

COLEÇÃO CULT

Estudos e políticas do CUS

Grupo de Pesquisa Cultura e Sexualidade

Leandro Colling
& Djalma Thürler (Org.)

Estudos e políticas do CUS:
Grupo de pesquisa Cultura e sexualidade



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

REITORA Dora Leal Rosa

VICE-REITOR Luiz Rogério Bastos Leal



EDUFBA

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

DIRETORA Flávia Goulart Mota Garcia Rosa

CONSELHO EDITORIAL

Titulares

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Alberto Brum Novaes

Caiuby Alves da Costa

Charbel Ninõ El-Hani

Cleise Furtado Mendes

Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

José Teixeira Cavalcante Filho

Maria Vidal de Negreiros Camargo



CULT — CENTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA

COORDENAÇÃO Clarissa Braga

VICE-COORDENAÇÃO Leonardo Costa

COLEÇÃO CULT

Estudos e políticas do CUS:
Grupo de pesquisa Cultura e sexualidade

Leandro Colling
Djalma Thurler
(Organizadores)

EDUFBA
SALVADOR, 2013

© 2013 by autores.

Direitos para esta edição cedidos à EDUFBA.

Feito o depósito legal.

COORDENAÇÃO EDITORIAL Flávia Goulart Mota Garcia Rosa

REVISÃO Tatiana de Almeida Santos

NORMALIZAÇÃO Taise Oliveira Santos

DIAGRAMAÇÃO Rodrigo Oyarzabal Schlabitiz

ARTE DA CAPA Caio Telles

Ficha Catalográfica: Fábio Andrade Gomes - CRB-5/1513

Estudos e política do CUS - Grupo de Pesquisa Cultura e Sexualidade/Leandro Colling
e Djalma Thürler (organizadores). - Salvador: Edufba, 2013.

371 p. - (Coleção CULT; n. 15)

ISBN 978-85-232-1107-3

1. Sexualidade. 2. Identidade de Gênero. 3. Homossexuais. 4. Cultura. 5. Estudos
queer. I. Colling, Leandro. II. Thürler, Djalma.

Cdd: 306.76

EDITORA FILIADA À:



EDUFBA Rua Barão de Jeremoabo, s/n – *Campus de Ondina*,
Salvador – Bahia CEP 40170 115 tel/fax (71) 3283-6164
www.edufba.ufba.br edufba@ufba.br

SUMÁRIO

- 9
Introdução
Por que CUS?
Leandro Colling
Djalma Thürler
- 17
O homossexual passivo e as fraturas das identidades
essencializadas nos sites de relacionamento
Gilmaro Nogueira
- 45
A dramaturgia bicha e o pensamento político de Jean Genet
em *O Diário de Genet*
Djalma Thürler
- 61
Abjeto em disputa: dissidências ou não entre Bataille,
Kristeva e Butler
Matheus Araujo dos Santos
- 87
Mais visíveis e mais heteronormativos: a performatividade de
gênero das personagens não-heterossexuais nas
telenovelas da Rede Globo
Leandro Colling

111

Lembre-se que a linha entre o sensual e o vulgar é
superfininha – um receituário de comportamentos,
aparência e vestuário em revistas voltadas para
adolescentes

Patrícia Conceição da Silva

137

Imagine uma mulher... Agora, imagine outras!

Cíntia Guedes Braga

167

Travestilidade, sexualidade e gênero no seriado *Ó pai, ó*

Tess Chamusca Pirajá

193

Enxergando através do armário: corpos, margens e
sexualidades policiadas

Adriano Cysneiros

219

Constelações *queer* ou por uma escritura da diferença

Helder Thiago Cordeiro Maia

237

As errâncias de um vagabundo: deslizando por ruas, becos e
vuelas da alma *flâneur*

Fábio Fernandes

263

Feminismos, estudos literários e epistemologia *queer* -
imbricamentos

Carlos Henrique Lucas Lima

287

Fazer-se mulher transexual: mediações e contratempos

Maycon Lopes

313

Sistema prisional e direitos sexuais das mulheres lésbicas

Simone Brandão Souza

341

O homem é desse mundo: para entender a masculinidade
como um processo histórico

Rafael Aragão

Introdução

Leandro Colling e Djalma Thürler

Por que CUS?

Estranhamento. Essa é uma das reações possíveis ao título deste livro, o segundo da Coleção CULT a tratar das interfaces entre cultura e a diversidade/diferença sexual e de gênero (o primeiro foi *Stonewall 40 + o que no Brasil*, lançado em 2011). Nós já estamos acostumados com essa e outras reações. Em 2007, o professor Leandro Colling, em conjunto com estudantes, criou o grupo de pesquisa Cultura e Sexualidade (CUS) no interior do Centro de Estudos Multidisciplinares em Cultura (CULT), na Universidade Federal da Bahia.

Em 2009, o professor Djalma Thürler se integrou ao CUS e também criou o grupo Gênero, Narrativas e Políticas Masculinas (GENI). O que você tem em mãos são produções desen-

volvidas por pessoas que integram o CUS e três delas também pertencem ao GENI simultaneamente.

Mas por que CUS? Trata-se de apenas uma brincadeira, uma provocação sem sentido para chamar atenção? O livro pretende demonstrar que a resposta para essa pergunta é não. Nele constam 14 textos de algumas das mais importantes pesquisas já realizadas no grupo e, ao ler atentamente essa produção, você vai entender porque escolhemos esse nome para o nosso grupo e para também figurar no título desta coletânea.

O CUS, desde o seu início, estuda os chamados estudos *queer*, hoje já bastante conhecidos no Brasil, mas ainda incompreendidos por boa parte de seus críticos. (COLLING, 2011) Os estudos *queer* escolhem um insulto, em inglês, usado para depreciar homossexuais, para ressignificá-lo através da valorização de outro significado também presente na palavra *queer*: estranho, algo difícil de definir, que não se enquadra nas normas – para uma boa introdução aos estudos *queer*, ler Louro (2008) e Miskolci (2012).

Não temos uma palavra em língua portuguesa que contemple essa variedade de significados atribuídos ao *queer*. Por isso, nosso grupo resolveu se autônomo lembrando um dos insultos mais usuais no Brasil, o famoso: “vai tomar no cu”! Esse insulto mostra que o ânus é o pior lugar possível onde alguém possa estar. Todos os nossos inimigos, as piores pessoas com quem não desejamos conviver devem ser enviadas para lá. Agora imagine o que representa esse insulto para quem tem o ânus como uma área erógena de grande prazer, seja ela uma pessoa homossexual ou heterossexual. Assim como o ativismo e os estudos *queer* dos Estados Unidos e de vários outros lugares do planeta, nós queremos ressignificar o ânus, os insultos e várias outras “verdades” sobre as sexualidades e os gêneros produzidas, inclusive, pelo saber dito científico.

Além disso, como defende Gilmaro Nogueira no texto que abre o livro, o ânus é potente também para problematizar as práticas sexuais e binarismo de gênero, mas também essa política apresenta as suas limitações. Seguindo em parte a filósofa Beatriz Preciado (2008 e 2009), para quem o ânus implodiria a dicotomia entre sexos e gêneros, uma vez que todos o possuem, Gilmaro reflete como os homens que se identificam como heterossexuais passivos subvertem algumas normas e também sofrem as influências de outras convenções e padrões de masculinidade e feminilidade.

Em seguida, Djalma Thürler mostra, através de um texto de sua autoria, de um espetáculo teatral sobre Jean Genet, como podemos usar a dramaturgia, fortemente influenciada pelos estudos *queer*, para pensar e agir. É outro texto que recorre ao ânus para pensar e, inclusive, Djalma coloca na boca de um dos atores parte de um trecho de um livro muito interessante sobre políticas anais, que tem a proposta de

[...] ver o que o cu põe em jogo. Ver por que o sexo anal provoca tanto desprezo, tanto medo, tanta fascinação, tanta hipocrisia, tanto desejo, tanto ódio. E, sobretudo, revelar que essa vigilância de nossos traseiros não é uniforme: depende se o cu penetrado é branco ou negro, se é de uma mulher ou de um homem ou de um/a trans, se nesse ato se é ativo ou passivo, se é um cu penetrado por um vibrador, um pênis ou um punho, se o sujeito penetrado se sente orgulhoso ou envergonhado, se é penetrado com camisinha ou não, se é um cu rico ou pobre, se é católico ou muçulmano. É nessas variáveis onde veremos desdobrar-se a política do cu, e também é aí onde se articula a política do cu; é nessa rede onde o poder se exerce, e onde se constroem o ódio, o machismo, a homofobia e o racismo. (SÁEZ; CARRASCOSA, 2011, p. 13, tradução nossa)

Enquanto isso, logo em seguida, Matheus Santos pensa sobre um conceito central para os estudos *queer*: o abjeto, a pro-

dução e a politização das abjeções. E o cu, como diz Preciado (2008 e 2009), é o lugar por excelência da abjeção, lugar dos detritos e da merda.

A partir do quarto texto, você terá contato com alguns artigos sobre diversidade/diferença sexual e de gênero e mídia. Leandro Colling abre o bloco ao apresentar algumas reflexões oriundas da pesquisa realizada por quase todas as pessoas que integraram a primeira formação do CUS. Através desta pesquisa sobre as personagens não-heterossexuais existentes nas telenovelas da Rede Globo, esse grupo de pesquisa se formou, se tornou mais conhecido e muitos estudantes de graduação hoje já mestres ou mestrandos, que integram essa coletânea, tiveram os seus primeiros contatos com a pesquisa acadêmica e os estudos *queer*.

Uma delas é Patrícia Conceição, que analisa duas das principais revistas dirigidas às meninas adolescentes (*Capricho* e *Atrevida*) e outra é Tess Chamusca Pirajá, que diseca as representações da travestilidade no seriado *Ó pai, ó*. Já Cíntia Guedes e Adriano Cysneiros pensam e aprendem muito com duas produções cinematográficas. A primeira com o documentário *Bombadeiras* e o segundo com *Dzi Croquettes*.

O diálogo da literatura com os estudos *queer* também está em nosso livro. Helder Maia propõe pensar sobre uma escritura *queer*, que ele encontra em Néstor Perlongher, um dos autores pioneiros sobre sexualidades no Brasil. Logo depois, Fábio Fernandes nos brinda com a sua própria escritura *queer*, se transformando em nosso João do Rio, flanando pelas ruas e becos de sociabilidade LGBT de Salvador. Para completar o bloco, Carlos Henrique Lucas Lima trata como os estudos *queer* afetam os estudos literários e aciona textos literários de Silvano Santiago e Adolfo Caminha. Esses três textos também nos apontam que as reflexões e produções que hoje nós chamamos de *queer*, já existiam no Brasil muito antes da emergência dos estudos

queer no mundo. Isso porque, entre outras várias coisas, essas pessoas já estavam muito influenciadas pelas obras de autores ligados à filosofia da diferença, ao pós-estruturalismo e aos métodos desconstrucionistas, a exemplo de Deleuze, Guattari e Foucault.

