



Universidade de Brasília  
Instituto de Letras  
Departamento de Teoria Literária e Literaturas  
Programa de Pós-Graduação em Literaturas

Mariana de Moura Coelho

**SEXUALIDADES EM QUESTIONAMENTO:  
UMA ABORDAGEM *QUEER* SOBRE  
CAIO FERNANDO ABREU**

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Cíntia Carla Moreira Schwantes

Brasília, julho de 2010

Mariana de Moura Coelho

**SEXUALIDADES EM QUESTIONAMENTO:  
UMA ABORDAGEM *QUEER* SOBRE  
CAIO FERNANDO ABREU**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literaturas do Departamento de Teoria Literária e Literaturas do Instituto de Letras da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Literatura.

**Área de Concentração:** Literatura e representação

**Orientadora:** Professora Doutora Cíntia Carla Moreira Schwantes - (UnB-TEL)

**Comissão Examinadora:**

Professora Doutora Cíntia Carla Moreira Schwantes (UnB-TEL) - Presidente.

Professora Doutora Regina Dalcastagnè (UnB-TEL) - Membro.

Professora Doutora (UnB-) - Membro.

Professora Doutora Cristina Stevens (UnB-TEL) - Suplente.

Brasília, julho de 2010

*À memória de Caio Fernando Abreu  
e de meu avô, Félix Pereira de Moura.*

## Agradecimentos

Em especial, à minha mãe, Marina, não só pelo apoio, carinho e amor incondicionais, mas por seus flertes com o feminismo, que suscitaram em mim, principalmente durante minha infância, inquietações sem as quais este trabalho nunca teria sido concebido. Eu o devo a ela.

À prof<sup>a</sup> Cíntia Schwantes, pela orientação dedicada, pela confiança, disponibilidade e atenção para ouvir e debater ideias.

À prof<sup>a</sup> Regina Dalcastagnè, cujo posicionamento teórico foi essencial para as discussões desenvolvidas aqui e pelo incentivo que, dado a seus alunos com uma postura profissional exemplar, aponta um sentido para o fazer acadêmico: estranhar e repensar a realidade através do texto literário.

À Adelaide Calhman de Miranda, pelas leituras minuciosas e por compartilhar a excitação e os desafios de estudar a teoria *queer*, um campo teórico fascinante, mas ainda pouco explorado no Brasil.

À Laura Castro de Araújo, pela amizade, e pelas trocas intensas, hoje muito sentidas em sua distância, sobre a inquietação de tentar compreender o que nós, profissionais de Letras, mestras em Literatura, além de entusiastas do teatro, temos a fazer e acrescentar no mundo.

Ao Tarcísio, por seus trânsitos e também, e ao Pablo, pela amizade carinhosa.

Às colegas de mestrado e/ou do Grupo de Estudos em Literatura Brasileira Contemporânea, pela troca de ideias e de apoio mútuo, em especial Adriana Mattoso Rodrigues, Bruna Paiva de Lucena, Laeticia Jensen Eble, Lorena Sales dos Santos, Ludmila Moreira Menezes, Marina Farias Rebelo, Susana Moreira de Lima Bigio e Virginia Maria Leal de Vasconcelos.

Aos professores e professoras que contribuíram com suas aulas e palavras de incentivo, durante não só o mestrado, mas também minha graduação, para o desenvolvimento deste trabalho, em especial: André Luis Gomes, Cristina Stevens, Maria Isabel Edom Pires e Elizabeth Hazin.

À Dora e Jaqueline, pela gentileza em prestar esclarecimentos.

Aos meus amigos, familiares e colegas, pelo apoio e paciência em entender ausências, crises e euforias.

---

## Sumário

<i>Resumo</i> .....	6
Abstract .....	7
<i>Introdução</i> .....	8
<i>Capítulo I: Homossexualidade e identidade: lógica binária</i> .....	15
Sexualidade e poder: breve história da homossexualidade.....	16
Identidade: visão geral.....	25
Feminismos: pontos de influência.....	28
Identidades: linguagem, lógica binária e hierarquia.....	37
<i>Capítulo II: “Pela noite”: identidade gay, experiência homoerótica e teoria queer</i> .....	44
Política identitária do movimento gay e o gueto.....	46
Duas experiências homoeróticas numa longa jornada de uma noite adentro.....	59
<i>Capítulo III: Onde andaré Dulce Veiga?: diversidade sexual e a busca do sublime</i> .....	79
Jacyr ou Jacyra?.....	82
Dulce Veiga, a diva e suas facetas: Márcia Felácio, Saul e Patricia.....	86
O narrador e a jornada do sublime.....	96
<i>Considerações finais</i> .....	112
<i>Bibliografia</i> .....	120

## Resumo

Esta dissertação tem por objetivo analisar como a literatura de Caio Fernando Abreu, estando focada na experiência afetiva, íntima e existencial de seus personagens, discute a questão do homoerotismo e das identidades definidas a partir da sexualidade: a hetero e a homossexualidade. Para tanto, utilizamos a teoria *queer* como principal referencial teórico, na medida em que permite uma leitura mais fluida e menos normativa das nuances políticas entre identidade e práticas sexuais, e que parece melhor descrever as vivências dos personagens do escritor. O recorte analítico é formado pela novela “Pela noite”, publicada em *Triângulo das águas* e pelo romance *Onde andaré Dulce Veiga?*.

**Palavras-chave:** teoria *queer*, identidade, homossexualidade, representação, Caio Fernando Abreu.

## **Abstract**

*This dissertation aims to analyze how Caio Fernando Abreu's literature, focused on the affective, intimistic and existential experience of his characters, discusses the issue of homoerotism and the identities defined from sexuality: hetero and homosexuality. For that, queer theory is used as the main theoretical reference, since it allows a more fluid and less normative approach on the political nuances between identity and sexual practices, and it seems to describe the experiences of the author's characters more accurately. The analytical focus is composed by the novella "Pela noite", published in Triângulo das águas, and the novel Onde andaré Dulce Veiga?.*

**Key-words:** *queer theory, identity, homosexuality, representation, Caio Fernando Abreu.*

## **Introdução**

Essa dissertação teve sua origem no trabalho que desenvolvi junto ao Grupo de Estudos em Literatura Contemporânea da Universidade de Brasília, com o qual me envolvi em 2005, durante minha graduação. Nesse momento, se realizava, sob orientação da prof<sup>a</sup> Regina Dalcastagnè (2005), uma pesquisa que, a partir do mapeamento estatístico dos personagens de um grande número de romances brasileiros contemporâneos, tinha como tema a representação literária em especial dos grupos marginalizados, e foco em questões como o acesso à voz de diferentes grupos sociais, além da autoridade e legitimidade de quem fala e em nome de quem se fala. Estava em discussão como se dá tal representação e em que medida ela contribui para a manutenção ou questionamento de preconceitos e estereótipos. Com base nessa pesquisa, realizei como pesquisadora de Iniciação Científica (PIBIC/UnB), semelhante mapeamento dos personagens da obra de Caio Fernando Abreu.

O escritor gaúcho nasceu em 1948 e faleceu de AIDS em 1996, morou grande parte da vida em São Paulo, cenário recorrente de suas narrativas, além de ter se auto-exilado na Europa por cerca de um ano na década de 1970. Entre trabalhos como jornalista e crítico, publicou ao longo de sua vida dois romances, um livro de novelas, e sete de contos, sem contar as crônicas e contos publicados em jornais e revistas, uma peça teatral, e uma novela

infanto-juvenil. Postumamente, foram lançadas algumas coletâneas, como a trilogia *Caio 3D*, além de uma compilação de *Cartas* (2002) que enviou a amigos e familiares durante sua vida, outra de suas peças teatrais, *Teatro completo* (1997), e mais uma com as melhores crônicas que publicou em suas incursões como jornalista, *Pequenas epifanias* (1996).

Caio se destaca indubitavelmente como um dos maiores expoentes da literatura de temática homoerótica no Brasil, tendo realizado uma espécie de “história afetiva”, nas palavras de Denilson Lopes (2002), das décadas de 1970 a 1990. Segundo o ensaísta, embora a história da homotextualidade na literatura brasileira ainda careça de um mapeamento mais detalhado, é possível situar sua emergência durante o período do Naturalismo, notadamente em *O bom crioulo*, de Adolfo Caminha, de 1895, *O cortiço*, de Aluísio Azevedo, publicado em 1890, e *O ateneu*, de Raul Pompéia, que data de 1888. Posteriormente, o homoerotismo foi pontuado em textos de autores como João do Rio, Lúcio Cardoso, Samuel Rawet e Glauco Mattoso. Somente a partir das décadas de 1960 e 1970, acompanhando a tendência de maior visibilidade da questão homossexual na sociedade como um todo, é que passam a ser mais centrais nas narrativas as identidades homoeróticas, “paisagens entre a melancolia e a alegria possível, a deriva sexual e o temor da Aids, a solidão e a ternura, a desterritorialização e a busca de novos tipos de relações” (LOPES: 2002, 140). Podemos mencionar, nesse sentido, obras do próprio Caio Fernando Abreu, de Silviano Santiago, Ana Cristina César, José Carlos Honório, Herbert Daniel e, mais recentemente, João Gilberto Noll e Bernardo Carvalho.

Assim, levando em conta a relevância de Caio, considere, em meu trabalho de Iniciação Científica, relativamente baixo o percentual de personagens que, nas narrativas, demonstram algum tipo de atração pelo mesmo sexo e/ou parecem se encaixar numa certa identidade *gay*. Dos 184 personagens fichados em toda a obra ficcional do autor, apenas 33,7% foram classificados como homo ou bissexuais, enquanto 66,2% deles apresentavam alguma outra orientação sexual. De fato, nessas narrativas urbanas e contemporâneas e em seus personagens do sexo masculino, boêmios, brancos e de classe média, não pude afirmar que haveria uma diferença contrastante e significativa entre aqueles personagens identificados como *gays* e aqueles não identificados como tais.

Por que, então, me perguntei, Caio é colocado como um autor tão representativo da temática homoerótica se os homossexuais não representam numericamente a maioria de seus personagens? Dizer que as suas narrativas mais elogiadas e conhecidas é que tratam da homossexualidade e que, por isso, os números absolutos não importam não me pareceu a melhor das justificativas. Afirmar que Caio estava mais preocupado em abordar temas mais amplos a fim de não ser tachado como autor *gay* e obter mais respeito daqueles que acreditam

na literatura com “L” maiúsculo é uma hipótese um pouco mais plausível, mas peca ao ignorar a relevância do autor dentro do campo literário brasileiro justamente no tratamento da temática homoerótica. Ainda assim, é necessário ressaltar a invisibilidade a que foi relegado o homoerotismo ao longo da história da literatura brasileira, como atestou Lopes (2002).

Assim, se a visibilidade dessa temática e de personagens vistos ou identificados como homossexuais é uma das marcas da obra do autor gaúcho, mas, ao mesmo tempo, tal visibilidade não se faz absoluta nos números, algumas questões me guiaram em direção ao meu ingresso no mestrado do qual esta dissertação é produto final, a fim de resolver essa aparente contradição. Entre elas, partindo do pressuposto de que em nossa sociedade a orientação sexual faz parte da definição identitária do indivíduo, como tratarei mais adiante, destacam-se: se poderia afirmar que a homo e a heterossexualidade, a partir da representação literária, são intrinsecamente diferentes? Como, por que, e em que medida isso acontece? Por que tal diferença se converte em hierarquia em que a homossexualidade ocupa uma posição valorada como negativa? Mais ainda, por que especificamente a orientação sexual é a base de tal distinção, e não, por exemplo, práticas sexuais como o sado-masoquismo, ou a masturbação, ou até mesmo a preferência por uma dada posição durante o ato sexual? Enfim, por que especificamente a orientação sexual se converteu em característica suficiente para definir um indivíduo (heterossexual, homossexual ou bissexual), e não qualquer outro elemento da vida sexual?

Uma vez que a literatura está indissociavelmente ligada ao momento histórico e à cultura em que foi produzida, não se deve perder de vista que ela dialoga com o pensamento social, seja no reforço ou no questionamento, na resignificação, de ideologias, preconceitos e estereótipos. Logo, o discurso literário é também político, não se devendo encará-lo inocentemente. Assim, esta dissertação pretende tratar de como a representação literária dos personagens de Caio Fernando Abreu permite uma discussão acerca da identidade sexual, suas implicações e limitações. Mais ainda, como se pode pensar e repensar politicamente essa questão, isto é, de que modo a literatura de Caio, por meio do enfoque afetivo de seus personagens, pode reatualizar a experiência homoerótica, problematizando as divisões estanques entre homo e heterossexualidade. Isso se torna possível, pois, como bem destaca Bruno Souza Leal (2002), a obra de Caio é caracterizada por um

Texto do descentramento, do estranhamento do mundo, do eu, da vida, numa realidade em que tudo o que é sólido se desmancha no ar. Sendo a matéria primeira com que é feita essa obra, a preocupação existencial, possibilitando defini-la como uma reflexão, literária, ficcional, sobre o que vem a ser estar-no-mundo, é fundamental perceber que ela é feita "de fora", por um olhar que

se encontra "à margem", que optou por ali estar. A relação de proximidade e distanciamento que caracteriza a forma da interação do estrangeiro é constituída pela escolha da inquietude, por uma opção existencial, mas também política, histórica, sexual, ideológica. (LEAL: 2002, 78)

Nesse sentido, a fim de analisar narrativas marcadas pelo estranhamento do mundo, a teoria *queer* foi escolhida como principal referencial teórico, pois (a) permite contemplar os personagens de Caio e suas práticas homoeróticas sem se prender à questão identitária e, mais ainda, criticando suas armadilhas – até porque, em termos numéricos, os personagens ditos homossexuais não são absolutos na obra do autor, como concluí anteriormente; e (b) apresenta uma proposta política menos limitada do que a sugerida por movimentos identitários, como o *gay*. Nesse sentido, veremos como a obra de Caio, na medida em que não se foca em identidades sexuais bem definidas na representação dos personagens que desempenham práticas homoeróticas, e sim em suas vivências afetivas, íntimas e existenciais, revela um caráter político bastante interessante. Para tanto, nos apoiaremos nas noções teóricas de autores como Michel Foucault (1982; 1985), Judith Butler (1998; 2000; 2008), Jurandir Freire Costa (1992; 1996) e Guacira Lopes Louro (1998; 2000; 2004). Ainda que nem todos estejam vinculados à teoria *queer* especificamente, todos se fizeram necessários no desenvolvimento de uma argumentação favorável a ela.

Não devemos perder de vista, ainda, que estamos vivendo um momento histórico onde a sexualidade é um intenso campo de disputas políticas. Se até cerca de meio século atrás, os homossexuais eram impossibilitados de expressar sua identidade sexual publicamente, hoje – mesmo que a homofobia prossiga como grave forma de violência e injustiça social e que, em países menos democráticos, os homossexuais ainda sejam perseguidos e condenados até à morte – , por exemplo, a homossexualidade deixou de figurar o quadro de doenças mentais, e, em alguns países, os homossexuais já podem se unir legalmente sob a instituição do casamento. Mais recentemente, em fevereiro de 2010, a França foi o primeiro país a retirar a transexualidade da lista de distúrbios psicológicos<sup>1</sup>; e, em março do mesmo ano, a Austrália realizou outro feito inédito: o reconhecimento de uma pessoa que não se identifica nem com o gênero feminino nem com o masculino<sup>2</sup>, sinalizando que o colapso das noções de gênero e sexualidade não povoa apenas as – por vezes tachadas de utópicas – proposições da teoria *queer*, mas descreve subjetividades reais. Não podemos esquecer que tais conquistas se

---

<sup>1</sup> TRANSEXUALISMO é retirado da lista de doenças mentais na França. *Folha Online*, São Paulo, 13 fev., 2010. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/equilibrio/noticias/ult263u693920.shtml>. Acesso em: 2 jun. 2010.

<sup>2</sup> AUSTRÁLIA reconhece pessoa sem sexo pela primeira vez. *GI*, 15 mar., 2010. Disponível em: <http://g1.globo.com/Noticias/Mundo/0,,MUL1529567-5602,00.html>. Acesso em: 2 jun. 2010.

tornaram possíveis devido ao esforço, em grande parte, dos movimentos em favor das minorias sexuais durante o século XX e até hoje.

Nesse sentido, levando em conta as inúmeras exclusões por meio das quais o cânone literário é formado, esta dissertação não pretende apenas e simplesmente exaltar a obra de Caio Fernando Abreu pela visibilidade que proporcionou à temática homoerótica. Mais que isso, pretendemos situar sua literatura politicamente, atentando para as nuances mais democráticas quanto possível na discussão dessa questão, na medida em que se encaram criticamente os diversos discursos políticos em torno das identidades.

Uma vez que esta dissertação trata de questões bastante escorregadias como as definições identitárias, torna-se necessário um certo cuidado com o uso da linguagem. Assim, empregaremos alguns termos que, apesar de parecerem designar a mesma coisa, apresentam nuances entre eles que não podem ser ignoradas. Conforme será explicado melhor ao longo do trabalho, utilizaremos o termo “homoerotismo” para designar quaisquer práticas afetivas, sexuais, emocionais direcionadas a indivíduos do mesmo sexo sem que isso implique necessariamente na afirmação de algo de suas essências; “homossexualidade” para nos referirmos à configuração histórica específica segundo a qual as práticas homoeróticas implicam algo da essência do indivíduo, isto é, definem sua identidade; *queer* para nos reportarmos às noções, atos, práticas ou indivíduos que, no que se refere ao homoerotismo, assumem um caráter questionador das identidades e das práticas normativas do gênero e da sexualidade. Por vezes utilizaremos “homens que desempenham práticas homoeróticas” ou expressões semelhantes não por prolixidade, mas para tentar escapar das implicações identitárias que um nome, um rótulo, impõe.

Para a seleção do *corpus* a ser analisado, embora Caio tenha se destacado primordialmente por seus contos, foram privilegiadas suas narrativas mais longas, pois nelas haveria uma chance maior de os personagens serem desenvolvidos com mais densidade, o que se provou mais interessante para um trabalho que busca a discussão das identidades de tais personagens por meio de sua representação, de suas características, mais do que pelas situações vivenciadas, pelo enredo em si. Dessa forma, buscando um perfil mais aprofundado dos personagens, foram escolhidas apenas duas narrativas, a novela “Pela noite”, publicada em *O triângulo das águas* (1983) e o romance *Onde andarás Dulce Veiga?* (1990). Além de se tratarem de textos em que o homoerotismo ou a diversidade sexual são de grande relevância temática, os quase dez anos que separam suas publicações possibilitam que sejam comparados, seja para apontar uma relação de continuidade entre eles ou para sinalizar

questões que foram repensadas. Alguns outros textos de Caio serão mencionados a título de ilustração, mas não fazem parte do foco principal de análise.

Outra observação pertinente está em que o foco teórico principal deste trabalho é – uma vez que boa parte dos personagens de Caio são homens que desempenham práticas homoeróticas – a discussão das práticas homoeróticas masculinas. Não se pretende igualar o homoerotismo feminino nem invisibilizá-lo. De fato, ele se faz presente nas figuras de Márcia e Patricia, de *Onde andaré Dulce Veiga?* (1990), que serão analisadas como compondo o cenário de diversidade sexual que é construído no romance. Ainda assim, vai além dos objetivos desta dissertação um aprofundamento maior nessa questão, apesar de ser igualmente interessante sob o ponto de vista teórico. Da mesma forma, outras práticas sexuais tidas como periféricas aparecerão mais para complementar a argumentação, não para serem exploradas em detalhes.

Assim, esta dissertação se divide em três capítulos. O primeiro capítulo, essencialmente teórico, intitulado “Homossexualidade e identidade: lógica binária”, se concentrará num breve relato da gênese e da história da homossexualidade como categoria identificatória, isto é, tal como é entendida atualmente, de onde seremos levados para uma discussão acerca da identidade, da linguagem e da lógica binária e hierarquizada sobre as quais se fundamenta. Faremos uma breve explanação, também, dos pontos de influência da teoria feminista como base teórica para o posterior desenvolvimento dos estudos *gays* e *lésbicos* e, mais especificamente, da teoria *queer*.

No segundo capítulo, “Pela noite: identidade *gay*, teoria *queer* e experiência homoerótica”, daremos prosseguimento à leitura histórica e teórica da homossexualidade, entrando também na questão do gueto *gay*, à luz da análise dos personagens Pêrsio e Santiago, de “Pela noite”. Encontraremos aí uma análise comparativa entre duas diferentes abordagens da questão identitária: a política de identidade do movimento *gay*, tal como se estabeleceu na década de 1970, e a política anti-identitária da teoria *queer*, que surgiu nos anos 1990 como resposta a algumas limitações daquele.

Por último, no terceiro capítulo, “*Onde andaré Dulce Veiga?*: diversidade sexual e a busca do sublime”, a leitura contrastiva que orientou “Pela noite” será substituída por uma perspectiva plural, onde presenciaremos o caos e a diversidade das experiências de gênero e sexualidade numa cidade igualmente diversificada. Para tanto, serão aprofundadas algumas noções que norteiam a teoria *queer*, como o conceito de gênero de acordo com Judith Butler, além da influência da AIDS para a emergência desse corpo teórico e de que modo ela se

relaciona com uma busca por redenção espiritual, pelo sublime, por parte do narrador do romance.

# Capítulo 1

## **Homossexualidade e identidade: lógica binária**

“Tudo aquilo que eu esquecia ou negava, soube vagamente em plena queda, era o que eu mais era.”

Caio Fernando Abreu, *Onde andará Dulce Veiga?*

## 1.1. Sexualidade e poder: breve história da homossexualidade

Tratar de sexualidade ou gênero num estudo sobre literatura, ou mesmo em qualquer reflexão que flerte com as ciências sociais, pode se tornar uma tarefa escorregadia e, de alguma forma, problemática. Isso porque eles ocupam um papel central em nossa vida social de forma tão entranhada que os vemos, muitas vezes, como um fato natural da existência. É pelo gênero e pela sexualidade que nos identificamos e aos indivíduos ao nosso redor. Por isso, quando se vê uma pessoa com roupas e trejeitos femininos, instantaneamente presumimos que ela seja uma mulher e que seu desejo sexual esteja direcionado ao sexo oposto, isto é, que ela seja heterossexual. Não que seja errado fazer tal pressuposição quase instintiva, mas não encarar esse fato com certa desconfiança pode nos levar a ignorar ou inviabilizar o reconhecimento daqueles indivíduos que podem não exibir um gênero ou uma sexualidade tão óbvias, como homossexuais, travestis, transexuais e intersexos. Da mesma forma, futuras mães e pais contemplam o diminuto pênis de seu feto na reprodução de um ultrassom e pensam logo em como nomearão aquele ser. Seja João, Rafael ou Thiago, já tomam como fato dado e garantido que se tratará de um homem, com sorte gostará de futebol e terá várias namoradinhas na escola.

A centralidade da identidade de gênero e da sexualidade são tais que pedimos a quem lê que imagine a seguinte situação. Se, de repente, o pressuposto rapaz João, Rafael ou Thiago decide que não gosta mais de futebol, mas de astronomia, ou se muda para outro país e se naturaliza em outra nacionalidade, ou até mesmo ganha na loteria e passa a fazer parte de uma elite econômica, nenhuma dessas mudanças provavelmente o fará deixar de ser João, Rafael ou Thiago. Ele continuará a ser visto como tal. Por outro lado, se de repente ele não se reconhecer como um homem e se sentir pertencente ao gênero feminino (ou até a algo que transite entre o masculino e o feminino) e preferir se vestir agora com roupas associadas a tal gênero e ser chamado de Rita, pode-se afirmar indubitavelmente que essa mudança é decisiva para como ele irá se perceber, assim como para aqueles ao seu redor. Em outras palavras, segundo Guacira Lopes Louro, “a admissão de uma nova identidade sexual ou de uma nova identidade de gênero é (...) uma alteração que atinge a ‘essência’ do indivíduo” (LOURO: 2000, 13).

Conforme veremos detalhadamente mais adiante, as identidades, mesmo em nível individual, estão hoje fragmentadas e instáveis, podendo-se até privilegiar uma ou outra de acordo com a situação. Reapropriando um exemplo de Stuart Hall (2006), um metalúrgico negro pode optar por enfatizar ou sua identidade profissional ao votar num candidato que

apóie a causa trabalhista, ou sua raça votando num candidato que se filie à questão do negro. Uma escolha como essa certamente não é tão decisiva para a essência do indivíduo como a que realizou João, Rafael ou Thiago, agora Rita. Inúmeros aspectos da vida de Rita foram agora alterados, desde seu nome e registro civil até o banheiro público que irá escolher, masculino ou feminino. Mais que isso, por se tratar de uma identidade fortemente estigmatizada e um corpo um tanto estranho em nossa sociedade, Rita agora será percebida, antes de tudo, como travesti ou transexual (seguido provavelmente de uma série de esforços normatizadores, como: será que ela fará uma cirurgia para remover seu pênis?), e as outras categorias sociais que fazem parte de sua constituição, como o fato de ser branca, ou pobre, ou brasileira terão sua representatividade diminuída frente à sua nova identidade sexual. Estranhamento ainda maior causaria Rita caso seu desejo e comportamento sexuais elessem como objeto, por um acaso, as mulheres.

Por se tratar de aspecto tão essencial à constituição do indivíduo, pode-se considerar equivocadamente que o gênero e a sexualidade são fatos biológicos naturais. Encará-los como tal parte do pressuposto de que o corpo e a sexualidade são experienciados universalmente, da mesma forma em todos os tempos, espaços e culturas. Nada, no entanto, pode ser tão falso. Num plano mais imediato, não se pode considerar que uma dada mulher e um dado homem vivenciam os desejos e práticas sexuais absolutamente da mesma forma. Mas, de forma mais marcante, pareceria absurdo para muitos o fato de que em uma sociedade tão valorizada em nosso Ocidente, como a cultura Greco-romana, algumas práticas homoeróticas eram extremamente valorizadas e até moralmente preferíveis à relação entre homem e mulher estabelecida pelo casamento.

O ideal moral na Grécia Antiga, segundo Michel Foucault (1985), se encontrava, não no casamento, como ocorre hoje, mas na relação entre um homem mais velho, que desempenhava papel ativo, e um rapaz que ainda não tivesse assumido o status de adulto, ocupando a posição passiva. Tal relação não se assemelhava à noção atual de “homossexualidade”, como orientação sexual oposta à “heterossexual” (ao que chegamos à outra afirmação, de grande relevância para este trabalho e sobre a qual discorreremos à frente: hetero e homossexualidade são noções historicamente situadas e construídas). Os gregos não acreditavam haver duas espécies diferentes de desejo, mas sim que se desejava o que era belo, fossem mulheres ou rapazes. A beleza nos rapazes estava, não na semelhança com o feminino, mas em uma virilidade ao mesmo tempo ausente e em formação. Essa relação se colocava, então, como um rito de passagem do rapaz em direção à vida adulta, algo como o aprendizado

da virilidade, ou nos termos de Elizabeth Badinter (1993), a “pedagogia homossexual”, a partir da relação com o homem livre e já formado, cidadão único e exemplar da pólis.

De fato, a vinculação entre sexo e natureza, ou melhor, entre sexo e verdade do indivíduo, como vimos no exemplo de Rita, está estreitamente relacionada à implementação do que, em *História da sexualidade: a vontade de saber*, Foucault (1982) chama de “dispositivo de sexualidade”, que se instaurou no Ocidente moderno como forma de poder, não no sentido de proibição, mas de tecnologia da vida que regula os corpos, de administração da vida pelo poder: o “biopoder”. Nas palavras de Jeffrey Weeks: “a sexualidade era um ‘aparato histórico’ que tinha se desenvolvido como parte de uma rede complexa de regulação social que organizava e modelava (‘policiaava’) os corpos e os comportamentos individuais” (WEEKS: 2000, 45). Assim, para Foucault, a história da sexualidade é na verdade a história dos discursos sobre a sexualidade. A respeito destes, o filósofo francês questiona o que ele denomina “hipótese repressiva”, a de que se viveu no Ocidente, nos últimos séculos, um período de intensa repressão da sexualidade, sob a forma da interdição de certas práticas e silenciamento de discursos que se referem a ela, sob o estigma de assunto tabu, proibido.

O que tem havido, no entanto, segundo Foucault, é uma proliferação de discursos sobre o sexo, mas de forma controlada por mecanismos de poder, notadamente sob a forma do biopoder, para produzir uma verdade sobre o sexo, fortalecendo e aumentando a força do Estado. Ainda assim, o filósofo não nega o fato de a interdição ser uma das principais marcas da sexualidade ocidental, mas afirma que tal concepção encontra-se numa economia geral dos discursos proferidos sobre o sexo desde o século XVII e tem uma função dentro de uma técnica de poder, de uma vontade de saber. Importa, então, saber quem fala, os pontos de vista, as instituições que propiciam os discursos e de que forma o biopoder age sobre todos esses elementos. A implicação do poder nessa questão é tal que Foucault não questiona apenas aqueles que acreditam na “hipótese repressiva”, mas também aqueles que enxergam na liberação do sexo contra essa repressão uma forma de resistência ao poder, pois mesmo o esforço subversivo está demasiadamente envolvido nas formas pelas quais atuam os mecanismos de poder. Essa afirmação é de importância fundamental para a crítica que a teoria *queer* faz da política liberacionista dos movimentos *gay* e *lésbico*, de que trataremos mais adiante neste trabalho.

Tem-se, então, que a partir do século XVII desenvolveu-se, com o intuito não de proibição, mas de controle dos indivíduos, uma política de incitação e regulação dos discursos sobre o sexo, sugeridos e controlados inicialmente pela Igreja, com a instituição das confissões, e depois pela escola, pela família e outras instituições. A implementação dessa

política de sexualidade coincidiu com o processo maciço de urbanização, e o desenvolvimento do sistema capitalista e da burguesia como classe dominante. Na busca por auto-afirmação, por algo que a diferenciasse das outras classes, a burguesia desenvolveu uma grande preocupação por seu corpo, sexo, prazeres e higiene, de modo a constituir um corpo de “classe”, utilizando mecanismos semelhantes aos da nobreza quando, séculos antes, se afirmava pelo sangue. A teoria da repressão só passou a ser presente quando tal dispositivo foi imposto ao proletariado com o intento de justificar sua extensão coercitiva e autoritária. Sua completa difusão se deu, finalmente, no fim do século XIX, com o controle judiciário e médico das chamadas perversões.

Com o advento da afirmação do corpo como consciência de classe, pela primeira vez a vida, o corpo, a sexualidade, passaram a ser foco de disputa política. De fato, foram os mecanismos de poder (entende-se poder não como lei soberana, ligado ao direito e à interdição, mas como correlação de forças, um conjunto de relações, uma “situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (FOUCAULT, 1982: 89) que possibilitaram que a sexualidade se tornasse um domínio de saber, sobre o qual circulam discursos sobre a verdade.

Nessa política de regulação de discursos, as práticas sexuais eram reguladas majoritariamente pela pastoral cristã, o direito canônico e a psiquiatria, interessadas em delimitar o que, dali em diante, seria lícito (o que era considerado “natural” ou “normal” a respeito do sexo) e o que seria ilícito (“antinatural”, perverso). No esforço de tal delimitação as sexualidades periféricas é que estiveram em foco: a das crianças, dos homossexuais, dos loucos, os incestos e a masturbação, de modo que a sexualidade regular (“natural”, “normal”) foi assim determinada a partir das periféricas. Em torno de tais sexualidades houve quatro operações estratégicas que não a aparente interdição, e que, no século XIX, formaram, cada uma, figuras submetidas ao controle social. A primeira, utilizada em relação à sexualidade infantil, corresponde a um movimento de torná-la segredo a fim de suscitar na criança, ao mesmo tempo, culpa e curiosidade a respeito do sexo, de onde temos a criança masturbadora. A segunda é uma preocupação com a sexualidade das mulheres, sob a forma da histérica. A terceira, por sua vez, se concentrou no comportamento procriativo, cujo exemplo é a adoção de práticas de controle de natalidade pelo casal heterossexual. Por último, a quarta, de maior relevância para este trabalho, é a patologização de certas práticas sexuais não-normativas como marca de perversão individual, onde se destaca a figura do homossexual. Segundo Jeffrey Weeks (2000), a importância desse argumento de Foucault é que:

Ele questiona, fundamentalmente, a ideia de que a regulação social submete ao controle tipos pré-existentes de ser. O que, de fato, ocorre é que uma preocupação social generalizada com o controle da população faz surgir uma preocupação específica com tipos particulares de pessoas, que são simultaneamente evocadas e controladas dentro do complexo “poder-saber”. Isso não quer dizer que a sexualidade feminina, a masturbação, o controle da natalidade ou a homossexualidade não existissem antes. O que isso quer dizer é que a especificação das pessoas através dessas características, a criação de “posições-de-sujeito” ao redor dessas atividades, é um fenômeno histórico. (WEEKS: 2000, 52)

Assim, embora práticas sexuais direcionadas a indivíduos do mesmo sexo sempre estivessem presentes em diferentes tempos e culturas, como vimos na sociedade Greco-romana, somente no século XIX surgiu o tipo específico do “homossexual”, assim como a definição de “homossexualidade” que se tem contemporaneamente. Esse tipo seria caracterizado por uma espécie de “inversão” do gênero e da sexualidade: os homossexuais masculinos se assemelhavam em seu comportamento de gênero e/ou sexual às mulheres, e as homossexuais femininas se pareciam com os homens. Há, no entanto, ainda outro elemento associado ao dispositivo de sexualidade que foi imprescindível ao surgimento do “homossexual” como categoria identificatória, e que também contribuiu para o argumento, que viemos desenvolvendo até aqui, da não-naturalidade do sexo, do gênero e da sexualidade. De acordo com Jurandir Freire Costa (1996), a divisão do sexo entre masculino e feminino é que forneceu as bases para a distinção entre hetero e homossexualidade. Assim como historicamente o masculino esteve associado à atividade e o feminino à passividade, o mesmo aconteceu, ao menos num primeiro momento, com a hetero e a homossexualidade, respectivamente.

A questão é que nem sempre o sexo foi entendido a partir dessa divisão. Citando Thomas Lacqueur, Costa afirma que, até o século XVIII, dominava no pensamento ocidental, por influência do neoplatonismo que orientou o pensamento aristocrata, o chamado *one-sex model*, em que a mulher e o homem eram considerados como pertencentes a um único sexo. O que os diferenciava era a forma como isso se dava: as mulheres eram uma espécie de homem invertido, dotadas dos mesmos órgãos sexuais, mas voltados para dentro do corpo em vez de para fora, numa concepção de continuidade e hierarquia entre masculino e feminino. Considerando que as formas de interpretação do corpo estão muito vinculadas aos modos históricos de representar a realidade social, foi apenas no século XVIII, com o Iluminismo, a ascensão do capitalismo e estabelecimento da burguesia como classe dominante – logo a própria noção foucaultiana de dispositivo de sexualidade – foi que essa ideia caiu por terra, visto que tais mudanças geraram uma nova concepção da mulher na sociedade. Surge, então, o *two-sex model*, segundo o qual dois sexos anatomicamente diferentes e opostos constituem

o homem e a mulher, rompendo com as noções da antiga aristocracia, que foram substituídas pela anatomia e a fisiologia.

Isso ocorreu pela inconsistência de alguns quesitos em relação à nova ideologia burguesa, todos afirmando a inferioridade da mulher em relação ao homem. O primeiro deles diz respeito ao princípio iluminista da igualdade: era um problema dizer que a mulher é igual ao homem, de modo que, se designa, por exemplo, àquela o corpo e a este a razão, a fim de marcar a diferença e a relação hierárquica entre os dois. O segundo é o conflito entre as esferas pública e privada, isto é, até onde vai a interferência do Estado na vida privada e qual o limite da liberdade individual sem que infrinja a vida pública. Para resolver o impasse, à mulher foi dado o domínio privado, ficando ao homem o público. Outro problema está vinculado à necessidade de afirmação de classe da burguesia. Se com a burguesia veio todo um zelo com o sexo e a população, esse movimento não veio sem uma nova concepção do corpo feminino.

Numa preocupação intensa com a fisiologia e a anatomia, estabeleceu-se que a histeria, originária dos nervos e do prazer sexual, era uma característica predominantemente da mulher e resultava do excesso de “delicadeza da sensibilidade feminina”. Nesse sentido, foi descrito também o homem histérico, tão afetado quanto as mulheres, um homem no corpo de mulher. Era majoritariamente pobre e incapaz de preencher o papel masculino que lhe era designado, o da força, atividade e proteção. Mais que isso, era ainda pior que a histérica: esta, nas palavras de Costa,

Era a anti-mãe burguesa: mas o histérico não era o anti-pai burguês. Era um desclassificado, um sem-família, cuja sorte patológica interessava pouco à constituição da ‘raça’ e da moral das *ruling classes*. Seu lugar será ocupado, como veremos, pelo ‘homossexual’, contrapartida político-sexual da ‘histeria feminina’. (COSTA: 1996, 83)

A histérica, apesar de sua patologia, ainda era considerada como inverso do homem, de modo que sua condição permanecia natural. O histérico, no entanto, saía da lógica do masculino em seu duplo desvio (sua sensibilidade nervosa e seu prazer sexual eram femininos, além de ser incapaz de se reproduzir, uma vez que não tinha relações sexuais com mulheres), sendo, por isso, um pervertido e portanto anti-natural. Os dois representavam uma ameaça à sociedade. Dessa forma, para Costa, a homossexualidade e a heterossexualidade como categorias identificatórias não seriam possíveis antes da criação da concepção de homens e mulheres como opostos.

