistemologia do Armário*. In: Cadernos Pagu. [Trad. de Plínio Dentzien] Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, 2007.

_____. *Between Men – English Literature and Male Homosocial Desire*. New York: Columbia University Press, 1985.

_____. *Epistemología del armário* [traducción Teresa Bladé Costa] Barcelona: Ediciones de la Tempestad, 1998.

_____ *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press, 1990

SEFFNER, Fernando. In: *Poéticas e políticas feministas*. Org. COSTA, C. de L. e SCHMIDT, S. P. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2004.

SEIDMAN, S. *Queer Theory/Sociology*. Cambridge-MA, Blackwell, 1996.

SILVA, A. M. M. *O lugar incomum no livro Morangos mofados de Caio Fernando Abreu*. Trabalho apresentado no IV Congresso Internacional da Associação Brasileira de Literatura Comparada, 2001.

STAM, R. *Bakhtin: da teoria literária a cultura de massa*. [trad. Heloisa Jahn] São Paulo: Ática, 1992.

STEINER, G. *Heidegger* [trad. João Luz] Lisboa: Dom Quixote, 1990.

STEPAN, N. L. *Raça e Gênero: O Papel da Analogia na Ciência*. In: HOLLANDA, H. B. de (Org.) *Tendências e Impasses: O Feminismo como Crítica da Cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

SÜSSEKIND, F. *Tal Brasil, qual romance? Uma ideologia estética e uma história: o naturalismo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1994

TORRE, G. de. *História das literaturas de vanguarda: surrealismo e imaginismo*. [trad. Márcia do Carmo Cary] Lisboa: Editora Presença, 1972.

TOURAINÉ, A. *Crítica da modernidade*. 5ª. Ed. [trad. Elia Ferreira Edil] Rio de Janeiro. Vozes, 1998.

TRONCA, I. (org.) *Foucault vivo*. São Paulo: Pontes, 1987.

VATTIMO, G. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. [trad. Eduardo Brandão] São Paulo: Martins Fontes, 1996.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito de capitalismo*. 2ª ed. [trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tomás J. M. R. Szmrecsányi] São Paulo: Pioneira; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.