Para finalizar, Maycon Lopes investiga e aprende com três mulheres transexuais em seus processos de mudanças corporais e identitárias. Simone Brandão mostra os primeiros resultados de sua pesquisa, em andamento, na qual analisa como se manifesta a heteronormatividade na vida de mulheres lésbicas que estão reclusas no sistema penitenciário. E Rafael Aragão termina a coletânea mostrando como a masculinidade também é fruto de um processo histórico e aciona reflexões dos estudos *queer* para também pensar as masculinidades em corpos considerados femininos.

Enfim, você tem em mãos algumas produções que o CUS “pariu”, por enquanto. E ao ler atentamente esses textos, como diz Larissa Pelúcio, você verá que os estudos sobre a sexualidade no Brasil estão, na atualidade, no mesmo nível ou até melhores dos realizados em outros lugares do planeta. Larissa diz ainda que os estudos *queer* no Brasil não se resumem a copiar teorias realizadas nos Estados Unidos ou Europa. Diz ela:

Creio que estamos demonstrando com nossa produção que as fronteiras traçadas entre Norte e Sul são mais porosas e penetráveis do que nos fizeram crer. Centros sempre tiveram suas periferias, e as periferias, por sua vez, sempre tiveram seus centros. Foram as ideias dessas periferias centrais aquelas que nos impressionaram. Aqui me loca-lizo¹ como teóricas/ os queer pós-coloniais. Ou provocativamente como uma teórica cu-cara-cha. (PELÚCIO, 2012, p. 412)

¹ Larissa Pelúcio escreve “loca-lizo”, com hífen, para frisar o loca, em referência ao termo loka, usado para se referir a determinados homossexuais, em especial às “bichas loucas”.

Mas o que você tem em mãos não é tudo o que o grupo fez desde 2007. Além dos textos presentes nessa coletânea, o gru-

po lançou uma revista acadêmica (a *Periódicus*), está produzindo teses de doutorado, já concluiu (e está elaborando outras) dissertações de mestrado defendidas na Universidade Federal da Bahia (UFBA) e fora dela, além de trabalhos de conclusão de curso, dezenas de artigos apresentados em congressos nacionais e internacionais (quase todos você pode ler no site www.politicadocus.com), que se somam aos eventos como o que originou o livro anterior da coleção CULT, dois cursos de introdução à política e estudos *queer*, vários projetos de extensão na UFBA (a exemplo do Cineclube sexualidades e o ciclo permanente de palestras sobre Subjetividades, Sexualidades e Culturas) e muita intervenção em debates sobre políticas para o respeito à diversidade/diferença sexual e de gênero no Brasil, inclusive em instâncias como o Conselho Nacional LGBT, Conselho Nacional de Políticas Culturais, Conselho Estadual de Cultura da Bahia, conferências estaduais e nacionais e outros fóruns diversos.

Tudo isso porque, para nós, é impossível pensar em produção acadêmica sem pensar em políticas. A própria produção acadêmica é política, pois ela interfere em inúmeras instâncias e pessoas. É o que desejamos que todos esses textos também produzam.

Boa leitura.

Referências

COLLING, Leandro (Org.). *Stonewall 40 + o que no Brasil?* Salvador: Edufba, 2011.

LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e a teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

MISKOLCI, Richard. *Teoria queer: um aprendizado pelas diferenças*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

PELÚCIO, Larissa. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. *Contemporânea - revista de Sociologia da UFSCAR*, v. 2, n. 2, jul./dez. 2012, p. 395-418.

PRECIADO, Beatriz. *Testo yonqui*. Madrid: Editorial Espasa, 2008.

_____. Terror anal: apuntes sobre los primeiros días de la revolución sexual. In: HOCQUENGHEM, Guy. *El deseo homosexual*. Madrid: Melusina, 2009, p. 135-172.

SÁEZ, Javier; CARRASCOSA, Sejo. *Por el culo. Políticas anales*. Madrid: Editorial Egales, 2011.

O heterossexual passivo e as fraturas das identidades essencializadas nos sites de relacionamento

*Gilmaro Nogueira**

Esse texto faz parte de minha dissertação de mestrado que trata sobre as interações entre homens que demandam relações afetivossexuais com outros homens em *sites* de relacionamentos e bate-papos *on-line*. O objetivo é de analisar as experiências sexuais desses sujeitos e, nesse caso em específico, dos homens heterossexuais e, entre eles, alguns que se denominam de heterossexuais passivos.

Muitos estudos no Brasil têm analisado as interações sexuais entre os homens. Entre esses, os estudos Peter Fry discutem os sistemas classifica-

*
Psicólogo (FTC), especialista em Estudos Culturais, História e Linguagens (Unijorge), mestre pelo Programa de Pós-graduação Multidisciplinar em Cultura e Sociedade (UFBA). E-mail: gibahpsi@gmail.com

tórios e as concepções de identidade que se modificam com o tempo, a partir da cultura. Fry (1982) aponta dois tipos de sujeitos: homens (aqueles que se comportam dentro dos padrões de gênero esperados socialmente – são masculinos e no ato sexual são ativos, isto é, penetram outros homens); bichas (sujeitos identificados com o feminino e no ato sexual são penetrados). Nesse sistema, as noções de homossexualidade e heterossexualidade não fazem nenhum sentido, uma vez que o norteameritamento da identidade sexual é constituído por uma noção hierárquica de gênero.

A partir de 1960, surge a figura do “entendido” nas classes médias do Rio de Janeiro e São Paulo. O entendido é o homem que se relaciona sexualmente com outros sujeitos do mesmo sexo, também denominados entendidos, enquanto o termo “homem” designa os sujeitos que se relacionam com o sexo oposto. Em relação à divisão homens x bichas, o entendido busca superar esse sistema hierárquico através de uma simetria, igualdade. A questão da posição sexual (ativo x passivo) torna-se menos importante, uma vez que se valoriza o “troca-troca” dessas posições.

O último modelo descrito por Fry é o do sistema médico moderno que divide os sujeitos em heterossexuais (mantém desejo e relações sexuais com mulheres), os homossexuais (desejo e relações sexuais com homens) e os bissexuais (mantem relações sexuais e desejo com ambos os sexos e que seria uma categoria intermediária).

O trabalho de Fry produz um mapeamento que destaca os termos homens, bichas, entendidos, heterossexuais, homossexuais e bissexuais como possibilidades de nomeação das experiências sexuais. Nessas concepções, duas questões merecem destaque: 1) as mudanças nos termos e concepções de sexualidade no Brasil, também assinalada por Parker (2002) – embora esse último analise essa mudança como importação de

conceitos europeus, emitindo o *status* de exótico e “atrasado” para o Brasil, em relação a outros países. Essa é uma das críticas de Carrara e Simões (2007) ao trabalho etnográfico de Parker, além de assinalar que algumas dessas concepções mapeadas no Brasil também estavam presentes em outros países; 2) O termo heterossexual aparece envolvido nas práticas sexuais entre homens, mas somente quando o sujeito penetra outros homens. Todavia, o sistema médico garante ao termo a exclusividade de atração e práticas apenas pelo sexo oposto.

Com a popularização da *internet* a partir da década de 1990 e o desenvolvimento de tecnologias de interação, como *sites* de relacionamentos e *chats* (bate-papos), as ferramentas *on-line* se transformaram em um meio de buscar parceiros afetivos sexuais. Entre essas ferramentas, os *sites* de relacionamentos: Manhunt.net e Disponível.com, e o *chat* do UOL são ou eram os meios mais utilizados. Essas ferramentas farão circular “outros” sujeitos e ampliar as possibilidades de interações entre homens.

Segundo a socióloga Illouz (2012), os *sites* de relacionamentos permitem que o sujeito, ao preencher um formulário e fazer uma descrição de si, entre em contato com a sua subjetividade. Embora os sujeitos possam “mascarar” informações como forma de impressionar o outro, o anonimato também permite desvelar desejos, crenças e normas sociais embutidas nessas narrativas, e que nas relações sociais são mantidas em sigilo.

Para realização desta pesquisa, analisei 172 perfis dos *sites* de relacionamentos e as interações *on-line* no *chat* do UOL, em um trabalho de inspiração etnográfica, por um período de dois anos. Por questões éticas, mantenho em sigilo os apelidos escolhidos pelos sujeitos e nesse texto utilizei nomes próprios para identificá-los. Ao realizar a análise, mantive as categorias escolhidas pelos próprios sujeitos, como heterossexual-versátil ou passivo, por exemplo.

“Novos” sujeitos sexuais

Alguns antropólogos, entre eles, Parker (2000), têm ressaltado que muitas categorias e classificações centrais utilizadas na medicina ocidental estão longe de serem universais. Ao contrário, essas classificações podem estar ausentes ou, no mínimo, estruturadas diferentemente em muitas sociedades e culturas. As interações sexuais entre homens, por exemplo, podem organizar uma diversidade de identidades. Por isso, é importante enfatizar as maneiras como os sujeitos podem ressignificar tais padronizações sexuais e produzir variações tão complexas.

Diante de tais mudanças, termos como identidade ou orientação sexual tornam-se precários ou problemáticos, pois enunciam a ideia de um rótulo que possa acompanhar o indivíduo durante toda sua vida, apresentando-se como uma verdade imutável sobre o sujeito. Independente desse rótulo ser concebido como parte de uma natureza humana ou como inscrição cultural sobre essas subjetividades, a noção de que ele está colado/fixado a uma existência humana desconsidera as várias transformações que ocorrem nas vidas desses homens.

E se, na maioria das vezes, termos como identidade ou sexualidade fluída são equivocadamente compreendidos como “liberdade sexual”, ou disposição para práticas sexuais com ambos os sexos, essa fluidez pode melhor nomear essas experiências sexuais que estão em curso, em movimento. Essas práticas sexuais apontam para histórias de vida e caminhos percorridos, mas também podem inaugurar rotas inéditas, novas vivências e propiciar ao indivíduo se “refazer”, reinaugurar-se sem estar jamais definitivamente pronto/acabado.

Nesse diálogo entre desejos, normas, moralidades, imposições, valorizações culturais e subversões, uma multiplicidade de sujeitos com perspectivas que se comunicam e se singularizam fazem parte desse jogo que é a busca pelo prazer sexual. Nesse jogo há uma variedade de nomeações que buscam des-

crever esses sujeitos sexuais, algumas delas apontadas pelos próprios indivíduos, outras por pesquisadores.