De fato, a figura do “homossexual” não foi simplesmente inventada no século XIX. Para Jeffrey Weeks (2000), em razão de os papéis sociais e sexuais masculino e feminino

terem se tornado cada vez mais distintos, houve um aumento na estigmatização daqueles homens que não se conformavam aos padrões de gênero exigidos. Dessa forma, houve um progressivo abandono do antigo modelo pederástico grego, em favor da adoção de

um segundo modelo, que associou, cada vez mais, qualquer comportamento homossexual masculino, fosse ativo ou passivo, com ser efeminado, com abrir brechas no comportamento de gênero esperado ou aceito. A emergência, no início do século XVIII, de subculturas de travestis masculinos, em Londres e em outras importantes cidades ocidentais, assinala uma mudança. (WEEKS: 2000, 67)

Assim, num cenário crescentemente urbano e, por isso, mais propício à diversidade social, o progressivo aumento do estigma social sofrido pelos homens que cultivavam algum tipo de prática sexual direcionada ao mesmo sexo, associado ao esforço do positivismo naturalista, do século XIX, em delimitar os limites da “normalidade” e “desvio” naturais, levou alguns psiquiatras, como Kraft-Ebing, em seu *Psychopathia sexualis*, a descrever cientificamente o que eles acreditavam ser um tipo específico de indivíduo, o “homossexual”. A existência de uma atração homoerótica se converteu, automaticamente, na crença de uma essência homossexual da sexualidade, numa identidade comum a todos aqueles que compartilhassem de práticas homoeróticas. Se, antes do século XIX, falava-se em sodomia ou pederastia como pecado ou prática possível a quaisquer indivíduos, de caráter temporário, e que deveria ser punida, seja pela Igreja, seja pelo aparato judiciário, agora a legitimidade do discurso científico levou à crença na categoria identificatória do homossexual. Em outras palavras, passou-se a acreditar que diz respeito à própria essência do indivíduo o fato de ele desempenhar práticas sexuais direcionadas ao mesmo sexo. Embora alguns autores como Foucault (1982), Weeks (2000), Costa (1992), Badinter (1993), Jagose (1996), Fry (1982) discordem sobre o surgimento exato e primeiro do termo “homossexualidade” ou “homossexualismo” na literatura psiquiátrica, todos concordam em situá-lo na segunda metade do século XIX, por volta da década de 1860 ou 1870.

Assim, de acordo com Edward McRae (1990), a homossexualidade se constitui em “uma organização da personalidade e uma maneira de se relacionar com o mundo baseada numa certa representação de si fundamentada em categorizações sexuais gerada pela cultura em que se inserem e que dividem os indivíduos entre homossexuais, heterossexuais e bissexuais” (McRAE: 1990, 49). A homossexualidade só existe, portanto, quando se considera que exista sua contrapartida nos indivíduos heterossexuais e também uma outra espécie intermediária representada pelos bissexuais. A dimensão relacional é essencial na definição e distinção entre tais identidades.

Engana-se quem pensa que a homossexualidade foi definida a partir de sua oposição à heterossexualidade. De fato, o que se deu foi o caminho inverso. Como veremos adiante quando tratarei mais detalhadamente da identidade e suas implicações, a definição da anormalidade faz parte do mesmo processo que delimita a normalidade. Assim, os esforços de definição detalhada das características das perversões foram essenciais para o que Jeffrey Weeks chama de “institucionalização da heterossexualidade”. Sendo uma ameaça à identidade burguesa, centrada na família conjugal e na sexualidade reprodutiva (COSTA: 1992, 134), a classificação da homossexualidade como essência do indivíduo logo requereu a existência de sua contrapartida “sadia”: a heterossexualidade. Nas palavras de Weeks (2000):

A sexologia tomou a si duas tarefas distintas ao final do século XIX. Em primeiro lugar, tentou definir as características básicas do que constitui a masculinidade e a feminilidade normais, vistas como características distintas dos homens e mulheres biológicos. Em segundo lugar, ao catalogar a infinita variedade de práticas sexuais, ela produziu uma hierarquia na qual o anormal e o normal poderiam ser distinguidos. Para a maioria dos pioneiros, os dois empreendimentos estavam intimamente ligados: a escolha do objeto heterossexual estava estreitamente ligada ao intercurso genital. Outras atividades sexuais ou eram aceitas como prazeres preliminares ou eram condenadas como aberrações. (WEEKS: 2000, 63)

A sexualidade reprodutiva, então, se constituiu como a linha de separação entre o que seria considerado como “normal” ou “anormal”. No entanto, essa divisão, assim como a entre homo e heterossexualidade, nada tem de óbvia ou evidente em si mesma. De fato, nenhuma divisão das pessoas em classes ou famílias é natural. As divisões que se referem à sexualidade parecem mais intuitivas, pois se apóiam num referente tido como puramente natural, que é o sexo biológico. Segundo Costa (1992),

A atração que em nossa sociedade sentimos pela diferenciação entre “homossexuais” e “heterossexuais” a ponto de imaginar que não podemos viver sem ela, é tão “naturalmente” determinada quanto a divisão entre gentios e cristãos, católicos e protestantes, castos e libertinos, metropolitanos e colonizados, ocidentais e orientais, civilizados e primitivos, etc. Todas essas distinções foram ou são, em certas circunstâncias, tão ou mais importantes quanto a divisão dos homens em “homossexuais” e “heterossexuais”. A diferença é que (...), no caso da sexualidade acreditamos que deve existir um suporte físico para a diferença comportamental, já que o sexo é um fenômeno biológico. A dimensão biológica do sexo entretanto é a que menos importa à moral. (COSTA: 1992, 34)

A divisão entre homo e heterossexualidade se coloca, portanto, como prática social e linguística, como configuração de um momento histórico particular, que, enredada na complexa teia das relações de poder, legitima e naturaliza interesses próprios à família burguesa, que implica a produção, mas também a subordinação daqueles que de alguma forma escapam de seu ideal normativo. Retomaremos essa questão mais adiante, a fim de detalhá-la.

Por enquanto, torna-se necessário refletir sobre as implicações disso. A partir do momento em que se pensa na existência da homossexualidade como é descrita pelo senso comum, pensa-se logo que quaisquer indivíduos que demonstrem atração e comportamento sexual direcionados ao mesmo sexo possuem algo em comum, algo que os tornam “homossexuais”, que faz com que possam ser incluídos dentro de tal categoria. No entanto, se, como vimos, a homossexualidade designa uma descrição histórica particular de “uma possibilidade psíquica e cultural de expressão do erotismo” (COSTA: 1992, 133), tendo um caráter discursivo e, portanto, não-natural, isto é, como categoria identificatória, não se pode afirmar que exista uma “essência homossexual” comum a todos os homens cujos desejos e práticas sexuais estão voltados ao mesmo sexo; tampouco se pode falar em algo como o “verdadeiro homossexual”. A afirmação da existência deste significa a legitimação de um estado de coisas que se firma no enraizamento da crença de que há algo de errado, de desviante, na “essência” de certos indivíduos: significa, em última instância, a reiteração do preconceito e a cristalização da hierarquia entre práticas consideradas “normais” ou “desviantes”. Dessa forma, para Costa (1992), a afirmação da existência de algo como o “homossexual típico” nada mais é do que o estereótipo do preconceito.

Mais ainda, o enrijecimento de tal noção identitária torna difícil a apreensão da diversidade de práticas que cercam as relações sexuais e afetivas entre homens, como demonstrou Costa (1992) em seu estudo “O homoerotismo diante da AIDS”. Assim, na medida em que o termo “homossexualidade” está ligado a esse contexto histórico do século XIX e está imbuído de noções patológicas e preconceituosas, o autor sugere a utilização de outro termo, que não remete à divisão (mais uma vez, não natural, mas discursiva) entre homo e heterossexualidade, e que é mais livre de estigma social e mais aberto à pluralidade de práticas, uma vez que foge da noção identitária e não pretende indicar a existência de uma essência comum a todos os sujeitos. Costa utiliza, portanto, a palavra “homoerotismo” para se referir, em seus termos, “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, 22). Acredito que o autor apresenta uma estratégia interessante, de modo que compartilharei de tal conceito, neste trabalho, quando me referir a comportamentos ou práticas sexuais voltadas a pessoas do mesmo sexo. No entanto, o mesmo conceito se mostra falho na medida em que não se livra do referente normativo, tendo em vista que sugere sua contrapartida, o “heteroerotismo”.

Para compreender as implicações de termos e noções que se vinculam à lógica binária, como em homo e heteroerotismo, torna-se necessária uma explanação mais detalhada dos mecanismos que formam as identidades. Sobre isso tratará o próximo item.

## **1.2. Identidade**

Como vimos acima, no século XIX ocorreu uma mudança fundamental na história das práticas homoeróticas no Ocidente. Se antes a atração por pessoas do mesmo sexo era vista como uma questão de pecado ou crime, de um delito passageiro que poderia acometer quaisquer indivíduos, agora a simples existência da mesma atração passou a significar algo da essência, de um atributo ou característica da constituição, daquele indivíduo que a exerce. Em outras palavras, ela se transformou numa categoria identificatória a partir da qual o sujeito passa a ser reconhecido. Mais que como simples identidade, a homossexualidade surgiu como a contrapartida patológica do ideal normativo representado pela, também transformada em identidade, heterossexualidade. A fim de compreender como uma e outra estão ligadas e como funcionam, e as problemáticas daí resultantes, é preciso uma explanação um tanto mais detalhada sobre a questão da identidade. É a isso que se propõe este item.

Para este trabalho, não importam as interpretações da psicanálise a respeito da identidade, como podemos encontrar nos escritos de Freud e Lacan. Também não pretendemos esgotar essa ampla e complexa questão: serão apenas sinalizados os pontos que terão relevância para as discussões desenvolvidas nos capítulos 2 e 3. Nesse sentido, a abordagem do assunto, aqui, é de caráter mais social, tendo em vista que são as identidades que determinam o local de onde o sujeito fala socialmente, isto é, sua posição-de-sujeito frente aos grupos sociais (Woodward, 2000).

Quando se fala nessa questão, então, de acordo com Kathryn Woodward (2000), pode-se tender para uma abordagem essencialista, que crê na existência de uma série de características partilhadas por todos aqueles que respondem por uma certa identidade e que não se alteram nunca. Além de se aproximarem do conhecimento do senso comum, são elas que constroem a base da solidariedade de um grupo, assim como sua própria delimitação. Em outras palavras, é a crença na existência de atributos comuns a todos aqueles que nasceram do

norte ao sul do Brasil que nos permite afirmar que são todos brasileiros. É essa perspectiva, portanto, que sustenta a força de, por exemplo, identidades nacionais, a partir das quais muitos conflitos étnicos têm acontecido ao longo da história. Também é o ponto de vista essencialista que garante o projeto político de alguns movimentos sociais, como algumas vertentes do feminismo ou do movimento negro ou *gay*. Para eles, como trataremos mais detalhadamente adiante, é a crença numa identidade partilhada e objeto de algum tipo de opressão que baseia suas ações políticas. No entanto, o essencialismo pode se tornar bastante problemático na medida em que: (a) nega possíveis similaridades entre as identidades de grupos sociais distintos, o que significa dizer que não haveria nada em comum entre, por exemplo, protestantes ingleses e católicos irlandeses; (b) é mutuamente excludente, por exemplo, dizer que alguém é heterossexual implica dizer que não é homossexual; e (c) almeja uma estabilidade que é fictícia ao custo de novas exclusões.

Por outro lado, a perspectiva não-essencialista traz uma noção historicizada da identidade, onde possíveis diferenças entre os grupos sociais e também dentro de cada um são historicamente situadas. Quando se desvela o processo de formação de determinadas identidades, como fizemos no item anterior com a homo e a heterossexualidade, pode-se ter uma apreensão mais crítica das relações de poder aí implicadas. Ao serem questionadas, as identidades, sob essa perspectiva, se referem não só às possibilidades de “ser”, mas também de “tornar-se”. A identidade é vista, então, como um processo, mutante e fluido. Para alguns, como as vertentes essencialistas do feminismo e dos movimentos negro e *gay*, essa perspectiva se mostra falha na medida em que se acredita que uma identidade que não é coesa não pode funcionar como a sustentação de um projeto político viável. No próximo capítulo, veremos que a teoria *queer* apresenta uma resposta a essa crítica, apostando numa forma de projeto político baseado numa construção variável da identidade.

Se hoje se tornou possível essa perspectiva não-essencialista, segundo a qual as identidades são fluidas e descentradas, isso se deve a todo um contexto histórico que possibilitou sua emergência. Até porque, se a identidade se tornou objeto de preocupação teórica é porque hoje se fala em uma certa “crise” de identidade. Assim, partindo da afirmação de que as identidades do sujeito pós-moderno estão descentradas e instáveis, Stuart Hall (2006), em seu *Identidade cultural na pós-modernidade*, apresenta as duas concepções anteriores de identidade, até chegar à atual. A primeira corresponde ao sujeito do Iluminismo, que era o sujeito cartesiano, individualista, cujo eu era o centro essencial de sua identidade, que era, por isso, unificada e centrada. Em seguida, influenciada pela biologia darwinista e pelo surgimento das ciências sociais, a identidade do sujeito sociológico é formada a partir da

relação entre o eu e a sociedade; sua função é ligá-lo à sociedade de modo a estabilizá-lo. Por fim, o sujeito pós-moderno não tem uma identidade fixa, essencial ou permanente, e sim várias identidades, por vezes contraditórias ou não-resolvidas. Tal concepção se dá, em grande parte, devido aos efeitos da globalização, que, com suas mudanças rápidas e constantes, sua descentração e sua compressão do tempo-espaço, contribuem para que novas possibilidades identitárias apareçam para o sujeito, incitando seu posicionamento diante delas.

Tal deslocamento do sujeito foi também influenciado por uma série de rupturas nos discursos do conhecimento moderno, a partir daquilo que Hall considera os cinco grandes avanços da teoria social, que culminaram na concepção atual do sujeito descentrado. Em primeiro lugar, o pensamento marxista foi responsável por enfatizar em sua análise as relações sociais, e não o ser humano por si só; além disso, deslocou duas proposições: a de que existe uma essência universal de ser humano e a de que esta é um atributo de cada indivíduo. Em seguida, o pensamento de Freud e sua descoberta do inconsciente afirmaram a formação psíquica e simbólica da identidade, acabando com a idéia do sujeito cognoscente e racional dotado de uma identidade fixa e unificada, uma vez que, se o inconsciente é inacessível ao sujeito, o todo de seu eu não pode ser apreendido; o próprio Lacan, como sucessor de Freud, afirma que são os olhares dos outros que suscitam a criação da identidade do sujeito, dando a impressão errônea de que esta é unificada.

Em terceiro lugar, a linguística estrutural de Saussure, sobre a qual discutiremos com mais detalhes adiante, postula que a língua é um sistema social, e não individual, e que o signo linguístico é formado pelo significante e significado, formado de modo a desvelar a instabilidade do significado. Também a genealogia do sujeito moderno de Michel Foucault tem importância nesse processo, ao enfatizar o papel do poder disciplinar, que tem por objetivo produzir corpos dóceis, diminuindo mais uma vez a relevância do homem, por si só, como centro da análise. Por último, o feminismo e os novos movimentos sociais foram responsáveis pela implementação da política de identidade, havendo uma identidade para cada movimento; ao abrir espaço para a contestação política do campo privado, eles politizaram a subjetividade, a identidade e o processo de subjetivação.

Entre esses avanços, além do ponto de vista foucaultiano que foi já explorado e ainda o será mais adiante, o feminismo tem importância fundamental para este trabalho, uma vez que foi aí que pela primeira vez questões do âmbito pessoal, como o gênero, o corpo e a sexualidade, foram consideradas como tendo forte relevância política. Também o feminismo foi a base teórica de onde puderam emergir, nas décadas de 1970 e 80, os movimentos e os estudos *gays* e *lésbicos* (McRae, 1993) e, mais recentemente, a teoria *queer*, que servirá de

abordagem teórica e analítica para as narrativas contempladas neste trabalho. Por essa razão, torna-se necessária uma explanação mais detalhada sobre a relevância do feminismo para as questões tratadas aqui.

### **1.3. Feminismos: pontos de influência**

Como veremos adiante, a perspectiva teórica que adotarei para as análises literárias deste trabalho será a teoria *queer*, que surgiu nos anos 1990 como uma resposta e crítica a certas correntes do feminismo e dos estudos *gays* e lésbicos. Embora algumas autoras, como Eve Kosofsky Sedgwick (1990), afirmem que os estudos de sexualidade compõem um domínio do conhecimento distinto dos estudos de gênero, ainda que estejam intimamente interligados, o feminismo figura como o antecedente, a base teórica comum de ambos. Assim, este se coloca aqui tanto como base teórica da abordagem adotada, quanto como de importância fundamental para a questão da identidade, que venho discutindo neste item, sem esquecer a importância dos feminismos para o pensamento ocidental do século XX de uma forma geral. É sobre esses pontos de influência que pretendo discorrer nesta seção.

Em primeiro lugar, duas afirmações de Simone de Beauvoir (1980) foram imprescindíveis para os feminismos que se desenvolveram desde a publicação de seu *O segundo sexo*, em 1949. Quando a filósofa francesa afirma que “não se nasce mulher: torna-se mulher”, ela chama a atenção para o caráter não natural, mas social e historicamente construído do gênero e das identidades sexuais, assim como tratei anteriormente a homossexualidade. Essa afirmação foi o ponto de partida de praticamente todas as feministas, tanto ativistas quanto acadêmicas, no combate ao preconceito e à opressão das mulheres no sentido de questionar o pretense naturalismo e obviedade de discursos produtores e mantenedores de tal opressão, como dizer que lugar de mulher é na cozinha ou que existe algo como o instinto materno. A questão da maternidade, inclusive, foi grande alvo de críticas pela própria Beauvoir, para quem a obrigatoriedade de ser mãe e as limitações físicas e materiais daí subsequentes são os principais obstáculos à emancipação da mulher. Levando o pensamento de Beauvoir para o que trataremos neste trabalho, pode-se dizer, da mesma forma, que não se nasce homossexual: torna-se homossexual, no sentido de que a identidade

sexual que corresponde à homossexualidade é construída socialmente e, mais, está muito bem situada historicamente, como discorreremos no item anterior.

A segunda afirmação de Beauvoir que é de extrema importância para os feminismos, assim como para as discussões levantadas neste trabalho, é a de que “o pessoal é político”, de onde se questiona a vinculação antes necessária entre a ação política e temáticas de cunho público, como a luta de classes. Nesse sentido, segundo Stuart Hall (2006), o movimento feminista, assim como outros dos chamados “novos movimentos sociais”, como os movimentos negro, *gay* e lésbico, mostraram a limitação do antigo modelo marxista para explicar os diversos tipos de opressão. Iniciou-se, assim, a chamada política de identidades, havendo uma identidade para cada movimento. Se antes estavam todos unidos sob as categorias da burguesia e proletariado, importando apenas a classe social a que o indivíduo pertencia, agora passaram a ser relevantes outros aspectos, como o gênero, a raça ou a orientação sexual, exemplificando o sujeito do movimento feminista, negro e *gay* ou lésbico, respectivamente. O feminismo, então, junto de outros movimentos, teve grande importância na redefinição de arenas políticas, pelo questionamento da distinção público/privado. É sob essa perspectiva que faz sentido dizer que “o pessoal é político”.

Alguns anos depois de Beauvoir, podemos mencionar um texto também considerado clássico para os estudos feministas: “*The traffic in women: notes on the political economy of sex*”, da autoria de Gayle Rubin (1975). Para ela, a raiz da opressão das mulheres pelos homens se encontra no início do sistema de parentesco, cuja origem coincide com o surgimento da própria noção de sociedade. Rubin cita Lévi-Strauss, para quem o parentesco estabeleceu, nas sociedades ditas “primitivas”, a base de uma organização social e econômica societal. Nelas, a troca de presentes implicava vínculo social, reciprocidade, solidariedade ou rivalidade. Na instituição do casamento, a mulher (talvez ainda em algumas culturas ou práticas até os dias de hoje!) assumia a forma de presente, funcionando como a moeda de troca entre homens, do pai para o marido, desprovida de direitos ou autonomia sobre si própria. O mesmo sistema de parentesco possui uma estreita relação com o tabu do incesto, que, ao determinar a exogamia dos grupos ou tribos, estabelece também a existência de parceiros sexuais permitidos ou proibidos. Como consequência, o tabu do incesto implica também o tabu da homossexualidade, afirmando a heterossexualidade como norma e reprimindo outras formas de sexualidade, como a homossexualidade. O conceito de “tráfico de mulheres” é essencial para deslocar a raiz da opressão: não está em determinações biológicas e naturais, e sim em sistemas sociais, históricos e construídos.

Para Rubin, portanto, “A organização social do sexo baseia-se no gênero, na heterossexualidade obrigatória e no cerceamento da sexualidade feminina.” (Tradução nossa)<sup>3</sup>(RUBIN: 1975, 179). Nesse sentido, ela considera também um tabu a divisão sexual do trabalho, que, contra a igualdade sexual, nega as possíveis similaridades entre os sexos e reafirma as diferenças, criando a própria noção de gênero e reforçando a heterossexualidade como forma dominante de sexualidade. Em outras palavras, não se trata de noções naturais: “A vida sexual humana sempre estará sujeita às convenções e à intervenção humana. Nunca será completamente ‘natural’, simplesmente porque nossa espécie é social, cultural e articulada.” (Tradução nossa)<sup>4</sup> (RUBIN: 1975, 199). Além disso, considerando que, para Rubin, o gênero determina também a orientação do desejo para o sexo oposto (RUBIN: 1975, 180), e que o tabu do incesto pressupõe o tabu da homossexualidade, os sistemas de parentesco são opressores não só das mulheres, mas também de formas de homoerotismo e outras práticas sexuais marginalizadas.

Aí encontramos o ponto em comum entre a opressão sofrida por mulheres e por indivíduos de práticas homoeróticas: ambas têm a mesma origem no surgimento das sociedades a partir do sistema de parentesco, que, segundo Rubin, criou a noção de gênero e impôs tanto o tabu do incesto quanto o tabu da homossexualidade. Assim, o texto de Rubin, sem dúvida, foi de extrema relevância para os estudos de gênero tal como se constituíram nas décadas seguintes, mas também para os estudos de sexualidade. Suas ideias contribuíram para o desenvolvimento do conceito de gênero, além de sua distinção ao de sexo, além de suscitar noções, como a de heterossexualidade compulsória, que foi posteriormente desenvolvida por feministas como Adrienne Rich (1993), em texto de 1980, e que designa uma instituição a serviço do patriarcado, sob a forma da heterossexualidade obrigatória, para garantir a opressão feminina, uma vez que constrange quaisquer tipos de experiências entre mulheres: “A reiteração da heterossexualidade para as mulheres como um meio de assegurar o direito dos homens ao acesso físico, econômico e emocional. (Tradução nossa)<sup>5</sup>” (RICH: 1993, 238).

Nesse sentido, Rubin, de forma muito interessante e pioneira dentro de uma corrente que só se concentrava nas questões específicas do gênero, não deixa de levar em consideração também as consequências do sistema sexo/gênero na orientação do desejo, na sexualidade. Ao

---

<sup>3</sup> “*The social organization of sex rests upon gender, obligatory heterosexuality and the constraint of female sexuality.*”

<sup>4</sup> “*human sexual life will always be subject to convention and human intervention. It will never be completely ‘natural’, if only because our species is social, cultural and articulate.*”

<sup>5</sup> “*the enforcement of heterosexuality for women as a means of assuring male right of physical, economic and emotional access.*”

seu sistema sexo/gênero foi acrescida, inclusive, a sexualidade, como fator igualmente importante na definição das normas de gênero, como discorreu Guacira Lopes Louro (2004):

Certa premissa, bastante consagrada, costuma afirmar que determinado sexo (entendido, neste caso, em termos de características biológicas) indica determinado gênero e este gênero, por sua vez, indica o desejo ou induz a ele. Essa sequência supõe e institui uma coerência e uma continuidade entre sexo-gênero-sexualidade. Ela supõe e institui uma consequência, ela afirma e repete uma norma, apostando numa lógica binária pela qual o corpo, identificado como macho ou como fêmea, determina o gênero (um de dois gêneros possíveis: masculino ou feminino) e leva a uma forma de desejo (especificamente, o desejo dirigido ao sexo/gênero oposto). (LOURO: 2004, 80)

Assim, partindo do pensamento de Rubin, o sexo pressuporia tanto um gênero quanto uma sexualidade correspondentes, noção de extrema importância para a emergência da teoria *queer*, minha abordagem teórica adotada neste trabalho, no que se refere aos estudos de gênero e sexualidade.

Considerando o quão enraizada nos primórdios das organizações sociais está a opressão das mulheres pelos homens, alguns problemas mais específicos ao nosso objeto de estudo, a literatura, se fazem presentes: a questão da invisibilidade das escritoras no cânone ocidental e do debate sobre a existência de uma linguagem tipicamente feminina. A respeito da primeira questão, Sandra Gilbert e Susan Gubar (1997) discorrem em seu *“Infection in the sentence: the woman writer and the anxiety of authorship”* sobre como a falta de referenciais femininos na tradição literária resultou nas mulheres que se pretenderam escritoras na Inglaterra do século XIX o que as autoras chamam de ansiedade da autoria.

Reapropriando a imagem criada por Harold Bloom da relação entre escritores que se sucedem como uma espécie de Complexo de Édipo literário, Gilbert e Gubar afirmam que não se pode dizer o mesmo das escritoras, pois, segundo o Édipo, a menina nunca pode tomar o lugar do pai, pois não possui o falo. Os escritores predecessores, análogos à figura do pai, encarnam uma autoridade para elas, mas falham em atribuir-lhes uma identidade inteligível como escritoras. A batalha delas para se afirmar implica ir contra não só a visão de mundo de seu pai, mas a própria visão que eles têm delas mesmas, que se restringe aos estereótipos do anjo ou monstro. Como, então, pode uma mulher escrever se o que se espera dela é que seja apenas ou um monstro ou um anjo, restringindo todo seu potencial como ser humano a meros estereótipos? A esse processo as autoras chamam de “ansiedade da autoria”, onde o ato da escrita por mulheres é gerado pela dor, pela doença, pela ansiedade em se afirmar como escritora.

Entre as estratégias que as escritoras se utilizavam para driblar essa ansiedade estão, de acordo com Gilbert e Gubar: limitar-se a gêneros menores, escrevendo uma literatura de e para “mulherzinhas”; adotar pseudônimos masculinos, como George Sand e George Elliott; utilizar-se de elementos como o encobrimento ou a evasão, expressando nas entrelinhas os efeitos da ansiedade; lançar mão da paródia. Fazendo um paralelo com o objeto de estudo mais específico deste trabalho, isto é, homens de inclinação homoerótica, percebe-se que, embora algumas afinidades possam ser delineadas, principalmente no que se refere aos movimentos sociais do feminismo e *gay*, tratam-se de experiências particulares. Apesar de a origem do patriarcado e do tabu da homossexualidade terem surgido, segundo Rubin, simultaneamente, com o sistema de parentesco e o tráfico de mulheres, não se pode equalizar as colocações de Gilbert e Gubar para a questão da autoria homossexual, posto que esta possui uma história e problemas próprios.

Por motivos de brevidade, não nos aprofundaremos nesta questão, bastando apenas ressaltar que só pelo fato de a homossexualidade, ou a identidade homossexual, ter surgido apenas no século XIX leva até o questionamento se existe algo como “literatura homossexual”, com o mesmo estatuto de uma “literatura feminina”, posto que, embora os escritores homossexuais também não dispusessem de uma tradição literária própria, como as escritoras, de alguma forma eles puderam beber da tradição masculina, uma vez que sua presença no cânone se via menos ameaçada do que a das escritoras, pois continuavam sendo homens. Ainda assim, Jurandir Freire Costa (1992) faz um interessante panorama das principais respostas à homossexualidade na literatura do século XIX. Para ele, em obras de autores como Balzac, Gide, Oscar Wilde ou o brasileiro Raul Pompéia, a homossexualidade poderia ser tratada como: (a) denúncia social; (b) comportamento anti-social no sentido de algo natural ou animalesco, sem moral nem vergonha; (c) um estágio inferior da evolução moral ou psíquica, podendo, por isso, acontecer com quaisquer indivíduos; (d) exótico; (e) homossexual como ser em conflito; ou (f) como parasita da sociedade.

A questão da linguagem, no entanto, rende paralelos mais frutíferos entre a opressão da mulher e a dos homossexuais. Para Andrea Nye (1995), a subordinação a que as mulheres foram, e em parte ainda são, vítimas durante muitos séculos não se restringe apenas aos seus direitos como seres humanos ou cidadãs, à sua autonomia e independência financeira, mas também ao uso da linguagem, que é eminentemente masculina. Se ter voz é um instrumento de poder, como podem as mulheres falarem, lançarem mão do poder, serem ouvidas se a linguagem é sexista? A diferença de gênero se dá, por exemplo, com o uso do masculino como genérico, englobando tanto feminino quanto o próprio masculino. Estratégias foram

pensadas para romper essa hierarquia. Enquanto algumas feministas tentavam substituir palavras femininas de uso pejorativo, correndo o risco de manter o mesmo estereótipo, mas dessa vez sob a forma de um eufemismo, outras buscavam instaurar uma espécie de sociedade secreta com uma linguagem própria das mulheres.

Assim como se pode afirmar que a linguagem é sexista, ela é, da mesma forma, heterossexista. Segundo também Jurandir Freire Costa (1992), o problema da linguagem para os homossexuais vai bem mais além da expressão literária, mas diz respeito à vida afetiva daqueles envolvidos em relações homoeróticas. A linguagem mesma do amor é romântica, e como o romantismo, cujo surgimento remonta ao século XIX, é historicamente heterossexual, sua utilização pelo homossexual é vista como uma intrusão. Nas palavras de Costa (1992):

Em nossa cultura, toda linguagem amorosa, que é essencialmente a linguagem do amor romântico, foi imaginariamente rebatida sobre o casal heteroerótico. Da primeira “paquera” até o altar e depois ao berçário, tudo que podemos dizer sobre o amor está imediatamente associado às imagens do homem e da mulher. Estamos longe do século XII, onde monges, bispos, fidalgos letrados e trovadores usavam indistintamente a mesma gramática para cantar o amor a Deus, o amor entre homens e o amor pela Dama. Hoje, quando um homossexual sente amor por outro homem, torna-se, querendo ou não, um *intruso*. (grifo no original) (COSTA: 1992, 93)

Dessa forma, se a linguagem se revela opressora para as mulheres, ela também o é para os homossexuais. No caso deles, no entanto, o problema da linguagem parece se expressar mais na representação da experiência amorosa. Para Costa, a ausência de uma linguagem própria, pode causar nos homossexuais três tipos de resposta: (a) o desenvolvimento de uma subcultura camp, marcada pelo exagero da afetação e efeminação, pelo comportamento que McRae (1993) chama de “fechação”; (b) a cultura do gueto; (c) depressão e ansiedade causadas pela não auto-aceitação completa da identidade homossexual. Para este trabalho, importaria investigar as consequências de tal privação linguística na representação literária.

No entanto, de todas essas contribuições dos feminismos ao estudo da sexualidade e, mais especificamente, da teoria *queer*, que será mais aprofundada no próximo capítulo, a mais importante, sem dúvida, está dentro daquilo que se convencionou chamar de feminismo pós-moderno, ou o feminismo de terceira fase. No início do movimento, na primeira fase, as feministas, guiadas pelas ideias de Beauvoir, acreditavam na existência de uma identidade universal, que unia todas as mulheres em torno de um só objetivo, marcadamente a conquista do mercado de trabalho, da independência financeira e algum controle sobre a procriação, sobretudo pela emergência da pílula anticoncepcional. Essa posição foi criticada na década de 1970, no chamado feminismo de segunda fase, pelas feministas negras e lésbicas que

chamaram a atenção para a a-historicidade e não-universalidade de se falar em apenas um tipo de mulher: de fato, elas ressaltaram as outras categorias que se entrelaçam com a questão do gênero, seja a raça, a sexualidade ou a nacionalidade. O que as duas abordagens têm em comum é, sobretudo, sua base na política de identidade, seja considerando a universalidade de uma só identidade, a da mulher, seja entrelaçando várias identidades, como a mulher, branca e ocidental.

Dessa forma, o feminismo e sua política de identidade tiveram bastante sucesso em chamar a atenção para a não-naturalidade do gênero e para a existência de relações de gênero, que são pautadas primordialmente pela dominação. A partir do uso do gênero como categoria de análise do pensamento e da sociedade, algumas teóricas feministas criaram sistemas explicatórios para discutir a opressão patriarcal. Entretanto, para Jane Flax (1991), embora tais sistemas estudassem situações concretas e particulares, eles se tornaram falhos justamente porque ignoravam tal particularidade e tentavam aspirar a uma universalidade que soava determinista, mesmo no caso daqueles que tentavam associar diversas categorias identificatórias, como o gênero e a raça. Neles, perde-se de vista o fato de que refletem as práticas sociais em que se inserem e que tentam criticar, de modo que a própria crítica feminista pode refletir a opressão patriarcal caso não se historicize, não questione, não só o objeto de estudo, mas o próprio sujeito feminista:

Na medida em que as mulheres fazem parte de todas as sociedades, nosso pensamento não tem como estar livre de modos culturalmente construídos de auto-entendimento. Assim como os homens, nós interiorizamos as concepções de gênero dominantes quanto a masculinidade e feminilidade. (FLAX: 1991, 246)

Em outras palavras, segundo Judith Butler (2008): “A crítica feminista tem de explorar as afirmações totalizantes da economia significativa masculina, mas também deve permanecer autocrítica em relação aos gestos totalizantes do feminismo” (BUTLER: 2008, 33). Nesse sentido, a análise pautada na política de identidade e, conseqüentemente, numa lógica binária, se torna problemática. Tendo em vista esses problemas, Flax sugere uma tarefa para as teóricas feministas:

Nós precisamos (1) articular perspectivas de / dentro dos mundos sociais em que vivemos; (2) pensar sobre como somos afetados por esses mundos; (3) considerar que os modos como pensamos sobre eles podem estar implicados em relacionamentos existentes de poder / conhecimento; e (4) imaginar modos pelos quais esses mundos devam / possam ser transformados. (FLAX: 1991, 246)

Dessa forma, deve-se situar histórica e especificamente o sujeito feminista, a fim de que não se caia em afirmações falhas de uma suposta verdade e/ou não se reproduza modos de

pensar patriarcais, sem que as feministas se vejam de forma inocente ou passiva. Com isso, de acordo com Flax, podem-se recuperar aspectos que foram suprimidos pela dominação, escrever uma história das mulheres, e investigar as expressões e consequências das relações de dominação.

Assim como Flax, Judith Butler (1991; 2008) faz uma crítica ao sujeito feminista, no sentido de que, quando se pressupõe uma identidade, exclusões, recortes e delimitações necessariamente serão feitas. Não se atentar para aqueles corpos que não se encaixam consistentemente em nenhuma dessas categorias identificatórias se torna um problema bastante sério, pois compromete o alcance das intenções políticas do movimento. Para a filósofa, as várias discordâncias a respeito da noção de gênero desvelam uma tal complexidade no termo que a política de identidades simplesmente não é suficiente como projeto político. Além disso, não se pode esquecer, como vimos acima sobre Stuart Hall e a questão da identidade, que o próprio pós-modernismo faz uma crítica do sujeito, ressaltando sua fragmentação e descentramento.

No entanto, alguns se perguntam como pode haver um projeto político efetivo se o sujeito não possui uma identidade definida, como ocorreu nos diversos movimentos sociais do século XX. Como, então, conciliar política e a crítica do sujeito pós-moderno? Para Butler (1998), criticar o sujeito não significa negá-lo, mas “perguntar por seu processo de construção e pelo significado político e pelas consequências de tomar o sujeito como um requisito ou pressuposição da teoria” (BUTLER: 1998, 15).

Assim, a força do pós-modernismo está em considerar que o pensamento, assim como o próprio sujeito, estão imbricados em relações de poder, e por isso partem de um lugar específico, que é palco de disputas. Torna-se impossível, desse modo, pensar que exista algo como verdades universais, como a mulher universal que pretendia Beauvoir (1980). Tendo em vista que as relações de poder perpassam o pensamento, não se pode mais recorrer a fundamentos que pressupõem uma universalidade normativa. Sob esse ponto de vista, o universal é, na verdade, local de disputas, de modo que supô-lo significa reproduzir o poder hegemônico, pois procurar uma afirmação totalizadora implica exclusões. É preciso, então, questionar tais fundamentos, questionar a autoridade dos discursos.

Nesse sentido, o que Butler pretende não é negar que a ação política necessita de um sujeito constituído, e sim de um sujeito determinado. Na verdade, deve-se ter em mente tal constituição: ela é uma pré-condição para a política. Na medida em que se analisa o sujeito dentro das implicações do poder, é possível retrabalhá-lo, o que, no fim das contas, é o

objetivo da política, segundo a filósofa. O que deve ser evitado são determinismos, naturalizações. Em outras palavras:

Tomar a construção do sujeito como uma problemática política não é a mesma coisa que acabar com o sujeito; desconstruir o sujeito não é negar ou jogar fora o conceito; ao contrário, a desconstrução implica somente que suspendemos todos os compromissos com aquilo a que o termo “o sujeito” se refere, e que examinamos as funções lingüísticas a que ele serve na consolidação e ocultamento da autoridade. Desconstruir não é negar ou descartar, mas pôr em questão. (BUTLER: 1998, 34)

Questionar o sujeito é, portanto, ressignificá-lo. Na medida em que isso implica situá-lo dentro de forças de poder, significa evitar normativizações, a fim de prevenir-se de prescrições e consequentes exclusões. Por isso, Butler sugere que a teoria, assim como a política, se baseie não em fundamentos inquestionáveis, mas contingentes, isto é, historicizados, específicos, particulares, que estejam atentos às disputas políticas envolvidas na sua constituição. Quando se pré-define uma identidade coesa para o sujeito, perde-se de vista que este é constituído também por exclusões, negações. Em *Problema de gênero*, Butler (2008) vai além e chega a afirmar que a ação política deve estar baseada numa construção variável da identidade, a partir do que ela chama de “coalizão aberta”. Para ela:

O gênero é uma complexidade cuja totalidade é permanentemente protelada, jamais plenamente exibida em qualquer conjuntura considerada. Uma coalizão aberta, portanto, afirmaria identidades alternativamente instituídas e abandonadas, segundo as propostas em curso; tratar-se-á de uma assembléia que permita múltiplas convergências e divergências, sem obediência a um *telos* normativo e definidor. (BUTLER: 2008, 37)

Assim, na medida em que a autora considera ainda que, mesmo que a categoria “mulheres” abarque as possíveis diferenças entre as mulheres, ela continua sendo problemática, pois ainda pressupõe uma determinada identidade, a de “mulher”. Além disso, segundo Flax: “Na medida em que o discurso feminista define sua problemática como a ‘mulher’, ele, também, ironicamente privilegia o homem como não problemático ou livre de determinação das relações de gênero” (FLAX: 1991, 229). Nesse sentido, do ponto de vista político, Butler sugere a adoção de uma política de coalizão aberta, capaz de apreender tanto reivindicações específicas quanto as diferenças entre as mulheres.

O chamado feminismo pós-moderno é responsável, portanto, por uma crítica do sujeito feminista, apontando para a necessidade de uma maior democratização do projeto político e para as armadilhas imbuídas na noção de identidade. Nesse sentido, ainda nos resta explorar um pouco mais a questão da identidade, atentando, agora, para suas armadilhas, para o funcionamento da lógica binária por trás dela e suas consequências. É isso que o próximo item se pretende discorrer.

#### 1.4. Identidades: linguagem, lógica binária e hierarquia

A política de identidade que foi a base dos feminismos de primeira e segunda geração e de outros movimentos sociais, como o *gay* e o negro, tem sido largamente criticada por alguns teóricos vinculados ao pós-modernismo, como vimos no item anterior com as ideias de Jane Flax (1993) e Judith Butler (1998; 2008). Ambas chamaram a atenção para as inevitáveis limitações democráticas de uma política baseada na identidade. Para compreender melhor suas afirmações, é preciso, no entanto, entender o processo de formação das identidades e o que isso implica para a política dos movimentos sociais do século XX.

Levando em consideração o que discorremos anteriormente a respeito das perspectivas essencialista e não-essencialista a respeito da identidade, adotaremos para esta discussão a segunda abordagem, na medida em que ajuda a destrinchar filosófica e historicamente a questão de identidade. De acordo com Gayle Rubin (1993), os essencialismos sexuais pecam por ignorar o caráter histórico da sexualidade. A autora entende que eles se referem a:

A ideia de que o sexo é uma força natural que existe anteriormente à vida social e dá forma às instituições. O essencialismo sexual faz parte da sabedoria popular das sociedades ocidentais, que consideram o sexo como eternamente imutável, a-social e trans-histórico. Dominados por mais de um século pela medicina, psiquiatria e psicologia, os estudos acadêmicos sobre o sexo têm reproduzido o essencialismo. Essas áreas classificam o sexo como propriedade dos indivíduos. Pode residir em seus hormônios ou em sua psique. Pode ser construído como fisiológico ou psicológico. Mas, dentro dessas categorias etnocientíficas, a sexualidade não possui uma história nem determinantes sociais significantes. (Tradução nossa). (RUBIN: 1993, 9)<sup>6</sup>

Por outro lado, uma abordagem construtivista é capaz de fornecer uma alternativa não-essencialista, sem ignorar a relevância dos aspectos biológicos da sexualidade. O não-essencialismo sexual se torna mais interessante para nossa análise do sentido de que entende a sexualidade humana como produto cultural, levando também em consideração sua parte fisiológica. Segundo também Gayle Rubin (1993), o não-essencialismo reside na:

A suposição de que a sexualidade é constituída na sociedade e na história, não determinada biologicamente. Isso não significa que as capacidades biológicas não sejam pré-requisito para a sexualidade humana. Significa, sim, que a sexualidade humana não é compreensível em termos puramente biológicos. (...) O corpo, o cérebro, a genitália, e a capacidade de linguagem são todos necessários à sexualidade humana. Mas eles não determinam seu

---

<sup>6</sup> *The idea that sex is a natural force that exists prior to social life and shape institutions. Sexual essentialism is embedded in the folk wisdoms of Western societies, which consider sex to be eternally unchanging, asocial and transhistorical. Dominated for over a century by medicine, psychiatry, and psychology, the academic study of sex has reproduced essentialism. These fields classify sex as a property of individuals. It may reside in their hormones or their psyches. It may be constructed as physiological or psychological. But within these ethnoscientific categories, sexuality has no history and no significant social determinants.*

---

conteúdo, suas experiências ou suas formas institucionais. (Tradução nossa)  
(Idem, 9)<sup>7</sup>

Assim, para este trabalho, adotaremos a abordagem não-essencialista na medida em que possibilita uma compreensão histórica dos fatos tanto da sexualidade quanto da questão identitária, como fizemos acima a respeito das raízes históricas da identidade homossexual. Assim, para Kathryn Woodward (2000), as “identidades adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas”, (WOODWARD: 2000, 8) de forma relacional, isto é, elas só fazem sentido na medida em que são marcadas pela diferença: ser mulher é não ser homem, ser heterossexual implica não ser homossexual. Isso significa dizer que a identidade não diz respeito, de maneira alguma, a algo que é implícito ou natural ao sujeito que designa. Dessa forma, as identidades e as diferenças, mutuamente dependentes, são produzidas a partir, não de uma verdade essencial e natural do sujeito, mas de práticas de significação, práticas linguísticas.

De acordo com o linguista estruturalista Ferdinand de Saussure (2001), a linguagem é um sistema de diferenças, onde o signo linguístico é composto pelo significante (a representação material de um objeto, isto é, a série de sons combinados que, juntos, formam a palavra que designa esse objeto) e pelo significado (a representação mental do objeto, seu conceito). Mais ainda, a relação entre eles é arbitrária, ou seja, não há nenhuma motivação necessária entre o conceito e a palavra que o designa, isto é, a escolha de sons que formam uma palavra não reflete diretamente o objeto, esta apenas o *representa* a partir de convenções, de modo contingente. Nas palavras de Tomaz Tadeu da Silva, “o signo não coincide com a coisa ou o conceito” (SILVA: 2000, 78). Tem-se, por consequência, que significado e significante não podem ser considerados separadamente, mas postos em relação na cultura e sistemas simbólicos determinados que os designaram. Assim, quando digo “cavalo”, não há nada na combinação desses sons que remeta a algo implícito à ideia de um “cavalo”, mas sim ao que se *convencionou* chamar de “cavalo”, de modo que se poderia convencionar que designe qualquer outro conceito. Se faço tal vinculação, é porque considero que a sequência fonética “cavalo” não designa a noção de “vaca”, ou de “lápiz” ou “maçã”. É nesse sentido que Saussure considera que a linguagem é um sistema de diferenças estruturadas a partir de uma lógica binária.

---

<sup>7</sup> Assumption that sexuality is constituted in society and history, not biologically ordained. This does not mean the biological capacities are not prerequisites for human sexuality. It does mean that human sexuality is not comprehensible in purely biological terms. (...) The body, the brain, the genitalia, and the capacity for language are all necessary for human sexuality. But they do not determine its content, its experiences, or its institutional forms.

No entanto, se a linguagem é formada de signos que não são naturais, mas frutos de convenções simbólicas e sociais, ela é uma estrutura instável e, por isso, pode vacilar, conclusão a que a perspectiva estruturalista de Saussure não chegou. Tomaz Tadeu da Silva (2000), discorrendo sobre as ideias de Derrida, afirma que “o signo não é uma presença, ou seja, a coisa ou o conceito não estão presentes no signo” (SILVA: 2000, 78), pois o signo apenas representa o objeto, isto é, é um traço que está no lugar desse objeto. A coisa em si nunca poderá estar presente no signo. Por exemplo, quando consultamos um dicionário, ele nos fornece uma definição ou um sinônimo do conceito, nunca ele próprio. Por isso, a impossibilidade de tal presença faz com que o signo dependa do processo que Derrida chama de *différance*, a partir do qual o signo carrega a característica não só daquilo que ele substitui, mas também daquilo que ele *não* substitui, daquilo que exclui. Nas palavras de Silva (2000):

A presença da “coisa” mesma ou do conceito “mesmo” é indefinidamente adiada: ela só existe como traço de uma presença que nunca se concretiza. Além disso, na impossibilidade da presença, um determinado signo só é o que é porque ele não é um outro, nem aquele outro, etc. (...). Em suma, o signo é caracterizado pelo diferimento ou adiamento (da presença) e pela diferença (relativamente a outros signos), duas características que Derrida sintetiza no conceito de *différance*. (SILVA: 2000, pp. 79-80)

Com esse conceito, articulando adiamento e diferença, Derrida enfatiza a instabilidade e a indeterminação como características da linguagem, pois o signo não é fixo, mas se funda em elementos contingentes, convencionados, uma vez que a coincidência entre significado e significante é sempre adiada, nunca se concretizando. O significado está, por isso, sujeito ao deslizamento.

Dessa forma, quaisquer categorias fundadas na linguagem devem ser vistas em sua fragilidade e se tornam passíveis de questionamento, subversão e reformulação. Assim, se considerarmos que as identidades são frutos de práticas linguísticas, e que a linguagem é instável, chegamos à conclusão de que as próprias identidades são igualmente instáveis e podem, portanto, ser questionadas. Por exemplo, a identidade “homossexual” não pode ser entendida isoladamente, mas levando em consideração o seu processo de produção simbólica e histórica que, como vimos acima, tem sua origem no século XIX dentro do esforço positivista de categorização dos comportamentos entre aqueles ditos “normais” e “anormais”. Entretanto, isso não significa que essa identidade será entendida da mesma forma aqui a, supomos, 200 anos, da mesma forma como ela simplesmente não é suficiente para descrever as práticas homoeróticas cultuadas na Grécia Antiga.

Mais ainda, se o signo é formado não só por aquilo que representa (a identidade), mas também por aquilo que não representa (a diferença), pode-se afirmar que a identidade

depende da diferença. Nesse sentido, o estabelecimento da heterossexualidade como comportamento “normal”, portanto, como norma, depende da afirmação da homossexualidade como desvio a essa norma. Esse é um dos principais fundamentos da teoria *queer*, sobre a qual trataremos detalhadamente no próximo capítulo, e que servirão como perspectiva teórica das análises literárias que serão desenvolvidas aqui sobre a obra de Caio Fernando Abreu.

Segundo Woodward (2000), da mesma forma como ocorre com a linguagem, as identidades são definidas a partir da diferença por meio de oposições binárias de que se utilizam os sistemas classificatórios, por meio dos quais, por sua vez, damos sentido às coisas no mundo. Alguns dos binarismos mais comuns no pensamento ocidental são, por exemplo, natureza/cultura, certo/errado, normal/anormal, feminino/masculino, negro/branco, corpo/mente e paixão/razão. No entanto, a relação entre os termos não se dá de forma linear. Para Silva (2000), por se tratarem de uma relação social, identidade e diferença estão sujeitas a disputas de poder. De acordo com o autor:

A identidade e a diferença estão estreitamente relacionadas às formas pelas quais a sociedade produz e utiliza classificações. As classificações são sempre feitas a partir do ponto de vista da identidade. Isto é, as classes nas quais o mundo social é dividido não são simples agrupamentos simétricos. Dividir e classificar significa, neste caso, também hierarquizar. Deter o privilégio de classificar significa também deter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos assim classificados. (SILVA: 2000, 82)

Como o processo de diferenciação, que formará a oposição binária entre a identidade e a diferença, se dá a partir de operações de inclusão e exclusão, isto é, entre aquilo que é considerado de dentro e o que é fora, pode-se afirmar que existe alguém que pode assim delimitar: logo, o poder está aí implicado. Nesse sentido, o que está em jogo não é apenas a delimitação de si e do outro, mas de recursos materiais e simbólicos: aquele que desfruta da identidade mais valorizada terá o poder e a legitimidade de definir como os outros grupos serão vistos. Assim, o “nós” (a identidade) tem valor positivo e “os outros” (a diferença) é valorado negativamente. Por exemplo, se durante séculos as mulheres foram oprimidas pelos homens, é porque estes tiveram o poder de afirmar que a elas estava destinado, por exemplo, o cuidado exclusivo da prole, garantindo sua hegemonia na busca de recursos materiais que sustentassem o lar. Da mesma forma, alguns séculos atrás, os brancos lançaram mão de argumentos físicos e étnicos para garantir que os negros continuassem subjugados em sua posição de escravos, considerando-os dotados de grande força física, mas limitada capacidade intelectual.

Nessa relação, embora pareça óbvio, não se pode perder de vista que, se há um opressor, há um oprimido e vice-versa: para que um afirme sua existência é preciso reafirmar

a do outro. Nas palavras de Ernesto Laclau: “se uma identidade consegue se afirmar é por meio da repressão daquilo que a ameaça” (*apud* HALL: 2000, 110). Consequentemente, ao mesmo tempo em que os binarismos são essenciais na construção do significado (Woodward, 2000), eles também têm papel fundamental na manutenção das relações de poder existentes. Uma das formas mais incisivas com que o poder atua na valorização de um dos termos se mostra nos processos de normalização. Segundo Silva (2000):

Fixar uma determinada identidade como a norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças. A normalização é um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença. Normalizar significa eleger – arbitrariamente – uma identidade específica como o parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas. Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa. A identidade normal é “natural”, desejável, única. A força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como *uma* identidade, mas simplesmente como *a* identidade. (SILVA: 2000, 83)

É isso o que acontece, por exemplo, com a heterossexualidade. Sua transformação em norma relegou a todas as outras identidades sexuais a invisibilidade, como ocorre, por exemplo, em algumas escolas (LOURO, 1998): na dificuldade de lidar com identidades sexuais pouco aceitas socialmente, muitos professores optam por ignorá-las, em vez de reconhecer e discutir a existência da diferença. Celebrar, simplesmente, a diferença também não parece ser uma alternativa interessante, pois não se problematizam a hierarquia, as implicações do poder. Para Silva, “questionar a identidade e a diferença como relações de poder significa problematizar os binarismos” (SILVA: 2000, 83), até porque, embora pareça natural, como foi dito, a identidade é constitutiva da diferença, daquilo que é valorado negativamente. Portanto, ao se festejarem as identidades oprimidas, sem questioná-las, pode-se correr o risco de ser mais um reforço à hegemonia da opressora.

Nota-se, portanto, o quão escorregadia é a questão da identidade. De acordo com Stuart Hall (2000) e como vimos acima, atualmente várias áreas do conhecimento têm se concentrado na desconstrução da noção de que a identidade é unificada, essencial, originária. Por que, então, se tão questionado, esse conceito continua sendo utilizado? Hall nos fornece duas respostas: por um lado, ainda que seja essencial para que se pensem algumas questões, deve-se ter em mente que a identidade é uma noção que não pode ser mais pensada da mesma forma, isto é, de maneira essencialista: “a identidade é um desses conceitos que operam ‘sob rasura’: uma ideia que não pode ser pensada da forma antiga, mas sem a qual certas questões-chaves não podem sequer ser pensadas” (HALL: 2000, 104). Por outro lado, o conceito é

essencial para a ação política dos movimentos sociais, de modo que, devido à contingência da questão identitária, em vez de se pensar que se deve simplesmente abolir a noção de “sujeito”, deve-se, sim, reconceitualizá-lo, levando em consideração sua fragmentação e instabilidade, como apontaram anteriormente Butler (1998; 2008) e Flax (1992).

Da mesma forma, Zygmunt Bauman (2005) afirma que as identidades são, ao mesmo tempo, uma “convenção socialmente necessária” (BAUMAN: 2005, 13), e algo que enclausura o sujeito dentro de sua própria inconstância. O autor compara a identidade com um quebra-cabeça incompleto, onde se experimentam diversas combinações a partir das peças disponíveis, sem saber, no entanto, qual seria uma configuração final, pré-estabelecida. Tal configuração final é uma impossibilidade.

Tendo isso em vista, Hall (2000) assim define a identidade:

Utilizo o termo “identidade” para significar o ponto de encontro, o ponto de *sutura*, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos “interpelar”, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares, e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos que podem “falar”. As identidades são, pois, pontos de apego temporários às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós. (...) são as posições que o sujeito é obrigado a assumir, embora “sabendo”, sempre, que elas são representações, que a representação é sempre construída ao longo de uma “falta”, ao longo de uma divisão, a partir do lugar do Outro. (HALL: 2000, 111-112)

Funcionando como sutura, como articulação entre o nível discursivo e o nível psíquico (onde as subjetividades se formam) do indivíduo, a identidade deve ser vista, por seu caráter instável, como uma “impossibilidade” e ao mesmo tempo como um imperativo, por sua importância política. Ela não deve, portanto, ser descartada, ainda que não se possa esquecer dos seus necessários limites. Por exemplo, como vimos no item anterior, frente ao problema da identidade no movimento feminista, Judith Butler (1998; 2008) postula que seu projeto político deve se basear numa construção variável da identidade, a fim de driblar essencialismos e atingir uma maior abrangência democrática. Como veremos no próximo capítulo, a teoria *queer*, sob grande influência teórica de Butler, também encara a questão da identidade com bastante desconfiança.

Nesse sentido, ainda um outro aspecto dessa questão se faz relevante para este trabalho, especialmente no que se refere à teoria *queer*: os movimentos de fixação e subversão da identidade. De acordo com Silva (2000), tal como a linguagem, a identidade tende a uma fixação que é impossível de ser concretizada. Assim, o processo de produção da identidade é marcado por dois movimentos: o de fixação/estabilização lança mão dos essencialismos a fim

de tratar as identidades como naturais. Por exemplo, a utilização de argumentos biológicos para justificar a opressão de mulheres e negros; na constituição das identidades nacionais, o recurso a mitos fundadores e à língua como fatores de união de um povo sob uma mesma identidade. Esse movimento objetiva manter a coesão e a solidariedade dos grupos sociais, sob a crença numa identidade integrada e partilhada por todos.

Mais interessante para este trabalho, o movimento de desestabilização/subversão, na corrente contrária, enfatiza a instabilidade e contingência das identidades, também um dos focos da teoria *queer*. Aqui encontram-se as imagens de deslocamento, viagem e movimento, sob as formas do hibridismo, das diásporas, da miscigenação e também do travestismo. Como exemplo, podemos citar experiências como a de Bauman (2005), que, num trânsito entre nações globalizadas, viram o colapso de suas identidades nacionais. Da mesma forma, alguns travestis e *drag-queens*, na medida em que têm uma identidade de gênero ambígua ou indefinida, estão na fronteira entre os gêneros (Silva, 2000). Ao fazê-lo, isto é, ao estarem na fronteira, em trânsito, essas pessoas desvelam a precariedade das identidades fixas, a artificialidade das oposições binárias, no caso, masculino/feminino.

É justamente nesse movimento de desestabilização das identidades que está o foco da teoria *queer*. Aqui, ao contrário dos movimentos sociais que se utilizam da política de identidade, a força política se encontra exatamente na instabilidade das categorias identificatórias. Sobre isso, discorreremos no próximo capítulo.

## Capítulo 2

### **“Pela noite”: identidade *gay*, experiência homoerótica e teoria *queer***

*“Ontem à noite fui a um meeting do gay liberation. Grotesco.*

*Sabe o que eu sinto? Tem duas coisas me puxando, dois tipos de vida – e eu não quero nenhum deles. Quero um terceiro, o meu.”*

Caio Fernando Abreu, em carta a Vera Antoun

- Quando entra o bandoneón, tudo se abre – estendeu o braço à frente, parecia querer segurar algo no ar – Percebeu? Por alguns momentos, apenas alguns momentos, é como se houvesse assim uma espécie de esperança, de possibilidade de esperança. Seja o que for, você está quase alcançando. O teu braço está tão estendido que essa parte que junta com o corpo parece que vai rasgar. E as pontas dos dedos podem sentir assim quase como. Um formigamento, uma dormência: a vibração dessa coisa que está lá, por enquanto ainda longe deles, prestes a ser tocada. (ABREU: 1983, 106)

O toque, no entanto, não se concretiza. A esperança é interrompida, na música, pelo peso do som do sax que chega e interrompe o *bandoneón*. Como um soco, a entrada do sax frustra abruptamente a busca, tal como o personagem Pérsio nos mostra. Essa imagem que aparece na música é comparada com um bicho arisco, que foge a qualquer sinal de perigo, de modo que o personagem não consegue alcançar aquilo que procurava. É com essa imagem que se inicia a novela “Pela noite”, de Caio Fernando Abreu, sobre a qual este capítulo se debruçará. Essa mesma imagem é, ainda, bastante recorrente ao longo de toda a obra do autor, de forma mais ou menos explícita, ou mais ou menos importante para o desenrolar da narrativa.

Por exemplo, na novela “Bem longe de Marienbad”, de *Estranhos estrangeiros* (1995), o narrador-protagonista viaja procurando um certo “K”, mas ele sempre lhe escapa por pouco: assim que chega a um lugar descobre que “K” acaba de ir embora, pois também está à procura do outro, num contínuo movimento de desencontros e de busca por pistas. De forma semelhante, no conto “Além do ponto”, presente em *Morangos mofados* (1982), o protagonista nos conta seu percurso de ida até a casa da pessoa amada, mas o encontro é sempre adiado, e o conto termina com ele batendo indefinidamente numa porta que não é aberta nunca. Em poucos casos a busca encontra seu fim. No romance *Onde andarás Dulce Veiga?* (2003), por exemplo, o narrador enfim consegue achar a cantora Dulce Veiga, mas o encontro por si tem sua importância diminuída frente a sua jornada em direção a si mesmo. Trataremos dessa narrativa mais detalhadamente no próximo capítulo.

Neste, que se concentrará em “Pela noite”, é a imagem da busca que inicia a novela, publicada junto de duas outras novelas em *Triângulo das águas* (1983). Essa busca, como nos conta o próprio Pérsio, é pelo amor, pelo sublime, pela esperança, mas nunca chega ao seu destino: é sem fim, sem sossego. Assim como as identidades, e a linguagem que as forma, conforme discutiremos no capítulo anterior, a busca aqui não encontra nunca uma concretude que seja estável, sua conclusão é eternamente adiada. Nas palavras de Pérsio: “Porque é assim que é. Naturalmente. As coisas sempre prestes a serem apanhadas. E você eternamente prestes a apanhá-las, como uma sina. Sempre prestes” (ABREU: 1983, 110).

Na novela, encontramos Pésio e Santiago, antigos conhecidos de infância, num jogo de sedução que se inicia no apartamento do primeiro e vai até os bares e boates do gueto *gay* paulistano, percurso durante o qual o leitor passa a conhecê-los e a sua história. Este capítulo, então, pretende analisar “Pela noite” a partir da representação dos personagens Pésio e Santiago e suas experiências, a fim de compreender como essa busca, perpassada por suas sexualidades, aponta para a fragilidade das identidades sexuais, especialmente no que se refere à política identitária perpetrada pelo movimento *gay*. Para tanto, adotaremos uma abordagem *queer*, na medida em que possibilita uma leitura mais frutífera das nuances entre identidade e sexualidade, no que se refere aos personagens da narrativa.

## **2. 1. A política identitária do movimento *gay* e o gueto**

Conforme discutimos no capítulo anterior, a emergência de um tipo particular de indivíduo que se destaca pelo fato de sua sexualidade, desejos ou práticas sexuais estarem direcionadas ao mesmo sexo, ou seja, a emergência da identidade homossexual, data do século XIX, num contexto de urbanização e industrialização. Quase que imediatamente após, contrabalanceando aquelas estratégias de discriminação perpetradas ora pela Igreja, ora pela medicina e pela psiquiatria, ora pelo direito, surgiram esforços por sua não criminalização ou em favor de sua livre expressão.

Segundo Annamarie Jagose (1996), historicamente, pode-se situar o movimento homófilo como precursor dos movimentos *gay* e lésbico. Surgiu na Alemanha em fins do século XIX e via a homossexualidade como um fenômeno humano natural, utilizando-se, muitas vezes, dos mesmos preceitos científicos e positivistas que apontavam para a sua não-naturalidade. Enxergavam a orientação sexual dita desviante como uma condição congênita e, por isso, o indivíduo homossexual não tem poder de escolha sobre sua sexualidade. Deveria ser, portanto, digno de compreensão e pena, não castigo, uma vez que não se escolhe deliberadamente fazer parte de um grupo discriminado. Os homófilos trabalhavam por uma reforma política que aumentasse a tolerância à homossexualidade, descriminalizando-a, pois a legislação de muitos países, alguns da Europa, e os Estados Unidos, tinha a homossexualidade como um crime. O movimento espalhou-se por outros países do ocidente industrializado, com

algumas conquistas ao longo dos anos. Ocorreu até por volta da década de 1950 e foi bastante criticado pelos subseqüentes movimentos *gay* e lésbico de conservadorismo e assimilacionismo, na medida em que lutava apenas pela incorporação não-discriminada dos homossexuais na sociedade, não uma mudança em sua estrutura. Não há registros de movimento semelhante no Brasil.

Apesar de tachado de conservador, o movimento homófilo, sem dúvida, ajudou a preparar o terreno para que, em 27 de julho de 1969, um grupo de homens *gays*, lésbicas e alguns travestis e *drag queens* resistissem a um ataque da polícia ao bar nova-iorquino Stonewall Inn, na época conhecido reduto do gueto *gay* da cidade. Esse episódio é tido como marco inicial da liberação *gay*, quando, pela primeira vez, os homossexuais foram vistos, agora não só como categoria identificatória, mas como integrantes de um grupo social minoritário e coeso que deveria lutar pelos seus direitos tomando como base política o compartilhamento de uma mesma identidade marginalizada: a homossexual. Constituíram, então, um novo movimento social semelhante ao feminismo, que preza pelo direito das mulheres como grupo social, e ao movimento negro.

No entanto, deve-se fazer a ressalva, como nos aponta Thomas Piontek (2006), de que o incidente em Stonewall é mais um marco simbólico do que propriamente o início de algo que surgiu de repente. Mais que isso, foi um dos principais apoios para que se pudesse afirmar a existência de um grupo social distinto e unido por uma forma de comportamento e uma certa inclinação dos prazeres sexuais, e que seria dotado, daí em diante, de uma história própria, cujo ponto de partida é Stonewall. Com isso, pretende-se enfatizar que os homossexuais, como grupo social, só aí passaram a se ver como um grupo dotado de características e uma história próprias e capaz de encabeçar um movimento em defesa de seus direitos ou da mudança da sociedade. Stonewall veio para justamente legitimar a existência e a construção da história de tal grupo.

Influenciados pela contracultura sessentista, os primeiros liberacionistas *gays* acreditavam que a afirmação e celebração pública de suas identidades sexuais frente à sociedade heterossexista se constituíam como uma das facetas de uma revolução mais abrangente da sociedade, que pretendia lutar contra as várias e inúmeras formas de repressão. Rejeitando o assimilacionismo dos homófilos, os liberacionistas *gays*, segundo Annamarie Jagose,

Desafiavam o status quo. Os homófilos favoreciam o desenvolvimento de relações públicas e apresentavam imagens da homossexualidade que seriam aceitáveis à sociedade. Os *gays* liberacionistas, ao contrário, se recusavam a compactuar com ansiedades heterossexuais e escandalizaram a sociedade

com sua diferença, em vez de cortejá-la com pretensões de igualdade. (Tradução nossa) (JAGOSE: 1996, 31)<sup>8</sup>

A liberação *gay* pretendia, portanto, afirmar a diferença dos indivíduos identificados como *gays* em relação ao resto da sociedade, analisando as formas de opressão de *gays* e lésbicas e um modo de superá-las. A identidade *gay* (o termo “*gay*”, do inglês “alegre”, foi, então, adotado a fim de substituir o estigma médico do termo “homossexual” por uma imagem positiva, animada e feliz) se colocava como revolucionária, na medida em que não buscava simplesmente reconhecimento ou tolerância, mas mudar as estruturas e instituições que marginalizavam os homossexuais. Pretendia-se atingir isso a partir da afirmação pública da identidade *gay*, principalmente por meio do mecanismo do “*coming out*”, ou “sair do armário”, numa completa fusão política entre as esferas pública e privada. Segundo Marina Castañeda (2007):

O termo inglês *closet* (do latim *clausum*, particípio presente do verbo *claudere*, que significa “fechar”) teve muitas outras significações antes de se referir à homossexualidade clandestina. Assim, denotou um lugar fechado, privado, no qual se tem conversações secretas, ou um lugar para guardar objetos preciosos. Assim, representa o privado em oposição ao público; o íntimo em oposição ao social; o que está escondido ao que está descoberto. Como derivação desses sentidos, a expressão *to come out of closet* (“sair do armário”, às vezes reduzida para *to come out*) refere-se, atualmente, ao fato de assumir plenamente sua homossexualidade, tanto na esfera pública quanto na privada. (CASTAÑEDA: 2007, 106-7)

Um exemplo do “*coming out*” como estratégia política pode ser encontrado numa cena do filme *Milk* (2008), em que o protagonista homônimo do filme, um ativista *gay* norte-americano que ingressa na carreira política, incentiva todos os seus assistentes a ligarem para seus pais contando de sua orientação e identidade sexuais, de modo que estas façam parte explicitamente dos níveis tanto públicos quanto privados de suas vidas. Em grande medida pela implementação dessa estratégia, o movimento *gay* se colocava, então, como mais agressivo e menos conciliatório se comparado ao movimento homófilo. Entre os objetivos da liberação *gay* norte-americana estão:

Erradicar os papéis sexuais; transformar a família como instituição; acabar com a violência homofóbica; fim das categorias monolíticas de heterossexualidade e homossexualidade em favor de uma potencial bissexualidade; desenvolver um novo vocabulário do erótico; compreender a

---

<sup>8</sup> “Challenged the status quo. Homophiles favoured the improvement of public relations and presented images of homosexuality that would be acceptable to mainstream society. Gay liberationists, by contrast, refused to pander to heterosexual anxieties and scandalized society with their difference rather than wooing it with claims of sameness.”

---

sexualidade como prazerosa e relacional, não reprodutiva ou como um indicador de status. (tradução nossa). (JAGOSE: 1996, 41)<sup>9</sup>

No Brasil, o surgimento do movimento homossexual aconteceria somente num momento de maior abertura política da ditadura militar. No final da década de 1970, a homossexualidade havia encontrado uma maior visibilidade na sociedade brasileira, em decorrência do desenvolvimento de uma subcultura *gay* explorada comercialmente, além de sua presença pública em manifestações artísticas, especialmente na veiculação de imagens sexualmente ambíguas, como no trabalho de Ney Matogrosso, em alguns shows de Caetano Veloso e no grupo teatral Dzi Croquetes.

Em 1977, a visita ao Brasil de um editor de uma publicação *gay* norte-americana inspirou, aqui, a criação do jornal *Lampião da esquina*, o primeiro a discutir politicamente a questão homossexual, ressaltando, assim como havia feito o movimento norte-americano, a importância de “se assumir” publicamente e a crença na existência dos homossexuais como grupo minoritário. Alguns integrantes do *Lampião* foram membros fundadores do grupo Somos de Afirmação Homossexual, em 1978, uma das primeiras e principais organizações do movimento *gay* brasileiro, sobre o qual discorre minuciosamente Edward McRae (1993) em seu *A construção da igualdade*.

Nesse momento, a militância se colocava mais como um espaço de apoio afetivo, de aceitação sem culpa da identidade sexual dita desviante e de propostas de reivindicação de uma maior respeitabilidade pública para a homossexualidade e o homoerotismo, que, como outras formas de amor, deveria ser vivido livremente. Não tinha o caráter revolucionário que pretendeu num primeiro momento a militância norte-americana. De fato, nem mesmo a estratégia de “sair do armário” era tão valorizada aqui: embora ela fosse defendida pelo *Lampião*, os níveis de uma exposição pública desejada da sexualidade variavam bastante entre os integrantes do movimento. Também ao contrário do que aconteceu em outros países, no Brasil, a homossexualidade nunca foi considerada um crime segundo a legislação. De acordo com João Silvério Trevisan (2000), durante a nossa história, os atos de caráter homoeróticos que fossem considerados de alguma forma nocivos à vida social eram reprimidos pela Inquisição da Igreja Católica e, posteriormente, por instituições médicas e psiquiátricas. E, embora em meados do século XX nos grandes centros, batidas policiais nos guetos fossem bastante comuns, a falta de uma legislação que proibisse diretamente a homossexualidade

---

<sup>9</sup> “Eradicating sex roles; transforming the family as an institution; ending homophobic violence; the demise of monolithic categories of homosexuality and heterosexuality in favour of a potential bisexuality; developing a new vocabulary of the erotic; and understanding sexuality as pleasurable and relational, rather than reproductive or as an index of status.”

deixou o movimento *gay* brasileiro sem um “inimigo” externo bem-definido, o que acabou influenciando no aumento das disputas dentro das várias organizações e entre elas. Em razão disso, o movimento se encontrava em declínio no início dos anos 1980.

Outro fator que contribuiu para esse enfraquecimento foi um enfoque exagerado na coesão absoluta do grupo, na igualdade entre todos os participantes, em detrimento de suas diferenças e particularidades. Apesar disso, não havia uma definição clara do que constituía exatamente ser homossexual, isto é, a igualdade se baseava em algo que estava longe de ser definido e ainda mais longe de ser unânime. A coesão dos grupos, então, repousava não sobre algo que todos os integrantes compartilhavam, mas sobre uma carência comum a todos: a repressão a características suas que reportassem à homossexualidade.

Com o surgimento e estabelecimento da militância, tem-se o início da construção de uma narrativa histórica da minoria homossexual. Sabe-se, no entanto, que práticas sexuais direcionadas ao mesmo sexo estiveram presentes ao longo da história da humanidade e nas mais diversas sociedades. Só agora, no entanto, os indivíduos que se caracterizam por tais práticas passaram a constituir uma minoria, à semelhança das mulheres e dos negros. Assim, Thomas Piontek (2006), em seu artigo “*Forget Stonewall: making gay history perfectly queer*”, questiona se a criação de uma nova síntese, em que os homossexuais, unidos sob a mesma categoria, mesmo que de definição incerta e escorregadia, não se torna problemática ao reduzir a diferença justamente ao acomodá-la. Nesse sentido, o autor questiona:

A orientação sexual pode constituir uma minoria? Se sim, sob que condições? Como uma minoria assim constituída pode ser comparada às minorias étnicas e raciais? Essa visão minoritária sobre lésbicas e gays é politicamente vantajosa ou restringe as possibilidades de intervenção política? (Tradução nossa)<sup>10</sup> (PIONTEK: 2006, 9)

De fato, segundo o mesmo autor, foi a valorização, a partir da década de 1960, da noção de “orientação sexual” que tornou possível se pensar nos homossexuais como constituindo uma minoria. Essa noção, entretanto, não pode ser compreendida isoladamente. De acordo com a antropóloga Rita Laura Segato (1997), o gênero e a identidade sexual que se forma a partir dele é uma composição mista, cujas partes devem ser entendidas em seu conjunto. O que ela chama de “composto de gênero” é formado por: (1) o corpo anatômico; (2) o “gênero da personalidade”, isto é, as atitudes, o temperamento e a disposição afetiva que se associam à feminilidade ou à masculinidade; (3) a orientação sexual, que “diz respeito ao objeto preferencial do investimento libidinoso” (SEGATO: 1997, 255); (4) a disposição

<sup>10</sup> “*Can sexual orientation constitute a minority? If so, under what conditions? How does a minority thus constituted compare to ethnic and racial minorities? Is such a minoritizing view of lesbians and gay men politically advantageous, or does it restrict possibilities of political intervention?*”

sexual, que faz o indivíduo assumir papéis sexuais ativos ou passivos quando da relação sexual; e (5) os “papéis sociais de gênero”, que, incluindo dimensões sociais, psíquicas e sexuais, indica se o indivíduo desempenha um papel feminino ou masculino no meio onde vive.

A utilização da orientação sexual, por mais difícil que fosse defini-la, como atestaram muitos participantes do grupo Somos (McRae, 1993), tornou mais palpável a delimitação da identidade coletiva *gay*, isto é, daqueles que seriam os membros do movimento *gay*, assim como daqueles que não seriam contemplados. Para essa identidade, parte-se do pressuposto de que todos aqueles que compartilham da mesma orientação sexual são essencialmente iguais, sem considerar as possíveis implicações por trás da complexidade do “composto de gênero”. Nas palavras de Piontek (2006), parte-se de:

A suposição errônea que dá base à asserção de uma identidade coletiva *gay* e lésbica coerente – isto é, a de que todos aqueles envolvidos em relações com o mesmo sexo, sejam lésbicas ou homens *gays*, são fundamentalmente iguais. A consolidação de uma identidade *gay* e lésbica unificada exige, assim, a exclusão da diferença e o policiamento das fronteiras de tal identidade. (Tradução nossa) (PIONTEK: 2006, 22)<sup>11</sup>

Nesse sentido, apesar de muitos terem estado também envolvidos no incidente em Stonewall, travestis, transexuais, *drag queens* e *kings*, tidos como aberrações de gênero por alguns dos próprios homossexuais, permaneceram de fora das reivindicações dos primeiros anos do movimento *gay*. Já as lésbicas mantiveram um relacionamento ambíguo com o movimento: num primeiro momento, muitas se dispunham a compartilhar suas carências, mas algumas, notando certo machismo nas colocações dos colegas *gays*, decidiram formar seu próprio movimento.