Um exemplo dessa diversidade de termos e identificações foi mapeada por um estudo sobre comportamentos epidemiológicos entre homens que fazem sexo com homens, realizado em Minas Gerais, no ano de 2000, e publicado pelo Ministério da Saúde, que perguntou aos participantes: “*Que palavra você usa para descrever sua sexualidade?*”. A resposta foi:

Ambígua, ativo, ativo liberal, atraente, bicha, bissexual, bofe, bonita, coisa boa, confuso, desejo, diferente, doentio, entendido, entendido ativo, entendido passivo, feliz, feminino, florzinha, frio, frio homem, Gay, gostoso, hetero-homo, homem, homem muito macho, homoerótico, homossexual, homossexual ativo, homossexual passivo, homoternurista, indefinida, intensa, liberado, liberdade, libidinoso, livre, mulher, normal, o máximo, pansexual, passivo, polissexual, prazer, relacionamento, responsável, sentimental, sexuado, sexual, tarado, ternura, tímido e metódico, travesti, vedado, versátil, voraz, além de outros do tipo, não sei me categorizar, não me ocorre nada, não sei, não gosto de rótulo e isso parece um rótulo, não quero responder, nenhuma, num ambiente careta sou hétero (BRASIL, 2000, p. 145-146)

A partir dessas respostas, os pesquisadores estabeleceram nove categorias: homossexual, entendido, *gay*, bissexual, homoerótico, gírias, respostas evasivas, outras respostas e sem resposta. Após a análise dos 446 questionários, foram examinadas as respostas de 367 sujeitos que escolheram essas quatro categorias: homossexual, entendido, *gay* e bissexual, por acreditar que esses grupos permitiram uma análise mais relevante. Os pesquisadores consideraram que a primeira categoria, homossexual, não produziu dados específicos e encaixaram todos os sujeitos em uma dessas três categorias: bissexual, entendidos e *gays*.

Destaco o grande número de palavras que os indivíduos utilizam para descrever a sua sexualidade e como as análises se restringem às categorias peritas. Os sujeitos são enquadrados, mesmo não escolhendo inicialmente esses termos, a se posicionarem dentro de lugares que os pesquisadores podem melhor compreender. O universo sexual desses sujeitos é reduzido à inteligibilidade acadêmica, de forma que “n” outras possibilidades de ser e nomear a experiência sexual são apagadas. A pesquisa também mantém a divisão binária heterossexual e homossexual, pois os sujeitos que fazem sexo com homens aparecem enveredados no que poderia ser chamado de “rede de viadagem”, na composição de identidades sexuais já conhecidas e associadas ao universo da homossexualidade, tais como bissexuais, entendidos e *gays*.

Esse é apenas um exemplo de pesquisa que mantém o binarismo heterossexual *versus* homossexual e conserva a heterossexualidade como uma identidade pura, tal qual foi concebida pela ciência do século XIX. A concepção binária, produzida por médicos e psiquiatras, privilegiando a heterossexualidade como experiência padrão e normal permanece, ainda hoje, com o suporte de pesquisadores, no posto de uma essência natural.

Dentro desse paradigma, se um homem heterossexual realizar alguma prática sexual com outro sujeito do mesmo sexo, sua heterossexualidade é colocada em questão, isto é, questiona-se o sujeito, mas nunca a concepção de heterossexualidade como uma identidade que exclui qualquer possibilidade de desejo por outro indivíduo do mesmo sexo. Ou seja, ao invés de problematizarmos a exclusividade do “desejo heterossexual” pelo sexo oposto, ou uma essência psíquica heterossexual, posicionamos o sujeito no território da homossexualidade.

Mas, se a identidade é uma construção social, uma invenção humana, por que a forma como pensamos o desejo precisa

respeitar e retroalimentar esses artefatos e categorizações? Por quê os limites do sistema classificatório de nossa cultura possuem um *status* superior de verdade em relação às experiências dos sujeitos, que denunciam/expõem os “vacilos” e deslizos dessas concepções tão higienizadas?

Segundo Carrara e Simões (2007), essa estruturação delimitada e com áreas bem definidas, separando ordem e desordem, foi uma das preocupações da antropóloga Mary Douglas, que considera as anomalias e ambiguidades situadas nos interstícios e fronteiras do sistema classificatório, produtoras de desordem, destruidoras de padrões. A desordem representa uma ameaça, uma destruição da ordem classificatória, revelando o seu potencial criativo, enquanto os sistemas classificatórios dualistas são um meio de controlar uma experiência desordenada.

Douglas (1970, p. 8) reflete sobre essa impureza como uma ofensa contra a ordem que, ao ser eliminada, organiza essa própria lógica arbitrária, mantida e sustentada pelos perigos que ameaçam os transgressores. Nas palavras de Douglas, “é só exagerando a diferença entre dentro e fora, por cima e por baixo, masculino e feminino, com e contra, que se cria uma aparência de ordem.” Nesse sentido, alguns trabalhos sobre sexualidade mantêm essa purificação da heterossexualidade, através da concepção de oposição que essa adquire em relação à homossexualidade. O heterossexual é o sujeito cujas práticas garantem uma “não contaminação” com o mesmo sexo, isto é, na concepção social, o heterossexual nunca se envolve com outro homem e, se isso ocorre, ele não é um verdadeiro heterossexual: sob essa máxima, a ordem social é mantida.

Hocquenghem (1980) ousou pensar essa “contaminação” ao visualizar uma nova paisagem sexual não fundamentada por uma ordem repressiva, mas com um “erotismo cada vez mais confessado e comercializado, praticado entre machos.” Nessa

tendência, Hocquenghem vislumbra a retirada do drama da homossexualidade e o fim de uma trágica impotência do homem em entregar-se à autossatisfação. Em suas palavras:

Não se trata, naquilo que precedeu de uma 'vitória' do homossexualismo [sic], com todo mundo se tornando homossexual, mas de uma confluência de fenômenos nos quais o próprio homossexualismo se dissipa, ou, pelo menos, de representações de tais fenômenos.
[...] A heterossexualidade não se torna minoritária. Ela, com maior habilidade se torna problemática, impregnada de homossexualismo cada vez mais consciente [...] (HOCQUENGHEM, 1980, p. 11)

A análise de Hocquenghem problematiza os limites binários da heterossexualidade e da homossexualidade. A heterossexualidade é contaminada, deixa de ter a pureza que lhe é assegurada pela produção científica e pela ordem social; a homossexualidade também é problematizada: quando perguntado se um homossexual pode amar uma mulher, Hocquenghem (1980, p. 79) responde:

Não sei. Primeiramente isto supõe que eu me identifique com um conjunto de homossexuais, o que não é o caso. Sou 'um' homossexual, mesmo admitindo que eu possa ser definido unicamente assim, o que me parece algo muito limitado.
Acho pessoalmente que um homossexual pode não somente amar uma mulher, mas amar milhares de mulheres.
Esqueçamos um pouco o homossexualismo [sic] e pensemos em uma espécie de polimorfismo, isto é, na capacidade de se entregar a impulsos muito diversos e que não passíveis de serem rotulados em termos de homossexualismo, heterossexualidade, mulher, homem, etc.

O fim da trágica impotência é na verdade a força de uma potência erótica na qual o desejo sexual está além dos campos res-

tritos da heterossexualidade e da homossexualidade. Esses espaços são contaminados pelos desejos, mas higienizados pelo saber médico, em confluência com parte dos pesquisadores e militantes dos movimentos que lutam contra o preconceito sexual.

Colling (2011) e várias pessoas ligadas aos estudos *queer* defendem a desnaturalização da heterossexualidade como forma de atuação política, a partir da desnaturalização das identidades, expondo a construção cultural da sexualidade. Essa estratégia permite tirar os sujeitos de uma zona de conforto, ampliando o debate, despatologizando a sexualidade e transversalizando a questão da homofobia, por exemplo.

Problematizar a heterossexualidade significa também discutir sua construção histórica, mudanças e a sua diversidade. Como construção, a heterossexualidade enquanto categoria essencializada surge no século XIX, através do saber científico/médico que a imbuíu de uma áurea de naturalidade. Segundo Katz (1996), a heterossexualidade foi inicialmente compreendida com o sentido análogo à promiscuidade, para somente depois tornar-se norma e padrão da sexualidade, relação entre sujeitos de sexo opostos.

Se a invenção da heterossexualidade ocorreu através de sucessivos discursos, não há razão para pensarmos que seus limites estão definidos. E se ela, enquanto categoria, não é um padrão natural humano, mas uma criação cultural, logo está sujeita a novas interpelações, definições e limites. Estou evidenciando as possibilidades de novas configurações e reinvenções da heterossexualidade, não para redefini-la, mas para explicitar a sua artificialidade.

Temos que nos perguntar também: até que ponto as fantasias, desejos e sentimentos que os homens sentem por outros homens, confinados em suas privacidades, não seriam sufi-

cientes para colocar em suspeita a ideia de essência heterossexual?

Butler (2003) também questiona se até mesmo um sexo heterossexual não pode concretizar-se na fantasia por outro sujeito do mesmo sexo. Nada garante que o outro, o objeto de desejo, não seja o resíduo fantasmático de um primeiro objeto de amor do mesmo sexo. O sexo entre um homem e uma mulher ocorre através de fantasias que ultrapassam os limites das noções rígidas de sexo/gênero envolvidas nessa relação.

Rich (2010, p. 37) evidencia que a lesbianidade ultrapassa a associação do erótico, portanto, o mesmo argumento pode ser utilizado para pensarmos a homossexualidade:

Como o termo lésbica tem sido empregado com associações clínicas, limitadas com definição patriarcal, a amizade e o companheirismo feminino são colocados à parte do erótico, limitando, portanto, o erótico em si mesmo. Quando, porém, nós nos aprofundamos e ampliamos o conjunto do que definimos como existência lésbica, quando delineamos um continuum lésbico, começamos a descobrir o erótico em termos femininos: como ele não é confinado a qualquer parte do corpo ou apenas ao corpo em si mesmo; como uma energia não apenas difusa, mas a ser, tal como Audre Lorde chegou a descrever, onipresente no ‘compartilhamento de alegria, seja física, seja emocional, seja psíquica’ e na repartição de trabalho.

Até que ponto é iniciado e findado o erotismo nessas relações? Quantos gestos, toques e sentimentos não são tão mais afetivos, amorosos e portadores de significado que as práticas eróticas catalogadas pelas normas? Assim, permanece mais complexo ainda definirmos e redefinirmos a heterossexualidade e a homossexualidade enquanto essências naturais.

A contaminação heterossexual nos sites de relacionamento

A trajetória e os jogos sexuais dos homens na internet efetivamente compõem uma história de contaminação e de algumas desordens nas estruturas sexuais demarcadas. Embora existam demarcações e diferenciações, a divisão heterossexualidade x homossexualidade é embaralhada, de forma que o que assegura e diferencia a identidade heterossexual não é a prática sexual, mas a experiência social, a rede de relações e convívios e, em algumas ocasiões, a linearidade entre sexo e gênero.

As demandas sexuais dos sujeitos que utilizam os *sites* de relacionamentos desordenam a divisão hétero x homo porque, embora essa dicotomia às vezes possa existir, é impossível categorizar esses sujeitos a partir de suas práticas sexuais, principalmente quando indivíduos de “grupos diferentes” mantêm desejos e práticas similares. Para agrupar esses homens em grupos distintos é preciso: a) considerar a autoidentificação, as categorias que eles usam para se nomear e b) enquadrá-los nas categorias utilizadas pelo pesquisador.

O enquadre dos sujeitos pelo pesquisador ocorre quando todos os homens que demandam relações sexuais com outros são categorizados como: homossexuais e bissexuais, sendo que, na maioria das vezes, alguns desses sujeitos são considerados como homossexuais “enrustidos” ou no “armário”. Associado a essa categorização há um sintoma chamado *egodistonia*, quando o ego não está de acordo com a identidade sexual. Esses homens são tomados como homossexuais que não aceitam sua condição sexual e mascaram uma “verdadeira” identidade, socialmente repudiada através de outras socialmente aceitas ou menos problemáticas.