Logo, parece pertinente questionar se a utilização da orientação sexual como base política para o movimento não seria um tanto frágil, instável. Mais que isso, até mesmo entre os *gays* a definição dos sujeitos do movimento era escorregadia. A chamada “bicha pintosa” ou “bicha-louca”, por exemplo, era bastante discriminada por seu comportamento exagerado, feminino, a “fechação”. Ainda assim, alguns consideram que, devido ao mesmo exagero, foram essas bichas que abriram o espaço para a afirmação pública da homossexualidade, uma vez que eram (e, em alguma medida, ainda são) vítimas mais visíveis do preconceito (McRae, 1993). Prezava-se o modelo do homossexual mais viril e masculinizado (como na versão

<sup>11</sup> “An erroneous assumption underlying the assertion of a coherent collective gay and lesbian identity – namely, that all those involved in same-sex relations, whether lesbians or gay men, are fundamentally alike. The consolidation of a unified gay and lesbian identity in turn requires the exclusion of difference and the policing of that identity’s boundaries.”

estereotipada dos integrantes da banda norte-americana Village People), que rejeita a antiga dicotomia ativo/passivo e busca formas de relacionamento mais igualitárias, como a figura do “entendido”, descrito e documentado por Carmem Dora Guimarães (2004). Encontra-se, nessa valorização, justamente o desejo de se afastar do estereótipo do homossexual efeminado e um dos principais objetos de preconceito heterossexista, podendo-se chegar ao risco de pender para o outro extremo, onde encontramos o que João Silvério Trevisan (2000) chama de “superbichas”:

homens vendendo fantasias exacerbadas, com base no tripé virilidade, beleza e juventude. Tal situação viabilizou um incremento desvairado do narcisismo, com todos os elementos doentios e preconceituosos aí implicados. Basta um passeio em qualquer ambiente gúei para se entediar com o desfile de *barbies* depiladas, exibindo a mesma virilidade teatralizada e músculos artificiais, a partir da ingestão de doses maciças de hormônio masculino e do culto à academia de ginástica, valores tornados superiores e absolutos. Os mesmos corpos, os mesmos músculos, as mesmas poses. E o antigo anseio por uma identidade, tão cioso do desejo à diferença, resultou na obsessão generalizada de buscar no outro o mais igual possível a si mesmo. (TREVISAN: 2000, 471)

A consolidação de uma identidade *gay* coletiva se encontra bastante vinculada, portanto, à valorização de um modelo único ou variações dele em detrimento de algumas das mais diversas e complexas possibilidades de vivência do gênero e da sexualidade entre aqueles indivíduos que compartilham da chamada mesma orientação sexual. Tal valorização pode ocorrer ao ponto de se tornar quase uma obrigatoriedade para que o indivíduo faça parte da identidade homossexual como tem sido constituída e prezada, levando, em alguma medida, à uniformização de todo um grupo social.

Não se pretende, no entanto, negar o surgimento e a consolidação de algumas subculturas *gays* que valorizam outros modelos, como o do “ursinho”, o homossexual que se sente à vontade com seu porte físico avantajado, com vastos pelos pelo corpo, à semelhança do animal, não se sentindo impelido a incorporar algo que chegue perto do modelo da “superbicha”. A questão é que: (a) a relação entre as várias subculturas e a cultura *gay* hegemônica pode não ser simétrica, e (b) mesmo nas subculturas a completa adoção da identidade valorizada é pré-requisito para o pertencimento ao grupo. Dizer isso pode ser óbvio, mas não deixa de ser necessário, uma vez que se pretende enfatizar que o fato de uma inclinação dos desejos sexuais se converter em identidade não é um dado natural, mas construído historicamente, como discutiremos no capítulo anterior.

Em “Pela noite”, nos deparamos com a reação de Pérsio e Santiago, que não se identificam com o modelo hegemônico da cultura *gay*, ainda que aqui ele parecesse não

chegar ao extremo das “superbichas”, quando chegam a um bar do gueto *gay*. Santiago começa:

- 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. Não existe uma tal *cultura gay*? E se acham todos muito originais, muito exclusivos. Odeio guetos.

- Odeio a palavra *gay*.

- Mas ela existe, rapaz. E não é só uma palavra. É mais grave, um comportamento, um *feeling*. A sacralização da bobagem. E são todos exatamente assim. Felizes, descontraídos, sem problemas. Leves, levíssimos. Soltos, sem culpas nem traumas. Todos muito bem vestidinhos com os modelinhos que trouxeram de Nova Iorque, todos adoram Nova Iorque. Todos muito bem amados. Musculosinhos, liberadinhos, burrinhos. Umas gracinhas. (ABREU: 1983, 176) (grifos no original)

Embora ambos os personagens não vejam esses frequentadores do gueto com aprovação, a crítica de Pérsio é mais mordaz. Para ele, com a instauração de uma cultura *gay*, exemplificada pela adoção mesma do termo “*gay*”, tenta-se fugir da patologização enraizada na noção de “homossexualidade”, enfatizando uma certa alegria, leveza e as aparências. Com isso, entretanto, ignora-se todo o peso do preconceito que, sem dúvida, acometeu grande parte dos homens que frequentaram bares como o da novela. Em outras palavras, se por um lado o gueto traz o conforto da socialização sexual sem culpa pela sexualidade considerada desviante, por outro, desproblematiza-se o porquê de essa sexualidade ser dita como tal em primeiro lugar. A diferença é celebrada sem que se questione, de fato, como ela poderá não se restringir apenas ao gueto. Mais ainda, ela é exaltada pela uniformização daqueles que, após passarem pelo processo de “sair do armário”, podem, enfim, assumir uma identidade *gay*. Com essa uniformização, são esquecidos, ignorados ou marginalizados aqueles que praticam atos de caráter homoeróticos mas que, por alguma razão, não se incorporam à cultura *gay*. Vemos, então, um processo de marginalização dentro da marginalização, isto é, alguns são duplamente discriminados, tanto na sociedade em geral quanto dentro de uma cultura específica que supostamente os abraçaria.

No entanto, este parece ser um preço a ser pago para que o movimento funcione. Para Michel Pollak (1985), a diferença é acomodada pela uniformização justamente para que a identidade homossexual ganhe coesão e força suficientes a fim de que o grupo enfrente a opressão heterossexista. Essa uniformização se dá primordialmente na experiência do gueto, que vai desde saunas, praias e pontos de prostituição masculina a bares e boates, como a que encontramos em “Pela noite”. De fato, McRae (1993) considera a convivência no gueto uma etapa necessária para que os homossexuais, como grupo marginalizado, adotem uma

identidade coletiva focada na estilização de sua diferença, mesmo que incorra no reforço de estereótipos, de modo que o gueto é “indispensável à constituição da força necessária para a promoção de uma integração social em que se respeite (*sic*) as diferenças” (McRAE: 1993, 63). Entretanto, todos aqueles que não “aprendem” a ser homossexuais tal como esse modelo prevê, isto é, não se sentem plenamente identificados por ele, são automaticamente excluídos do meio. Por outro lado, na medida em que se configura como uma espécie de refúgio, o gueto desempenha um papel essencial na construção e aceitação da identidade *gay*, o que dificilmente poderia acontecer fora dele. Nas palavras de McRae (1993):

É lá [no gueto] que as pressões sofridas no cotidiano são afastadas, novos valores são desenvolvidos e o homossexual tem mais condições de “se assumir” e testar uma nova identidade social. Uma vez construída a nova identidade, ele adquire coragem para assumi-la em âmbitos menos restritos e, em muitos casos, pode vir a ser conhecido como homossexual em todos os meios que frequenta. Por isso, é da maior importância a existência do gueto, que mais cedo ou mais tarde também acaba afetando outras áreas da sociedade, criando novos espaços de democracia sexual. (McRAE: 1993, 51)

É enfatizando esse caráter de refúgio que Pársio consola Santiago ao chegarem ao bar *Deer's*<sup>12</sup>, lembrando-o que, apesar de odiarem a cultura *gay* e seus frequentadores uniformizados, ali estão a salvo do preconceito heterossexista, que Pársio descreve sob a forma de garotas monstras e *mammas* repressoras que proferiam insultos à sua homossexualidade:

Não precisa *esgazear* os olhos, apavorado como se visse *abantesmas*. Aqui está tudo em casa, não tem aquelas *mammas* repressoras. Nem garotas monstras vaiando em coro. Esse trauma é pessoal, mas todo homossexual sul-americano tem no subconsciente um grupo de garotas monstras, vaiando enfurecidas. Está tudo bem, tudo zen. (ABREU: 1983, 179) (grifos no original)

É como espaço “seguro”, de refúgio, e livre do preconceito heterossexista, que o gueto torna possível uma liberdade que dificilmente poderia ser pensada fora dele. É essa liberdade que faz com que o personagem Carlinhos tome atitudes bastante distintas dentro e fora do gueto. Primeiro, ele encontra Santiago e Pársio numa pizzaria. Ator em busca de uma crítica positiva de Pársio, crítico teatral, Carlinhos tenta promover a peça em que está atuando, se comportando de forma breve e polida, ainda que se intrometendo no jantar e na conversa dos dois. Mais tarde, quando os encontra no bar *Deer's*, sua atitude é outra, e chega a perguntar se

---

<sup>12</sup> *Deer's*, do inglês literal “do veado”. Explicitamente o autor nomeia um bar do gueto *gay* remetendo justamente a um dos principais insultos ao homossexual em língua portuguesa, ainda que em inglês “*deer*” seja usado para designar apenas o animal.

Pérsio e Santiago eram um casal. O primeiro, assim como não aprova a uniformidade dos frequentadores do gueto, reclama do comportamento de Carlinhos:

Veado é foda. No restaurante veio cheio de salamaleques, porque com licença, porque não sei o quê. No gueto perdeu logo o respeito, já veio invadindo, pedindo bebida, pedindo cigarro, querendo saber se é *caso*. Pelo amor de Deus, *caso*, mais um pouco e ia falar em *entendido*. Que nojo. Só porque é veado também acha que está tudo em casa. Se eu não chegasse a tempo provavelmente ia te passar uma cantada. (ABREU: 1983, 182) (grifos no original)

É bastante clara a crítica que Pérsio faz à experiência *gay*, especialmente, no caso, ao uso da linguagem, representando pelos termos “caso” e “entendido”, além da apropriação do termo pejorativo e veiculado pela sociedade hegemônica, “veado”. “Entendido” é justamente o modelo homossexual que surge em fins da década de 1960 e que preza relações igualitárias, rejeitando a dicotomia ativo/passivo em favor de uma nova dicotomia: heterossexual/homossexual (FRY, 1982; GUIMARÃES, 2004; McRAE, 1993). São os entendidos que povoam o gueto e uma porção mais politizada deles é que encabeçou o início do movimento *gay*. Já “caso” é o termo utilizado para designar um relacionamento mais sério e com algum nível de comprometimento entre dois homens, em contraposição a uma forma mais promíscua de envolvimento sexual.

Vale ressaltar que a existência de um vocabulário próprio, de um jargão, é uma das principais características do gueto e da cultura *gay*, sendo um dos elementos a serviço da consolidação da identidade *gay* e da coesão do grupo social. Utilizar certas expressões é, portanto, sinal de pertencimento ao grupo, de modo que mais uma vez Pérsio critica aqueles que agem de acordo com o que ele mesmo chama de cultura *gay*. Além disso, segundo Jurandir Freire Costa (1992), como já mencionamos brevemente no capítulo anterior, as relações homoeróticas estão privadas da linguagem romântica, que é eminentemente heterossexual, de modo que o estabelecimento de uma linguagem própria, muitas vezes apelando para o humor e o exagero, é também resultado disso, do que o autor chama de cultura da privação.

Pérsio, então, finaliza seu comentário com a possibilidade de Carlinhos tentar algum tipo de envolvimento sexual com Santiago, passando-lhe uma cantada. De fato, embora o gueto se coloque como ambiente de liberdade de expressão de uma identidade sexual marginalizada, essa liberdade se encontra de tal forma vinculada à liberação sexual, que é dentro desse mesmo espaço que o estereótipo do homossexual como promíscuo é reforçado. A lógica por trás do funcionamento do gueto, segundo Pollak (1985), é precisamente sexual. O autor considera que a liberação sexual, associada à clandestinidade, faz com que a vida

homossexual no gueto seja caracterizada pela racionalização da sexualidade, em que, por trás de uma máscara de anonimato, busca-se o máximo de prazer sexual com o mínimo de investimentos, numa troca de orgasmo por orgasmo. Assim, para Pollak, as duas regras do mercado sexual homossexual seriam: o anonimato e a “sinalização do desejo sexual em termos de objetos parciais (ânus, boca, etc.) e de atividade procurada (ativa, passiva, SM, isto é, sadomasoquista, etc.)” (POLLAK: 1985, 60).

Costa (1992) acrescenta que a promiscuidade está também ligada ao uso da linguagem. Como já comentamos, a conjugalidade e sua linguagem do amor romântico se estabeleceram como ideal moral e afetivo no século XIX, simultaneamente à “invenção” da homo e da heterossexualidade como categorias identificatórias. Uma vez que esse ideal é eminentemente heterossexual, a apropriação da linguagem romântica por homossexuais é sempre tida como algo estranho, fora de lugar. Nesse sentido, na ausência de uma linguagem capaz de descrever o amor homossexual, o fato de o gueto ser marcado pela busca pelo prazer sexual imediato e descompromissado é resultado justamente da privação da linguagem do amor romântico, gerando um vocabulário que é típico desse espaço e que está focado na otimização do prazer. Costa (1992) afirma:

Penso que essa “linguagem” [do gueto] busca contornar a privação do amor romântico imposta aos amores masculinos, criando um estilo de comunicação que o torna dispensável. No gueto domina o ideal da “mínima fala” e da inflação de gestos, sinais e atos, de modo a indicar com a máxima precisão onde está o desejo. Tudo se organiza para que o encontro sexual não passe pela palavra, posto que toda palavra sobre o “homossexualismo” aponta para a dominação. (...) O que chamamos de afeto ou sentimento é aquilo que, na relação sexual, só pode ser dito e não mostrado. É aquilo que excede o contato físico e que só a palavra pode trazer à luz. (COSTA: 1992, 96-97)

A impossibilidade, então, do afetivo em decorrência de uma linguagem romântica que é inacessível aos homossexuais se traduz em reforço da promiscuidade. É nesse mercado sexual, de pouca afetividade e “mínima fala”, que Santiago e Pérsio embarcam quando vão à boate *Terra de Marlboro*<sup>13</sup>, que este denomina, não coincidentemente, “açougue”. Nesse açougue, então, entre danças e drinques, vale a melhor cantada para se envolver com alguém e, quando isso acontece, o descarte em seguida é fácil e descomplicado. Em dado momento, depois de, quase sem querer, começar a beijar e ser acariciado por alguma das carnes do açougue, Santiago muda de ideia e quer se afastar, se desculpando. A reação do outro é quase

<sup>13</sup> O nome da boate é uma referência à antiga propaganda dos cigarros Marlboro encabeçada por um *cowboy* na frente de paisagens bucólicas e exuberantes. A escolha de Caio Fernando Abreu por esse nome e essa referência reflete e reforça justamente o fato de que o modelo que se espera que frequente o gueto é o do homossexual viril, masculinizado.

indiferente: “O homem limitou-se a sacudir os ombros, que não importava, havia tantos. Tornou a descer, puxando o zíper, afastando corpos” (ABREU: 1983, 198).

Se o gueto funciona como espaço de apoio afetivo para se aprender e assumir uma identidade *gay*, como isso pode acontecer em meio ao anonimato e trocas puramente sexuais? Jurandir Freire Costa (1992) faz uma crítica bastante contundente à relevância do sexo nas relações que ocorrem no gueto, onde:

os indivíduos gozam da “liberdade” que a discriminação permite. Mas, justamente por se tratar de uma liberdade vigiada e concedida, carrega todas as sequelas do preconceito. Os sujeitos sabem, mesmo quando não explicitam, que a liberdade vivida no gueto é precária e, num certo sentido, artificial. Quase todos acham esses lugares desagradáveis e queixam-se frequentemente, da sensação de vazio e insatisfação que acompanha tais incursões clandestinas. No entanto, não podem deixar de frequentá-los compulsivamente, pois não vislumbram outra alternativa para suas vidas sexuais. No gueto, é voz unânime, vai-se em busca de uma “transa”. No mais das vezes, as características pessoais do parceiro pouco importam. (...) Por fim, participando da cultura do gueto, sobretudo nas idas a saunas, boates e locais de prostituição, todos se sentem promíscuos e convivendo com a promiscuidade, realizando, assim, a imagem do “homossexual” criada pelo estereótipo do preconceito. (COSTA: 1992, 96)

De fato, ambos os personagens da narrativa em foco não gostam nem parecem ser frequentadores assíduos do gueto: “não tenho nada a ver com isso” (ABREU: 1983, 179), Santiago afirma. Ainda assim, a certo ponto o leitor descobre que Pérsio e o outro, antigos conhecidos de infância numa pequena cidade, haviam se encontrado uma semana antes do momento em que se passa a narrativa numa sauna *gay*, e daí então combinaram de se encontrar depois. Dá-se a entender, portanto, que apesar dessas várias desvantagens e problemas, o gueto aparece como talvez um dos únicos espaços de socialização homoerótica e que, por isso, estando-se satisfeito ou não, é preciso frequentá-lo, se não para assumir uma identidade *gay*, ao menos para expressá-la ou a qualquer prática homoerótica de forma mais desimpedida.

Percebe-se, então, uma série de fronteiras erguidas em torno do que seria a identidade *gay*. Em primeiro lugar, o gueto se estabeleceu como local tanto de refúgio, quanto de adoção de uma identidade *gay* por parte do indivíduo, sempre tendo em vista a busca por relações sexuais. Antes disso, no entanto, o antigo modelo médico do século XIX, que via o homossexual como invertido, um homem no corpo de mulher, foi substituído pelo modelo baseado na distinção da orientação sexual, de modo que passou a ser prezado o homossexual mais masculinizado e que prefere relações igualitárias, isto é, o papel sexual passou a ter menos importância para a identidade. Em outras palavras, a dicotomia ativo/passivo foi substituída por heterossexual/homossexual, que possui implicações identitárias ainda maiores.

Não coincidentemente, a militância *gay* brasileira tem se focado primordialmente nas políticas identitárias. Depois do declínio no início da década de 1980 e do primeiro e devastador impacto da AIDS, o movimento encontrou novo e mais intenso fôlego nos anos 90. Tomando as mais diversas formas institucionais, tem-se combatido a AIDS e principalmente lutado pela cidadania em termos de direitos civis, além da promoção das “paradas” como atos políticos e festas de rua, que, enfocando o orgulho da identidade sexual estigmatizada, têm contribuído para a visibilidade pública não só dos homossexuais, como também de transexuais, travestis e *drags*.

Mais que nunca, a forma de política adotada pelo movimento está enraizada nas categorias identificatórias – exemplificadas pelas cambiantes e quase intermináveis letrinhas LGBTT, antes GLS e GLBT, entre outras –, na medida em que as agências estatais e suas políticas públicas adotam, da mesma forma, um sistema classificatório baseado justamente na distinção da orientação sexual (Facchini, 2005). Sem dúvida, a militância tem desempenhado um importante papel, se não na lenta conquista de alguns direitos (como o reconhecimento jurídico do relacionamento estável entre pessoas do mesmo sexo), ao menos na sua discussão, visibilização e problematização frente à sociedade em geral. Ainda assim, são muito alarmantes os dados, como os fornecidos por Luiz Mott e o Grupo *Gay* da Bahia, que apontam que um homossexual é morto a cada dois dias no Brasil<sup>14</sup>.

Por outro lado, resta pensar naqueles que resistem a se encaixar perfeitamente em alguma das letrinhas do movimento, seja porque se trata do que Judith Butler (2008) chama de corpos abjetos, que subvertem as fronteiras do sexo, do gênero ou sexualidade, sejam apenas indivíduos que não se identificam, por algum motivo, com os modelos construídos e constantemente reforçados. Mais que isso, tendo em vista o que discorremos anteriormente, em que medida a problematização das identidades pode se tornar estratégia política mais interessante do que a política identitária adotada pela militância *gay*, uma vez que a constituição de uma identidade implica a delimitação de suas fronteiras, como discorremos no capítulo anterior e como ressalta Guacira Lopes Louro (2004):

O discurso político e teórico que produz a representação “positiva” da homossexualidade também exerce, é claro, um efeito regulador e disciplinador. Ao afirmar uma posição-de-sujeito, supõe, necessariamente, o estabelecimento de seus contos, seus limites, suas possibilidades e restrições. (LOURO: 2004, 33)

---

<sup>14</sup> GAYS são caçados nas favelas do Rio pelo tráfico e pelas milícias. *O Dia Online*, Rio de Janeiro, 5 set., 2009. Disponível em: [http://odia.terra.com.br/portal/rio/html/2009/9/gays\\_sao\\_cacados\\_nas\\_favelas\\_do\\_rio\\_pelo\\_trafico\\_e\\_pela\\_milicia\\_33514.html](http://odia.terra.com.br/portal/rio/html/2009/9/gays_sao_cacados_nas_favelas_do_rio_pelo_trafico_e_pela_milicia_33514.html). Acesso em: 21 set. 2009.

Resistentes e críticos em relação à vivência no gueto e, nas palavras de Pêrsio, à cultura *gay*, os dois personagens parecem não se conformar, de alguma forma, aos modelos disponíveis e prezados. A partir de uma abordagem *queer*, pensaremos como Santiago, Pêrsio e sua interminável busca por algo que nunca chega a ser alcançado, se colocam como uma alternativa interessante à questão do homoerotismo: “Entre a melancolia de Santiago e a alegria teatral de Pêrsio, toda uma gama de vivências” (LOPES: 2002, 154). Nesse sentido, pensaremos também como Caio Fernando Abreu, não só aqui como também em outras narrativas, como “biógrafo da emoção”, concentrado na vivência afetiva de seus personagens, não direta e explicitamente nas suas preocupações identitárias, apresenta uma representação mais fluida, embora não livre de pesos e traumas, do homoerotismo. É isso que propõe o próximo item.

## **2. 2. Duas experiências homoeróticas numa longa jornada de uma noite adentro**

Ainda que *O triângulo das águas* (1983) tenha sido bem aceito pela crítica (BARBOSA: 2008) e premiado com o Prêmio Jabuti em 1984, atestando sua qualidade literária e representatividade dentro da obra do autor, ele é considerado o livro mais obscuro e mal-compreendido de Caio Fernando Abreu, na medida em que toma uma linha bastante distinta do sucesso editorial e de público da publicação, no ano anterior, de *Morangos mofados* (1982). Para Paula Dip (2009), jornalista e amiga pessoal de Caio:

Enquanto os contos do primeiro [*Morangos Mofados*] são urbanos e flertam com a estética *pop*, *Triângulo das águas* é um livro amargo, hermético, delineado a partir de uma cifrada simbologia astrológica. Suas três novelas, “chuvosas”, (...) se estruturam sobre o elemento água, remetem à astrologia e ao arquétipo da emoção. (DIP: 2008, 206-207)

Embora a astrologia não seja bem vista nos meios acadêmicos por falta de legitimidade científica, sua relevância dentro da obra de Caio Fernando Abreu, que foi durante toda sua vida um grande estudioso dos astros, não pode ser ignorada. Como se nota pelo próprio título do livro, as três novelas que o compõem são guiadas pelos três signos regidos pela água: câncer, escorpião e peixes. “Pela noite”, por sua vez, refere-se ao signo de câncer, que remete a uma emotividade ligada à família e ao passado. Essa novela, além de se

ser considerada a primeira narrativa da literatura brasileira a mencionar a AIDS (BESSA: 1997, 51), destaca-se entre as narrativas de Caio por uma série de fatores.

Em primeiro lugar, trata-se de uma novela, uma entre as três únicas que ele publicou, portanto mais extensa e mais desenvolvida do que o gênero em que o autor tornou-se mais conhecido, o conto; em segundo, a questão do homoerotismo em pouquíssimas outras narrativas foi tão aprofundada, pensada e visibilizada quanto percebemos aqui. Por vezes, os personagens de inclinação homoerótica da obra de Caio encontravam-se envolvidos em situação de repressão e/ou homofobia, como em “Terça-feira gorda”, “Aqueles dois”, presentes em *Morangos mofados* (1982), e em “História de borboletas”, publicado em *Pedras de Calcutá* (1996); e outras vezes Caio discutiu a descoberta e iniciação sexual homossexual em contos de formação, como “Sargento Garcia”, de *Morangos mofados* (1982), e “Pequeno monstro”, de *Os dragões não conhecem o paraíso* (1988). Em poucas ocasiões, a experiência homoerótica foi trabalhada em suas especificidades de forma tão explícita e nomeadamente homossexual, como em “Anotações para um amor urbano”, de *Ovelhas negras* (2002), e aqui, em “Pela noite”. Por isso mesmo decidimos dedicar a esta a análise literária deste capítulo.

E, em terceiro lugar, talvez por se tratar de uma narrativa mais extensa, os personagens de “Pela noite”, ao contrário do que acontece na maior parte das narrativas de Caio, além de terem sido desenvolvidos com maior profundidade, têm nomes. Curiosamente, no entanto, Pérsio e Santiago não são seus nomes reais, os quais nunca são revelados e talvez isso nem importe. Esses nomes foram dados pelo próprio Pérsio ainda no início da narrativa. O nome do amigo é escolhido em homenagem a personagens literários, como de *Crônica de uma morte anunciada*, de Gabriel García Márquez, e a localidades geográficas com o mesmo nome, enquanto Pérsio se dá o nome de um personagem de *Prêmios*, de Julio Cortázar, acrescentando que sempre quis se chamar assim.

Por um lado, esse ato remete à anonimidade dos personagens de Caio, pois seus nomes reais, que marcam suas identidades e pelos quais todos no convívio social os conhecem, continuam sem ser mencionados. Por outro, dá a Pérsio a possibilidade de criar para si e para o amigo uma nova identidade, uma nova realidade, adquirindo um certo poder sobre elas (CHEVALIER & GEERBRANT, 1991: 641), deixando para trás o indesejado, sejam amarguras ou arrependimentos, marcas de insatisfação com algum aspecto da vida que levam e que aos poucos vão sendo revelados. Pérsio justifica:

Resolvi que nesta noite de inverno em que vamos virar a noite de sábado pelo avesso da noite de julho, ninguém vai falar no que podia ter sido e não foi, tá entendendo? Simplesmente porque você não se chama João nem Paulo, assim como eu não me chamo Carlos ou Pedro. Você se chama Santiago e eu me

chamo Pérsio. Além de evitar amarguras, é super politizado, você não vê? Adequadíssimo, perfeito. Mais do que, sei lá, Jean-Paul ou Vittorio ou Steeve ou Wolfgang. Com um nome desses, você pode virar a noite impunemente. (ABREU, 1983: 118)

Seus novos nomes, incomuns mas não glamourosos, pequenas homenagens a personagens da literatura latino-americana, lhes dão a possibilidade de abandonar o que se foi e o instrumento para viver aquele encontro, virar aquela noite de julho. Na medida em que, de alguma forma, suas identidades antigas são rejeitadas e questionadas, abre-se espaço para o repensar de suas antigas identidades e talvez, se não a construção, ao menos a reflexão acerca de uma nova forma de viver suas identidades e, por que não?, suas sexualidades.

O leitor, então, aos poucos acompanha o encontro de Pérsio e Santiago no apartamento do primeiro. Os dois são antigos conhecidos de infância numa cidade do interior, Passo da Guanxuma, localidade fictícia que aparece frequentemente na obra de Caio, remetendo à sua própria cidade natal, Santiago do Boqueirão, no Rio Grande do Sul, e que é descrita com mais detalhes no conto “Introdução ao Passo da Guanxuma”, presente em *Ovelhas negras* (1995). Além do passado em comum, os dois, como poucos, dividem silenciosamente a mesma orientação sexual, estigmatizada agora pelo temor da “grande peste”, que nunca chega a ser explicitamente nomeada na narrativa: “Os olhos dos dois tornaram a se cruzar. Tão raro. Nas ruas, nos ônibus, nos elevadores. Você me reconhece? E por me reconhecer, tem medo? A peste de que nos acusam?” (ABREU: 1983, 116). Num duplo reconhecimento, os dois se reaproximam na noite chuvosa da grande metrópole paulistana e sua solidão e caos.

Desde o início da narrativa, Pérsio não pára de falar. Explica, dançando, conforme discorremos no começo do capítulo, como o sax interrompe a busca representada pelo som do *bandonéon*; em seguida, é ele também quem decide dar novos nomes a si próprio e ao outro. Com um humor ácido e ferino, as irônicas falas de Pérsio são construídas pelo narrador de modo a se aproximar de uma linguagem oral e bastante coloquial, marcada por interjeições como “*God!*” e por ênfases nas palavras em itálico. Apesar do tom descontraído, Pérsio deixa transparecer a todo momento um cansaço frente a vida na grande cidade, inclusive no que se refere às pequenas convenções sociais. Após falar ao telefone, temos um exemplo de seu uso da linguagem:

Não me ouviu descartar agora há pouco mais uma FF [Foda Fixa]? – Imitou, a voz melosa: - *Oi-tudo-bem-e-ai-tô-ligando-para-saber-se-você-vai-fazer-alguma-coisa-hoje-à-noite*. Como se a gente tivesse a obrigação de fazer alguma coisa toda a noite. Só porque é sábado. Essa obrigação urbanóide de aliviar a neurose a qualquer preço nos fins de semana, pode? Tenho vontade de dizer nada, não vou fazer absolutamente nada. Só talvez, mais tarde, se estiver de saco muito cheio, tentar o suicídio com uma-dose-excessiva-de-barbitúricos, uma navalha, um bom bujão de gás ou algo assim. Se você

quiser me salvar, esteja a gosto, coração. *God!* Um dia acabo mesmo dizendo, porra. (ABREU: 1983, 123) (grifos no original)

Além do humor irônico e ácido, e entre discos de divas da MPB e de jazz, livros de literatura e algumas revistas de cinema e de pornografia masculina, Pérsio tem como companhia em seu apartamento uma lagartixa que mora atrás de uma reprodução de *O beijo*, do pintor austríaco Gustav Klimt, que ele apelidou de Kay Kendall, homenageando uma atriz hollywoodiana da década de 1940. Pelo uso da linguagem e marcas como essas, pode-se afirmar que Pérsio se aproxima de uma forma de comportamento, mais ainda, de uma identidade homossexual. Ainda assim, sua sexualidade é um tanto problemática, mal-resolvida.

Apesar de ensaiar um jogo para seduzir Santiago, que se esquivava, argumentando que não se trata de um duelo, descobre-se que Pérsio tem uma sexualidade sem paz. Quando saem de casa e vão jantar numa pizzaria, por exemplo, ele tem medo de que as pessoas ao redor pensem que eles são homossexuais, e conta ao outro que na adolescência na pequena cidade, meninas na rua o insultavam:

*Fresco*, elas gritavam. 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. (...) 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, será que eu sou isso que elas gritam que eu sou? (ABREU: 1983, 153) (grifos no original)

Aqui, como bem aponta Marcelo Secron Bessa (1997), em sua análise dessa narrativa, Pérsio vivencia uma identidade homossexual antes mesmo de experimentar a forma de sexualidade que a caracteriza: o olhar do outro, no caso, das garotas monstras, como o próprio personagem denomina posteriormente, é que impõe essa identidade. Mais que isso, ela é constituída em primeiro lugar pelo preconceito, pelo olhar que percebe algo que foge às normas sociais, antes mesmo que Pérsio tivesse condições ou maturidade para se afirmar e poder enfrentar a opressão. Por isso, ele acaba por incorporá-la a si, infligindo a si próprio todas as nuances negativas que a imagem do “fresco” carrega. Também por essa prematura nomeação, ele acaba reforçando em si mesmo o estereótipo do homossexual como imaturo, como alguém que não completou seu desenvolvimento sexual (CASTAÑEDA, 2007), um pouco depois em sua conversa com Santiago:

Eu fiquei absolutamente *apaixonado* pelo Peter Pan. Quando eu ia dormir, de noite, queria que aquelas garotas nojentas todas morressem enquanto eu

voava sobre as cabeças delas. Para a Terra do Nunca, Peter Pan vinha me buscar toda noite, nós íamos voando para a Terra do Nunca. (...) Eu não queria crescer. Eu tinha nojo de crescer. Gente adulta me dava vontade de vomitar. (...) Mas eu não pensava em sacanagem nenhuma. Só queria ficar perto dele. No máximo, deitar abraçado com ele. Na mesma cama. Nem um beijo, nada. Só um abraço, bem apertado. Ridículo, ridículo. Eu era meio *retardado*, acho. Até uns dezoito anos não sabia nem o que era punheta, pode? (ABREU: 1983, 155) (grifos no original).

De fato, o preconceito possui um efeito devastador naqueles que são suas vítimas, a ponto de João Silvério Trevisan (2000) afirmar que “não seria absurdo imaginar que as inúmeras, reiteradas e violentas proibições à sexualidade desviante talvez tenham engastado no desejo homossexual um pânico arquetípico, quase no nível da pulsão” (TREVISAN: 2000, 164-165). Segundo Marco Aurélio Máximo Prado e Frederico Viana Machado (2008), a homofobia, como outras formas de preconceito, pode ser definida como um processo psicossociológico de subalternização que tem por tarefa garantir a normatividade social a partir da invisibilidade de certas identidades sexuais. Fala-se, aqui, de invisibilidade não no sentido de inexistência ou de exclusão: as identidades invisíveis continuam fazendo parte da vida social, mas de forma subalterna, restrita e estigmatizada. Quando a diferença se torna desigualdade, forma-se uma hierarquia, conforme discorreremos no primeiro capítulo, em que um e seu diferente são mutuamente dependentes para que o lado mais valorizado socialmente se mantenha como tal. É justamente o preconceito que, por um processo de simplificação e ocultamento das razões históricas da existência da hierarquia, dá a impressão de que esse estado de coisas é natural. No caso específico da homofobia, a sensação de que a sexualidade sob a forma da heterossexualidade é natural, sustentando e legitimando algumas práticas sociais em detrimento de outras e impossibilitando a percepção da homofobia como injustiça social.

De acordo com Marina Castañeda (2007):

A homofobia preenche várias funções importantes nos heterossexuais. Legitima sua própria orientação sexual; faz-lhes sentir que seus desejos morais e seus costumes sexuais são naturais e até mesmo superiores; (...) têm a sensação de se sentir “normais”. A homofobia tem como função primordial, portanto, “normalizar” a heterossexualidade e lhe dar um verniz de superioridade moral que, talvez, não existisse em outra situação. (CASTAÑEDA: 2007, 146)

É o efeito massacrante e contínuo do preconceito sofrido por Pêrsio que o faz sentir-se culpado de ser o que é, não se aceitando, numa clara expressão de homofobia internalizada. Dessa forma, o preconceito que o personagem sofre vem tanto de partes variadas da sociedade, como das meninas que o chamavam de “fresco”, quanto de si próprio, uma vez que ele mesmo reforça e legitima as características negativas que lhe foram impostas, já que sua

identidade social foi construída pelo discurso opressor. Assim, sua insatisfação com a vida que leva e a solidão na grande metrópole se tornam ainda mais devastadoras: “não quero segurar a culpa sozinho. Preciso de *cúmplices*” (ABREU: 1983, 152), ele diz a Santiago.

No entanto, a necessidade de cumplicidade não se converte em consolo, em companheirismo, em intimidade, dando ao personagem forças para lidar com a culpa. Pérsio, inclusive, chega a afirmar nunca ter tido relacionamentos que durassem muito, uma vez que se incomoda profundamente com algumas das práticas sexuais mais comuns ao homoerotismo, como o sexo anal. Ele conta para Santiago:

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 e chupa daqui, chupa dali, pega, baba, roça, morde, e no fim inevitável tem o cu e a merda no meio. Você acaba *sempre* dando a bunda ou comendo a bunda do outro. (...) 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? (...) Tem amor que resista? (...) 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. (ABREU: 1983, 165) (grifos no original)

O nojo que Pérsio sente do sexo anal se dá justamente graças à sua associação ao amor entre dois homens, que, por sua vez, está ligado ao desconforto e culpa que sente em relação à sua sexualidade, uma vez que, como bem aponta Gayle Rubin (1993), “Os atos sexuais são carregados de um excesso de significação”<sup>15</sup> (RUBIN: 1993, 11). De alguma forma, se seu desconforto estivesse relacionado apenas à depreciação do ânus por si só, ele poderia talvez questionar a natureza das práticas homoeróticas mais difundidas e procurar, quem sabe, alternativas eróticas menos genitalizadas, por exemplo. O problema é que, para ele, amor entre dois homens é que é necessariamente igual a sexo anal, que é igual a algo bastante desagradável, anti-natural: “Ter cu é insuportável, é degradante você se resumir a um tubo que engole e desengole coisas” (ABREU: 1983, 177).

Como já afirmamos, as práticas sexuais não podem ser tidas como um dado natural: o sexo é político, é um produto humano, cultural e histórico, de modo que a repulsa de Pérsio não deve ser subestimada. Gayle Rubin (1993), em seu “*Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality*”, texto precursor da teoria *queer*, aponta para a ausência de uma proposta teórica que consiga descrever e denunciar a opressão sexual e a injustiça erótica de uma forma mais realista, sem cair em essencialismos sexuais nem restringir esses problemas à questão do gênero, como têm feito muitas vertentes do feminismo e dos estudos

<sup>15</sup> “*sexual acts are burdened with an excess of significance*” (tradução nossa).

*gays* e *lésbicos*. A antropóloga chama a atenção para a falta de um conceito benigno de variação sexual, que nos permitiria analisar práticas sexuais hoje estigmatizadas, como o sado-masoquismo, a pornografia ou o relacionamento intergeracional, sem pré-concepções, uma vez que, como construções históricas, estão sujeitas a disputas e resignificações. A masturbação, por exemplo, já foi vista como uma prática execrável, um pecado grave, e hoje é mais aceita e considerada como normal, até saudável. Rubin sugere a valorização, nos estudos a respeito da sexualidade, de um relativismo tal como foi difundido na antropologia em relação ao tratamento das mais diversas culturas.

Assim, a autora propõe uma cadeia erótica, capaz de sintetizar o que ela chama de valoração hierárquica dos atos sexuais, onde se traça a linha que divide o sexo “bom”, aquele que é valorizado socialmente, do sexo “ruim”, o desvalorizado socialmente. Difundida e reforçada pela religião, pela psiquiatria, pelo sistema educacional e pela mídia de massa, essa hierarquia de respeitabilidade sexual, que sofre variações históricas na medida em que a sexualidade é também um campo de disputas, tem por função a racionalização e legitimação das práticas sexuais privilegiadas e a estigmatização daquelas menos valorizadas.

Nesse sentido, pode-se dividir a cadeia hierárquica em três zonas: o sexo “bom”, uma área intermediária e o sexo “ruim”. No topo da primeira, no auge do prestígio social, tem-se o sexo heterossexual, reprodutivo, marital e monogâmico. Na zona intermediária estão as práticas que caminham atualmente em direção à respeitabilidade, sendo, por isso, a área mais intensa de discussão e conflito, onde encontramos: no lado mais próximo do sexo “bom”, a masturbação, casais heterossexuais não-casados oficialmente, a promiscuidade heterossexual, as relações homossexuais estáveis, e, mais próximos do extremo menos valorizado, os homossexuais promíscuos. E entre as práticas ou expressões sexuais tidas como sexo “ruim”, consideradas sujas, pecaminosas, depravadas e anormais estão os travestis, transexuais, fetichismo, sado-masoquismo, relações intergeracionais e por dinheiro. Assim, o nível de aceitação moral que certa prática terá depende somente de sua posição nessa hierarquia. Rubin (1993) exemplifica:

Os encontros heterossexuais podem ser sublimes ou repulsivos, consensuais ou forçados, revigorantes ou destrutivos, românticos ou mercenários. Contudo que não viole outras regras, a heterossexualidade é desimpedida para exibir todo o âmbito da experiência humana. Em contraste, todos os atos sexuais que estão no lado ruim da linha são considerados como completamente repulsivos e destituídos de qualquer matiz emocional. Quanto

mais longe da linha está um ato sexual, mais ele é representado como uma experiência uniformemente ruim (Tradução nossa). (RUBIN: 1993, 14-5)<sup>16</sup>

Consciente de que suas práticas sexuais se encontram no lado ruim da linha hierárquica, Pêrsio se remói em culpa e frustração. Ainda que Rubin não tenha classificado atos sexuais específicos, como o sexo anal, as práticas do personagem se aproximam de uma promiscuidade que, mesmo estando na zona intermediária, o aproximam do extremo do sexo “ruim”, ficando sem uma estrutura moral para se defender. Ele nem mesmo confia nem acredita nas propostas do movimento *gay* no sentido de naturalizar a sexualidade dita desviante:

Não me venham com liberações, com normalidades, porque não tem nada demais, é uma opção como qualquer outra, não sei que lá. Quem resolve meu bode com cheiro de merda? Amor entre dois homens tem sempre cheiro de merda. Por isso, eu não agüento. Um mês, dois. (ABREU: 1983, 165)

De fato, o discurso apresentado pelo personagem está longe de reconhecer os questionamentos e avanços propostos por uma ideologia que lhe seria favorável e que lhe daria algum suporte para diminuir seu sentimento de culpa e fazer com que se sentisse melhor. Afinal, este foi justamente o objetivo do movimento *gay* brasileiro em seus primeiros anos, como discutimos no item anterior. Por outro lado, desistir de ser o que é simplesmente não é uma opção. Sua sexualidade é para ele, um peso, uma maldição que é obrigado a carregar irremediavelmente, como a menina dos sapatinhos vermelhos, do conto de fadas de Andersen. Por sinal, um exemplar de contos do autor estava entre as coisas de Pêrsio, em seu quarto, grifado no trecho em que a menina, com seus sapatos vermelhos, cor que simboliza o desejo, o sexo, é condenada a dançar para sempre, sem parar. Como a condenação da menina, Pêrsio se sente amaldiçoado por sua condição sexual, não vendo como seria possível mudar o que é:

Parece assim. Uma maldição. Para sempre. Só acaba quando amputam os pés da moça. Quando você perde um pedaço? Quando você se anula? Quando você *renuncia* e nunca mais trepa? Em nome da higiene, em nome da. Eu não consigo. Jean Genet me cuspiria na cara. Então você me diz, então pára, se é tão. Tão *traumatizante*, tão violento, pára. Ou batalha uma mulher. Sublima. Ou muda a tua sexualidade. Eu não gosto de mulher. Até já transei, mas não sinto nada, tudo liso. Então eu tento, fico uma semana, quinze dias, sem foder. Então sinto falta. Aí vou na esquina e canto o primeiro que passar. Quanto custa, vamos lá, qualquer um. (...) A grana, papéis definidos, eu-sou-bicha-você-é-macho, nenhum envolvimento. (...) Mas e isso que falam,

<sup>16</sup> “*Heterosexual encounters may be sublime or disgusting, free or forced, healing or destructive, romantic or mercenary. As long as it does not violate other rules, heterosexuality is acknowledged to exhibit the full range of human experience. In contrast, all sex acts on the bad side of the line are considered utterly repulsive and devoid of all emotional nuance. The further from the line a sex act is, the more it is depicted as a uniformly bad experience.*”

amor? (...) Eu só tive *vislumbres*, parecia prometido, preparado. E nunca aconteceu. Eu nunca consegui, eu nunca fui capaz. Ah, que banal. Até que ponto as circunstâncias não me favorecem ou eu é que não favoreço as circunstâncias? (ABREU: 1983, 166-7) (grifos no original)

Pérsio se encontra perdido na esperança de um envolvimento afetivo mais substancial, mas está francamente impossibilitado de realizá-lo, uma vez que, por um lado, sente nojo de seus desejos, não conseguindo aceitá-los; e por outro, ele parece se prender à imagem do amor romântico, em cuja linguagem, como já mencionamos anteriormente, não há espaço para o homossexual, já que está intimamente ligada a um ideal conjugal heterossexual. Em outras palavras, as circunstâncias não o favorecem também porque ele não as favorece. Além disso, o personagem reproduz um discurso tradicional, que divide os homens que se envolvem em práticas homoeróticas entre machos e bichas, e que remonta ao século XIX, anteriormente às relações igualitárias defendidas pela liberação *gay*.

O conservadorismo do discurso de Pérsio vai ainda mais longe, tendo uma atitude repreensiva em relação não só a sua própria sexualidade tida como desviante, mas também à sexualidade das mulheres, que lutaram por sua afirmação e liberação, tal como os *gays*. O personagem comenta ao se encontrar no elevador com uma vizinha toda arrumada:

Vestem-se como putas para ir a festas. (...) É a moda, que se há de fazer? E fumam baseados infindos, cheiram carreiras bem servidas, dançam *rock punk*, copiam modelinhos *new wave*, topam qualquer cantada. Trepam em pé, coito anal, coito oral, sexo grupal, masturbação sem culpa, tão. Tão *liberais*, você não acha? Sou do tempo em que cabaço era documento. (ABREU: 1983, 144)

Percebe-se, então, que Pérsio vive uma situação um tanto delicada. Sua forma de lidar com sua identidade homossexual, isto é, seu posicionamento conservador principalmente no que se refere à sua própria sexualidade, não encontra respaldo num mundo onde as práticas e identidades homoeróticas encontram-se em vias de uma maior visibilidade ou até de princípio de uma aceitação social, com a implementação dos guetos, por exemplo. Em outras palavras, Pérsio reproduz um discurso anterior ao modelo afirmativo da política do movimento *gay*, o qual, por sua vez, tenta superar a culpa e o peso de carregar uma identidade sexual considerada desviante, afirmando-a como natural ou ao menos de forma positiva frente à opressão heterossexista. No discurso da personagem, se sobressai a concepção oitocentista do homossexual, aquela que, como discorremos no primeiro capítulo, no esforço da categorização e patologização de certos indivíduos, está enfocada nas noções de desvio e da aberração. Como bem observa Bessa (1997): “Através do discurso de Pérsio, pode-se perceber que a personagem homossexual – construída pelo discurso oitocentista – é, de certa forma, *anti-homossexual*, pois carrega em si o discurso da anomalia, da doença, da exclusão e

da culpa” (BESSA:1997, 61) (grifos no original). Não coincidentemente, como lembra o mesmo autor, é somente Pérsio que menciona a AIDS, a grande peste que o assombra (BESSA: 1997, 60).

Em suma, Pérsio é atormentado por uma solidão que resulta da forma mal-resolvida com que lida com sua sexualidade. Apesar de exibir uma forma de comportamento, uma identidade social homossexual, ele sofre com uma homofobia que vem tanto de si mesmo quanto da sociedade em geral e, culpado, não consegue desenvolver envolvimento afetivos, situação que é piorada pelo desejo intenso de conhecer “isso que chamam de amor”. Preso numa concepção patologizada de homossexualidade, ele tampouco se sente acolhido pela ideologia afirmativa do movimento *gay*, nem satisfeito com as possibilidades do mercado sexual do gueto e seus frequentadores. Sua única possibilidade de fuga encontra-se no seu uso irônico da linguagem, por meio do qual ele critica e satiriza não só a cultura *gay*, como a si mesmo. Seu humor ácido se coloca, aparentemente, como único meio onde ele pode se afirmar, não como vítima, mas como crítico feroz de um estado de coisas que lhe foi imposto e que ele parece se sentir incapaz de modificar.

Por outro lado, Santiago teve uma experiência completamente diferente, que não está ligada ao fardo de culpa e anormalidade da concepção oitocentista, e muito menos à celebração positiva da diferença, como vemos na política identitária do movimento *gay*. Assim que a verborragia de Pérsio nos dá uma trégua, o narrador se concentra em Santiago, a quem aos poucos o leitor conhece. Mais tímido, melancólico e introvertido que o outro, ele se mostra por vezes desconfortável com a situação, chegando a afirmar que sair, daquela forma, num encontro ou a bares e boates *gays* não é algo que costuma fazer.

Suas diferenças em relação a Pérsio se apresentam em vários aspectos, além da personalidade. Na infância e adolescência no Passo da Guanxuma, por exemplo, ele não era visto como homossexual e não sofria preconceito por isso, logo sua identidade social foi construída sem esse fardo. Isso foi certamente imprescindível para que lidasse com sua posterior homossexualidade de uma forma mais leve que o outro.

De fato, ele conta que namorou e chegou a ficar noivo de uma menina da cidade por seis anos. No entanto, ao se mudar para a grande cidade a fim de cursar uma faculdade, acabou conhecendo um outro rapaz, Beto, de quem aos poucos foi se aproximando, numa amizade baseada em afinidades intelectuais, discussões sobre livros literários e idas a um cinema de arte. Um envolvimento amoroso e sexual se deu com Beto de forma lenta e natural, num reconhecimento da atração que sentiam um pelo outro, seguido de uma iniciação sexual desajeitada para ambos, e enfim a consolidação do relacionamento, que durou dez anos. Entre

algumas idas e vindas, a união só encontrou seu fim com a morte de Beto num acidente de carro, alguns anos antes do tempo em que se passa a narrativa.

Por um lado, em resultado do sentimento de perda, da saudade que tem do antigo amor, Santiago sente uma solidão que o faz se aproximar de Pêrsio. Por vezes, dá a entender que estar ali, naquela noite, saindo e indo a boates, causa-lhe um imenso esforço e quase chega a desistir e ir embora. Não é fácil para ele estar finalmente tentando seguir a vida, superando a perda: “Às vezes acho que não vou esquecer. Mas está passando. Vai passar, vai passar” (ABREU: 1983, 191). Por outro lado, é justamente o fato de ter tido esse relacionamento com Beto que faz com que esteja irremediavelmente distante do outro. Uma vez que experimentou o que o outro tanto anseia, o amor, de forma plena, inclusive no que se refere à sua sexualidade e à de seu parceiro, ele apresenta uma visão completamente diferente da de Pêrsio em relação à sua associação sexo entre homens = sexo anal = merda = nojo. Santiago diz:

E se tudo isso que você acha nojento for exatamente o que chamam de amor? Quando você chega no mais íntimo. No tão íntimo, mas tão íntimo que de repente a palavra nojo não tem mais sentido. Você também tem cheiros. As pessoas têm cheiros, é natural. Os animais cheiram uns aos outros. No rabo. O que é que você queria? Rendas brancas, imaculadas? Será que amor não começa quando nojo, higiene, ou qualquer outra dessas palavrinhas, desculpe, você vai rir, qualquer uma dessas palavrinhas burguesas e cristãs não tiver mais nenhum sentido? Se tudo isso, se tocar no outro, se não só tolerar e aceitar a merda do outro, mas não dar importância a ela e até gostar, porque de repente você até pode gostar, sem que isso seja necessariamente uma perversão, se tudo isso for o que chamam de amor? Amor no sentido de intimidade, de conhecimento muito, muito fundo. (ABREU: 1983, 168)

É nesse momento em que a diferença no posicionamento dos dois personagens se faz mais explícita, na comparação entre o que os dois dizem sobre um mesmo assunto. No caso de Pêrsio, o envolvimento sexual entre dois homens lhe causa repulsa, já que, a seu ver, trata-se de algo que não é natural, que é, acima de tudo, nojento e degradante. Santiago, de forma bastante interessante, argumenta que é justamente aí, quando os cheiros passam a não ter mais importância que se chega a um estado profundo de intimidade, de conhecimento do outro, que ele sintetiza na ideia de amor. Mais que isso, esse estado remete à porção natural, animal, de nós, seres humanos, de modo que se pode, naquele instante de intimidade, desviar-se de todo o peso cultural e histórico que envolve práticas inferiorizadas. E é nesse momento que percebemos algo essencial para a discussão que estamos desenvolvendo ao longo deste trabalho.

Nota-se que Santiago nem incorpora um discurso patologizador e preconceituoso nem se refugia numa concepção que tenta afirmar a normalidade da homossexualidade frente à

opressão, como postula a liberação *gay*. Seguindo a máxima foucaultiana, de que os mecanismos de poder incluem também a resistência a eles (LEVY: 2003), isto é, não há discurso fora do discurso, os teóricos *queer* questionam o quanto a política do movimento *gay*, ao celebrar sua diferença positivamente, acaba por, ao mesmo tempo, reforçar a legitimidade da hegemonia heterossexual, na medida em que mesmo as sexualidades marginalizadas são resultado dos mesmos dispositivos que geram aquelas que são valorizadas. Em outras palavras, o discurso opressor e sua crítica estão sob a mesma alçada. Como comentamos no primeiro capítulo, identidade e diferença são mutuamente dependentes, de que modo que, ao tentar se impor como força afirmativa, a estratégia revolucionária do movimento *gay* é francamente fragilizada, uma vez que não perde de vista a referência heterossexual. Isto é, quando se afirma uma identidade *gay*, afirma-se ao mesmo tempo a identidade heterossexual. Por consequência, não se pode considerar que os propósitos das liberações *gay* e lésbica ameaçam o poder hegemônico. Ainda assim, onde há poder há resistência embora esta não deva ser feita como crítica ao conteúdo do poder, como fazem os movimentos identitários, mas desvelando suas operações estratégicas.

De fato, quando o modelo oitocentista que dividia os homens que se envolviam em práticas homoeróticas entre ativo/passivo foi substituído pelo modelo contemporâneo heterossexual/homossexual, amplamente retificado tanto nos guetos quanto publicamente na militância *gay*, o que na verdade aconteceu foi um prosseguimento do primeiro modelo, na medida em que continua considerando a homossexualidade como uma “condição” e como categoria identificatória. Assim, a identidade *gay*, tão valorizada nos guetos e base primordial do movimento *gay*, não é tão revolucionária quanto parece num primeiro momento. Para Peter Fry (1982):

Ela não deixa de ser conservadora num outro sentido, uma vez que não consegue pôr em questão os fundamentos da taxinomia que divide o mundo em “heterossexuais”, “homossexuais” e, marginalmente, “bissexuais”. Ao reivindicar uma “identidade homossexual” que rejeita os papéis de “bicha” e “homem” [passivo e ativo, respectivamente] (...), essa posição não deixa de reforçar a taxinomia de identidades sexuais que tem como origem o trabalho dos médicos e dos militantes da pureza do século XIX. Essa busca de uma “identidade homossexual” e as pressões concomitantes exercidas sobre indivíduos que gostam de manter relações sexuais com pessoas do mesmo sexo para que “assumam” a identidade de homossexual tendem a conferir uma legitimidade ao modelo que a ciência médica sozinha jamais conseguiria impor. Sem querer de maneira alguma menosprezar o trabalho desses movimentos na sua luta contra o preconceito, parece fora de dúvida que, mesmo assim, eles contribuem para que se continue discriminando os machos em duas categorias estanques: homossexual e heterossexual. (FRY: 1982, 107-8) (grifos no original)

Fry, já em 1982, antecipa algumas das inquietações que suscitaram o que veio a se denominar teoria *queer* quase uma década depois. De fato, algumas vertentes dos movimentos *gay* e lésbico, notadamente algumas feministas lésbicas latinas e negras da Califórnia (EUA), passaram a questionar a incapacidade dessa lógica binária e identitária (homossexual/heterossexual, mulher/homem, ativo/passivo) em apreender a complexidade de experiências possíveis no que se refere ao gênero e à sexualidade. A delimitação de uma identidade implica, invariavelmente, na exclusão dos indivíduos que por algum motivo nela não encaixam, o que torna a política de identidade dos movimentos *gays* um tanto problemática, já que a questão do gênero parece ser mais complexa e escorregadia que da a raça, por exemplo.

Quando, nos anos 80, ocorreu a epidemia da AIDS e esta se espalhou para além dos guetos *gays*, surgiram redes de solidariedade cujos discursos não se focavam mais nas identidades, mas nas práticas sexuais dos indivíduos infectados, já que concentrar os esforços de prevenção naquele que foi o primeiro foco da doença, os homossexuais, não parecia suficiente. Falaremos sobre isso mais detalhadamente no próximo capítulo. Além disso, naquele momento, o movimento *gay* tinha passado a lutar primordialmente pela aceitação dos *gays* na sociedade hegemônica, o que significou em grande medida, a fim de dar à homossexualidade um caráter mais respeitável, a adequação destes aos valores heternormativos. Por essas razões e um certo conservadorismo que passou a permear a política de identidade, sobre a qual o movimento *gay* se baseia, entrou, assim, em crise. Surge daí a teoria *queer* por volta de 1990.

A adoção do termo “*queer*”, do inglês, “bicha” ou na acepção mais antiga, “estranho, esquisito”, vem justamente para resignificar o insulto, dando-lhe um caráter questionador. Guacira Lopes Louro (2004) define:

*Queer* é tudo isso: é 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 jeito de pensar e de ser que não aspira o centro nem o quer como referência; um jeito de pensar e de ser que desafia as normas regulatórias da sociedade, que assume o desconforto da ambiguidade, do “entre lugares”, do indecível. *Queer* é um corpo estranho, que incomoda, perturba, provoca e fascina. (LOURO: 2004, 7-8)

Aqui, como colocou a antropóloga Berenice Bento (2006), não se pretende nem uma perspectiva universal, como queria o primeiro momento do feminismo, tampouco uma perspectiva relacional, que tenta vincular as nuances entre diversas categorias identificatórias, como o gênero, a raça, a sexualidade e as classes sociais, conforme pretendeu o feminismo de

segunda fase. Busca-se, então, uma perspectiva plural, que, a partir de um ponto de vista não-essencialista capaz de questionar os processos normativos que constituem as identidades, tem como objeto de análise justamente a construção do binômio heterossexualidade/homossexualidade, em que aquela é produtora desta e também sua estrutura parasitária.

Nesse sentido, a teoria *queer* se alinha às teorias pós-estruturalistas que questionam as noções clássicas de identidade, de sujeito, e tem como antecedentes, como comentamos brevemente no primeiro capítulo, as ideias de Freud, Lacan, dos feminismos e de Foucault, além de Derrida, que, com seu método desconstrutivista, pretende desestabilizar a lógica ocidental binária, tornando patente a interdependência e fragmentação de cada pólo da relação binária. Assim, nas palavras de Louro (2004) “é necessário empreender uma mudança epistemológica que efetivamente rompa com a lógica binária e com seus efeitos: a hierarquia, a classificação, a dominação e a exclusão” (LOURO: 2004, 45), pois mesmo que se valore positivamente a homossexualidade, a norma continua sendo a heterossexualidade. O desconstrutivismo questiona isso ao perceber hetero e homossexualidade como interdependentes.

Tendo sido nomeada como tal pela primeira vez por Teresa de Lauretis em 1991 (Jagose, 1996), a teoria *queer* é uma crítica da identidade, uma não-identidade, sem essência, não se refere necessariamente a nada em particular, e a própria ambiguidade é a razão para sua mobilização, o que demonstra uma relação de resistência a tudo que se configura como normal. Ao contrário da identidade *gay*, que almeja inventar uma sexualidade positiva, natural e livre, *queer* entende a sexualidade como efeito discursivo. Sua estratégia primordial é a desnaturalização de quaisquer fatos do sexo, do gênero ou da sexualidade. Mais que isso, levando em consideração o que discorremos no capítulo anterior a respeito de a normalização estar a serviço da manutenção da hierarquia entre as identidades, para Louro (2004), “*Queer* significa colocar-se contra a normalização. (...) Seu alvo mais imediato de oposição é, certamente, a heteronormatividade compulsória da sociedade” (LOURO: 2004, 38).

Javier Sáenz (2004) elenca os objetivos da teoria *queer*:

O mais importante já não é “a homossexualidade em si mesma”, mas os dispositivos, tecnologias, discursos e práticas que configuram sexualidades e corpos: a instituição da heterossexualidade como algo obrigatório, a construção patológica e homofóbica do homossexual, os valores associados à categoria de gênero, a polarização binária homo-hetero, a exclusão das sexualidades periféricas, as culturas sexuais como efeitos de reapropriação política e simbólica, etc. Este enfoque coincide com a análise de Foucault

sobre o poder, onde o importante não é saber o que é o poder, mas mostrar como se exerce. (tradução nossa) (SÁENZ: 2004, 120) (grifos no original)<sup>17</sup>

Por essa razão, os teóricos e teóricas *queer* pretendem uma política pós-identitária, pois a própria noção de identidade pressupõe uma relação binária, a partir da marcação do eu e da negação de seu oposto, almejando, portanto, reconstruir o sujeito sem cair nas armadilhas da identidade. Nesse sentido, a teoria *queer* tem um objetivo distinto do dos movimentos *gays*. Trata-se de investigar por que alguns indivíduos se tornam marginalizados e outros não segundo suas práticas sexuais. De acordo com Seidman (*apud* Louro, 2004):

A teoria *queer* constitui-se menos numa questão de explicar a repressão ou a expressão de uma minoria homossexual do que numa análise da figura hetero/homossexual como um regime de poder/saber que molda a ordenação dos desejos, dos comportamentos e das instituições sociais, das relações sociais. (LOURO: 2004, 46)

Outra importante diferença da teoria *queer* em relação ao movimento *gay* está na natureza de seu potencial revolucionário. Criticando a falha deste ao acreditar que a homossexualidade é subversiva apenas por ir contra a norma heterossexual, e conscientes da instabilidade da linguagem que constitui as identidades, os teóricos *queers* sabem que não podem pretender uma subversão que ocorra fora do discurso. Assim, Marla Morris (2007) sugere que o primeiro passo para a mudança e a reinvenção está na compreensão de que o ser é um produto cultural e histórico, no sentido de que tal reinvenção é capaz de subverter a cultura da conformidade. No entanto, reinventar não significa transgredir, posto que a transgressão significaria um desligamento das condições históricas e culturais que simplesmente não é possível, pois sugeriria que o sujeito é completamente autônomo, e não imerso na cultura e na linguagem. Por isso, se a teoria/ativismo *queer* pretende uma transgressão, esta é necessariamente efêmera e rápida.

O ativismo *queer* está, portanto, estreitamente ligado à destruição de práticas normalizadoras, pois aqueles indivíduos considerados *queer* se sentem de alguma forma marginalizados por concepções normalizadoras da sexualidade. Ao contrário da política *gay*, que passou a almejar uma aceitação normal de práticas estigmatizadas, a política *queer* pretende resistir a essa normalização. Assim como a subversão *queer* é efêmera, as identidades *queer* são “representações instáveis”, posto que o desejo *queer* não está enclausurado a nenhuma etiqueta particular, distante de qualquer auto-limitação. Essa

<sup>17</sup> “Lo más importante ya no es “la homosexualidad em si misma”, sino los dispositivos, tecnologías, discursos y prácticas que configuran sexualidades y cuerpos: la institución de la heterosexualidad como algo obligatorio, la construcción patológica y homófoba del homosexual, los valores asociados a las categorías de género, la polarización binaria homo-hetero, la exclusión de sexualidades periféricas, las culturas sexuales como efectos de reapropiación política y simbólica, etc. Este enfoque coincide con el análisis de Foucault del poder, donde lo importante no es saber qué es el poder, sino mostrar como se ejerce.” (grifos no original)

instabilidade é enfatizada a tal ponto que Deborah Britzman (*apud* Morris, 2007) considera a sexualidade como movimento, de modo que, de tão fluidas, as subjetividades *queer* se tornam desarticuladas, imaginárias, sendo consideradas por alguns autores como uma não-identidade. Também o movimento implica que, para a teoria *queer*, “fixar o desejo reprime. (...) Nomear mata” (MORRIS: 2007, 34).

Dessa forma, não se pretende afirmar que, enquanto Pésio apresenta uma identidade homossexual ligada ao modelo oitocentista, Santiago tem uma identidade *queer*. Afirmer uma identidade *queer* é um tanto complicado e até pretensioso, dada sua instabilidade, e chega a ir até contra o que a própria teoria pretende: a crítica da identidade. No entanto, em sua vivência de um relacionamento afetivo, enfocando a intimidade, a emoção, o amor, o “conhecimento muito, muito fundo” do outro, Santiago consegue, de alguma forma, ir além dos binarismos a que se prende Pésio. Nas palavras de Bessa (1997):

Quando Santiago, em “Pela noite”, rompendo sua imposta e paciente audição, retruca a Pésio que é necessário descobrir no cheiro do outro, seja considerado bom ou ruim, algo que não passe por esses julgamentos, está também indicando uma nova abordagem daquilo que Pésio chama de sexo ou amor. Pésio, em sua fixação depreciativa do ânus, continua a repetir uma binaridade que, através da divisão atividade/passividade, dita outras divisões autoritárias daí derivadas, e onde um termo sempre terá mais poder do que o outro, como, por exemplo, na própria divisão em que vive: heterossexualidade/homossexualidade. Toda essa atitude de Pésio só faz afastá-lo cada vez mais de Santiago. O que prometia ser apenas mais uma sedução, uma companhia para uma única noite e só, escapa-lhe das mãos. Isso porque Santiago se recusa a participar do jogo de Pésio, onde as representações de masculino/feminino, sedutor/seduzido, senhor/escravo, algoz/vítima e poder/submissão se perpetuam. (BESSA: 1997, 73-4)

Assim, pode-se afirmar que Santiago *queeriza*<sup>18</sup> a experiência homossexual ao criticar os binarismos enfatizando uma intimidade pautada num conhecimento físico, anatômico, animal do outro, com seus cheiros e características próprias. Mais que isso, quando o personagem recorre a argumentos que se referem à natureza, ele apela, ainda, para algo que parece fugir de todo o peso das condições históricas e culturais que estigmatizaram sua sexualidade, podendo vivê-la, ainda que continue sendo mal vista pelas normas da sociedade, de forma plena, satisfazendo tanto a si quanto a seu parceiro. Entretanto, isso não quer dizer que a vivência amorosa e sexual de Santiago se encontra fora do discurso, fora do contexto histórico em que vive. Isto é, ao focar o natural, ele não pretende uma experiência pré-discursiva, por exemplo. A natureza aparece apenas como estratégia que lhe permite subverter, naquele momento de intimidade, uma lógica binária que poderia escravizá-lo, tal

<sup>18</sup> Utilizamos o termo *queerizar* como tradução do termo “*queering*”, isto é, tornar *queer*, tal como veicularam Piontek (2007) e Louro (2004). Para esta, o espírito de *queering* está em: “passar dos limites, atravessar-se, desconfiar do que está posto e olhar de mau jeito o que está posto” (LOURO: 2004, 64).

como acontece com Pêrsio. Santiago pode, então, vivenciar sua sexualidade deslocando-se do ideal heteronormativo.

O reconhecimento de si e do outro como animais, cujas particularidades e cheiros perdem a importância, possibilita que Santiago viva uma experiência amorosa homoerótica de forma plena, mas isso não significa que ele não sofra preconceito ou que o fato de ter uma identidade que vai contra as normas sociais é, de alguma forma, fácil para ele. Ainda que não viva sua homossexualidade de forma tão complicada e traumática como Pêrsio, fica claro que ele se enxerga como diferente dos outros.

Em certo momento, por exemplo, o narrador nos conta uma experiência do início da adolescência de Santiago. Numa imagem um tanto enigmática e por vezes confusa, nos é narrado que o personagem, menino, em vez de continuar pelo caminho que todos seguiam e chegar ao outro lado do que parecia ser uma colina, fica para trás, junto com um garoto esquisito, na sua própria definição. Esse menino brincava de rodar em torno do próprio eixo, olhando para o céu, até que, tonto, caía de costas sobre a grama, e “o céu e a terra de repente se misturavam, e na cabeça, disse, parecia que uma coisa de dentro ia para longe, para cima, para fora” (ABREU: 1983, 194). Essa “coisa de dentro” que se externava nessa brincadeira é a razão pela qual o menino não segue o mesmo caminho dos outros, se sentindo diferente deles e tendo consciência do que significa essa diferença. Como as subjetividades *queer*, que resistem à normatização, Santiago se desvia do caminho que todos seguem e que também ele deveria seguir e passa a acompanhar o outro. Os dois garotos passam, então, a rodar juntos:

O outro garoto perguntou se duas pessoas juntas não poderiam rodar assim, para sempre juntas, e quando os outros olhassem com raiva, porque rodavam assim, eles os veriam de um outro jeito, daquele lugar para onde teria ido a cabeça, um pouco de cima, de longe, de fora, porque não seriam como eles, veriam juntos, os outros não os compreenderiam nunca, porque estavam misturados com o céu e a terra, talvez não os perdoassem. (ABREU: 1983, 196)

Eles continuam rodando até que se concretiza a relação entre essa imagem da brincadeira e o porquê de serem diferentes dos outros:

Não saberia dizer qual das bocas avançou, antes da outra, para que se encontrassem, vencendo o espaço, molhadas, se misturando. Rolaram outra vez assim, calados, tontos, suados, ofegantes, sem medo algum, porque eram leves e não tinham culpa, quase crianças, até que de longe, cortando o momento longo, do outro lado, do lado para onde todos os outros iam sempre e para onde eles deveriam ir também, se fossem como os outros, mas não iriam nunca mais, que era muito tarde, se não tivessem se detido por ali, no campo inclinado, brincando tonturas, trazida pelo vento, veio uma voz

chamando por seus nomes, três, quatro vezes, uma navalha interposta, afiada, entre dois objetos colados, rasgando o inseparável. (ABREU: 1983, 197)

Aqui, o beijo, a materialização da diferença que os dois rapazes representam é interrompida pela violência da navalha, que, não inocentemente, os chama pelo nome, identificando-os, delimitando-os, retringindo-os. A interdição aparece já, desde esse momento, provavelmente a primeira experiência homoerótica de Santiago, antecipando o fardo de ser algo que os outros não entendem e por isso não os perdoam. Esse peso, no entanto, pode ser aliviado, possibilitando que rodem assim, na medida em que se recorre a um estado outro, o mais distante possível da incompreensão dos outros, um estado natural em que cheiros a princípio desagradáveis não têm mais importância, e onde “o céu e a terra se misturavam”.

Em suma, encontramos em Pêrsio e Santiago formas bastante distintas de experienciar o homoerotismo. Enquanto o primeiro é refém e algoz, ao mesmo tempo, de um discurso que o estigmatiza, o segundo não faz nem isso nem cai na armadilha de afirmar o próprio estigma positivamente. Quando se concentra na vivência do amor, da intimidade, Santiago rompe com a lógica binária que é produtora tanto da norma heterossexual quanto do seu desvio. Ainda que não possa, sozinho, acabar com o preconceito e o fardo social que representa ser homossexual, ele ao menos pode viver sua sexualidade desvalorizada socialmente de forma plena, bem-resolvida. Assim, o que percebemos aqui, em “Pela noite”, é que Caio Fernando Abreu, como, “biógrafo da emoção”, enfocando o afetivo, o íntimo, o pessoal, *queeriza* a experiência homoerótica.

Silviano Santiago (2004), criticando a política do *coming out*, ou assumir-se, na medida em que a considera um problema para a privacidade, sugere que no Brasil, diferentemente dos Estados Unidos, pode haver espaço para uma forma de política mais astuciosa. O que ele chama de “exibicionismo malandro” permitiria “uma subversão através do anonimato corajoso das subjetividades em jogo, processo mais lento de conscientização” (SANTIAGO: 2004, 202), de modo que estando menos em foco, isto é, levantando menos bandeiras e *slogans*, o homossexual atrairia menos violência para si: “Ao explicitar menos a violência social contra si mesmo, o homossexual malandro deixaria mais explícito o modo como a ‘norma’ foi e está sendo constituída social e politicamente pela violência heterossexual” (SANTIAGO: 2004, 202).

Caio nunca concordou com o rótulo de uma literatura *gay*, considerando-o a máxima expressão do preconceito: “reforçar o lado homossexual da literatura é um desserviço à causa: é como que tribalizar os homossexuais e recriar um gueto” (*apud* DIP: 2009, 358). De fato,

como já afirmamos, ele não levantou bandeiras em sua obra, e raramente explorou profundamente a questão da identidade homossexual, como fez aqui, em “Pela noite”. Pelo contrário, a partir de um viés intimista, confessional, pessoal, típico da literatura brasileira da década de 1980 (Süssekind, 2004), Caio sempre se concentrou na vivência mais afetiva de seus personagens, seus anseios, suas crises existenciais, solidões, desamparos, buscando refúgio do caos da cidade, um conforto, “um amor de manhã bem cedo” (ABREU: 1983, 206).

Assim, considerando as colocações de Santiago (2004), pode-se afirmar que, ao recusar uma militância e focar a vivência íntima, afetiva de seus personagens, tanto hetero quanto homossexuais, Caio estaria, na verdade, investindo numa política astuciosa mais interessante que a política afirmativa do movimento *gay*. Por meio da rara nomeação e explicitação da sexualidade de seus personagens e o foco constante em suas afetividades, Caio acaba por *queerizar* a homossexualidade, isto é, questionar sua constituição e os binarismos que a sustentam.

Por fim, embora tivessem tido experiências afetivas totalmente distintas e lidassem com suas sexualidades e suas identidades sexuais de formas bem diferentes, na narrativa, estando ali, juntos, Pêrsio e Santiago de alguma maneira se igualam. No caos e individualismo da grande metrópole, estão ambos solitários, carentes, exaustos frente às memórias doloridas de um e os traumas do outro. Isso faz com que busquem um ao outro, em busca de conforto, de abrigo, Santiago tentando se abrir para um novo relacionamento e Pêrsio procurando “aquilo que chamam de amor”. E, mesmo que as tentativas deste em seduzir o outro com seus joguinhos não faça mais que desvelar sua fragilidade afetiva e sua sexualidade sem paz, aquela noite enfim os trouxe um para o outro: “abraçou-o também, que vinha de muito longe, que mal se conheciam, um bicho arisco, abraçou-o com muita força, como se quisesse entrar dentro dele para poder compreendê-lo mais, e melhor, inteiramente, sozinhos no meio da chuva, assim mais poderosos” (ABREU: 1983, 187).

Ao fim da narrativa, depois de alguns desentendimentos e uma despedida, cada um para seu lado, Pêrsio volta a seu apartamento. Exausto de tudo, de si mesmo e suas cenas, da solidão da cidade, de suas frustrações por não conhecer o amor, ele mesmo, com sua sexualidade mal-resolvida, é o bicho arisco, que no início da novela fugia ao toque, o sax que interrompe o *bandonéon*. Parece que o toque poderá se concretizar somente quando ele conseguir lidar com sua identidade sexual e sua sexualidade de forma mais tranquila. Antecipando uma espécie de redenção:

Descalçou os tênis, dançará descalço, para sempre pela Terra de Marlboro, pela Terra do Nunca, até que te amputem esses pezinhos e, de muletas, te tiveres tornado outra vez Puro & Piedoso, Iluminado Por Uma Divina Chama Interior, que eram anos, nem horas, nem dias, nem meses, mas anos de solidão, eu quero a alegria, rosnou, quero porque quero o princípio do prazer, não tornaria a ouvir o sax desesperado, o soco, porque não suportaria. (ABREU: 1983, 209)

Nu no apartamento, ele começa a girar, tal como na história de Santiago, até que a campainha toca. A volta deste é um novo começo. Com a noite terminada, é como se todas as inquietações e traumas que povoaram o encontro noturno fossem superadas. Nesse momento, eles têm condições para enfim se recriarem, abandonando seus nomes inventados: “Eu também não me chamo Pérsio. Portanto não nos conhecemos” (ABREU: 1983, 210). Na iminência de algo novo, a narrativa se finaliza com uma referência bíblica, legitimando o encontro de Santiago e Pérsio como o de Adão e Eva. É um bom presságio, sinal de que Santiago poderá superar a perda de Beto, seguindo em frente, e de que Pérsio deixará, talvez, de ser um bicho arisco: “Provaram um do outro no colo da manhã. / E viram que isso era bom” (ABREU: 1983, 210).

## Capítulo 3

### ***Onde andará Dulce Veiga?: diversidade sexual e a busca do sublime***

*“Meu coração é um bordel gótico em cujos quartos prostituem-se ninfetas decaídas, cafetões sensuais, deusas lésbicas, anões tarados, michês baratos, centauros gays e virgens loucas de todos os sexos.”*

Caio Fernando Abreu, *Pequenas epifanias*

O romance *Onde andar Dulce Veiga?*, publicado originalmente em 1990, ocupa uma posição singular dentro da obra de Caio Fernando Abreu. Além de ser o único romance, com exceção de “Limite branco”, escrito quando o autor era ainda adolescente, nasceu com a intenção de dar origem a um roteiro fílmico, a ser feito em parceria com o amigo e cineasta Guilherme de Almeida Prado. O autor, entretanto, não chegou a ver sua narrativa nas grandes telas: o filme homônimo são foi finalizado em 2008, mais de uma década após sua morte, e nem teve um lançamento maciço nas telas de cinema. Apesar de contar com um elenco de atores ligados à maior rede televisiva brasileira, a Globo, como Maitê Proença e Carolina Dieckman, o filme apresenta sérias falhas, inclusive no que se refere a expressivos desvios em relação a alguns dos elementos mais interessantes da narrativa original. Uma vez que entre os objetivos desta dissertação não está a discussão da relação entre obra literária e adaptação fílmica, recorreremos ao filme apenas quando for relevante para a análise da representação dos personagens.