Em torno desse enquadre ou do desvelamento de uma homossexualidade “verdadeira” e que não é assumida por questões sociais, está não apenas uma leitura de uma política social/

sexual que se constrói na hierarquia, tomando a heterossexualidade como centro e padrão, mas também revela a crença na identidade como uma verdade absoluta, posicionada em duas ou três opções, construída em torno de um núcleo de desejo sexual estável. Essas experiências, no entanto, apontam para uma problematização dessa essencialização e fixidez.

Os homens que se identificam como heterossexuais nos *sites* Disponível.com e Manhunt.net, e são muitos, estão envolvidos de diferentes modos com outros homens. As propostas afetivossexuais inviabilizam uma possibilidade de oposição essencial da identidade heterossexual em relação a homossexual.

Mas por que esses sujeitos não utilizam categorias que socialmente sejam elegíveis e designadas para suas vivências? Por que escolhem viver uma heterossexualidade social, porém, vivenciando suas sexualidades com o mesmo sexo e mantendo o segredo de suas relações evidenciando o temor da associação com a homossexualidade?

Suponho que assumir a homossexualidade significa, para alguns desses sujeitos, além de enfrentar preconceito e estigma, posicionar-se na fixidez que essa categoria está envolvida: a homossexualidade seria o lugar de onde dificilmente consegue-se escapar, um caminho quase sem volta, pois ela pouco se move no discurso social. Mesmo que um homem assumidamente homossexual mantenha relações sexuais com uma mulher, ele não deixa de ser visto como *gay*. Esses homens estão vivendo a contradição, a instabilidade, a precariedade da relação que se estabelece entre a categoria identitária e as vivências sexuais.

E por que não se assumem bissexuais? É possível que uma série de representações negativas sobre a bissexualidade seja acionada, tais como a promiscuidade e a infidelidade. Além disso, a bissexualidade costuma colocar os sujeitos em suspeita, pois o bissexual também é visto, muitas vezes, como um homossexual enrustido, incluído nessa “rede de viadagem”.

Talvez essas questões tenham alguma relação com essa recusa de assumir uma orientação bissexual.

Talvez se tivéssemos uma infinidade de movimentos sociais reivindicando suas categorizações sexuais, para além da sigla LGBT e com um sucesso de significação positiva, fosse mais fácil para esses sujeitos resolverem esses dilemas. Mas estamos situados “identitariamente” em poucos lugares, restritos a isso ou aquilo, enquanto os sujeitos vivenciam as suas sexualidades em processos de singularização, dinamismos e fluxos cambiantes.

Essa é a proposta de Guattari e Rolnik (1996) para refletir a sexualidade, não pela singularidade, mas por processos de singularização. Esses processos se perdem quando nos prendemos às questões binárias dos sexos. Se em um plano molar a rigidez conserva as formas sociais vigentes, ainda que desatualizadas, no plano molecular há um movimento de partículas, imperceptíveis, solapando tudo, diluindo os contornos, causando uma destruição irreversível.

Ainda segundo Guattari e Rolnik (2000), esses processos podem ser capturados por circunscrições e relações de força que moldam a figura de identidade, mas, por outro lado, podem concomitantemente funcionar no registro molecular, escapando das lógicas identitárias.

As experiências afetivossexuais desses homens que se identificam como heterossexuais nos *sites*¹ são singulares, ou seja, cada um desses sujeitos demanda níveis de afeto e tipos de práticas sexuais diferenciados. Alguns se aproximam dos sujeitos pesquisados por Fry (1982), demandando sexo com outros homens, mas somente seguindo um papel sexual ativo:

[...] meto duas. DUAS GOZADAS.SO DE CARTAO DE VISITA! FODO MUITO DEMORO,MUITO METENDO,FAÇO D ETUDO P- NAO GOZAR, SO P- FUDER SEUN CU POR MAIS TEMPO. METO FORTE, MONTO, CAVAL-

¹ Manhunt.net e Disponível.com

GO, SOCO. SOCO FUNDO. FICO LOUKO EM CIMA DE VC! CAVALODOI-
DO! BOTO O CU P- SUAR, UIVAR, DESMAIAR! QUE NAO TREPE DE
MEIA! (Flavio²)

2

Todos os apelidos usados por esses homens nos bate-papos foram substituídos para evitar a identificação e manter o anonimato. Em lugar desses apelidos estou usando nome próprios.

Caras passivos nao afeminados. Com idade ate trinta anos, que goste de muita putaria, sacanagens e de chupar, além, é claro, de ser penetrado. Aos maiores de trinta nao responderei, nada pessoal. (Marcos)

Esses sujeitos, que se autoidentificam como heterossexuais nos perfis, buscam/caçam homens passivos para práticas sexuais sem vínculo afetivo. Em seus perfis procuram também por mulheres, mas não é possível enquadrar esses homens que se identificam como heterossexuais dentro de uma categoria única, absoluta e padronizada, pois há uma diversidade de demandas de relações e práticas sexuais. Alguns, por exemplo, demandam sexo casual, mas deixam em aberto a possibilidade de relações amorosas, tais como:

- Procuo por, mulher, mulheres bi, casais de modo geral. Eu gosto de putaria segura. Ou se quiserem me convidar para fazer parte de um grupo, ok. Manda seu MSN, q entrarei em contato. -POR GENTILEZA SE NÃO ESTIVER AFIM, PASSA PARA OUTRO PERFIL É SIMPLES, AQUI NÃO EXISTE NINGUÉM MELHOR QUE NINGUÉM, ABRAÇOS A TODOS. -AGORA SE EU ENCONTRAR MINHA CARA-METADE HUMMMM (Antonio).

Pessoa madura (coroa) com conteúdo, inteligente, independente financeiramente, que saiba o que quer, que realmente esteja afim de algo (AO VIVO / REAL). De preferência que seja MUUUUITO DISCRETO, SIGILOSO e BASTANTE SINCERO!!!! Pessoas morenas, mulattos, negros e grisalhos tem preferência, NÃO descartando os demais. Desculpe a sinceridade, nada contra os AFEMINADOS (mas não rola química). De início busco uma boa amizade / parceiro para boa

“sacanagem”(podendo ser a dois, três, etc...), mas podendo evoluir para algo a mais.... Se vc se enquadra no perfil, faça contato, será um prazer lhe conhecer. Até breve.....(Julio)

homem macho ativo afim de conhecer alguém pra namorar firme se for só pra curtir uma noite to fora procure outro ok. (Cesar)

Esses homens heterossexuais estão dispostos a várias possibilidades de práticas, como sexo a dois, a três, grupos, além de se permitirem relações sexuais com homens, mulheres e grupos. Diferente de outros sujeitos que renunciam qualquer possibilidade de envolvimento afetivo, alguns desses homens esperam que essas relações possam “evoluir” para relações amorosas – um dos sujeitos inclusive evita relações casuais. O desejo desses homens é muito diferente daquilo que se convencionou esperar de uma relação heterossexual x homossexual entre homens. Possivelmente, muitos desses homens esperam manter um *status* heterossexual, mas as demandas afetivas com outros homens provavelmente possibilitaram o desenvolvimento de métodos para vivenciar tais relações e mantê-las em segredo.

A busca por relações amorosas desses homens heterossexuais para com outros homens não é a única diferença entre esses sujeitos que utilizam os *sites* de relacionamento e os demais sujeitos identificados com a heterossexualidade evidenciados em outras pesquisas. Alguns subvertem inclusive o formato das relações sexuais esperadas socialmente da heterossexualidade:

NUNCA FIZ PASSIVO E TENHO VONTADE (Marcelo).

SOU MORENO ALTO K SIMPATICO CASADO GOSTO MUITO DE SEXO SEGURO EM PRIMEIRO LUGAR. NÃO SOU MACHISTA MAS NÃO TOPO AFEMENADO, ESSE AI É O MEU PENIS QUE AS MULHERES FICAM DOIDAS.MAS AGORA QUERO EXPERIENCIAS NOVAS

PROCURO POR PESSOAS SERIAS QUE SEJA DISCRETO E PACIENTE COM SEXO, POIS ESTOU COM VONTADE EXPERIMENTAR E SENTIR O GOSTO QUE TEM DE DAR A BUNDINHA. SOU VIRGEM NUNCA DEI E VOU EXPERIMENTAR MAS NAO VAI SER COM QUALQUER UM. TEM QUE SER UM CARA ESPECIAL PRA TIRAR MEU CABAÇO. CHEGOU MINHA VEZ DE DAR. TENHO UMA BUNDA GORDINHA E CARNUDA SUPER DELICIOSA É O QUE DIZ MINHA MULHER, E VOU DAR PRA ALGUÉM E PRONTO. (Augusto).

Esses homens anseiam por experiências diferentes, novas práticas sexuais. Essas vontades e desejos que foram negados aos seus corpos, agora exigem realização plena: são heterossexuais que subvertem a ideia socialmente produzida de corpo, zona erógena e sexualidade.

Esses homens heterossexuais subvertem o roteiro esperado para as suas identidades, que nas práticas sexuais se envolvam apenas com o sexo oposto e que penetrem os parceiros. Cresce assim o número de sujeitos que se identifica como heterossexual-passivo ou hetero-passivo. No *site* Manhunt.net não há campo no formulário para o indivíduo marcar se é heterossexual ou homossexual, mas no Disponível.com, além da possibilidade de escolher a identidade “heterossexual”, é possível combiná-la com o complemento “passivo”.

Não somente no formulário, mas outros sujeitos escrevem em suas descrições que são heterossexuais-passivos. Nos *chats*, esses sujeitos aparecem com mais frequência e quase sempre são ironizados por outros usuários. Um dos lugares que mais utilizam para manter contatos é através de uma sala de bate-papo no UOL, na categoria “Salas criadas por assinantes”, com o título de “Héteros na Punheta” e, às vezes, “Hétero Punheta”

Nessas salas de *chat* há uma diversidade de interações, desde homens que fingem nunca ter tido experiências sexuais com

outros homens, até sujeitos que aceitam apenas jogos sexuais sem penetração, e alguns que de fato nunca se envolveram com outros. Alguns desses sujeitos preferem se nomear apenas como heterossexuais e há outros que aderem a complementos, como passivos, ativos ou versáteis.

O envolvimento de homens que se identificam como heterossexuais nessa busca por práticas sexuais com sujeitos do mesmo sexo é um fato constante. Parece ser mais complexo e incompreensível quando esses sujeitos se nomeiam como heterossexuais-passivos. São homens que mantêm relações sexuais com mulheres, mas que com homens demandam práticas nas quais são penetrados.

Seria muito mais simples dizer que estamos tratando de homossexuais enrustidos, mas essa imposição identitária pouco ajuda na análise de algo tão complexo. Não significa dizer que se a homossexualidade fosse valorizada socialmente, muitos desses sujeitos não se assumiram homossexuais, mas não podemos deixar de problematizar a pobreza dos rótulos, em número e especificidade. Isto é, supor que a humanidade está dividida em heterossexualidade e homossexualidade e que os limites dessas categorias são intransponíveis e rígidos, é desconsiderar as vivências sexuais desses homens.

Não podemos aceitar como uma realidade natural a divisão da humanidade em duas ou três possibilidades: heterossexual, homossexual e bissexual. Essa divisão reflete um modelo de ciência que acreditava que a realidade era possível de ser representada em palavras. O que esses sujeitos revelam é a precariedade dessas palavras.

O que esses homens nos dizem? O que nos apontam? Essas questões fazem muita diferença, pois se tomarmos os sistemas classificatórios para explicarmos os sujeitos, aniquilamos as diferenças, enquadrando-os em poucas possibilidades. Ao contrário, se utilizarmos as experiências e questionarmos os

sistemas classificatórios, podemos problematizar o quanto a divisão heterossexual, homossexual e bissexual é limitante e não dá conta de explicar a sexualidade humana, que é complexa e atravessada por diferenças e singularidades.

Vale ressaltar que, mesmo recusando a homossexualidade, esses sujeitos assumem uma outra identidade problematizada, considerada anormal até por aqueles que aceitam a homossexualidade. Constroem, também, uma identidade considerada desviante.

Definir esses homens heterossexuais que buscam o prazer anal como homossexuais não assumidos é imputar uma identidade a esses sujeitos e amputar parte dos seus corpos de um processo erótico mais livre, dinâmico e criativo. Não podemos desconsiderar também as diversas transformações pelas quais a heterossexualidade tem passado nos últimos tempos: essas mudanças implicam em apropriar-se de muitos comportamentos ou vivências que foram julgados não condizentes com um padrão de masculinidade, mas que são incorporadas e legitimadas por uma lógica de mercado. Sobre essas transformações, refiro-me à metrossexualidade – conhecida pela manutenção de cuidados corporais e estéticos ligados ao “universo feminino”. E também à identidade “emo”, no interior da qual, apesar de existir muitos sujeitos que se afirmam homossexuais, grande parte se identifica com a heterossexualidade, mesmo vivenciando uma emotividade e sensibilidade socialmente considerada como parte do gênero feminino.

Embora alguns considerem os metrossexuais e emos, além de outras performances de masculinidade, como homossexuais, ou falsos machos, de certo modo há ainda uma aceitação desses sujeitos enquanto heterossexuais, quando avaliamos mais o comportamento social do que o comportamento sexual. Destaco que operamos excessivamente as identidades a partir das práticas sexuais – isto é, identidade sexual = prática sexu-

al – ou mais especificamente a partir de determinadas áreas do corpo. O sexo anal seria quase que automaticamente sinônimo de homossexualidade, o que evidencia como a prática sexual é um parâmetro para definir a identidade do sujeito.

Para pensarmos as identidades a partir das práticas sexuais e lógicas impostas a elas, devemos considerar a forma como o corpo se construiu a partir dos discursos, principalmente como destaca Preciado (2002), o modo como a ciência produziu a ideia de zonas erógenas fazendo coincidir “órgãos sexuais” com órgãos procriativos.

O cu em debate

As práticas sexuais não podem ser inferidas apenas como meras experiências, descontextualizadas, uma vez que são permeadas por discursos que intervêm nas concepções, realizações e julgamentos. O sexo anal é uma dessas práticas que precisam ser contextualizadas. Para Sáez e Carrascosa (2011, p. 13), é necessário um debate sério sobre o sexo anal:

[...] ver o que o cu põe em jogo. Ver por que o sexo anal provoca tanto desprezo, tanto medo, tanta fascinação, tanta hipocrisia, tanto desejo, tanto ódio. E sobretudo revelar que essa vigilância de nossos traseiros não é uniforme: depende se o cu penetrado é branco ou negro, se é de uma mulher ou de um homem ou de um/a trans, se nesse ato se é ativo ou passivo, se é um cu penetrado por um vibrador, um pênis ou um punho, se o sujeito penetrado se sente orgulhoso ou envergonhado, se é penetrado com camisinha ou não, se é um cu rico ou pobre, se é católico ou muçulmano. É nessas variáveis onde veremos desdobrar-se a política do cu, e também é aí onde se articula a política do cu; é nessa rede onde o poder se exerce, e onde se constroem o ódio, o machismo, a homofobia e o racismo.

Esse debate ressaltará a importância de problematizarmos a díade polícia/política anal. O que está em jogo no policiamento do cu? Como o cu pode desestabilizar as regras rígidas de sexo/gênero e ser um instrumento político?

Uma das questões apontadas pelos autores para justificar o debate em torno do cu é que, para entendermos as causas da homofobia, do machismo e da discriminação temos que compreender como o sexo anal se relaciona com o gênero, com a masculinidade e com as relações sociais.

Sáez e Carrascosa (2011) explicitam a seguinte questão: o cu é um órgão sexual? Não para a medicina, que o considera parte do aparato digestivo, sem função reprodutora. Mas a boca também é parte desse aparelho, precisamente o outro extremo em relação ao ânus. Os beijos não deveriam, portanto, ser considerados perversão, tal como o sexo anal?

Preciado (2002), entre outros/as, tem questionado o estatuto de naturalidade atribuído ao corpo e às zonas erógenas, destacando que o gênero é uma construção resultante da fabricação de corpos sexuais. A diferença sexual é uma operação tecnológica que atua pela extração de determinadas áreas/partes da totalidade do corpo. Assim, os órgãos sexuais não existem enquanto parte da natureza humana, mas são produtos de uma tecnologia social.

Embora os órgãos reprodutivos tenham o estatuto de zonas erógenas, Preciado (2009) problematiza o estatuto biopolítico privilegiado de um órgão, no caso o pênis, que aparece como único órgão sexual, enquanto o ânus e a vagina são considerados órgãos excretores. No dicionário (de língua espanhola, idioma da referida autora), por exemplo, o ânus possui o significado de orifício que remete ao tubo digestivo, por meio do qual se expelem os excrementos, enquanto o pênis tem o significado de órgão sexual masculino dos homens e animais que

serve para urinar e copular. Em língua portuguesa, os significados são similares.

Preciado (2009) considera que o medo de que toda pele fosse um órgão sexual sem gênero produziu um redesenho do corpo, com áreas de privilégio e abjeção nitidamente marcadas. O ânus foi assim fechado para sublimar o desejo pansexual: é dessa forma que nascem os homens heterossexuais no final do século XIX, com corpos castrados de ânus. Nesses homens, o ânus é uma cicatriz deixada no corpo pela castração, e o seu fechamento é o preço pago ao regime heterossexual pelo privilégio de sua masculinidade. O ânus castrado é o armário heterossexual.

Se o ânus do heterossexual é castrado, as práticas anais terminam associadas à homossexualidade. Segundo Sáez e Carrascosa (2011), essa concepção origina-se na construção do corpo homossexual desde meados do século XIX, quando o olhar médico se dedica a observar minuciosamente o pênis e o ânus dos ditos sodomitas. Esses olhares consolidam a associação penetração anal = homossexualidade. Não menciona-se a penetração anal entre homens e mulheres e é essa omissão que consolidará a sodomia como referente único do sexo anal, permitindo que o regime heteronormativo higienize os traços referentes ao desejo anal.

Nesse sentido, a castração anal do heterossexual não é apenas a restrição ao prazer através do cu, – visto que o sexo pênis-vagina passa a ser o referente de normalidade – mas como nem todos seguem essas normas sexuais, a castração é também simbólica, ou seja, falar de sexo anal é referir-se à homossexualidade: o cu do heterossexual estaria fora do campo social, confinado ao segredo, às práticas invisíveis, impronunciáveis.

Quanto à exclusão de determinadas áreas do corpo da economia libidinal, Preciado (2009) considera que infância é um momento no qual os aparatos biopolíticos funcionam de ma-

neira mais despótica e silenciosa sobre os corpos, com um objetivo: privatizar o ânus, realizando um desenho sexo-político do corpo. Duas tarefas são importantes nesse processo, o controle dos esfíncteres e a eliminação da masturbação. É através do controle e privatização das práticas de produção do prazer autoerótico que se fabrica um novo sujeito sexual, que sente-se como um perigo a si mesmo. Assim, aprendemos a ter medo do nosso corpo, esquecendo que temos um ânus e assegurando uma identidade.

Através do fechamento do ânus, ocorre a desfeminilização do corpo e a transferência da virilidade. Nesse sentido, é preciso evitar a passividade, com o objetivo de ensinar como ser heterossexual: não trata-se de homens que têm pênis e mulheres que não o possuem, mas de homens que se apresentam como se não tivessem ânus. (PRECIADO, 2009) Ainda sobre a virilidade, Sáez e Carrascosa (2011) destacam que a repressão anal desempenha papel importante na construção da masculinidade atual.

Mas o cu não se fecha facilmente e as normas que limitam o sexo não impedem os desejos. Sáez e Carrascosa ressaltam a questão do policiamento anal, ou seja, em torno do cu é produzido o controle, a vigilância e a estigmatização. O cu é um espaço político, um lugar onde se articulam discursos, práticas, vigilâncias, olhares, explorações, proibições, escárnios, ódios, assassinatos e enfermidades.

Parte desses controles, vigilâncias e discursos ocorrem através de um regime heterocentrado que constrói diariamente um *status* sobre o cu, com a participação de todos, em maior ou menor medida. As “risadas perversas” sobre os passivos dentro dos ambientes *gays* e também reproduzidas ostensivamente por esses indivíduos em outros locais – todos os chistes de mariconas que dão o cu e outras inúmeras expressões negativas – fazem parte desse regime de terror que impõe sua violência nas

bases de opressões como machismo e misoginia até o pressuposto de que somos todos heterossexuais. (SÁEZ; CARRASCOSA, 2011)

Os autores argumentam que a lógica heterocentrada é questionada pelas práticas anais, uma vez que esse regime opera pelo binarismo pênis (masculino)/vagina (mulher) como modelo de “natural” e harmonioso. Essa fissura no discurso incide ao estigmatizar/invisibilizar/problematizar um órgão que é comum a todos os sexos e que não está marcado nem pelo masculino nem pelo feminino, mas em um lugar vazio de gênero.

Preciado (2009) também fará uma crítica à política heterossexual ou, como a autora prefere denominar, o discurso heterossexual. Esse discurso estende-se como linguagem política sobre o corpo e a espécie, apresentando-se como um muro construído pela natureza. Todavia não é apenas linguagem, mas um emaranhado de signos, sistemas de comunicação, técnicas coercitivas, ortopédicas, sociais e estilos corporais.

Preciado expõe a seguinte questão: como atravessar a linguagem dominante? Com o corpo? Com que armas? É nesse ínterim que entram as políticas no/do cu, ou o cu como política: formas de ação e críticas frente às estratégias biopolíticas dos séculos XIX e XX, inventoras do desvio sexual e suas patologias. Políticas do cu são políticas do corpo, reivindicações da espécie humana e de seus modos de (re)produção. Trata-se de um corpo que não é feminino ou masculino, nem de corpo racialmente inferior ou superior, mas de uma plataforma relacional, vulnerável, histórica e socialmente construída, cujos limites são constantemente redefinidos. O cu seria esse orifício antissistema instalado em todos os corpos: preciso, ofensivo, vital, uma máquina revolucionária intensamente manejável e pensada para o uso coletivo.