No romance, encontramos um jornalista desempregado e em depressão que, assim que consegue um emprego num pequeno jornal, recebe a missão de encontrar Dulce Veiga, diva do jazz e da MPB que desapareceu sem deixar rastros no dia em que estrearia seu primeiro grande *show*, há 20 anos. Justamente por ter sido escrito com intenção de ir para o cinema, o romance, diferentemente do restante da obra de Caio, tem um tom meio *noir*, policial, ainda que um tanto melodramático e *kitsch*, como bem avisa o subtítulo “um romance B”. Para Denilson Lopes (2002), a delicadeza e leveza do sublime que marcam toda a obra de Caio tomam, aqui, a forma de uma esttica B, da cultura de massa, onde há na narrativa quase policial uma novelizao da realidade e um culto às divas.

O enredo policial da busca pela diva desaparecida ganha um viés mais complexo a partir da voz do narrador-protagonista, cujo estado depressivo e de crise existencial confronta-se com as lembrancas de seu primeiro contato com Dulce Veiga, antes de seu sumiço e quando o jornalista realizava com ela sua primeira entrevista. Como consequência do encontro desses dois elementos, a busca do narrador não se d simplesmente pela cantora, mas por uma redenção, por si mesmo, por sua sexualidade, por sua saúde tanto física quanto mental e até espiritual. Conforme aponta Lopes (2002): “A procura por Dulce Veiga incorpora um clich de romance policial, o desejo de desvendar um segredo, revelar o desconhecido, que se transforma em viagem de busca existencial, de aprendizado” (LOPES: 2002, 239).

Embora, nesse romance, o enredo ganhe mais ação em virtude da trama policial, o matiz mais intimista e existencial que é uma das grandes marcas da obra de Caio não deixa de

ser um elemento fundamental na narrativa; o enfoque no substrato psicológico dos personagens também torna o texto bem interessante para a nossa análise.

Aqui, assim como vimos no capítulo anterior, a cidade moderna, caracterizada por Lopes (2002) como “labirinto, espaço de anonimatos, solidões e tribos, fragmentação e heterogeneidade” (LOPES: 2002, 172), é quase como mais um dos grandes personagens da narrativa. Se em “Pela noite” o gueto *gay* foi explorado e criticado, no romance sobre o qual nos debruçaremos agora, a cidade aparece como espaço de deslocamento, de encontros e desencontros, a ser percorrida pelo narrador em sua procura por Dulce. Mais que isso, a jornada do narrador se dá numa São Paulo ainda mais caótica, mais doente que em “Pela noite”, mas de onde surgem as mais diversas figuras:

Até encontrar um táxi, passei por dois anões, um corcunda, três cegos, quatro mancos, um homem-tronco, outro maneta, mais um enrolado em trapos como um leproso, uma negra sangrando, um velho de muletas, duas gêmeas mongolóides, de braço dado, e tantos mendigos que não consigo contar. A cenografia eram sacos de lixo com cheiro doce, moscas esvoaçando, crianças em volta. (ABREU: 2003, 21)

Nesse espaço de uma diversidade pouco normalizada, de mendigos, cegos e doentes, o narrador se depara com indivíduos tão pouco convencionais como ele próprio. É o caos da grande metrópole que torna possível a coexistência dos mais variados tipos. De fato, Bruno Souza Leal (2002) atesta a importância da cidade na obra de Caio Fernando Abreu, uma vez que para o autor, esta é perpassada em sua totalidade pela equação metrópole/identidade/sexualidade. Assim, essa tríade (a) permite desvelar uma espécie de organicidade entre as narrativas de Caio, de modo a constituírem um todo formado por partes (em geral, contos) que dialogam entre si e se complementam; e (b) colocam os textos do escritor gaúcho sob o signo do estranhamento tanto formal quanto temático, “como se um deslocamento recorrente propiciasse a formação da identidade da obra” (LEAL: 2002, 46).

Dessa forma, tendo em vista os objetivos desta dissertação, aqui em *Onde andaré Dulce Veiga?* é possível encontramos, em meio à diversidade da metrópole, alguns personagens que são marcados pelo signo do estranhamento, pelo esquisito, pelo instável, outros cujos gênero e sexualidade são de alguma forma ambíguos. Sobre isso nos concentraremos neste capítulo: analisaremos a representação do narrador-protagonista e dos personagens Márcia Felácio, Dulce Veiga, Patricia e Jacyr, à luz de e dando prosseguimento e aprofundando alguns pontos da teoria *queer* levantados nos capítulos anteriores.

### 3. 1. Jacyr ou Jacyra?

Iniciaremos a análise dos personagens a partir de um que, na verdade, não possui grande relevância para o núcleo central da narrativa e nem mesmo chega a existir na adaptação fílmica de Guilherme de Almeida Prado. Ainda assim, é um personagem bastante interessante, assim como outros personagens menores, no que se refere não só à questão, também ausente no filme, da espiritualidade e das religiões afro-brasileiras, mas também à sua experiência de gênero e sexualidade. E, por isso, ele se torna um personagem particularmente relevante às discussões que viemos desenvolvendo aqui.

Num local tão diverso quanto a própria cidade onde se encontra, o narrador mora num prédio de apartamentos pequenos, baratos o suficiente para seu orçamento de jornalista recém-empregado. Lá moram também algumas velhinhas viciadas em telenovelas, dois michês argentinos, e no apartamento vizinho ao do narrador, mora Jandira, uma mulher que joga búzios e lhe dá conselhos espirituais, e seu filho adolescente, Jacyr. O narrador assim o descreve: “era um garoto magro, esganiçado, de uns treze anos, que às vezes fazia faxina para mim, ia ao correio, ao banco, ou ficava numa esquina da Augusta distribuindo volantes sobre ‘os estarrecedores poderes telúricos de Jandira de Xangô’” (ABREU: 2003, 39).

O leitor, a princípio, nem chega a conhecê-lo. Sua existência é antecipada pela mãe, que lamenta não saber onde está o garoto, ainda que não esteja preocupada, argumentando que ele sabe se virar. No dia seguinte, o narrador se depara com uma silhueta de mulher no corredor do prédio:

Alguma freguesa dos búzios de Jandira, terça era dia de jogo, querendo amarrar marido. Ou cliente dos rapazes do segundo andar, embora jovem demais para pagar homem. Eu estava enganado.

Botas brancas até o joelho, minissaia de couro, cabelos preso no alto da cabeça, pulseiras tilintando, a maquiagem de prostituta borrada como se tivesse dormido sem lavar o rosto ou pintado a cara sem espelho – era Jacyr. (ABREU: 2003, 45)

Jacyr não, Jacyra, ela corrige. Profere insultos para uma velhinha que passou sem cumprimentá-la e combina de fazer faxina na casa do narrador. Quando volta no dia seguinte, lá está Jacyr, arrumando a casa e, enquanto se refere a si mesmo no gênero feminino, tagarela detalhada e anatomicamente a respeito de um tal “negrao” com quem tem relações sexuais. Para Monique Wittig (*apud* Butler, 2008), a apropriação do feminino na linguagem *gay* tem o objetivo de “multiplicar os lugares possíveis de aplicação do termo [feminino], de revelar a relação arbitrária entre significante e significado, e de desestabilizar e mobilizar o sexo” (BUTLER: 2008, 177). Sabe-se que o gênero feminino da língua é usado para fazer

referências aos seres e objetos tidos como pertencentes ao sexo feminino. Assim, quando Jacyr, um rapaz, se apropria dessa marca da linguagem, ele está deslocando o referencial normativo feminino, ressignificando-o como passível de designar experiências mais complexas do que a simples correspondência direta sexo feminino = gênero (como categoria gramatical) feminino. Dessa forma, o gênero feminino é apropriado tanto por Jacyra quanto pelo próprio Jacyr.

Mais que isso, o rapaz não se apropria do feminino para descrever sua experiência masculina e homossexual: ele periodicamente se apropria da própria identidade feminina, tornando-se Jacyra. Quando indagado pelo narrador a respeito da mudança de um dia para o outro, o rapaz responde: “Foi o arco-íris depois da chuva. Sempre acontece isso. A mãe diz que é Oxumaré, que eu trago comigo. Seis meses homem, seis meses mulher. Fico bem louca quando baixa, depois passa” (ABREU: 2003, 75).

Oxumaré é considerado, não coincidentemente, padroeiro dos LGBTTs<sup>19</sup>. Andrógino, representa a transformação e todos os movimentos, todos os ciclos: ser seis meses homens, seis meses mulher reflete, no ciclo, a união e confluência entre opostos. É simbolizado pelo arco-íris, quando é homem, e pela cobra, quando é mulher. De fato, é conhecida a visibilidade de formas de gênero e sexualidade não-hegemônicas nas religiões afro-brasileiras, tanto no que se refere a alguns orixás andróginos, como Oxumaré e Logunedé, quanto na orientação sexual de seus participantes, especialmente daqueles que se tornam pais-de-santo (SANTOS, 2008). Para Peter Fry (1982), essa associação se dá em grande parte ao fato de que ambas, as religiões afro-brasileiras e as sexualidades tidas como desviantes, ocupam posição marginalizada frente à sociedade em geral. Como a homossexualidade é mais tolerada nesses cultos, muitos homossexuais acabam buscando aí algum tipo de prestígio social que dificilmente seria alcançado fora deles.

Vai além dos objetivos deste trabalho um aprofundamento maior nessa questão. Ainda assim, seria bastante interessante uma leitura dos aspectos de *Onde andaré Dulce Veiga?* que se referem aos cultos afro-brasileiros, tanto nos personagens Jacyr/Jacyra, Jandira e Pai Tomás, quanto nas saudações e termos em iorubá. Aqui interessa ver como uma religião mais tolerante às sexualidades não-hegemônicas serve como argumento para tornar inteligível, para justificar a performatividade de gênero de Jacyr/Jacyra.

De fato, a forma como o personagem vivencia o gênero certamente traria um problema para a concepção clássica de alguns feminismos segundo a qual o sexo funciona como uma

---

<sup>19</sup> MOTT, Luiz. Sobre candomblé e homossexualidade. Disponível em: <http://br.oocities.com/luizmottbr/entre6.html>. Acesso em 15 mai 2010.

*tabula rasa*, pura existência material e natural, a ser preenchida culturalmente pelo gênero. Como entender o fato de Jacyr deixar de ser um rapaz homossexual quando quer – ou quando o santo quer – e assumir o gênero feminino, inclusive passando a responder por um nome de mulher, Jacyra? Se ele fosse um travesti ou um transexual, poderiam ser sugeridas respostas normatizadoras que fizessem referência a alguma disfunção de gênero, uma alma de mulher residindo num corpo de homem, ou algo assim. Mas como explicar o trânsito frequente e contínuo entre os dois gêneros?

De acordo com Judith Butler (2000), a afirmação de que a cultura constrói o gênero pode ser um tanto determinista, na medida em que considera o corpo como um instrumento neutro a ser preenchido pela cultura, de modo que se supõe haver, ao contrário do que acredita Butler, uma existência pré-discursiva do corpo, isto é, que o sexo existe antes de ser generizado. Para ela, o sexo não é um fato, uma condição estática do corpo, mas um processo que é materializado através do tempo a partir da repetição forçada das normas que ditam o que é ou não possível dentro das limitações binárias da matriz de gênero e sexualidade.

Assim, a filósofa enxerga o gênero não como algo que descreve a identidade ou a experiência de um indivíduo, mas mais como um ideal normativo que é imposto e ao mesmo tempo repetido pelas pessoas. Ela assim o define: “o gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser” (BUTLER: 2008, 59).

Dessa forma, para Butler, o gênero é um processo performativo, não no sentido teatral, como se o indivíduo pudesse escolher conscientemente qual gênero assumir e como. Ao contrário, entende-se a performatividade como prática reiterativa e nunca finalizada que, a partir da própria repetição, constrói a materialidade dos corpos. No entanto, essa materialidade nunca é totalmente completa, finalizada, por isso é necessária a reiteração. A performance não é um ato singular, mas um processo, a reiteração das normas. No entanto, na medida em que adquire o status de ato no presente, ela oculta as convenções históricas segundo as quais ela é uma repetição. Para Butler, portanto, o gênero é o meio discursivo/cultural mediante o qual um “sexo natural” é estabelecido como pré-discursivo. Em outras palavras, o sexo é, ele próprio, uma postulação, um constructo que se faz no interior da linguagem e da cultura (LOURO: 2004, 67).

O que existem são, então, gêneros “inteligíveis” em termos sociais, isto é, aqueles que estão de acordo com as normas, se referindo às formas coerentes e contínuas que assumem o sexo, o gênero, o desejo e as práticas sexuais. Por consequência, algumas identidades de

gênero e sexuais não podem existir, pois não se conformam às regras de inteligibilidade social que estruturam a sexualidade e o gênero em termos binários.

Existem, nesse sentido, práticas sexuais que, estando de acordo ou não com as normas sociais, reinscrevem as fronteiras do corpo, na medida em que os atos, gestos e desejos que formam o gênero se inscrevem não num núcleo coeso, mas na superfície dos corpos, são performativos, embora passem a ilusão de que são contínuos. Se uma verdade interna do gênero é, portanto, ilusória, não existem identidades de gênero verdadeiras ou falsas, posto que todas são frutos de performances, de efeitos discursivos.

Nesse sentido, o que é interessante por trás da noção de performance como repetição das normas que nos constituem está no fato de que, uma vez que o gênero adquire a aparência de substância por meio da reiteração, é por essa mesma capacidade de repetição que encontramos as possibilidades de brechas, de fissuras. Em outras palavras, se não houvesse tais brechas, representadas, por exemplo, pela performance de gênero de travestis e *drag queens* e também de Jacyr/Jacyra, poderíamos supor que o gênero seria, então, óbvio e correspondesse, de fato e sem problemas, à identidade do indivíduo ou à sua experiência.

Assim, para Butler (2008), o travestimento não é simples imitação, pois “ao imitar o gênero, o *drag* revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero” (BUTLER: 2008, 196), realizando o que a filósofa chama de paródia de gênero, a subversão de uma imitação sem origem, capaz de desessencializar e desnaturalizar a identidade. O riso que vem de tal paródia surge justamente da percepção de que não existe um original. Assim, Butler afirma que as possibilidades de subversão do gênero estão nas relações arbitrárias, na incapacidade de repetição, ou na paródia. Em outras palavras, a subversão só pode acontecer no interior das práticas de significação repetitiva, pois nelas é que é possível desconstruir a identidade. Para Butler, portanto, o objetivo político deve ser “uma subversão interna, em que o binário tanto é suposto como multiplicado, a ponto de não mais fazer sentido” (BUTLER: 2008, 183).

É essa a estratégia de Jacyr. Embora seja um personagem sobre o qual muito pouco se sabe, inclusive suas razões e objetivos, seu trânsito entre os gêneros é algo tão ininteligível e subversivo para as normas sociais da sociedade hegemônica, que ele, ou melhor sua mãe, Jandira, recorre aos cultos afro-brasileiros para que adquira sentido.

Mais ainda, pelo nome da metade feminina do rapaz, Caio Fernando Abreu faz uma referência e uma brincadeira com elementos de sua própria obra. Em sua vida pessoal e em seus trabalhos principalmente como jornalista, ele costumava, como marca de seu humor cáustico e francamente *queer* (WASILEWSKI, 2003), inventar termos. Um deles, “saia

justa”, chegou a se difundir amplamente no vocabulário do português brasileiro e hoje é até o nome de um programa de televisão. “Lasanha”, por exemplo, significava homem bonito e também aparece no romance (ABREU: 2002, 129); já “naja” é uma pessoa maldosa e venenosa. “Jacira”, por sua vez, designava, para ele, um homossexual bastante afetado, como a chamada “bicha louca” (DIP, 2009). Aqui, em *Onde andaré Dulce Veiga?*, Caio vai além, no fato de que Jacyra é não uma “bicha”, mas algo como a versão propriamente feminina dela, exagerada nos trejeitos femininos como para reforçar uma imagem sedutora, com a maquiagem pesada e as botas brancas. Não coincidentemente, em outro momento do romance, o mesmo calçado aparece, numa fotografia, adornando os pés de uma beldade que o chefe do narrador observava: as botas brancas figuram como símbolo do fascínio da sedução e beleza que a mulher representa e da qual Jacyra não hesita em compartilhar.

A relevância de Jacyr/Jacyra para o romance de Caio Fernando Abreu está na medida em que, dotado de uma experiência de gênero no mínimo singular, ele e ela fazem coro, isto é, ajudam a compor a atmosfera de uma cidade que não vê limites na variedades de seres que a compõe. Mais ainda, podemos perceber, tanto no caso deste personagem como de outros, como veremos adiante, que essa diversidade se faz presente por meio de um estranhamento, de um posicionamento ora instável, ora ambíguo, frente ao que parece óbvio especialmente no que se refere ao gênero e à sexualidade.

### **3.2. Dulce Veiga, a diva e suas facetas: Márcia Felácio, Saul e Patricia**

Os quatro personagens de que trataremos neste item caminham pela narrativa sob o signo do trânsito e/ou do estranhamento. Todas elas cruzam com o narrador em algum momento e se relacionam de alguma forma, direta ou indiretamente, com o motor que dá título ao romance: a cantora Dulce Veiga. São tais personagens: sua filha, Márcia Felácio, Patricia, uma espécie de empresária e namorada de Márcia, e Saul, antigo amante de Dulce que hoje se traveste como ela. Nota-se que os três, assim como a cantora, ou são mulheres ou estão ligados ao gênero feminino, de modo que este será também um dos fios condutores de nossa análise.

Começaremos, então, com a própria Dulce Veiga. De acordo com Jeanne Callegari (2008), essa personagem não foi invenção de Caio Fernando Abreu:

Quem a inventou foi o escritor Marques Rebelo, que nos anos 30 escreveu *A estrela sobe*, com Dulce, ainda chamada Dulce Rodrigues, como personagem. Em 1974, Bruno Barreto faz a versão do romance para o cinema, e rebatiza a cantora, agora sim, de Dulce Veiga. O filme é estrelado por Betty Faria e Odete Lara, que foi amiga de Caio. (CALLEGARI: 2008, 139)

No filme, Dulce, interpretada por Odete Lara, canta a canção “Nada além”, que também foi incorporada por Caio para compor a personagem. De fato, a jornada da Dulce de Caio foi inspirada na da própria atriz, que na década de 1980 abandonou a carreira artística para se converter ao budismo e morar num sítio no interior do Rio de Janeiro. A personagem do romance, por sua vez, larga tudo um dia antes de seu grande *show* de estreia e desaparece sem deixar rastros: apenas no fim da narrativa, o narrador descobre que ela foi morar numa cidadezinha no centro do país, chamada Estrela do Norte, e se juntou a uma seita que gira em torno da ayahuasca<sup>20</sup>.

Dulce aparece aqui como síntese das divas da MPB, fumando um cigarro, glamourosa e quase inacessível, colecionando amantes, sentada numa poltrona de veludo verde, como nas principais lembranças que o narrador tem dela de quando a entrevistou pouco antes de seu desaparecimento. O chefe do protagonista a descreve:

Dulce Veiga, a melhor de todas. A mais elegante, a mais dramática, a mais misteriosa e abençoada com aquela voz rouca que conseguia dar forma a qualquer sentimento, desde que fosse profundo. E doloroso, Dulce cantava a dor de estar vivo e não haver remédio nenhum para isso. E era linda, tão linda. Não só a voz, mas a maneira como se debruçava sobre o piano com um cálice de dry-martini na mão, mexia lenta a azeitona e pegava devagar o microfone com a outra. Não, por favor, não pense nenhuma vulgaridade. (...) Não havia sexualidade explícita em Dulce Veiga, mas qualquer coisa como a lamentação da existência dessa sexualidade. Tudo que cantava era como se pedisse perdão por ter sentimentos e desejos. (ABREU: 2003, 48-9)

Figuras emblemáticas de feminilidade, as divas são frequentemente relacionadas com os *gays*. Lopes (2002) fala do

estrito vínculo entre homens *gays* e divas, especialmente mulheres de personalidade forte, que impõem sua excentricidade, sua diferença ao mundo, mesmo ao custo da solidão, como uma forma de ir além do silêncio e do estigma. (...) Não se trata, necessariamente, de ser uma diva da primeira à última hora do dia, de viver uma outra vida, de fugir da realidade, mas de afirmar uma presença, por mais patética, ridícula que ela possa ser, afirmar possibilidades de mudança, mesmo de utopia, do sublime, para além do arco-íris ou na vida cotidiana. (LOPES: 2002, 217-8)

<sup>20</sup> Ayahuasca é um chá obtido da decoção de duas plantas nativas da Floresta Amazônica e possui efeitos alucinógenos. As seitas mais conhecidas que a utilizam com fins religiosos são: o Santo Daime e a União do Vegetal.

De fato, o fascínio que as divas exercem sobre os *gays* tem a ver com a fuga da opressão, do estigma, na busca do sublime pela espetacularização do cotidiano, como completa Lopes (2002): “gostava delas porque eu não era como elas; mas sua energia, excentricidade, me faziam aceitar o que sou, ou melhor, me davam força de aceitar minha diferença. As divas são também homens frágeis, andróginos, *gays*” (LOPES: 2002, 82-3). Assim, Dulce, com sua voz de veludo verde (ABREU: 2002, 34), interessa em grande parte pelo efeito que causa no protagonista, e em outros personagens, mais do que por si mesma. Por ela mesma, vale destacar justamente sua renúncia à figura de diva a fim de, nas palavras dela, “encontrar outra coisa”. Sua fuga para uma cidade do interior, se focando em sua vivência religiosa, espiritual, ainda que continuasse cantando, mas agora não mais tão glamourosa, representa o abandono do mundo das imagens (LOPES, 2002), em direção a algo mais real, como nos relata o narrador:

Tinha mudado, percebi. Não apenas pelas rugas nos cantos dos olhos verdes, nem pelos vincos mais fundos ao lado da boca. Seus maxilares haviam perdido a dureza, o orgulho, e desaparecera do sorriso de lábios finos aquela expressão de cinismo, ironia, certa crueldade. Uma mulher de pouco mais de cinquenta anos, cara lavada, um vestido amarelo de algodão, sandálias nos pés pequenos, de unhas sem pintura. Não era mais bela, tornara-se outra coisa, mais que isso – talvez real. (ABREU: 2003, 199)

Em Dulce encontramos, assim, um certo estranhamento da figura da diva, na medida em que recusa sua imponência, seu status, inclusive no que isso implica de negativo. De fato, a última vez que o narrador a vê antes de seu desaparecimento contrasta com seu encontro em Estrela do Norte: se, antes, ela jazia apática em sua poltrona de veludo pedindo para o amante Saul mais uma dose de heroína, mais tarde, ela pacientemente acolhe o narrador e cuida dele, proporcionando que ele encontre o fim de sua jornada espiritual e existencial no momento em que compartilha o chá de ayahuasca.

Mais do que ela própria, no entanto, vale pensar em que medida Dulce, especialmente como diva, influencia não só o narrador, como também outros personagens. Como exploraremos com mais detalhes no próximo item, é ela que conduz a jornada do narrador em direção a si mesmo, a um retorno de sua afetividade, e a uma busca do sublime, enquanto a procurava. Primeiro, a cantora o remete à sua juventude, quando fez com ela a primeira entrevista de sua carreira de jornalista, período em que, inexperiente, estava cheio de energia. Depois, já no tempo presente da narrativa, frequentemente, o protagonista enxerga aparições de Dulce pelas esquinas da cidade de São Paulo, sempre apontando o dedo em riste para o céu, como que indicando para ele o caminho a seguir, o do descobrimento da espiritualidade e, de alguma forma, da auto-aceitação, que eventualmente o levarão até ela, numa mistura,

como aponta Lopes (2002), de “recurso banal de filme policial e o sublime no cotidiano, o sublime no artificial” (LOPES: 2002, 233).

Com relação aos outros personagens, se não encontramos na própria Dulce grandes desafios à inteligibilidade de sexo, gênero e sexualidade, o mesmo não se pode dizer de suas duas outras facetas, que se estabeleceram na sua ausência: sua filha, Márcia Felácio e seu amante Saul. Ambos (re)encarnam, de alguma forma, a figura da diva que o desaparecimento da cantora deixou livre. Assim, sua presença torna-se mimese grotesca na pele de Saul, seu antigo amante que, após ser acusado de terrorista e torturado durante a ditadura militar, enlouquece e passar a se travestir como a própria Dulce Veiga.

Pouco antes de seu desaparecimento, o narrador volta para entrevistar a cantora, mas não encontra mais nela a mesma postura imponente e elegante da diva. Aqui, ela está prostrada, inerte, em sua poltrona verde, no braço ainda uma seringa que tinha transportado uma dose de heroína para a corrente sanguínea. Seu amante, Saul, apressado, tenso, amedrontado, arrumava as malas a fim de escapar da iminente captura pelo DOPS, enquanto cuidava, atencioso e carinhoso, de Dulce e de sua filha, ainda bebê.

Vinte anos depois, as cicatrizes da tortura e do desaparecimento da diva se convertem em travestimento: a obsessão de Saul vai ao ponto de querer ser ela. Todo montado com uma peruca loira e roupas femininas, ele protesta se não for chamado de Dulce Veiga. De acordo com Lopes (2002), o travestimento implica uma busca não simplesmente pelo feminino, mas pela androginia, pela ambiguidade. E o caráter superficial (as aparências) que por vezes aparece nessa prática vem trazer de volta a ludicidade na relação social. Para o ensaísta, a figura do adolescente e da diva remetem ao lúdico, são “imagens de felicidade nascida da dor” (LOPES: 2002, 79).

No caso de Saul, as sequelas psicológicas resultantes das torturas dão uma tonalidade mais pesada a esse caráter lúdico, na medida em que o travestimento não parece ser consciente o suficiente a ponto de ser simplesmente lúdico, ainda que se trate, sem dúvida, de uma forma de escapar da dor da ausência de Dulce e dos traumas da tortura. O narrador descreve seu primeiro encontro com ele naquele estado:

Mas embora ele olhasse direto para mim, compreendi que não me via. Nem a mim, nem a nada ou ninguém fora dele mesmo. Habitava outro mundo, talvez aquele mesmo de onde Dulce Veiga certa vez o chamara, enquanto ele preparava a fuga, para cuidar da menina, aquela mesma que cuidava dele agora. (...) Como se navegasse no espaço, como se pilotasse uma nave espacial. Perdido em galáxias, a cabeça jogada para trás, as pálpebras azuis semicerradas, longe de nós e de tudo, sozinho no volante de sua loucura. (ABREU: 2002, 25)

Agora, o ciclo se repete: se antes ele cuidava da cantora, agora ele é cuidado, inclusive alimentado com o mesmo vício em heroína, por Márcia Felácio, que o leitor posteriormente descobre ser filha do próprio Saul – não do ex-marido de Dulce, como se fez crer publicamente – no melhor clichê de filmes policiais. Pai, mãe e filha unidos pela mesma figura da diva e pela atenção, ainda que alimentada por uma droga, perpetuada de geração em geração.

Márcia aparece, então, como a nova diva. Rejeitando a figura elegante e glamourosa da mulher que lamentava a existência de sua sexualidade, ela encarna a agressividade *punk* dos anos 80. Liderando um grupo de rock intitulado não inocentemente Vaginas Dentatas, a moça é descrita pelo narrador, logo que a vê pela primeira vez:

Garota de cabelos descoloridos, coberta de couro negro, com uma guitarra. De onde eu estava, não conseguia ver seu rosto. Apenas percebia o contraste entre as roupas pesadas e os cabelos quase brancos, pairando feito auréola sobre o rosto profundamente pálido, sob a luz azulada dos *spots*. Irreal como um anjo. Um anjo do mal, sem asas nem harpa, um anjo caído. Essa era Márcia Felácio. (ABREU: 2002, 25)

A descrição de Márcia é feita de forma a pintar com cores escuras a velha concepção da mulher como um anjo, sobre a qual comentamos brevemente no primeiro capítulo (Cf. GILBERT & GUBAR, 1997), de modo a representar o feminino também, não simplesmente como monstro, mas como uma outra face da placidez da figura angelical. Nem monstro nem simplesmente anjo, mas um anjo negro.

Mulher de personalidade forte e, como típica diva, Márcia é dotada de caprichos e vontades que, se não forem atendidos, lhe rendem ataques enfurecidos às outras integrantes da banda, principalmente Patricia, sua namorada e uma espécie de empresária do grupo. Filha de uma mãe ausente e um pai rico e distante (Alberto, ex-marido de Dulce), na adolescência, Márcia estudou na Inglaterra e mais tarde morou nos Estados Unidos, se envolvendo na cena *underground*. Em sua pose de *rock star*, os meandros afetados da mãe foram substituídos por uma forma de feminilidade não mais ligada à dor de ser mulher, mas dotada de uma agressividade que afirma o feminino em sua máxima forma corporal, a vagina, contra aqueles que faziam sua mãe lamentar sua sexualidade. A própria Márcia, “a frágil, a louca drogada, a órfã rebelde e maldita” (ABREU: 2002, 94), se descreve:

Evidente que Márcia Felácio é só um nome artístico, mais para compor com o nome do grupo, as Vaginas Dentatas. A nossa intenção é passar para esse macho tradicional, em decadência, sem um mínimo de autoconhecimento, primeiro uma sugestão de prazer, e logo em seguida outra de terror total. Nós queremos soar assustadoras como uma ameaça de castração, de impotência, de mutilação. Mas o meu nome verdadeiro mesmo é Márcia Francisca da Veiga Prado. Márcia F., para os amigos. (ABREU: 2002, 120)

A abreviação de Francisca para F. ajuda a compor a imagem de rebeldia de Márcia, uma vez que faz referência ao ícone da década de 1980, a adolescente alemã Christiane F., que, em sua autobiografia *Eu, Christiane F., drogada e prostituída* (1996), relata seu vício em heroína. O nome Vaginas Dentatas, acompanhado da camiseta do grupo onde se estampa uma vagina rodeada de dentes vorazes, ilustra bem a mensagem que Márcia e a banda querem passar: a de uma feminilidade que se afirma pela subjugação dos homens, que os atrai apenas para atacá-los e devorá-los.

Em texto que influenciou a teoria *queer*, Monique Wittig (1992) aponta para os limites do pensamento que estabeleceu o sexo como um dado, afirmando-o como categoria política que possui como centro a heterossexualidade. Assim, Wittig questiona também os discursos mais conservadores da teoria feminista, na medida em que a própria categoria de sexo foi inventada para justificar a opressão dos homens pelas mulheres. Para ela, a lésbica foge da subjugação masculina ao não eleger os homens como objeto de investimento afetivo e sexual, de modo que a filósofa chega a afirmar que as lésbicas não são mulheres. Dessa forma, seu pensamento antecipa a preocupação *queer* em abolir categorias normativas, como a de homem e de mulher. Ela afirma:

Para nós, não há ser-mulher nem ser-homem. “Homem” e “mulher” são conceitos de oposição, conceitos políticos (...) não pode haver mulheres sem homens nem como classes nem como categorias de pensamento e de linguagem, devem desaparecer política, econômica, ideologicamente. Se nós, lésbicas, homossexuais, continuamos a nos chamar ou nos conceber como mulheres, como homens, contribuimos para a manutenção da heterossexualidade. (tradução nossa) (Wittig *apud* SÁENZ: 2004, 105-6)<sup>21</sup>

Assim, para a filósofa, homem e mulher são categorias interdependentes que funcionam a serviço da heterossexualidade: a categoria de sexo não causa o gênero, é um uso que serve a propósitos reprodutivos, de modo a não haver razão específica para a divisão entre necessariamente masculino e feminino. Isto é, podem existir outros, muitos gêneros. Assim, embora não explique exatamente por que, ela considera a lésbica um terceiro gênero que, de forma política, pode subverter o sexo e o gênero. Tal subversão deve ser feita a partir do estabelecimento, na linguagem literária, por exemplo, de um sujeito falante universal, que, por sua universalidade, faria desaparecer o binarismo.

---

<sup>21</sup> “Para nosotros, no hay ser-mujer ni ser-hombre. “Hombre” y “mujer” son conceptos de oposición, conceptos políticos (...) no puede haber mujeres ni hombres ni como clases ni como categorías de pensamiento y de lenguaje, deben desaparecer política, económica, ideológicamente. Si nosotras, lesbianas, homosexuales, continuamos llamándonos o concibiéndonos como mujeres, como hombres, contribuimos a mantener a la heterosexualidad.”

Ainda assim, esse pensamento não deixa de ter problemas. Judith Butler (2008) questiona Wittig quando pretende um sujeito universal, já que a universalidade pressupõe um ser anterior ao sexuado. Questiona também a afirmação de que lesbianizar é acabar com o binarismo, dando à homossexualidade um caráter superior, se esquecendo de que ela faz parte da própria heterossexualidade. Ao estabelecer a lésbica como consequência do feminismo, Wittig se esquece de que a lésbica exigiria, por sua vez, a heterossexualidade, de modo a apenas reforçar o binarismo e a heterossexualidade compulsória. Para Butler, portanto, o objetivo político deve ser “uma subversão interna, em que o binário tanto é suposto como multiplicado, a ponto de não mais fazer sentido” (BUTLER: 2008, 183), indo além da identidade.

Dessa forma, por um lado, a representação do feminino por Márcia, inclusive no que se refere ao homoerotismo, vai além daquela perpetuada por sua mãe, que se limitava a apenas reforçar a figura da mulher elegante e imponente mas que, bem diva, infeliz e solitária, pulava de amante a amante. Por outro, na construção e reprodução desse feminino, Márcia não deixa de continuar levando em conta o referencial masculino, indo na contramão do que afirmou Monique Wittig: embora não seja dele refém ou vítima, ela se afirma pelo caminho contrário, recusando o papel de vítima a fim de se tornar o algoz. Assim, embora Márcia tenha algum tipo de relacionamento afetivo e sexual com Patricia, não seria absurdo imaginar que seria, também, mais uma forma de questionar a soberania masculina ao afirmar a independência emocional em relação ao falo que as mulheres homoeroticamente identificadas podem ter (Cf. RICH, 1993).

Além disso, sua pose agressiva não deve assustar tanto quanto ela imagina. Ao contrário, pela previsibilidade do feminino que se afirma superior ao masculino, a afirmação da vagina cheia de dentes dá uma dica ao narrador, quando vai entrevistá-la pela primeira vez. Buscando agradar a intempestiva *rock star*, ele bem entende o temor que ela procura causar nos homens, usando isso ao seu favor. Ao entrar no quarto em que se encontrava Márcia, o narrador afirma: “Vacilei na entrada, exagerando na atitude de respeito. O temor do macho, uma vagina dentata devia adorar esse tipo de coisa” (ABREU: 2002, 91).

Quando cai a máscara da *rock star* que quer se afirmar como diferente e rebelde, no entanto, Márcia revela uma postura um tanto mais interessante do que a da vagina devoradora de homens. Em certo momento, depois de ficar um tanto mais próxima do narrador, após a entrevista, os dois discutem sobre suas sexualidades. Embora mantenha com Patricia um relacionamento, em uma das raras manifestações de homoafetividade entre mulheres na obra de Caio Fernando Abreu, Márcia recusa o rótulo da homossexualidade, afirmando não saber

definir sua sexualidade: “Às vezes eu, Patricia, você sabe. Mas é estranho não saber. Acho que ninguém sabe. Deve ser mais confortável fingir que sim ou que não, você delimita. Mas acho que aqueles que acham que são homossexuais compreendem melhor essas coisas” (ABREU: 2002, 168).

É justamente esse o efeito causado pelo ato de definir de forma estanque sua sexualidade ou gênero: conforto. Quando Judith Butler (2008) afirma que “a matriz das relações de gênero é anterior à emergência do ‘humano’” (BUTLER: 2008, 161), ela enfatiza o fato de só nos tornarmos indivíduos a partir do momento em que temos um gênero bem definido e, por consequência, uma forma de sexualidade correspondente. Por exemplo, antes mesmo de um bebê nascer, ele já adquire o *status* de ser humano na medida em que existe como “menina” ou “menino” na suposição de seus pais.

E, na medida em que, como já afirmamos anteriormente, a orientação sexual se tornou, no século XIX, base para o estabelecimento de tipos de sujeitos, isto é, de identidades, e que a linguagem que forma tais identidades, assim como elas próprias, são binárias, torna-se muito difícil para aqueles que não se conformam a tais limitações da matriz binária de gênero simplesmente existirem. Não ter um gênero, ou no caso de Márcia – e, como veremos, do narrador – não ter uma sexualidade definida é não só desconfortável, mas beira a perda da condição humana, de modo que é mais fácil, mais cômodo, delimitar-se, nomear-se. Também por isso, por não se identificar com o rótulo de “lésbica”, Márcia se distancia da noção do contraditório terceiro gênero que Monique Wittig sugere.

De fato, embora Márcia se relacione com Patricia, pode-se inferir que o mesmo se dava com Ícaro, rapaz que formava com as duas um grupo inseparável quando moravam no exterior. Dele só restou, no entanto, uma fotografia no quarto de Márcia bem no estilo de um Jim Morrison de cabelos louros: Ícaro faleceu de AIDS, doença que também passou para Márcia. Ainda que não fique claro se a transmissão ocorreu por via sexual ou por compartilhamento de seringas, posto que ambos usavam drogas – o que poderia confirmar a natureza da relação dos dois – pelo carinho e saudades com que Márcia se lembra do rapaz, podemos supor que os dois, de fato, pareciam estar envolvidos afetivamente. Poderíamos até, quem sabe, imaginar que não estariam os três, Márcia, Ícaro e Patricia, num relacionamento só ao mesmo tempo? Embora a narrativa não nos dê pistas concretas disso, isso não seria absurdo num universo em que as fronteiras binárias da sexualidade e, no caso de Jacyr, de gênero, são tão atravessadas.

Assim, se a postura mais externa e chamativa de Márcia como vagina dentata não se mostra tão interessante para nossa análise, no sentido de questionar as limitações identitárias

do sexo, do gênero e da sexualidade, o mesmo não se pode dizer sobre seu estrato mais pessoal, afetivo e psicológico. Ao recusar a rotular suas experiências sexuais como “homossexualidade”, Márcia aponta não só para a fragilidade e enclausuramento que sugerem as implicações identitárias da sexualidade, mas também deixa em aberto, para o leitor, a possibilidade de um envolvimento afetivo e sexual também com Ícaro e, por que não?, com Patricia ao mesmo tempo.