Quando elaborou o *Manifesto contra-sexual*, Preciado (2002, p. 27) justificou a crença no cu como política de desconstrução

do sistema sexo/gênero, por três motivos: a) o cu é um centro erógeno universal, ou seja, todos tem cu; b) é uma zona de passividade primordial; c) é uma fábrica de reelaboração corporal que não aponta para a reprodução. Assim, ela decreta: “Pelo ânus, o sistema tradicional da representação sexo/gênero se caga.”

Em *Terror anal*, Preciado (2009) amplia os motivos para acreditar em uma política anal:

- a. O cu não tem sexo, nem gênero, escapando da retórica da diferença sexual. O cu também borra as diferenças personalizadoras e privatizantes do rosto. Desafia a lógica da identificação do masculino e do feminino, sendo um órgão pós-identitário, onde se encontra o horizonte da democracia sexual pós-humana, cavidade orgásmica e músculo receptor não reprodutivo, compartilhado por todos;
- b. O cu é um bioporto através do qual o corpo aberto é exposto aos outros. Essa dimensão exige do corpo masculino heterossexual a castração, pois tudo que é feminino poderia contaminar o corpo masculino através do cu, deixando descoberto seu estatuto de igualdade em relação ao outro corpo (o da mulher). O cu (incluindo os castrados) penetrado por biopênis e/ou dildos, próteses, dissolve a oposição hétero x homo e entre ativos e passivos, penetradores e penetrados. Desfaz a sexualidade baseada no pênis penetrador e no cu receptor, borrando as linhas de segregação de gênero, sexo e sexualidade.
- c. O cu funciona como ponto cego, através do qual se faz uma operação de desterritorialização do corpo heterossexual ou desgenitalização da sexualidade, reduzida a pênis e vagina;

- d. O cu tem sido historicamente considerado um órgão abjeto, nunca suficientemente limpo, jamais silencioso, nem politicamente correto. Não produz ou só produz lixo e detritos e não se pode esperar dele benefícios nem ganhos de capital: nem esperma, nem órgão, nem reprodução sexual – somente merda. É o ponto de fuga do capital que volta à terra. Assim, “seria imaginável que as estratégias de produção de capital viessem a reterritorializar o prazer anal, teriam que estar dispostas a serem transformadas em merda” (PRECIADO, 2009, p. 172);
- e. Os órgãos reapropriáveis na economia libidinal heterossexual são anais: dildos, orifícios nasais e bucais, implantes, cortes, orifícios já existentes ou produzidos, com a intenção de serem penetrados.

Preciado, por fim, aconselha: “coletivize seu ânus. É uma modesta arma, mas com a possibilidade de ação quase infinita” (2009, p. 172). Hocquenghem (1980) também acreditava no cu, em sua política, o que o levou a dizer: “O buraco do meu cu é revolucionário.” (PRECIADO, 2009, p. 40)

Algumas críticas foram feitas para as elaborações teóricas de Preciado sobre as políticas anais. Uma delas lembra que, no Brasil, o cu tem gênero, não é um espaço corporal qualquer, como a mão, por exemplo, mas sobre ele incide um discurso que o marca como feminino. Assim, o homem que é penetrado perde o *status* de masculinidade e heterossexualidade. Embora concorde com parte dessas críticas, considero que as proposições de Preciado não são equivocadas, pois a potência de sua proposta política não está totalmente naquilo que ela considera ser o cu, mas no que o seu uso pode possibilitar, isto é, o uso do cu nas práticas sexuais pode desestabilizar o sistema sexo/gênero.

Considerando que o uso do cu é visto como algo feminino ou não-masculino, o que pode ocorrer quando os homens passarem a utilizar essa área do corpo para o prazer? Que subversões o uso de parte do corpo considerada como feminina pode produzir nos homens? Que tipo de abalo essa feminilização de parte do corpo do homem pode produzir a partir dessas práticas?

Nesse sentido, se o ânus tem gênero no Brasil e é feminino, a proposta de Preciado parece ser ainda mais subversiva, de modo que as masculinidades se contaminem com o feminino. Se de fato o ânus fosse sem gênero, tal cominação não ocorreria.

Os limites dessa política estão justamente em fazer do ânus um espaço do masculino, de modo que esses homens, mesmo aderindo às práticas anais, sustentam e exigem ideais de masculinidade, tal como o seguinte sujeito que define sua busca desse modo: *“Uma pessoa que acima de tudo seja homem macho de fato... que não seja afeminado... homem macho passivo e discreto...goste de um cara ativo e aprecie uma boa pica.”* (Luiz)

O uso do ânus não desconstrói por completo as exigências e ideais de gênero, ao contrário, esses ideais passam a incorporar essas práticas, o que mostra que as políticas de gênero são plásticas, mutáveis e se proliferam produzindo hierarquias.

O que essas experiências sexuais entre homens têm apontado é que as políticas anais não são suficientes para destituir com o sistema sexo/gênero ou binarismo heterossexual *versus* homossexual, nem desestabilizar a hierarquia entre masculino e feminino, pois mesmo sendo passivos esses homens sustentam a heterossexualidade e a masculinidade.

Por outro lado, essas vivências apontam para a precariedade dos limites dessas identidades e a sua artificialidade. A heterossexualidade ou homossexualidade, nessas situações, não podem ser definidas pelas práticas sexuais. Esses sujeitos re-

velam nessas experiências a instabilidade das identidades e de qualquer concepção de essência sexual.

Referências

BRASIL. Ministério da Saúde. *Bela Vista e Horizonte: Estudos Comportamentais e Epidemiológicos: Entre homens que fazem sexo com homens*. Brasília: 2000.

BUTLER, J. *Problemas de gênero*. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARRARA, S.; SIMÕES, J. A. Sexualidade, Cultura e Política: a trajetória da categoria homossexual na antropologia brasileira. *Cadernos Pagu*. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, v. 28, p. 65-99, 2007.

COLLING, L. *Desnaturalização da heterossexualidade*. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniaofz1705201107.htm>>. Acesso em: 17 maio. 2011.

DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. Ensaio sobre a noção de poluição e tabu. Rio de Janeiro: Edições 70, 1970.

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

FRY, P. *Para inglês ver. Identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolíticas: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 2000.

HALBERSTAM, J. *Masculinidad femenina*. Barcelona:: Egales, 2008.

HOCQUENGHEM, G. *A contestação homossexual*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

ILLOUZ, E. *O amor nos tempos do capitalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

- KATZ, J. N. *A invenção da heterossexualidade*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- PARKER, R. G. Cultura, economia política e construção social da sexualidade. In: LOURO, G. L. *O corpo educado*. Pedagogias da Sexualidade. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2000.
- _____. *Abaixo do Equador*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- PRECIADO, B. *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: Editorial Opera Prima, 2002.
- _____. Terror anal. In: HOCQUENGHEM, G. *El deseo homosexual*. Barcelona: Tapa Blanda, 2009.
- RICH, A. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. *Bagoas: estudos gays: gêneros e sexualidades*, Natal, v. 4, n. 5, p. 17-44, jan./jun. 2010.
- SÁEZ, J.; CARRASCOSA, S. *Por el culo*. Políticas anales. Madrid: Egales, 2011.

A dramaturgia bicha e o pensamento político de Jean Genet em *O diário de Genet*

*Djalma Thürler**

Essa publicação é oportuna por muitas razões. Poderia dizer que o mercado editorial de peças de teatro sempre foi muito reduzido, desde que pensávamos que o teatro se reduzia ao texto escrito ou, como disse Jean-Pierre Ryngaert (1998), citando Roland Barthes no capítulo inicial do seu livro sobre a análise do teatro, desde quando se afirmava que o texto de teatro era uma máquina preguiçosa e pressuposicional, que nos exigia um duro trabalho de cooperação para preencher os espaços do não-dito ou do já-dito que ficou em branco.

O texto teatral, completava Ryngaert, era uma máquina ainda mais preguiçosa que as outras, devido à sua relação complementar com a repre-

*

Doutor em Letras, professor da Universidade Federal da Bahia, diretor de teatro e um dos coordenadores do CUS e do GENI. E-mail: djalmathurler@uol.com.br

sentação. Mas, mesmo assim, a leitura de um texto teatral era possível de ser apreendida como um romance dialogado. A dramaturgia contemporânea rompe com alguns paradigmas e cânones e subverte algumas engrenagens e possibilita novos investimentos.

A dramaturgia de *O diário de Genet*, texto que teve sua primeira montagem realizada pela ATeliê voadOR companhia de Teatro, em 2013, na Mostra Oficial de Festival de Curitiba, é uma experiência dramática em que não há interpretação, aquela tara realista pela ilusão de quem quer parecer ser quem fala, não há composição de personagens ou linearidade na trama. Composta por fragmentos das obras do escritor francês Jean Genet e de obras ligadas aos Estudos *Queer*, aos Estudos Pós-Coloniais e aos Estudos Culturais, sua força está em passar em revista nosso passado colonial com a crítica de quem quer rediscutir os empoderamentos culturais.

O texto que apresento em seguida foi revisto pouco antes de entregá-lo e os personagens, nas rubricas, são batizados com os mesmos nomes dos atores que o (não) representaram na referida estreia.

O DIÁRIO DE GENET

Os atores recebem o público cada um com uma
vassoura nas mãos

Prólogo – os atores recebem o público e falam sobre si.
Boa noite, boa noite. Eu sou o Rafael Medrado.

Eu sou o Duda Woyda.

E nós somos de Salvador, Bahia, Nordeste, a cidade com o maior número de negros do país. Se contar os pardos a gente cai pra terceiro, mas se ficarmos nos de melanina acentuada somos primeiros mesmos. Vocês já

deveriam ter entrado com o palco limpo, mas não deu tempo. Mas nós vamos fazer isso rápido, a gente gosta de varrer o palco, não achamos isso vergonhoso ou coisa parecida, aliás, o grupo Galpão, de Minas Gerais, diz uma coisa muito interessante, eles dizem que não são um grupo há 30 anos porque trabalham juntos há 30 anos, mas porque varrem o chão juntos há 30 anos. Uma metáfora bonita que serve pra gente também. Então, esperem só mais um minuto.

Os atores varrem o palco e vão criando uma música. Rafael detecta um cheiro ruim

Cena 1

Rafael: Engraçado, esse cheiro não saiu.

B: Que cheiro?

A: Esse cheiro forte, parece cheiro de merda!

B: Hum, é mesmo.

A: Acho que vem daqui... Putz, de quem é esse chinelo?

B: Meu.

A: Pô. É chulé.

B: Ai, desculpas.

A: Isso me lembrou aquele dia em que Genet se hospedou na casa da Ruth Escobar para a estreia do *Balcão*, que ela sentiu o cheiro de azedo do seu pé. Todo mundo achou que o Genet não tinha gostado da peça, foi uma fofoca, mas a Ruth disse que não, que ele tinha gostado muito. É que Genet tinha mudado, não queria mais fazer teatro, queria fazer política.