Se Márcia e Saul sinalizam para um estranhamento da figura clássica da diva, que Dulce Veiga tão bem representa, Patricia, por sua vez, aparece como uma outra feminilidade, que não se pretende glamour. E, assim como vimos em Márcia, sua experiência homoerótica não se faz incompatível com a noção de mulher, como pretendia Wittig. Ao aliviar para si mesma o fardo de sustentar a imponência de uma diva, Patricia se dá a chance de ser várias: ora uma moça *punk* com uniforme de vagina dentata, ora assumindo ares intelectuais que remetem à Virginia Woolf, ora garota carioca que vai às praias da zona sul do Rio de Janeiro a fim de recarregar as baterias.

Desempenhando o papel tanto de empresária das Vaginas Dentatas quanto o de sacerdotisa (ABREU: 2002, 23) que decide o futuro das integrantes do grupo e o seu próprio a partir de suas previsões astrológicas, ela é a que mais se aproxima do narrador, no intermédio deste e de Márcia. Conforme vimos no capítulo anterior, a astrologia possui importante papel na obra de Caio em geral, assim como na estrutura das novelas que compõem o volume *Triângulo das águas* (1983), inclusive “Pela noite”. Aqui, o estudo dos astros toma relevância ainda maior, por meio da figura dessa personagem, de modo a compor, junto dos elementos religiosos dos cultos afro-brasileiros e da ayahuasca de Dulce, o cenário de redenção espiritual e de busca do sublime que o narrador empreende do início ao fim do romance.

Na primeira vez que viu Patricia, depois de ter combinado com ela um encontro na gravação de um videoclipe da banda – num dia e horário compatíveis com o posicionamento dos astros no céu – o narrador a descreveu como mais uma vagina dentata: visual *punk*, agressivo, botas e roupa pret, encabeçada pela camiseta do grupo. No dia seguinte, quando vai até a casa delas para entrevistar Márcia, ele encontra uma Patricia, bem como um ambiente, bem diferentes. Para sua surpresa, a casa não se localizava em algum dos bairros da elite paulistana, Jardins ou Morumbi, mas no subúrbio, na Freguesia do Ó. Numa vizinhança que mais parecia cidade do interior, com uma praça em frente à igreja, crianças brincando na rua, a casa se encontrava em conformidade. No interior, uma decoração que misturava elementos de cidade do interior com um estilo britânico do início do século passado:

A sala também parecia uma cidade do interior, modesta e limpa, um sofá estampado meio puído, poltronas combinando, guardanapos de crochê no espaldar, nos braços. Mas onde estará o *rock and roll*, pensei, olhando a parede com reproduções inglesas do começo do século. (ABREU: 2002, 87)

Uma vagina dentata seria inconcebível nesse ambiente sóbrio e interiorano. De fato, assim que chega à casa, o narrador descreve Patricia da seguinte forma:

Patricia abriu a porta. Ela substituíra os óculos gatinho por outros mais pesados, um pedaço de esparadrapo prendendo a haste quebrada, usava um jeans cortado na altura dos joelhos e tinha um livro nas mãos. Não parecia mais tão moderna. Ao contrário, lembrava uma dessas moças com ar de solteirona desde os doze anos. (ABREU: 2002, 87)

Observando a capa do livro que Patricia tem nas mãos, o narrador logo estabelece a semelhança com Virginia Woolf, fato que a própria garota confirma, dizendo acreditar ser uma reencarnação da escritora inglesa, da mesma forma que Márcia é Katherine Mansfield reencarnada. “Dessa vez resolveremos essa história” (ABREU: 2002, 88), Patricia faz referência às desavenças que marcaram o relacionamento de inveja e admiração que as escritoras inglesas mantiveram.

Ainda assim, engana-se o leitor que pensa que Patricia possui apenas essas duas facetas, como se uma fosse profissional, a vagina dentata, e a outra pessoal, a Virginia Woolf tupiniquim. Mais adiante, num cenário, mais uma vez inusitado, o narrador vai ao Rio de Janeiro a fim de conversar com a atriz de telenovelas Lillian Lara, antiga amiga de Dulce Veiga. Enquanto a entrevistava em seu apartamento em frente ao mar em Copacabana, aparece a filha da atriz, vestindo biquíni, de volta da praia. O narrador não esconde sua surpresa:

Aquilo era tão absurdo que, por segundos, duvidei que fosse mesmo Patricia. Mas não havia dúvidas. Embora sem a fantasia *heavy* e os óculos, os cabelos empastados de sal e areia, era ela mesma. A ave pernalta, Virginia Woolf de biquíni, queimada do sol de fevereiro. (ABREU: 2002, 176)

Mais uma vez, no melhor clichê de enredos policiais, descobre-se que as divas e antigas amigas Dulce Veiga e Lillian Lara deram à luz as hoje rebeldes e companheiras Márcia e Patricia. Fica como sugestão ao leitor se, da mesma forma que Márcia reatualiza a experiência da diva que Dulce representava, a relação de amizade entre a cantora e a atriz, hoje não se reconfigurou no envolvimento sexual e afetivo entre suas filhas.

Assim, Patricia é várias e todas ao mesmo tempo: vagina dentata de visual *punk* e agressivo, Virginia Woolf tupiniquim e garota carioca. Uma vez que não se prende à exigência de ser uma diva, ela se permite transitar entre feminilidades, exibindo ora uma, ora outra, ou todas, a seu bel prazer, sem que isso, ao mesmo tempo, diga respeito

necessariamente às suas práticas homoeróticas. Em outras palavras, suas máscaras femininas não parecem depender, ou estar intimamente ligadas, ao fato de ter um relacionamento com Márcia, de modo que, embora isso não seja em nenhum momento explícito, ela não parece exibir uma identidade marcadamente lésbica, ou melhor, isto não parece estar em questão no intercâmbio de suas facetas. Retomando o posicionamento de Monique Wittig (1992) a respeito da lésbica como um terceiro gênero, podemos afirmar que, por um lado, suas próprias ideias são contraditórias, uma vez que se pretende ir contra a relação binária entre os sexos e as sexualidades justamente reafirmando-a. Por outro, Márcia e Patricia nem mesmo parecem se achar acolhidas pela noção identitária da “lésbica” especialmente da forma como pensa Wittig.

Infelizmente, na adaptação fílmica de Guilherme de Almeida Prado, a personagem de Patricia tem sua importância na narrativa francamente reduzida. Ela se atém à figura funcional e burocrática de empresária das Vaginas Dentatas, não fosse pela menção breve de Márcia a respeito de um relacionamento entre as duas. Suas várias facetas não são exploradas. A escolha do roteirista pela quase supressão de Patricia se deu, muito provavelmente, a fim de não trazer conflitos ao ridículo final do filme: no maior clichê dos *happy endings*, o narrador e Márcia ficam juntos no final, se beijando na chuva, sob a aprovação e benção de Dulce Veiga.

Uma diva na concepção clássica, uma oitentista, outra travestida, e outra figura que, a ser várias, não se pretende diva: são essas as imagens de feminilidade que encontramos em *Onde andaré Dulce Veiga?* (2002) e que cruzam o caminho do narrador. Resta, portanto, nos atermos finalmente a ele, o narrador-protagonista, que em sua jornada em direção à sua própria redenção espiritual, cruza e dialoga com tantas formas do feminino. Sobre isso se debruçará o próximo item.

### **3.3. O narrador e a jornada do sublime**

“Eu deveria cantar” (ABREU: 2002, 11), é como o narrador começa a contar sua história. Deveria porque deseja recuperar algo que foi perdido: fé, afetividade, alegria. O estado de depressão e solidão numa São Paulo doente é somado a uma descrença, uma

ausência de espiritualidade, num cotidiano que perdeu – ou nunca teve – um quê de sublime. Pouco mais adiante o narrador completa: “Força e fé, que tinha perdido, eu pedi” (ABREU: 2002, 36). O romance, então, se constrói em torno do resgate da força e fé do narrador a partir de sua busca pela diva desaparecida Dulce Veiga. Redenção através da música: por isso o “cantar” aparece como algo que é impossível ao protagonista quando do início da narrativa, de modo que a procura por Dulce se confunde com a busca do narrador por ele mesmo, numa reconciliação consigo e seu passado. Esse processo culmina no (re)descobrimto de uma vivência do sublime, do espiritual, mas não num sentido pura ou simplesmente religioso, de acordo com Denilson Lopes (2002):

Sublime que não está necessariamente em um Deus ou numa religião, mas no cotidiano, nas pequenas alegrias diante de uma situação inesperada, um gesto, uma paisagem que emerge. Sublime não como volta de fundamentalismos, certezas incontestáveis sobre que se apoiar, mas de leveza e delicadeza. Sublime associado a uma ética ambivalente, pluralista, concreta, calcada numa experiência reencantadora do mundo, para além do cinismo e da solidão. (LOPES: 2002, 221)

Ao longo da narrativa, o protagonista sinaliza um ceticismo em favor do real: “Cartas, santos, números, astros: eu queria afastar completamente todas essas coisas da minha vida. Queria o real, um real sem nada por trás além dele mesmo” (ABREU: 2002, 40). Mesmo assim, ainda que esboce resistência, ele é frequentemente cercado por referências ora a religiões, ora a esoterismos, a crenças, enfim: os cultos afro-brasileiros em Jandira e seus búzios e adivinhações, Jacyr/Jacyra e Pai Tomás; o catolicismo em Filemon; a astrologia em Patricia; e, por fim, o culto ao chá de ayahuasca em Dulce Veiga.

Devemos mencionar, ainda, as periódicas aparições de Dulce nas ruas de São Paulo, sempre inacessível ao narrador, mas nunca deixando de dar-lhe alguma pista para a resolução do mistério do seu desaparecimento, apontando o dedo em riste, não coincidentemente, para o céu. O que era simples clichê de filme policial (Cf. LOPES: 2002, 233) adquire um matiz mais profundo, afetivo, reconciliatório. De fato, Lopes (2002) ressalta que: “Dulce representa, ao mesmo tempo, algo que ele [o narrador] não tem, talvez tenha tido, e algo que pode acontecer quando menos se espera. Algo belo, algo importante. Algo oculto” (LOPES: 2002, 237).

A ênfase na busca espiritual é corroborada, ainda, por uma imagem frequente ao longo do romance: a da borboleta, mencionada, por exemplo, pelo antigo pianista de Dulce, Pepito, quando disse ter ganhado no jogo do bicho com a borboleta. Esse animal aparece também como uma tatuagem no centro do peito de Márcia, próximo ao coração. De acordo com Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (1991), a borboleta é símbolo de espiritualidade, de renovação,

de ressurreição: por ser a lagarta que saiu do casulo, a borboleta representa a alma liberta de seu invólucro carnal. Não coincidentemente, no fim do romance, depois que toma o chá de ayahuasca oferecido por Dulce, o narrador tem uma visão de si mesmo saindo de uma espécie de casulo, como se renascesse.

Embora a redenção absoluta do narrador só venha a acontecer no fim do romance, aos poucos o leitor começa a perceber sua caminhada nesse processo. Se, no início da narrativa, o protagonista se encontrava em pleno estado de descrença, sua descoberta de um mundo menos objetivo começa, aos poucos, a aparecer. Em certo momento, depois de fazer referências a símbolos astrológicos, contraditoriamente ele estranha seu próprio comportamento: “Me benzi, eu estava ficando esquisito” (ABREU: 2002, 181).

O que o narrador buscava, em substituição de seu estado cético e depressivo, era ser inteiro, chegar à essência de si mesmo sem se fragmentar, como no joguinho do labirinto da gota de mercúrio, que havia visto na casa de Lillian Lara, atriz e antiga amiga de Dulce: “Chegar ao centro, sem partir-se em mil fragmentos pelo caminho. Completo, total. Sem deixar pedaço algum para trás” (ABREU: 2002, 180). É o que ele consegue ao fim da narrativa, quando renasce: borboleta.

Para os objetivos deste trabalho, é importante ressaltar que essa jornada espiritual do narrador é permeada de vivências não-hegemônicas ou contestatórias do gênero e da sexualidade. Por exemplo, como discorremos nos itens anteriores, na performance de gênero de Jacyr/Jacyra, nos trânsitos entre feminilidades de Patricia, e no estranhamento da figura da diva desempenhado por Saul e Márcia. No entanto, conforme a leitura do romance vai avançando, e como veremos mais adiante, o leitor percebe que o próprio narrador possui uma vivência pouco normativa de sua sexualidade e que está, sem dúvida, relacionada à sua jornada de renascimento espiritual.

Mais que isso, são recorrentes algumas imagens ligadas às experiências de um gênero e de uma sexualidade instáveis, ambíguas ou marginalizadas. Referimo-nos à noção da viagem, do trânsito, que aparecem, por exemplo, em momentos como a fuga de Dulce de São Paulo para o interior de Goiás e a juventude de Márcia no exterior até se estabelecer como cantora *punk* no Brasil. Mas é com o próprio narrador que essa imagem fica mais evidente: ele está constantemente em trânsito, seja em relação ao tempo – que se intercala entre o tempo presente da narrativa e o passado das memórias de Dulce e de Pedro, antigo amante do narrador –, seja em relação ao espaço, em seus deslocamentos tanto dentro da cidade de São Paulo – percorrendo diversas regiões e bairros, desde as ruas Consolação e Augusta até os bairros do Bom Retiro, a Liberdade, a Freguesia do Ó e o parque Ibirapuera – quanto Brasil

afora, no Rio de Janeiro e em Goiás, na comunidade alternativa Estrela do Norte, onde Dulce Veiga foi morar.

De fato, a noção do trânsito, da viagem e da instabilidade são frequentemente relacionadas às subjetividades *queer*. Guacira Lopes Louro (2004), para ilustrar o que seriam os sujeitos *queer*, utiliza-se da imagem da viagem, do deslocamento, do trânsito e do desenraizamento, especialmente no contexto da pós-modernidade e seu sujeito fragmentado, descentrado, cambiante. Assim, para o viajante pós-moderno, o que importa passa a ser não o ponto de chegada ou de partida de sua viagem, mas o trajeto em si, o movimento, o tornar-se. A distância pode ser tanto temporal e espacial quanto cultural, na medida em que aquele que é culturalmente diferente é o “outro”, por isso está distante.

A metáfora pode ser usada para compreender o funcionamento da sequência sexo-gênero-sexualidade, que, de acordo com a matriz heterossexual, produz gêneros inteligíveis, que se adéquam à norma, isto é, a essa sequência:

O ato de nomear o corpo acontece no interior da lógica que supõe o sexo como um “dado” anterior à cultura e lhe atribui um caráter imutável, a-histórico e binário. Tal lógica implica que esse “dado” sexo vai determinar o gênero e induzir a uma única forma de desejo. Supostamente, não há outra possibilidade senão seguir a ordem prevista. (LOURO: 2004, 15)

Assim, quando se viaja, pode-se permanecer numa rota certa ou fugir dela, deixar-se à deriva. Os que nela ficam são os corpos “legítimos”, dotados de gêneros inteligíveis, em conformidade com a norma. Já os que escapam da rota são os sujeitos *queer*, que viajam, cruzam as fronteiras da sequência sexo-gênero-sexualidade. Isso só é possível justamente pela não-naturalidade da sexualidade: “Efeitos das instituições, dos discursos e das práticas, o gênero e a sexualidade guardam a inconstância de tudo o que é histórico e cultural; por isso às vezes escapam e deslizam” (LOURO: 2004, 17).

Como desviantes da norma, aqueles que embarcam nesse tipo de viagem podem ter a opção ou não de se lançar à jornada, não se devendo esquecer que está será perpassada por marcas de classe, sexualidade, nacionalidade, raça. Há, ainda, aqueles sujeitos, como as *drag queens*, e também como as figuras de Saul e de Jacyr/Jacyra, que desejam permanecer num “entre-lugar”, na fronteira, lugar de encontro e confronto. A paródia que, por vezes, elas realizam, e seu recurso ao excesso e à ironia, desvelam a arbitrariedade da fronteira entre os gêneros. Viajantes, os sujeitos *queer* são emblemáticos da pós-modernidade, para Louro (2004): “o viajante interrompe a comodidade, abala a segurança, sugere o desconhecido, aponta para o estranho, o estrangeiro” (LOURO: 2004, 24).

Estranhamento é o que, de fato, o narrador experencia ao fim de sua busca, como se o momento em que ele arranhou o emprego no jornal e começou a ir atrás de Dulce Veiga desse toque de partida numa jornada que culminará na experiência *queer* do estrangeiro: ao chegar a Estrela do Norte, ele é o forasteiro da cidade grande atrás de alguém que ele mal sabe como descrever. Se o narrador está em trânsito, viajando em direção à sua própria redenção, Dulce é sua motivação a princípio, o gatilho.

Entretanto, na medida em que a busca por seu paradeiro o coloca em contato com suas memórias, logo surge uma outra figura, essencial para a redenção do narrador consigo mesmo. Mesmo assim, lembrar é difícil:

(...) pior era não lembrar, não poder ou não querer lembrar, como eu não lembrava da segunda e última vez que vira Dulce Veiga, como quem tenta matar memórias indesejáveis para passar, supostamente, a vida a limpo.

Tudo aquilo que eu esquecia ou negava, soube vagamente em plena queda, era o que eu mais era. Virei de bruços, nu. (ABREU: 2002, 69)

Aos poucos, no entanto, as lembranças vão vindo à tona e começa a surgir, primeiro, só um nome, sobre o qual o leitor mais tarde vai descobrindo: Pedro. A princípio, só nos fica clara a dor que causam ao narrador essas memórias:

Igual a alguém que aos trancos, mecanicamente, continua a viver mesmo depois de ter perdido uma perna ou um braço que, embora ausentes, ainda doem – sem poder evitar, inesperadamente, sem querer evitar, outra vez lembrei de Pedro. (ABREU: 2002, 78)

À medida que o narrador prossegue em sua jornada, essas lembranças vão tomando forma. O leitor descobre que Pedro havia sido seu amante, sua única experiência homoafetiva, que aconteceu pouco depois da partida do que parece ter sido sua namorada ou companheira, Lídia. Segundo o que o protagonista conta, os dois se conheceram no metrô, onde Pedro lhe dava, mesmo antes de vê-lo direito pela primeira vez, uma sensação de dourado. Eles saíram dali para um bar, depois para o apartamento do protagonista, onde continuaram conversando, bebendo, ouvindo música. A investida de Pedro ao beijá-lo não foi recebida sem susto: “Tentei afastá-lo, repetindo que nunca tinha feito aquilo. Eu gostava de mulher, eu tinha medo. Todos os medos de todos os riscos e desregramentos” (ABREU: 2002, 113).

Apesar disso, o narrador não se impede de viver a nova experiência, dando tempo para se aproximar de Pedro, esperando que ela acontecesse no momento certo. Aqui, ao contrário do que vimos no capítulo anterior, em “Pela noite”, a relação sexual entre dois homens não é descrita como algo traumático e pesado, como para Pérsio, tampouco está simplesmente ligada à vivência íntima do amor, como vimos em Santiago. Embora o narrador temesse, num

primeiro momento, os “desregramentos” que um envolvimento homoerótico parecia implicar para ele, a descrição de sua relação sexual com Pedro é feita de forma franca, crua, direta:

Ele tirou minha roupa, lambeu todo meu corpo, me virou de bruços e me possuiu como um homem possui outro homem.

Eu senti primeiro dor, depois medo, depois prazer. Como sente um homem penetrado pela primeira vez por outro homem. Mas nojo não, nem desprezo ou vergonha. (...)

Quando anoiteceu, e começava a chover, eu lambi todo o seu corpo, virei-o de bruços e o penetrei também. Como jamais possuía nenhuma mulher real, nem mesmo Lídia, nenhum ser de fantasia, na palma da minha mão. (ABREU: 2002, 115)

Nota-se que, além da objetividade da descrição, o protagonista chegou a encontrar aí a plenitude de sua vivência sexual, muito além das desinteressantes e poucas – quase se aproximando de uma obrigação a cumprir – vezes que se relacionou com mulheres. Mais ainda, sua relação com Pedro parece se aproximar de um modelo igualitário, onde, uma vez que ambos penetram e são penetrados pelo outro, não faz sentido a divisão binária ativo/passivo, tão repetida por Pérsio, em “Pela noite”, e sua auto-depreciativa vivência homoerótica. Ressalta-se que, embora fosse uma experiência completamente nova – sem contar socialmente desvalorizada ou mesmo imoral – para o narrador, ele não sentiu nojo nem vergonha.

Até por ter ressurgido de suas memórias junto de Dulce Veiga com o objetivo de alcançar sua redenção, a relação com Pedro também carrega o mesmo matiz sublime, espiritual. Segundo Denilson Lopes (2002):

È a partir desta homoafetividade que emerge uma experiência, uma ética e uma estética da amizade, fundadas não a partir de códigos morais impostos e universais, mas condutas e modos de vida particulares, mas sobretudo um caminho mesmo para um sublime ou mesmo uma espiritualidade homossexual. (LOPES: 2002, 235)

Do curto relacionamento dos dois, o narrador pôde ter uma vida sexual mais plena, sem as amarras obrigatórias que a relação com uma mulher significava para ele. No entanto, de repente, Pedro não o procurou mais, sem dar explicações. Um tempo depois, o narrador recebeu um cartão-postal com os escritos:

“Não tente me encontrar. Me esqueça, me perdoe. Acho que estou contaminado, e não quero matar você com meu amor”

Mas já matou, pensei naquele dia.

(...) No entanto, eu continuava vivo. (ABREU: 2002, 168)

Com exceção de quando Márcia conta do falecimento de Ícaro, a AIDS – que segundo Lopes (2002) aparece aqui como “metáfora de personagens infelizes” (LOPES: 2002, 227) –

em momento nenhum é mencionada explicitamente, da mesma forma que em “Pela noite”, como vimos. No máximo, o que temos são vestígios, referências: “Vou pegar um resfriado, pensei – e não, eu não podia, o jornal, a entrevista, a febre outra vez no apartamento vazio, as pontas dos dedos buscando sinais malditos no pescoço, na nuca, nas virilhas” (ABREU: 2002, 32). Ou quando estabelece a semelhança entre sua condição e a de Márcia, fato que os vai aproximar irremediavelmente:

Entre seus dedos frios, de unhas curtas, pintadas de preto, apanhou meus dedos e, curvando mais a cabeça, levou-os até o pescoço, fazendo-me tocar no mesmo ponto onde tocara antes. Estendi os dedos sobre sua pele. Por baixo dela, (...) como sementes miúdas, deslizando ao menor toque, havia pequenos caroços. Senti minha mão tremer, mas não a retirei. Circundei-os, apalpei-os levemente. Ela fechou os olhos. Eram grânulos ovalados, fugidios. Exatamente iguais aos que haviam surgido, há alguns meses, no meu próprio pescoço. Não só no pescoço, nas virilhas, nas axilas. (ABREU: 2002, 168)

Não coincidentemente, é pouco depois desse momento que os dois conversam sobre sua dificuldade em definir suas sexualidades. Ela pergunta se ele é homossexual: “Não sei” (ABREU: 2002, 168), ele responde. De fato, parece difícil definir o que parece ser uma essência de sua personalidade – sua identidade – a partir de uma ou outra experiência. Além de ter tido um relacionamento com Lídia, que na adaptação fílmica de Guilherme de Almeida Prado, é representada claramente como ex-mulher do narrador, ele não deixou de ter relações com mulheres até o presente da narrativa, ainda que continue não achando muita graça nelas.

Embora tenha contratado a prostituta Dora, comemorando a bonificação que recebeu do dono da revista para que encontrasse Dulce, o narrador não sente desejo sexual por ela. Enquanto ela lhe fazia sexo oral, ele imaginava divas no seu lugar, atrizes, pintoras, cantoras: “Cruzei as mãos na nuca para não tocar em seu cabelo tingido, suas pálpebras verdes Nora Barnacle, tira minhas calças, pedi, e ela tirou, como uma escrava, Lou Andreas Salomé, tira minha cueca, as meias também, Frida Kahlo, e ela tirou” (ABREU: 2002, 78). Assim, apreende-se que ele nem mesmo sente atração sexual propriamente por mulheres, uma vez que seu desejo no que se refere ao feminino se orienta pelas divas, que são figuras, como já mencionamos, frequentemente ligadas ao universo *gay*. No dia seguinte, fica mais que evidente o nojo que sentiu de sua relação sexual com a prostituta: “ensaboei o pau pela centésima vez para eliminar os últimos vestígios de Dora, rainha do frevo e do sexo oral” (ABREU: 2002, 120).

Por outro lado, o narrador também não parece se satisfazer com o rótulo de “homossexual”. Ao ir atrás do ex-marido de Dulce, o diretor teatral Alberto Veiga, ele presencia um ensaio de *O beijo no asfalto*, peça de Nelson Rodrigues, que, adaptada pelo

diretor, ganha um viés de Pietá *gay*, com uma continuação diferente da cena em que um homem beija outro agonizando no asfalto após ser atropelado. Aqui, os dois não apenas se beijam, mas se despem e se abraçam, quase chegando a iniciar uma relação sexual, caso não fossem interrompidos pelos aplausos dos presentes ao ensaio.

Conforme mencionamos no capítulo anterior, se em “Pela noite” e seu gueto *gay*, a representação da homossexualidade é relacionada à promiscuidade e uma constante falta de identificação dos personagens de Caio com esse modelo, aqui encontramos o mesmo. Após presenciar essa cena, o narrador não esconde o desconforto e faz menção de ir embora: “Talvez eu fosse mesmo meio careta, mas aquilo tudo estava parecendo patológico demais para um sujeito que” (ABREU: 2002, 127). Mas ele não consegue terminar seu raciocínio: que tipo de sujeito ele seria? Como para Márcia, para ele parece ser difícil definir a si próprio. Mais tarde, ainda, o narrador completa, deixando mais evidente a relação homossexual = promíscuo: “Mas eu era um sujeito sério, eu não era homossexual, eu disse que precisava falar sobre Dulce Veiga” (ABREU: 2002, 130).

A recusa de Caio em representar seus personagens que desempenham práticas homoeróticas como explicitamente homossexuais é consequência, muito provavelmente, de uma tentativa fugir do fardo e do estigma da promiscuidade, perpetrado pelo senso comum, especialmente considerando a época de produção de suas obras, as décadas de 1970, 80 e 90. Ainda assim, na medida em que não os nomeia, em grande parte, nem à sua sexualidade, o autor não deixa de sinalizar, em seus personagens, para uma possibilidade de identificação, como viemos discutindo, menos traiçoeira e mais efetiva do ponto de vista político do que se apoiar nesse rótulo, mesmo com fins afirmativos. Aí está, talvez, um dos pontos mais interessantes da obra de Caio no que se refere à representação da homossexualidade. O escritor se tornou um dos principais ícones da literatura de temática homoerótica brasileira sem levantar bandeiras nem afirmar nomeadamente a sexualidade de seus personagens. Mas se concentrando em suas experiências afetivas, Caio optou por deixá-los fluindo à parte das limitações das definições, das armadilhas da identidade, deixando para si, ainda, espaço para criticar algumas noções, mesmo que estereotipadas, ligadas à homossexualidade, como a promiscuidade.

De fato, como bem se sabe, a AIDS, nos primeiros anos de seu surgimento, foi associada à dita promiscuidade homossexual e rotulada de peste *gay*. No entanto, além de se tratar de uma afirmação preconceituosa, logo se atentou para o fato de que a orientação sexual, assim como a igualmente suspeita categorização dos chamados “grupos de risco”, eram incapazes de apreender a diversidade daqueles indivíduos contaminados pelo vírus.

Assim, o próprio advento da AIDS se encontra como um dos antecedentes da teoria *queer*: uma vez que era impossível atingir a totalidade dos infectados levando em consideração apenas sua identidade sexual, tornou-se um problema de saúde pública ainda maior interpretá-los como pertencentes a uma categoria coesa.

Jurandir Freire Costa (1992), no capítulo “O homoerotismo diante da AIDS”, de seu livro *A inocência e o vício: estudos sobre o homoerotismo*, a fim de analisar o impacto da AIDS – principalmente em relação ao preconceito – no homoerotismo, se baseou em entrevistas com homens que acreditavam na existência de uma identidade homossexual, considerando-a uma parte estigmatizada ou problemática de suas personalidades. No entanto, na medida em que, como discorreremos no primeiro capítulo, o estabelecimento de uma identidade homossexual não possui nada de natural ou auto-evidente, mas é resultado de todo um contexto histórico e cultural de categorização dos indivíduos, Costa foi logo confrontado pela dificuldade de definir o que constituiria tal identidade. Levando em consideração que, segundo ele, “*os homossexuais*” não são um grupo homogêneo com as mesmas características psíquicas, sexuais ou sociais” (COSTA: 1992, 156) (grifos no original), o autor enumera os problemas de tentar especificar tal definição:

- A diversidade das práticas, condutas e desejos homoeróticos é enorme e extremamente difícil de ser tipificada (...)
- O elemento central na definição da identidade “homossexual” é a presença do *desejo homoerótico*. Mesmo assim, a simples admissão da *atração sexual por homens*, que é uma modalidade do desejo homoerótico, não é suficiente para caracterizar a “homossexualidade” daqueles que a experimentam. Mais decisiva é a presença da *atração terna*, ou seja, do *apaixonamento*, que significa algo além do puro “tesão”.
- A “identidade homossexual” é predominantemente estabelecida a partir de um sentimento vago e difuso de desvio ou diferença em relação ao que se julga ser a “identidade heterossexual”, identidade esta igualmente difícil de ser descrita positivamente em seus atributos.
- A “identidade homossexual” é, de modo geral, sentida como um *problema*.
- (...) a “identidade homossexual” depende, para sua estabilização, de fatores quase impossíveis de serem generalizados. De um lado, (...) depende da história psicossocial de cada um; de outro, do sistema de justificativas que tornam a prática homoerótica mais ou menos aceitável ou mais ou menos reprovável. (COSTA: 1992, 155) (grifos no original)

Ainda assim, como já vimos, esses problemas não impediram o estabelecimento de pelo menos dois modelos de identidade homossexual: (a) a concepção oitocentista que estava ligada ao fardo da culpa, da anomalia e da doença; (b) o modelo afirmativo *gay*. Segundo Costa, a identificação com um ou outro modelo gerou nos indivíduos reações diferentes à AIDS: para (a), na medida em que tomam como ideal normativo a sexualidade reprodutiva, os indivíduos identificados com esse modelo, embora sofram de intenso conflito pela valoração

negativa de suas sexualidades, são protegidos psicologicamente pelo próprio preconceito que introjetaram a si próprios, uma vez que não se enxergam como potenciais vítimas da AIDS; já os indivíduos identificados com (b) possuem um melhor suporte sócio-emocional e maior abertura para a discussão de métodos de prevenção, notadamente a camisinha, ainda que esse modelo nem o outro sejam capazes de abranger a pluralidade de vivências homoeróticas.

Se, por um lado, a AIDS contribuiu para um acirramento do preconceito contra os homossexuais e uma volta à moralização dos usos sexuais, por outro, foi justamente a intensa publicidade em torno do tema que abriu portas para a discussão pública das práticas homoeróticas, assim como para uma valorização da identidade *gay*. Ainda assim, segundo Costa, a política afirmativa *gay* torna-se falha não só por não conseguir abranger as diversas formas de homoerotismo, mas também por pretender uma hegemonia, isto é, atingir o mesmo status da heterossexualidade. Para ele:

Vincular os valores da ideologia *gay* à luta contra a AIDS é interessante porque oferece, a numerosos sujeitos aptos a se identificar àquele modo de vida, uma saída cultural de que não dispunham. Porém, essa abertura de novos horizontes para o homoerotismo só alcançará os objetivos de ampliação do espaço de tolerância se deixar de lado a pretensão de tornar-se historicamente hegemônica. (COSTA: 1992, 170).

Assim, o maior problema dessa questão está no fato de que a maioria dos entrevistados para o estudo de Costa não compartilham de nenhum modelo identitário disponível, de modo que são os mais suscetíveis ao risco de infecção. Muitos desses homens ou eram casados ou mantinham relações sexuais com homens e mulheres, resistindo a se identificarem como homo ou bissexuais; outros se viam, de fato, como homossexuais, mas davam razões diversas para suas falhas na prevenção ao vírus. Logo, mesmo aqueles que se consideram “homossexuais”, em razão do preconceito e da força da inteorização da norma heterossexual, preferiam recorrer às suas experiências individuais para a prevenção, sem buscarem comprometer-se a entidades coletivas. De fato, Costa aponta para a importância das organizações coletivas na prevenção, mas reconhece as limitações da política afirmativa do movimento *gay*.

Nesse sentido, conforme apontam Annamarie Jagose (1996) e Guacira Lopes Louro (2004), a AIDS teve papel decisivo para as discussões acerca da teoria *queer*, assim como sua própria emergência. Na contramão da intensificação do preconceito contra homossexuais, e como consequência da maior visibilidade das questões relacionadas ao homoerotismo, surgiram redes de solidariedade que buscavam a prevenção e o apoio aos infectados sem que isso significasse implicações identitárias. Segundo Louro (2004):

O resultado são alianças não necessariamente baseadas na identidade, mas sim num sentimento de afinidade que une tanto os sujeitos atingidos (muitos, certamente, não-homossexuais) quanto seus familiares, amigos, trabalhadores e trabalhadores da área de saúde, etc. As redes escapam, portanto, dos contornos da comunidade homossexual tal como era definida até então. O combate à doença também acarreta um deslocamento nos discursos a respeito da sexualidade – agora os discursos se dirigem menos às identidades e se concentram mais nas práticas sexuais (ao enfatizar, por exemplo, a prática do sexo seguro). (LOURO: 2004, 35)

Logo, a desvinculação das identidades na lógica da prevenção e do contágio de HIV possibilitou abranger de forma mais generalizada aqueles que desempenhavam práticas que os tornavam mais expostos ao risco de infecção, sem que isso correspondesse a algo de suas essências, de suas identidades. Não só isso, contribuiu também para que se deixasse de enxergar aqueles que se identificavam como homossexuais como “o outro”, distante do resto da sociedade, uma vez que todos estão suscetíveis ao contágio, isso depende apenas de suas práticas. Dessa forma, a AIDS foi fundamental na emergência da teoria *queer* na medida em que se mostrou que a política de identidades é incapaz de descrever a diversidade das práticas sexuais, provando-se, por isso, falha na prevenção ao vírus.

Assim como os entrevistados de Costa (1992), que não se achavam acolhidos pela chamada “identidade sexual”, tampouco se sente o narrador do nosso objeto de análise. Da mesma forma, ele procurou formas mais individuais de lidar com sua nova condição – que na época em que o romance foi publicado, início da década de 1990, ainda significava uma sentença de morte, com a altíssima taxa de mortalidade entre os infectados – afinal, como ele mesmo disse, “eu continuava vivo”. Notadamente, sua busca por si mesmo que a procura por Dulce Veiga propiciou é, na verdade, uma busca por força, por redenção do fardo da doença.

De fato, é justamente pelo seu segundo e último encontro com Dulce, que o leitor começa a ter mais pistas da ligação entre a cantora e a redenção espiritual do protagonista. Como já foi comentado brevemente no item anterior, nesse encontro, o narrador não conseguiu entrevistar a diva, que se encontrava prostrada em sua poltrona sob o efeito de heroína, enquanto Saul cuidava dela e da pequena Márcia, ao mesmo tempo em que se preparava para fugir da captura pelo DOPS. Aterrorizado, Saul insiste que o narrador vá embora e, de repente, sem mais explicações, curva-se sobre ele e lhe dá um beijo nos lábios. Nojo não foi o que o narrador sentiu:

(...) devo ter passado a mão na boca, sentindo o gosto suado de sal da boca daquele homem, devo ter passado muitas vezes a mão na boca, não como se sentisse nojo, apenas tocando, investigando o que fora levado ou ficara nela, sem compreender nada daquilo, eu era muito jovem, eu não sabia de nada. (ABREU: 2002, 153)

Quando o narrador seguiu a pista de Patricia sobre o paradeiro de Márcia, que tinha desaparecido no dia do grande show da banda, repetindo o comportamento da mãe, ele achava que ia encontrar, junto de Márcia, a própria Dulce Veiga. No entanto, em sua poltrona verde, embora tivesse os mesmos cabelos loiros e ar de quem almejava ser diva, lá estava não a cantora, mas Saul. O narrador logo o reconheceu, lembrando-se do episódio que se sucedeu quando do seu primeiro encontro vinte anos antes: “Passei a mão na boca seca. De certa forma, aquele beijo ardia. Como se fosse um pedaço da minha boca, durante todos aqueles anos tivesse ficado perdido, grudado na boca de Saul” (ABREU: 2002, 158).

Alguns dias antes, de forma bastante inusitada, deve-se acrescentar, o narrador havia beijado um colega de repartição num bar próximo ao escritório do jornal. Tentando interromper a pregação sobre a religião católica de Filemon, ao mesmo tempo em que se despedia, a fim de ir atrás da aparição de Dulce que tinha acabado de surgir na rua em frente ao bar, o narrador, tão de repente quanto Saul, aproximou-se do outro, beijou-o e foi embora. Dias depois, num show das Vaginas Dentatas, ele reencontra Filemon, que lhe diz que precisam conversar:

(...) pensei: ele quer saber por que o beijei. (...) Estranho, estranho impulso já que, excluindo Pedro, eu não era homossexual. Mas poderia contar também – se tivesse coragem, se houvesse tempo, se valesse a pena – a história de Saul. A história do outro beijo, o beijo que Saul me dera. Como eu dera em Filemon, súbito, sem explicação. Uma espécie de maldição, passada de boca em boca. Naquele tempo, Saul devia ter a mesma idade que eu agora, e Filemon um ou dois anos a mais do que eu tinha, então. Daqui a vinte anos, depois de loucas peripécias, quem sabe Filemon me encontraria travestido de Márcia F., congelado no tempo, na frustração, batendo carreiras de pó. Era grotesco, mas eu não conseguia rir. Como uma estranha maldição, repeti mentalmente, no ritmo da música, passada de boca em boca. (ABREU: 2002, 164)

Ainda assim, não fica claro ao leitor o que significa aquele beijo, além de “uma espécie de maldição”, passada de um para o outro, de geração em geração. Em certo momento, sem ter mais pistas de Dulce e sem ver a quem mais recorrer, o narrador voltou a visitar Saul, desta vez sozinho. Enquanto o narrador tentava arrancar dele informações sobre o paradeiro da cantora, num diálogo esforçado, procurando fazer algum sentido naquela cabeça traumatizada e, em alguns aspectos, quase infantilizada, Saul pede que lhe dê um beijo como condição para que contasse sobre Dulce. Ao encarar os lábios pustulentos e mal cheirosos do outro, o narrador reflete:

É preciso beijar meu próprio medo, pensei, para que ele se torne meu amigo. (...) Uma maldição passada de boca em boca, que eu poderia exorcizar agora, devolvendo um beijo que era ao mesmo tempo a retribuição daquele, e inteiramente outro. Sem compreender coisa alguma, eu começava a

compreender alguma coisa vaga. Era preciso coragem para compreendê-la, muito mais que coragem para realizá-la, e coragem nenhuma porque, aceita, ela se fazia sozinha. Eu repeti, de outra forma, aquele vago conhecimento assim: é preciso ser capaz de amar meu nojo mais profundo para que ele me mostre o caminho onde serei inteiramente eu. Pensei então na GH de Clarice mastigando a barata, em Jesus Cristo beijando as feridas dos leprosos, pensei naquela espécie de beijo que não é deleite, mas reconciliação com a própria sombra. Piedade, reverso: empatia. Também eu estivesse louco. (...) Ele fechou os olhos quando aproximei mais o rosto. E eu também fechei os meus, para não ver meu espelho, quando finalmente aceitei curvar o corpo sobre a cama e beijar aquela boca imunda. (ABREU: 2002, 78)

Ao retornar aquele beijo dado vinte anos antes, agora numa boca doente, louca, o narrador beija a si mesmo, reconhecendo-se também doente, dando um passo decisivo para sua redenção e para que encontrasse Dulce. Por fim, depois de encarar sua própria sombra, ele obtém de Saul, por meio do beijo retornado, a chave para encontrar a cantora: seu diário, escondido dentro do estofado da poltrona verde que um dia havia sido sua, revelava seu paradeiro. É a aceitação de si mesmo como doente que torna possível ao narrador a resolução do grande mistério do romance.

Antes de passarmos para o desfecho da narrativa, é interessante compararmos como a AIDS é representada em outros textos de Caio. Vale lembrar os contos “Linda, uma história horrível”, presente em *Os dragões não conhecem o paraíso* (1988), e “Depois de agosto”, publicado em *Ovelhas negras* (1995), e as três “Cartas para além do muro”. Estas, crônicas em formato de carta, foram publicadas no jornal *O Estado de São Paulo* em 1994 pelo Caio jornalista – e posteriormente no volume de crônicas *Pequenas epifanias* (1996). Nelas, o autor, pela primeira vez, se declarava publicamente portador do vírus HIV, relatando a dor de ficar internado num hospital tremendo de febre, de medo e, enfim, o caminho da aceitação.

Entretanto, em sua produção ficcional, vemos um retrato interessante e “positivo” do HIV positivo em “Depois de agosto”. O conto foi escrito depois do diagnóstico de Caio: ao contrário do que percebemos em “Pela noite” e *Onde andarás Dulce Veiga?* e mesmo em “Linda, uma história horrível”, a AIDS não é mais uma ameaça, um risco, um medo, mas uma realidade que, de tão anunciada, finalmente chega, um fato, uma condenação, talvez. No entanto, na medida em que se continua a viver depois que se descobre portador do vírus, é preciso encarar a possibilidade de manifestação da doença e a própria vida de outra forma. Depois de aceitar o desespero e pensar que está tarde demais para tudo, o personagem do conto descobre a esperança:

Mas se porra ainda não morri caralho, quase gritava. E talvez não fosse tarde demais, afinal, pois começou desesperadamente outra vez a ter essa coisa sôfrega: a esperança. Como se não bastasse, veio também o desejo. Desejo

sangrento de bicho vivo pela carne de outro bicho vivo também. (ABREU: 1995, 230)

Na redescoberta do desejo, vem a chance de ir além do estigma e viver, sim, o amor novamente. De fato, o personagem do conto conhece um outro rapaz de quem se aproxima afetivamente e que acaba, mais tarde, descobrindo ser também um portador do vírus HIV. Cúmplices, “Belos, inacessíveis como dois príncipes amaldiçoados e por isso mesmo ainda mais nobres” (ABREU: 1995, 234). Curiosamente, tomando em consideração toda a obra de Caio, é nesse conto que vemos a experiência amorosa descrita de forma tão plena e simples, sem mais medos, rejeições e solidões, como se a doença e o “tarde demais” possibilitassem justamente a redenção de todos os medos anteriores, valorizando a vida que continua.

Em *Onde andaré Dulce Veiga?* (2002), entretanto, o narrador não chega ainda a tanto. Se houve ou não uma nova possibilidade afetiva, cabe ao leitor imaginar, uma vez que o romance termina antes disso. Quando finalmente o narrador encontra a cantora e conta a ela toda sua jornada, Dulce pacientemente o escuta, para no fim oferecer-lhe um pouco de chá de ayahuasca. Sob efeito do chá, a imagem da borboleta novamente aparece quando o narrador sente que, ele mesmo, está renascendo, saindo do casulo, encontrando por fim sua redenção espiritual. Inteiro como uma gota de mercúrio, nem sua sexualidade, nem o fardo da AIDS encontram limites naquilo que o narrador se tornou, quando, por fim, ele faz sexo com uma árvore: “O corpo da árvore recebia meu corpo como o corpo de uma pessoa recebe o corpo de outra, quando fazem amor” (ABREU: 2002, 209). Como vimos no capítulo anterior em “Pela noite”, o recurso à natureza novamente aparece: aqui, o sexo com uma árvore rompe de forma ainda mais definitiva com as normas de inteligibilidade da sexualidade, com a anulação de qualquer fronteira sexual.

Antes de ir embora, Dulce o presenteia com um gatinho chamado Cazuzza: a homenagem ao cantor e amigo de Caio vem justamente para sinalizar o cuidado que o narrador terá tanto para com o animalzinho quanto para si mesmo quando voltar. Em sua partida, renascido, justo no fim do romance, pela primeira vez é feita uma referência ao seu nome, na voz de Dulce. No entanto, o leitor, como é de praxe na obra de Caio, não chega a conhecê-lo:

[Dulce] gritou qualquer coisa que se esfiapou no ar da manhã.  
Parecia meu nome.  
Bonito, era meu nome.  
E eu comecei a cantar. (ABREU: 2002, 78)

Coincidentemente, *Onde andaré Dulce Veiga?* (2002) e “Pela noite” terminam da mesma forma: se neste os nomes dos personagens Pérsio e Santiago eram inventados, aqui o

nome do narrador nunca aparece, muito menos um inventado, mas em ambas as narrativas o desfecho é acompanhado por uma referência aos seus nomes. Ainda assim, quais eles sejam não importa. Como bem aponta Denilson Lopes (2002): “Não há mais nomes. Nomes sempre lembram outros nomes, não traduzem identidades, são máscaras na internet, aparências no mercado, ficções na noite e no dia, heterônimos frenéticos, sem história nem densidade” (LOPES: 2002, 242). De fato, a alusão aos nomes aparece mais para apontar o fato de os personagens terem alcançado a plenitude, tendo se tornado, quem sabe, eles mesmos. Uma vez que esses nomes continuam sem ser mencionados, apenas sinalizados, dá-se a entender que, apesar de terem se tornado eles próprios, esses personagens de Caio Fernando Abreu prosseguem sem uma definição identitária, para a qual um nome desempenha um papel imprescindível. Isto é, eles tornam-se si mesmos sem que isso implique delimitar-se especificamente, nomear-se.

Assim, contrastando as duas narrativas, podemos afirmar que *Onde andaré Dulce Veiga?* (2002), obra mais madura de Caio, consegue ir além da análise do mundo *gay* em “Pela noite”. Como vimos no capítulo anterior, Pérsio e Santiago se debatiam entre modelos identitários homoeróticos com os quais não se sentiam vinculados, reclamando sobre as limitações do gueto *gay*. Nesse sentido, essa narrativa se fez bastante interessante justamente na discussão de tais modelos, assim como para uma reflexão sobre formas de políticas mais interessantes que a política identitária, notadamente a teoria *queer*, conforme apontamos.

Aqui, no entanto, a vivência *queer* aparece de forma mais plural do que simplesmente o contraste entre modelos identificatórios. Sob a sombra cada vez mais presente e próxima da AIDS, Caio aponta para o caos das subjetividades de gênero e sexualidade, assim como da própria metrópole onde seus personagens se inserem, transitam, convivem. Encontramos, então, como não encontramos em nenhuma outra obra de Caio de maneira tão numerosa e diversificada, personagens que desafiam, de alguma forma, a inteligibilidade de gênero e sexualidade, como Jacyr/Jacyra, Márcia, Saul, Patricia, até mesmo Dulce Veiga (ainda que em menor medida) quando questiona a figura da diva ao abrir mão dela, e, não podemos esquecer, o próprio narrador e sua sexualidade ambígua.

Embora esses personagens possam transitar mais livremente que Pérsio e Santiago, há ainda uma mancha: a perda da afetividade, onde a AIDS aponta não só para personagens doentes, mas também para uma própria cidade doente. A redenção do narrador, a recuperação do afetivo, se dá, portanto, pela aceitação de si, inclusive no que se refere à própria doença, a partir da busca pelo passado: Pedro e Dulce Veiga. Caminhos estes que o levam a aceitar o mais nojento, mais profundo de si mesmo, por meio do beijo retornado a Saul.

Nota-se, no entanto, que tal redenção não se dá ao custo de amaldiçoar o relacionamento com Pedro ou sua sexualidade. Muito pelo contrário, além das saudades que sente do outro, o narrador não parece, em nenhum momento sentir-se culpado por seu contágio, nem culpa os “desregramentos” que ser homossexual implicava, em sua concepção. Não interessa ao narrador entender a doença nem explicar sua origem, nomeando-a. Basta que ele, sempre se desviando das amarras das definições identitárias sobre sua sexualidade e sobre si mesmo – seja pela indeterminação de seu nome, pela relação sexual com uma árvore, seja pela resistência a nomear sua orientação sexual – se redima do fardo da doença, recuperando o afetivo e tornando-se inteiro.

## Considerações finais

É inegável a relevância da sexualidade na sociedade ocidental. Mais que uma parte reprodutiva ou natural de nós, o sexo existe principalmente como discurso, como informação, como imagem. Somos bombardeados o tempo todo por referências de natureza sexual, como em propagandas que exageram na exposição do corpo feminino, e no excesso explícito de *sites* pornográficos na internet. Ao mesmo tempo, nunca se teve tanto acesso a informações sobre as mais variadas práticas sexuais, especialmente na própria internet. Presenciamos, ainda, um incentivo à curiosidade sobre o sexo, por exemplo, pela vida sexual e pessoal das celebridades.

Apesar disso, essa incitação discursiva do sexo, como apontamos no primeiro capítulo acerca das ideias de Michel Foucault, não vem sem a intenção de regular, normatizar as práticas sexuais segundo fins de controle do Estado sobre a população. Dessa forma, as propagandas que exploram o corpo de uma mulher seguem um padrão rígido e específico de beleza. Se há um culto à invasão de privacidade das pessoas públicas, é para saber se estão solteiras ou casadas ou namorando, se são hetero ou homossexuais, de modo que se espera um comportamento correspondente de acordo com a alternativa sinalizada. Quanto à pornografia disponível na internet, muito comumente se ultrapassa a linha que divide o sexo “respeitável” e as “perversões”, as práticas sexuais menos valorizadas, pela própria falta de aceitabilidade

social que *sites* dedicados a esse tipo de conteúdo têm, relegando-os aos segredos de alcova. Por outro lado, a mesma internet possibilitou que tais “pervertidos” mais facilmente pudessem se reconhecer e se unir a partir da anonimidade das telas de um computador para possíveis troca.

De qualquer forma, tendo aumentado ou não os tipos ou locais onde circulam os discursos sobre o sexo, nunca deixou de existir o objetivo de regulá-lo: isso é certo enquanto isso é errado. Mais que regulação, mais importante parece ser a intenção de definir: antes de certo ou errado, ou isso ou aquilo. Uma dita celebridade ou é heterossexual ou homossexual ou bissexual, é solteira ou casada ou está namorando. Nunca se pode estar no meio caminho quando se trata das práticas sexuais, deve-se sempre estabelecer-se e nomear-se. Não delimitar-se, por vezes, choca mais que escolher um lado ou outro, mesmo que seja aquele mais estigmatizado.

Caio Fernando Abreu é, sem dúvida, um dos principais nomes da temática homoerótica na literatura brasileira. Ainda assim, como comentei brevemente na Introdução acerca de minha pesquisa de Iniciação Científica, aqueles tidos como claramente homossexuais não representam a maioria de seus personagens. Caio nunca esteve interessado em levantar bandeiras: em sua literatura existencial, da solidão, da busca do amor, sua preocupação maior sempre esteve em descrever experiências amorosas, sejam entre quem fosse, ainda que isso não significasse igualá-las todas ou negligenciar suas particularidades. Mesmo assim, ele se destacou pela homotextualidade e certamente figura na lista dos mais importantes escritores brasileiros da segunda metade do século XX.

Na última década, presenciamos um crescimento significativo no interesse pela obra de Caio. Uma boa parte de seus livros foi relançada pela editora Agir, se esgotando novamente em pouquíssimo tempo. Seus contos e peças têm sido encenados em palcos de todo o Brasil. São inúmeros os *sites*, *blogs* e *twitters* espalhados pela internet que são dedicados à sua vida e obra de forma carinhosa e quase fanática. O filme *Onde andaré Dulce Veiga?* foi há pouco lançado. Se há até poucos anos não havia muitos trabalhos acadêmicos sobre a obra do escritor, no máximo alguns artigos e os livros de Leal (2002) e Bessa (1997), hoje dissertações e teses dedicadas exclusivamente à literatura de Caio pululam pelo país, como comprovou Barbosa (2008), estatística para a qual esta dissertação irá se somar, agora que se encaminha para um fim. Pode-se dizer, assim, que Caio está “na moda”.

Embora ele seja constantemente referenciado na mídia e nos meios voltados à cultura *gay*, é tamanha a “moda” que muitos de seus leitores certamente não estão a ela vinculados – assim como a própria autora desta dissertação, que, muito antes da graduação ou do mestrado,

em seus suspiros de adolescente, leu em Caio uma sensibilidade que a emocionou como poucos –, de modo que as descrições de relações sexuais entre homens, por exemplo, que lemos em várias de suas narrativas, não são mal recebidas por aqueles que não compartilham de tal prática. Assim, percebemos aqui um avanço em termos de visibilidade e aceitabilidade social do homoerotismo. Mas se, de um modo geral, a relação entre leitor e obra literária se dá, primordialmente, pela identificação, pelo quanto o leitor deseja se conectar com outras e suas próprias experiências, se emociona, questiona, aprende com o texto lido, como pode Caio alcançar tal grande número de leitores, apesar ou por causa da temática homoerótica?

Isso se dá certamente porque, antes de representar uma experiência sexual específica, entre dois homens, o autor se refere a uma vivência existencial, afetiva, do amor, da solidão que vai além das delimitações estanques entre homo e heterossexualidade, sem que isso signifique, em momento nenhum, que ele tente dizer que são as mesmas coisas. Antes, se as identidades sexuais são construtos históricos, conforme discutimos no primeiro capítulo, elas não dizem respeito necessária ou especificamente a atos ou práticas sexuais que são, em essência, diferentes. O que os diferencia é “apenas” a valoração social a cada um impingida e ao fato de que, em nossa sociedade atual, fez-se crer que eles designam algo inerente aos indivíduos que os praticam. E isso, de alguma forma, também está em questão na obra de Caio. Em outras palavras, atos de caráter hetero ou homoeróticos dizem respeito a possibilidades de vivência sexual, mas, desde – de forma mais marcante – o século XIX, sua prática passou a designar a identidade sexual do indivíduo: se um homem tem relação sexual com outro homem, ele é certamente homossexual.

Como vimos, no segundo capítulo, a cultura *gay* foi representada e discutida em “Pela noite” como raríssimas vezes encontramos entre as narrativas do autor, razão que muito influenciou a escolha da novela como objeto de análise. Vemos aí uma crítica mordaz ao gueto *gay*, assim como à chamada cultura *gay*, suas regras, recortes e limitações feitos em favor da afirmação e da coesão de um grupo social que, com razão, almejava maior respeito e aceitabilidade ou, por outro lado, o direito a afirmar sua diferença em relação ao resto da sociedade. Ambos estavam entre os objetivos do movimento *gay*. Ainda assim, isso foi feito ao custo da exclusão daqueles que não se encaixam ao modelo prezado ou que com ele simplesmente não se identificam. É esse o caso dos dois personagens centrais da narrativa, Pérsio e Santiago.

Ainda assim, suas experiências homoeróticas fora da – ou ao menos criticando – cultura ou gueto *gay* não são descomplicadas. O preconceito que Pérsio sofreu desde tenra idade foi tão intenso que lhe rendeu uma forte homofobia interiorizada, impedindo-o de se

relacionar satisfatoriamente com outros homens. Santiago, por outro lado, teve uma experiência distinta: como não exibia o que parecia ser uma identidade homossexual desde os tempos de menino, ele pôde alcançar uma maturidade sexual relativamente livre do fardo do preconceito. E, embora a homofobia continue sendo um problema, ele se permite ter plenamente uma vivência afetiva e sexual com outro homem. Para tanto, ele recorre à noção do amor, que está ligada, para ele, ao estrato mais íntimo, natural, dos seres humanos, onde se pode escapar, ainda que transitoriamente, do peso imbuído naqueles que desempenham práticas sexuais estigmatizadas.

Nesse sentido, recorremos à teoria *queer* a fim de melhor descrever essa experiência onde falham as identidades, rótulos, nomes. Como crítica da identidade e da forma política prezada pelo movimento *gay*, ela não pretende simplesmente analisar as razões da opressão das sexualidades marginalizadas e buscar formas de superá-las. Tendo em vista que a relação entre identidades, entre opressor e oprimidos, é marcada pela interdependência, quando se afirma como homossexual, afirma-se ao mesmo tempo a hegemonia da heterossexualidade. Assim, a teoria *queer* se concentra antes na relação entre tais identidades, o binarismo sobre o qual se funda, e nas práticas normalizadoras que garantem sua reprodução e perpetuação. Do ponto de vista político, a teoria *queer* se coloca como mais subversiva, mas ao mesmo tempo efêmera: é o preço que impõe a instabilidade da linguagem que forma as identidades.

Podemos dizer que, enquanto Pérsio se encontra preso numa concepção patologizada da homossexualidade, que o impede de aceitar a si mesmo e se realizar do ponto de vista afetivo e sexual, Santiago, por outro, *queeriza* a experiência homoerótica na medida em que seu foco na intimidade, no amor, consegue romper com a lógica binária que estigmatiza sua sexualidade. Ainda que isso, por si só e na esfera do indivíduo, não seja suficiente para acabar com a homofobia, ele ao menos pode ter uma vida sexual e amorosa plena e bem-resolvida.

Se em “Pela noite” percebemos um enfoque maior na discussão dos modelos da identidade homossexual e uma crítica à cultura e ao gueto *gay*, em *Onde andarás Dulce Veiga?* (2002), as identidades passam a ser ainda menos marcadas em vivências do gênero e da sexualidades tão caóticas e diversificadas quanto a própria metrópole onde convivem os personagens. A partir de Jacyr/Jacyra, que passa do gênero masculino ao feminino quando quer (ou quando o santo quer), trouxemos o conceito de gênero, segundo Judith Butler (2008). Para a filósofa, este não é a interpretação cultural que se sobrepõe sobre a natureza dos corpos, do sexo biológico, mas é uma reiteração das normas que adquire sentido pela própria repetição. No entanto, sua completa materialidade e estabilidade são sempre adiadas, de modo

que são nas brechas que podemos perceber sua estrutura falha. Tais brechas são representadas pelas performances de gênero de *drag queens* e *kings*, por exemplo, e também de Jacyr/Jacyra.

Passamos, em seguida, para uma leitura dos personagens que se orientam mais diretamente pela noção do feminino no sentido de desafiar as noções clássicas e estanques de gênero e sexualidade. Na cantora Dulce Veiga, encontramos um estranhamento da figura da diva, uma vez que ela a recusa em favor de uma vivência mais espiritualizada, mais real, quando foge na véspera da estreia do *show* que a consagraria e vai para uma cidade pequena se converter a uma seita religiosa que cultua o chá de ayahuasca. Mas, se nela não encontramos grandes questionamentos às normas do gênero, o mesmo não se pode dizer de personagens que ela muito influenciou.

Em primeiro lugar, seu antigo amante, Saul foi capturado e torturado pela ditadura militar e hoje, exibindo sequelas mentais da violência sofrida, se traveste como a própria cantora. Mais que simples travestimento, ele deseja ser ela na medida em que protesta se não for chamado de Dulce. O fascínio que as divas exercem no universo *gay* se converte, em Saul, num conforto que lhe permite continuar vivendo sem ela e com as consequências da tortura. Já em Márcia, filha de Dulce e Saul, temos uma releitura da figura da diva, hoje musa *punk* e agressiva, vagina dentata devoradora de homens. Como tal, ela não realiza um questionamento interessante das noções de gênero, mas o mesmo não se pode dizer do que ela afirma sobre sua sexualidade e seu relacionamento com Patricia. Ao recusar o título de “homossexual”, Márcia sinaliza o enclausuramento das identidades sexuais.

A respeito de Márcia e também de Patricia, criticamos o pensamento de Monique Wittig (1992), para quem a lésbica se configura como um terceiro gênero, pois, para a autora, ela não pode ser considerada uma mulher na medida em que, ao não eleger como objeto de investimento emocional e sexual os homens, não é por eles oprimida. A categoria da “mulher” já é, por si só, fundada sobre a subjugação masculina. Entretanto, além de essa noção ignorar que a lésbica também exigiria a heterossexualidade para lhe servir de contraponto, as experiências das duas personagens não parecem se distanciar do feminino. Em Patricia, mais que em Márcia, percebemos um trânsito contínuo: em vez de diva, ela se permite ser várias: *punk*, uma versão brasileira de Virginia Woolf e uma garota carioca. Sua recusa de uma identidade única não se dá puramente no gênero ou na vivência sexual, mas na possibilidade de ser várias mulheres numa só.

Por último, enfocamos o narrador do romance. Como Márcia, ele diz não saber se é ou não homossexual: apesar de ter tido experiências com mulheres, ele só pareceu se sentir pleno do ponto de vista sexual em seu relacionamento com Pedro. O abandono pelo rapaz foi

sucedido pela confirmação de seu contágio pelo vírus HIV. A narrativa, então, se constrói a partir da redescoberta do narrador por si mesmo, que se confunde com a busca pela cantora desaparecida. Mais do que a si mesmo, o narrador procura uma redenção espiritual, de aceitação não de uma sexualidade tida como desviante, mas de uma doença, do estar sozinho, sem o amado que partiu.

A recusa de Caio Fernando Abreu em rotular como homossexuais seus personagens que desempenham práticas homoeróticas parece ser uma tentativa de fugir do estereótipo da promiscuidade que a homossexualidade carrega(va) – segundo as críticas tanto de Pêrsio e Santiago quanto do próprio narrador de *Onde andaré Dulce Veiga* (2002) – de acordo com o senso comum, principalmente no período em que o autor escreveu sua obra. No entanto, em vez de levantar bandeiras sobre a questão homossexual, Caio preferiu se concentrar no estrato mais afetivo, existencial e íntimo das expressões sexuais e amorosas humanas, incluindo o homoerotismo. Da mesma forma, com exceção de alguns personagens do romance analisado, a grande maioria dos personagens de Caio não tem nome – até mesmo Pêrsio e Santiago, como mencionamos, são nomes inventados: como se chamam realmente o leitor nunca descobre. Assim, a representação de seus personagens caminha no sentido da mínima definição em favor da máxima afetivização, deixando-os livres de delimitações, das armadilhas das identidades.

Mesmo assim, o autor não pretende ignorar a experiência homoerótica no sentido de invisibilizá-la ou igualá-la a outras formas de expressão sexual. Muito pelo contrário, nas narrativas analisadas, Caio critica a cultura e o gueto *gay*, valoriza personagens que desafiam a inteligibilidade de gênero e sexualidade, e colocam a identidade homossexual em questão. Assim, o autor estaria na verdade comprovando que se podem afirmar as mais diversas possibilidades permitidas pela complexidade da sexualidade humana sem que isso signifique normatizá-las, encaixá-las em rótulos a serviço de um discurso (re)produtor das desigualdades e hierarquias daí resultantes. Nesse sentido, pode-se afirmar que Caio *queeriza* a experiência homoerótica nas narrativas contempladas.

Quando se encara a obra literária como um objeto cultural com condições específicas de produção, pode-se lê-la criticamente e, a partir dela, pensar e repensar a realidade social com a qual dialoga. E, se há um diálogo, há troca: a obra tanto nasce de dado contexto histórico quanto é capaz de ressignificá-lo. Não se deve, portanto, negligenciar o seu potencial político. Nesse sentido, Caio Fernando Abreu, sem dúvida, deve ser exaltado pela visibilidade e centralidade que proporcionou às minorias sexuais em suas narrativas. Mais que isso, ele não o fez de forma panfletária ou puramente afirmativa, mas repensando – mesmo que

enfocado na intimidade de seus personagens – as formas de experiências afetivas e sexuais através do prisma do texto literário. Logo, em Caio, não simplesmente o pessoal é político, mas também o mais íntimo e afetivo de seus personagens.

Reverendo a trajetória do pensamento social moderno a respeito das identidades sexuais, podemos observar uma certa continuidade. Primeiro, no século XIX, as categorias identificatórias da heterossexualidade e da homossexualidade surgiram. Esta estava embasada em uma noção patológica que dava aos homens que assim se caracterizavam um caráter de anormalidade, de homens que, por um distúrbio, apresentavam um comportamento sexual e/ou de gênero feminino. Logo, nesse primeiro momento, os homossexuais se colocavam como “invertidos” sexuais. Em seguida, notadamente a partir de meados do século XX, em especial com a influência dos movimentos de afirmação *gay*, que pregavam o fim da patologização e discriminação dos homossexuais, passou-se a prezar um modelo mais igualitário, onde o casal não seria mais formado, simplesmente, por um homem ativo e outro passivo. Nota-se que passou a ser menos marcada a diferença: da noção da inversão, onde os traços femininos eram mais exacerbados ao mesmo tempo em que mais criticados, chegamos a uma noção mais igualitária, menos estigmatizada e sem muita distinção entre os vários homossexuais. Como vimos no segundo capítulo, esse modelo também apresenta muitos problemas.

No entanto, o que queremos ressaltar aqui é que, na medida em que o estigma diminui, tais identidades sexuais passam a ser cada vez menos marcadas. Num primeiro momento, principalmente como foi veiculada por alguns movimentos de afirmação *gay*, uma marcação mais acentuada das identidades baseadas em práticas sexuais marginalizadas se fez necessária a fim de aumentar a visibilidade dos indivíduos a elas vinculados, contribuindo para a redução do estigma. Se, por um lado, a teoria *queer* foi essencial para trazer à discussão aqueles que continuavam desprezados até mesmo pelos estudos e movimentos *gays* e lésbicos, como travestis, transexuais, intersexos e *drag queens* e *kings*, e práticas como o sado-masochismo, por outro, ela o fez justamente ao entender a noção da identidade como falha na descrição da complexidade do gênero e da sexualidade. Assim, percebendo o potencial da teoria *queer* para a rediscussão também do homoerotismo, espera-se utopicamente que o estigma diminua a ponto de as identidades sexuais não fazerem mais sentido, e as práticas sexuais se tornem desvinculadas delas. Os indivíduos poderiam, então, transitar mais e de forma fluida entre as experiências possíveis do gênero e da sexualidade sem que isso reflita diretamente na essência de suas subjetividades. Isso não significa que não existirão aqueles que desejam marcar explicitamente a natureza de suas práticas sexuais em suas identidades, uma vez que essa

escolha iria de acordo com o desejo e experiência de cada um: apenas sinalizamos para a possibilidade de isso não ser mais uma obrigatoriedade. Quando não se é mais obrigado, pode-se escolher as formas de expressão da sexualidade mais desejável a cada indivíduo. Sem dúvida, a literatura de Caio Fernando Abreu, ao menos nas narrativas contempladas, caminha nesse sentido.

Esta dissertação não pretendeu, de forma alguma, esgotar este assunto. Muito pelo contrário, as discussões aqui levantadas foram apenas tateadas, tendo em vista que não são muito numerosos os estudos literários sobre o homoerotismo, especialmente sob o viés da teoria *queer*, que, por sua vez, de um modo geral, ainda está sendo descoberta pelos pesquisadores e acadêmicos brasileiros. Assim, seriam extremamente interessantes análises de obras de outros autores contemporâneos de nossa literatura que são marcados pela homotextualidade, como Bernardo Carvalho, João Gilberto Noll, Elvira Vigna e aqueles publicados por casas editoriais específicas sobre essa temática, como a edições GLS. Certamente, uma leitura comparativa entre esses escritores e escritoras e também entre Caio seria bastante frutífera no sentido de analisar de que forma está sendo representada a questão do homoerotismo e das identidades sexuais na literatura produzida atualmente.

## **Bibliografia**

**Referências bibliográficas:**

ABREU, Caio Fernando. *Estranhos estrangeiros*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. *Morangos mofados*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

\_\_\_\_\_. *Onde andaré Dulce Veiga?*. 2ª Ed. São Paulo: Planeta De Agostini, 2003.

\_\_\_\_\_. *Os dragões não conhecem o paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

\_\_\_\_\_. *Ovelhas negras*. 2ª Ed. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2002.

\_\_\_\_\_. *Pedras de Calcutá*. 2ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. *Pequenas epifanias*. Porto Alegre, Sulina, 1996.

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

ARIÈS, Philippe. “Reflexões sobre a história da homossexualidade”. In: ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André (orgs.). *Sexualidades ocidentais*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

AUSTRÁLIA reconhece pessoa sem sexo pela primeira vez. *G1*, 15 mar., 2010. Disponível em: <http://g1.globo.com/Noticias/Mundo/0,,MUL1529567-5602,00.html>. Acesso em: 2 jun. 2010.

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

BARBOSA, Nelson Luís. “*Infinidamente pessoal: a autoficção de Caio Fernando Abreu, o “biógrafo da emoção”*”. 2008. Tese (Doutorado em Letras). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BENTO, Berenice. “Estudos de gênero: o universal, o relacional e o plural”. In: *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006. pp. 69-108.

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

BUTLER, Judith. “Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do pós-modernismo”. *Cadernos Pagu*, n. 11, pp. 11-42, 1998 .

\_\_\_\_\_. “Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do ‘sexo’”. In: LOURO, Guacira Lopes (org.) *O corpo educado*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. pp. 153-172.

\_\_\_\_\_. *Problema de gênero*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CASTAÑEDA, Marina. *A experiência homossexual*. São Paulo: A Girafa Editora, 2007.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. 5ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991.

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

\_\_\_\_\_. “O referente da identidade homossexual”. In: PARKER, Richard; BARBOSA, Regina Maria (orgs.). *Sexualidades brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996. pp. 63-89.

DALCASTAGNÈ, Regina. “A personagem do romance brasileiro contemporâneo: 1990-2004”. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, nº 26. Brasília, julho/dezembro de 2005.

DIP, Paula. *Para sempre teu, Caio F.: cartas, conversas, memórias de Caio Fernando Abreu*. Rio de Janeiro: Record, 2009.

F., Cristiane. *Eu, Christiane F., drogada e prostituída*. 1982.

FACCHINI, Regina. *Sopa de letrinhas? Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FLAX, Jane. “Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista”. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. pp. 217-250.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FRY, Peter. *Para inglês ver*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

GAYS são caçados nas favelas do Rio pelo tráfico e pelas milícias. *O Dia Online*, Rio de Janeiro, 5 set., 2009. Disponível em: [http://odia.terra.com.br/portal/rio/html/2009/9/gays\\_sao\\_cacados\\_nas\\_favelas\\_do\\_rio\\_pelo\\_trafico\\_e\\_pela\\_milicia\\_33514.html](http://odia.terra.com.br/portal/rio/html/2009/9/gays_sao_cacados_nas_favelas_do_rio_pelo_trafico_e_pela_milicia_33514.html). Acesso em: 21 set. 2009.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade*. São Paulo: UNESP, 1993.

GREEN, James N. *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

GILBERT, Sandra M.; GUBAR, Susan. "Infection in the Sentence: The Woman Writer and the Anxiety of Authorship." *Feminisms: An Anthology of Literary Theory and Criticism*. Revised edition. Eds. Robyn R. Warhol and Diane Price Herndl. New Brunswick, New Jersey: Rutgers UP, 1997. pp. 43-92.

GUIMARÃES, Carmen Dora. *O homossexual visto por entendidos*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

HALL, Stuart. "Quem precisa de identidade?". In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. pp. 103-133.

\_\_\_\_\_. *Identidade cultural na pós-modernidade*. 11ª Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HEILBORN, Maria Luiza. *Dois é par: gênero e identidade sexual em contexto igualitário*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

HERMANN, Kai; RIECK, Horst. *Eu, Christiane F., 13 anos, drogada, prostituída.....* 35ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

JAGOSE, Annamarie. *Queer theory: an introduction*. New York: New York University Press, 1996.

LEAL, Bruno Souza. *Caio Fernando Abreu, a metrópole e a paixão do estrangeiro: contos, identidade e sexualidade em trânsito*. São Paulo: Annablume, 2002.

LEVY, Bernard-Henri. "Power and sex: interview with Michel Foucault". In: ESCOFFIER, Jeffrey (Ed.). *Sexual revolution*. New York: Thunder's Mouth Press, 2003.

LOPES, Denilson. *O homem que amava rapazes e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação*. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. "Pedagogias da sexualidade". In: \_\_\_\_\_ (org.) *O corpo educado*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. pp. 7-34.

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

MCRAE, Edward. *A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da "Abertura"*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

MOTT, Luiz. Sobre candomblé e homossexualidade. Disponível em: <http://br.oocities.com/luizmottbr/entre6.html>. Acesso em 15 mai 2010.

MORRIS, Marla. O pé esquerdo de Dante atira a teoria *queer* para a engrenagem. In: TALBURT, S.; STEINBERG, S. R. (Ed.). *Pensar queer: sexualidade, cultura e educação*. Mangualde, Portugal: Edições Pedagogo, 2007. pp. 23-44.

NYE, Andrea. "A linguagem da mulher". In: *Teoria feminista e as filosofias do homem*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1995. pp. 204-266.

PRADO, Marco Aurélio Máximo; MACHADO, Frederico Viana. *Preconceito contra homossexualidades: a hierarquia da invisibilidade*. São Paulo: Cortez, 2008.

PIONTEK, Thomas. *Queering Gay and Lesbian Studies*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2006.

RELATÓRIO diz que foram 198 homossexuais foram mortos em atos homofóbicos no país em 2009. *Uol Notícias*, Salvador, 5 mar, 2010. Disponível em:

<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/2010/03/05/relatorio-diz-que-198-homossexuais-foram-mortos-por-homofobia-no-brasil-em-2009.jhtm>. Acesso em: 5 mar. 2010.

RICH, Adrienne. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Experience". In: ABELOVE, Henry et al (ed.) *The lesbian and gay studies reader*. New York: Routledge, 1993. pp. 227-254.

RUBIN, Gayle. "The traffic in women: notes on the political economy of sex". In: *Toward an anthropology of women*. New York: Monthly Review Press, 1975. pp. 157-210.

\_\_\_\_\_. "Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality". In: ABELOVE, Henry et al (ed.) *The lesbian and gay studies reader*. New York: Routledge, 1993. pp. 3-44.

SÁENZ, Javier. *Teoría queer y psicoanálisis*. Madrid, España: Editorial Síntesis, 2004.

SANTIAGO, Silviano. "O homossexual astucioso". In: *O cosmopolitismo do pobre*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004. pp. 194-204.

SANTOS, Milton Silva dos. Sexo, gênero e homossexualidade: o que diz o povo-de-santo paulista?. In: FAZENDO GÊNERO 8, 2008, Florianópolis. Disponível em: [http://www.fazendogenero8.ufsc.br/sts/ST30/Milton\\_Silva\\_dos\\_Santos\\_30.pdf](http://www.fazendogenero8.ufsc.br/sts/ST30/Milton_Silva_dos_Santos_30.pdf)

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. 23ª Ed. São Paulo: Cultrix, 2001.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Epistemology of the closet*. 2ª Ed. Berkeley: California University Press, 2008.

SEGATO, Rita Laura. Os percursos do gênero na antropologia e para além dela. *Sociedade e Estado*. Feminismos e gênero. Vol. 12, n. 2, 1997.

SELL, Teresa Adada. *Identidade homossexual e normas sociais*. Florianópolis: UFSC, 2006.

SÜSSEKIND, Flora. *Literatura e vida literária: polêmicas, diários e retratos*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

TRANSEXUALISMO é retirado da lista de doenças mentais na França. *Folha Online*, São Paulo, 13 fev., 2010. Disponível em:

---

<http://www1.folha.uol.com.br/folha/equilibrio/noticias/ult263u693920.shtml>. Acesso em: 2 jun. 2010.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

WASILEWSKI, Luís Francisco. O humor *queer* na obra de Caio Fernando Abreu. In: *Jornal da UFRGS*, n. 65, ano V, setembro 2003. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/jornal/setembro2003/pag11.html>. Acesso em: 2 abr. 2010.

WEEKS, Jeffrey. “O corpo e a sexualidade”. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). *O corpo educado*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. pp. 35-82.

WITTIG, Monique. *The straight mind and other essays*. New York: Beacon Press, 1992.

WOODWARD, Kathryn. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. pp. 7-72.

### **Referências filmográficas:**

MILK. Direção Gus Van Sant, 2008.

ONDE andaré Dulce Veiga?. Direção Guilherme de Almeida Prado, 2008.