B: É, eu lembro. Lembro que foi a partir daí que tudo começou. Num dia como esse que tudo começou.

A: Num dia como esse

Todos: Tudo começou.

B: Num dia como esse

T: Começou

A: Tudo!

B: Num dia como esse

A: Tudo começou.

T: Eu, Jean Genet!

A: Pederasta assumido

B: Homem

A: Mulher

B: Ambíguo

A: Eu

T: Jean Genet!

B: “Neste diário não quero dissimular as outras razões que fizeram de mim um ladrão; em minha escolha jamais entraram a revolta, a amargura, a raiva ou qualquer sentimento desse tipo. Com um cuidado maníaco, ‘um cuidado ciumento’, preparei a minha aventura como se arruma uma cama, um quarto para o amor: eu tive tesão pelo crime.”

A: “Eu me reconhecia o covarde, o traidor, o ladrão [...] e me espantava de me descobrir composto de imundície. Tornei-me abjeto, repulsivo. O poeta do escândalo e da transgressão”.

B: Pederasta assumido. Homem, mulher e ambíguo.

A: Venho para falar parte de mim.

B: Mostrando aos homens tristes que sua vida é rodeada por assassinos encantadores.

A: Assassinos de mulheres concubinas

B: Aquelas que vivem com homens sem estarem casados

A: “Aquele que com o corpo está entregue à mercê de um outro. É a partir daí que se abre isto que pode-se chamar gozo puro.” É em homenagem a esses crimes que escrevo esse espetáculo!

B: “Objeto de queda e de dejetos, de resto do advento subjetivo”.

A: Homenagem sem anjos! Eu tenho horror aos anjos!

T: Masoquista

B: Escrevo para não dormir

A: Falo para não esquecer

B: Luto com esta maldita insônia

A: Perco as palavras

B: Latrina

A: Cólica

T: Masturbação

A: “Fiz bem em elevar a masturbação egoísta à dignidade de um culto! Basta começar o gesto e uma transposição imunda e sobrenatural desloca a verdade. Tudo em mim se torna idolatria”.

B: Prisão

A: Eu perco as palavras e dói perdê-las.

B: O que escrevi? O que falei?

A: Não sei.

B: Não lavo meus pés antes de dormir por causa do cheiro.

A: Como é bom.

B: Melhor que queijo francês.

A: Eu sou a angústia dos delinquentes por falta de amor. A minha ternura...

B: ... Pagã pelos criminosos...

A: ... Pelos marginais...

T: É a história que venho contar a vocês...

B: É meu amor e minha maldição!

A: “Dou o nome de violência a uma audácia em repouso apaixonada pelo perigo. Pode ser percebida num olhar, numa andar, num sorriso, e é dentro de nós que ela produz redemoinhos. Ela nos desmonta. Essa violência é uma calma que nos agita.”

Entra música / abertura do espetáculo propriamente dita / cena corporal intensa e sensual que faz alusão ao filme *Un chant d'amour* de Jean Genet / atores suados

A: Essa é a terceira peça que a gente faz em que o tema central é o cárcere, a prisão.

B: Fizemos em 2010 “O melhor do homem”, em 2011 o “Salmo 91” e, agora, o Genet.

A: Nessa peça avançamos na ideia de prisão, na ideia do presídio como algo concreto e dos sujeitos subalternos. Quando a gente fez isso, foi incrível, porque começou a aparecer um sujeito que não estava mais entre as grades.

B: Os aprisionamentos culturais sem grades. Daí começamos a pensar sobre as castrações sociais, sobre centro e margem, sobre inteligibilidade de gênero, saca, aquela linha contínua e programada: se você nasceu com pica, vai ser do gênero masculino e, portanto, concentrar seu desejo sexual para alguém do sexo oposto.

A: E se alguma coisa der errado nessa linearidade, fudeu!

B: Essa relação cultural que empodera uns e humilha outros.

A: Uma relação binária de poder. Outro dia, em pleno carnaval de Salvador, na quarta do “Arrastão” eu tinha visto uma cena linda, todos aqueles que trabalharam duramente na folia, nos 7 dias, dormindo na rua, foram para o Circuito se despedir. Esse “Arrastão” é feito para eles, para os tripulantes desse imenso *Navio Negroiro*. Eu, que sempre vejo, sempre acho emocionante, fui correndo postar no *facebook* essa impressão e, em seguida, um amigo carioca, de forma bem lacônica, determinou: “Essa música é um lixo!”.

B: Depois eu fiquei pensando que esse ponto de vista é o de quem acha que tem domínio sobre o outro, sobre a cultura do outro, sobre a subjetividade do outro. E o curioso é esse lugar de onde ele falou. O enunciador que torna abjeto o outro, o diferente, que fere aquele que não lhe constitui. Ao classificar de lixo a cultura de milhares o outro reduz e produz efeitos devastadores; perpetua o corte entre alta e baixa cultura, entre pobres e ricos, entre pretos e brancos, entre mulheres e homens, entre bichas e machos.

A: “A Espanha e a minha vida de mendigo me fizeram conhecer os faustos da abjeção, pois era preciso muito orgulho para embelezar os personagens imundos e desprezados que encontrei, mas se me impossível descrevê-los todos, pelos menos posso dizer que lentamente me obriguei a considerar essa vida miserável com uma necessidade procurada. Nunca tentei fazer dela nada além do que era, não tentei enfeitá-la, mascará-la; ao contrário. Eu quis afirmá-la em sua mais exata sordidez, e os sinais mais sórdidos tornaram para mim, sinais de grandeza”. “Enquanto trazemos sobre nós as marcas da degradação, somos uns degradados, e mesmo que não nos abandone a consciência da impostura, isso de nada nos vale. Só quando utilizamos o orgulho imposto pela miséria é que provocávamos uma censura à felicidade de vocês!”.

Uma vez eu vi um ladrão de bicicleta roubar um doce de uma criança. Adivinha quem era o ladrão?! Eu! Viva os ladrões! Viva os encarcerados! Viva os suicidas! Viva as bichas, as putas! Viva os Panteras Negras! E viva a filha da puta da minha mãe que me deixou na porta de um orfanato.

(Música)

Cena 2 – Escrever para não dormir

A: “Para me compreenderem, precisarei de uma certa cumplicidade do espectador. Todavia, eu o avisarei assim que meu lirismo me abandonar. Aprendi a escrever perto de uma privada. Todos os dias escrevia textos e mais textos em torno da merda. Tinha algo de inspirador nisso. Era o meu refúgio. A vida que me consumia tinha cores borradas através das sombras e do seu cheiro. Cheiro de árvore. Cheiro de terra. A privada ficava do outro lado da porta. Do lado de fora. Falo dessa vida. Dessa que fica do lado de fora do banheiro, perto da roda gigante, com todo mundo dentro, e eu aqui, vivendo nessa escuridão. E algumas vezes eu tinha a sensação de afundar lentamente como num sono, num lago, num seio materno, num ato de incesto no som das gotas da chuva batendo nos tetos de zinco e eu chovia... e eu chovia. Ai que vontade de me matar. Eu não procuro muita coisa. Eu só buscava a paz. Era a paz que eu buscava nas latrinas e que procuro nas lembranças. E por isso criei as minhas delícias. Um pouco de fumaça, um pouco de carne podre e por que não? Um pouco de merda!

(Música)

B: Imaginem uma criança abandonada no nascimento, entregue a um orfanato e aos 8 adotado por uma família de camponeses; aos 10 anos acusado de furto – é, quando ele era criança roubava dos pais adotivos e sentia prazer nisso. Enviado ao reformatório acaba encarnando o papel que a sociedade o imputa, torna-se ladrão. Cresce em meio a marginais, exilado como um errante pela Europa no entre-guerra, cai na mendicância e no submundo: seu desejo amoroso homossexual era um agravante para uma sociedade ainda não aberta às afetividades incompreendidas...

A: Espera... falando assim me lembrei de uma imagem. Sob um lampião, numa rua da cidade que escrevo, o rosto descorado de uma velhinha, um rosto chato e redondo como a lua, muito pálido do qual não saberia dizer se era triste ou hipócrita. Ela veio até a mim, disse-me que era muito pobre e me pediu um pouco de dinheiro. A doçura daquele rosto de peixe-lua me informou imediatamente: a velhinha estava saindo da prisão. “É uma ladra”, pensei. Ao afastar-me dela, uma espécie de sonho agudo, vivo dentro de mim e não na beira do meu espírito, me levou a pensar que talvez fosse a minha mãe que eu acabava de encontrar. Nada sei dela, que me abandonou no berço, mas esperei que fosse aquela velha ladra que mendigava de noite. Se fosse ela?

Cena 3: A traição é bela e nos faz cantar

B: Vocês sabem o que é isso? Alguém sabe o que é isso? Não tenham vergonha! Um lubrificante, um objeto carregado de signo. E se for uma vaselina usada, ainda mais carregado. Mas não de qualquer signo, eu falo do que maldiz, do que humilha, do que consterna e foi “uma consternação quando revistando-me depois de uma batida policial, um dos alibãs, admirado, tirou do meu bolso, entre outras coisas, esse tubo de vaselina. Sobre ele ousaram fazer piadas já que era vaselina perfumada:

- Quer dizer então que a negrada te enraba pelo nariz, não é?

- Vê se não resfria, tá? O teu macho pode pegar coqueluche, viado nojento!

Viado nojento, foi a primeira vez que alguém disse essa palavra na minha direção. E quando entendi que o “viado” era eu, o mundo brutalmente se revelou, com essa simples palavra que brotava como uma explosão fora da frase, algo que eu não deveria ter feito, algo que eu não deveria ter sido. O “viado” vindo da boca daquele não-viado me fez saber que sou alguém que não é como os outros, que não está na norma. E tratava-se apenas de um tubo de vaselina com uma das extremidades já bem enrolada. Isso mostrava o quanto já tinha sido útil. Em meio aos objetos elegantes tirados do bolso dos homens apanhados naquela batida, a vaselina era o sinal da própria abjeção e me traria uma sentença quase definitiva, uma condenação perpétua e com a qual vai ser preciso viver. Descubro, então, que sou alguém de quem se pode dizer isto ou aquilo, alguém a quem se pode dizer isto ou aquilo, alguém que é objeto dos olhares, dos discursos, que é estigmatizado.”

Por que o sexo anal é visto com tanto desprezo? Tanto medo, tanto desejo e tanto ódio? Tão fascinante e tão hipócrita? Sim, porque Genet revela que a vigilância das nossas bundas não é uniforme: depende se é preta ou branca, se é uma mulher ou um homem ou uma trans. Se esse ato é ativo ou passivo; se é um cu penetrado por um vibrador, uma garrafa ou um punho, se o sujeito penetrado sente orgulho ou vergonha, se penetrou com um preservativo ou não, se é um cu rico ou cu pobre. Se é um cu católico ou muçulmano... São nestas variáveis que percebemos certa política do cu, e como essa política se articula e o poder é exercido, e onde são construídos o ódio, o sexismo, a homofobia e o racismo.

“Depois de trancado na cela, e assim que me reanimei o bastante para dominar a infelicidade da minha detenção, a imagem daquele tubo sobre a mesa não mais me deixou. Os policiais o haviam mostrado vitoriosamente para mim, já que com ele podiam empunhar sua vingança, seu ódio, seu desprezo. Ora, eis que esse miserável objeto sujo,

cuja destinação parecia ao mundo das mais vis, tornou-se para mim extremamente precioso. Eu estava numa cela, sabia que durante toda a noite o meu tubo de vaselina estaria exposto ao desprezo de um grupo de policiais belos, fortes e sólidos. Tão forte que o mais fraco, com uma leve pressão dos dedos, poderia dele fazer surgir, primeiro com um ligeiro peido, curto e sujo, um cordão de goma que continuaria saindo num silêncio ridículo. Todavia eu sabia, eu sabia que esse fraco objeto tão humilde os desafiaria, apenas com a sua presença ele saberia alvoroçar toda a polícia do mundo, ele chamaria sobre si os desprezos, os ódios, as raivas brancas e mudas. Eu gostaria de encontrar as palavras mais novas da língua francesa para cantá-lo”.

Cena 4: O corpo de luz

A: Eu gosto dos homens independente de suas características: “seus” bigodes, “seus” olhos, “seu” pé aleijado, “seu” lábio leporino. E se o que cada homem possui de precioso é o orgulho do tamanho de seu pau, eu também gosto!

B: Só os tolos não dão importância ao tamanho do pau, do pinto, cacete, caralho, mandioca, pica, piça, piaba, pincel, pimba, pila, careca, bilola, banana, vara, trouxa, trabuco, traíra, teca, sulapa, sarsarugo, seringa, manjuba.

A: Ah... e se forem negros! (*gargalhada*) Anjos negros.

B: Porque eu sou um ser carnal, feito de carne, de bife, de sangue, de lágrimas, de suores, de merda de inteligência, de ternura, de outras coisas ainda! Mas não nego as outras. Um sexo ereto, túrgido e vibrante, erguido num tufo de negros e crespos, as coxas grossas, depois o torso, o corpo inteiro, as mãos, os polegares, depois o pescoço, o dente, o nariz largo, os cabelos, por fim os olhos que suplicam por uma salvação ou por uma aniquilação... o olhar pequeno com dor e furor. Isso me apetece e a lembrança que ponho a pastar prazerosamente à noite é de você, que longe das minhas carícias permanece inerte, estirado... Sozinha, brandida e desembainhada, sua vara atravessa minha boca com a repentina rispidez malvada de um campanário furando uma nuvem de tinta, um alfinete de chapéu a um seio. Você não se mexia, não dormia, não sonhava, estava em fuga, imóvel e pálido, regelado, reto, estendido teso sobre o leito achatado como um caixão sobre o mar, e eu nos sabia castos, enquanto ficava atento a sentir você despejar em mim, em pequenas sacudidas contínuas, o líquido morno e branco.

A: Eu vivi por amor uma aventura que me levou à prisão. Os jornais quase não chegavam à minha cela... A roupa dos forçados tem listras rosas e

brancas e embora nem sempre sejam belos, os homens votados ao mal possuem as virtudes da virilidade. Os jogos eróticos desvendam um mundo inominável que a linguagem noturna dos amantes revela. Essa linguagem não se escreve. Cochicha-se de noite, ao ouvido, com voz rouca.

(Os atores tiram o figurino / cochichando)

B: Quando eu o vejo dormindo nu em pelo, tenho vontade de rezar uma missa em seu peito.

A: Nos mictórios públicos ele bate tranquilamente nas bichas, rouba as coisas delas, às vezes dá uma porrada de graça, um ponta-pé na cara. Não gosto dele, mas sua calma me doma.

B: Cada lugar de seu corpo é um segredo: suas mãos, seus braços, sua nuca. E ele sempre escarra. E eu pergunto: como ele arranja esse escarro, pensava eu, de onde ele consegue fazê-lo subir tão pesado e branco? Nunca os meus terão a suntuosidade nem a cor que o escarro dele tem. Os meus escarros não pensarão de uma vidraria fiada, transparente e frágil.

A: A minha vida é assim: pois era preciso muito orgulho para embelezar esses personagens imundos e desprezados. Eu precisei de muito talento. Ele me veio pouco a pouco. A minha vida miserável me permitiu criar esta sordidez.

(Se encontram face a face)

B: Que interessante te ver tão de perto, sempre ouvi falar de você, mas nunca te vi tão próximo. Só te vejo da rua no alto do seu quarto sobrecaído na janela.

(Falam em francês)

B: *Qui est elle? Qui est ce péde criant comme un fou! Aucun respect pour un vrai home?*

A: *Oh mon Dieu! Oh mon Dieu! Oh mon dieu! Oh mon dieu! Ma Madonna en cèdre!*

B: *Un bébé qui vient de sortir des couches. Bon, viande fraîche aux alentours! Mais ce malin est déjà bien vécu!*

A: *Toi, qui est-ce? J'ai l'impression que je t'ai déjà vu. Tu as été déjà mise en prison? Parle! Réponds! Pourquoi tais toi? Réponds!*

B: *Certainement tu le connais. Probablement tu l'as déjà enculé et tu ne terappelles plus. En tout cas, il sont des tas de cul, n'est-ce pas Mignon!*

(Se encontram face a face)

A: Se tu soubesses o que já vivi nesta vida, ficaria boquiaberto, chocado.

B: Você não me conhece!

A: Coisa de bicha?

B: Não me chame de bicha que eu não gosto!

A: Desculpe-me, não quis ofender, aliás, isso não é uma ofensa, não poderia ser uma ofensa. “Eu não quero dissimular as razões pelas quais me tornei quem sou. Esta é minha história. Eu sempre tive tesão pelo crime. Só de me lembrar é o bastante para que minha mão esquerda passe pelo meu bolso furado... Que cheiro bom, cheiro de flores podres como o cheiro dos círios e do incenso. As flores das quais eu falo o tempo todo, são as flores que não foram depositadas no meu enterro. Ninguém entendeu nada! Me enterraram num buraco no meio do deserto e fizeram uma cruz de madeira, eu nem tive lápide! Dessas flores que eu falo! Dessas flores que eu sinto falta! Flores murchas! Que cheiro bom! Ai que cheiro bom!”.

Cena 8 – as criadas

B: Descobri Genet aos 15 anos lendo *Nossa Senhora das Flores*, *Diário de um ladrão* e *Querelle*, seguido impacto assistir ao clássico de Fassbinder, o mesmo *Querelle* interpretado por Brad Davis, Franco Nero e a maior atriz europeia viva: Jeanne Moreau. Aliás, eu me inclino muito ao teatro, para mim o teatro deveria ser encenado nos cemitérios. Assim a morte seria mais suave e o teatro mais grave... Criar palavras para o teatro é preparar a pista onde se vai dançar, colocar obstáculos e cercas sabendo que só os bailarinos, os saltadores, os atores são belos. Só o desejo do corpo do ator leva alguém a escrever para o teatro. Dá para entender? O que eu esperava, o que me movia? Que o ator viesse preencher meu texto furado, dançar dentro dele.

A: Na estreia da minha peça, *As criadas*, em 1947, um crítico teatral comentou que as verdadeiras criadas não falam como as da minha peça (ri). E o que saberá ele disso? Eu pretendo o contrário, porque se eu fosse uma criada, falaria como as que inventei. Aliás, essa peça tem sido montada com regularidade por elencos masculinos e esse assunto é muito interessante e nos interessa em particular. Porque se de algum modo a sociedade nos aprisionou, nos castrou, o palco liberta, transgride. O teatro amplia nossas possibilidades, muda nossos nomes, embaralhando, se perdendo, se confundindo. Em cena, “Eles-eles” ou “eles-elas” parecem não pretender ser qualquer coisa, apenas escapar, libertar-se da sociedade-casa-prisão.

(Transição / trecho inicial da peça “As criadas” – 1947)

CLAIRE – E essas luvas! Essas luvas eternas! Já te repeti suficientemente que as deixasses na cozinha. É com isso, por certo, que esperas seduzir o leiteiro.

SOLANGE – Madame.

CLAIRE – Não, não, não mintas, é inútil. Pendure-as por cima da pia. Quando compreenderás que este quarto não pode ser enxovalhado. Tudo, mas tudo o que vem da cozinha é escarro! Sai! E leva os teus escarros! Mas para!

SOLANGE – Madame me perdoe.

CLAIRE – Ah! Ah! Você é horrenda, minha bela! Curva-se mais e olhe-se nos meus sapatos. (*estende o pé, que solange examina*) Pensa que me é agradável saber o meu pé envolto nos véus da sua saliva? Na bruma de seus pantanais?

SOLANGE – Oh! Mas eu nunca...

CLAIRE – Cale-se idiota! Meu vestido! Veja se não me encosta. Afaste-se. Você fede a fera. De que desvão infecto onde à noite os criados a visitam, vocês trazem esses cheiros? O desvão? O quarto das criadas!!!

(Entra música)

CENA 9 – Todos nós nos apaixonamos às vezes

A: Jean Genet chegou numa manhã de sol, em junho de 1970. Os jornalistas acotovelavam-se no aeroporto. Ele passou rosnando, bufando, azedo; mal me cumprimentou. Caminhava tão rapidamente que eu me desequilibrava nos meus saltos altos. Trouxe-o para casa. Excitava-me ter em meu convívio o autor da minha grande obra. Estava grávida de três meses...

B: ... Do meu filho Nelsinho, e preparávamos a atriz que me substituiria até o parto. Genet participava com volúpia de todas as fofocas do elenco e tinha sempre saídas estapafúrdias para os problemas. Dentro de casa portava-se ora como o avô de minhas netas, ora como uma criança temperamental.

A: Conversávamos até de madrugada, ríamos até a histeria; Genet se deliciava e contava mais. Tinha insônia, só quebrada à custa de soníferos...

B: Antes de Jean ir embora, recebemos a visita de um jovem francês que havia sido seu grande afeto, um corredor de automóveis com quem ele foi

se encontrar em Mato Grosso. Jean era reservado sobre sua vida pessoal e nunca nos deu muitos detalhes sobre o jovem corredor, a não ser que havia tido um acidente muito grave e fora seu grande amor.

A: Jean me inoculou a angústia eterna dos que vivem nas trevas e no limite da vida, a angústia dos delinquentes por falta de amor. Ele me ensinou a ternura pagã pelos criminosos, pelos marginais, pelos dissidentes.

B: ... Durante anos tentei entender esse outro mundo e quando me faltavam forças, pensava em Genet, em sua história de amor e maldição.

A: “Eu mordi Lucien até sangrar. Esperava fazê-lo urrar, a sua insensibilidade me venceu; mas sei que poderia chegar a rasgar a carne do meu amigo, a me perder numa carnificina irreparável onde conservaria a razão, onde encontraria a exaltação da decadência. Quando os meus dentes mordiam a carne dele, os meus maxilares se apertavam num tremor de que todo o meu corpo fremia. Reclamo e, todavia amo, e com tanta ternura o meu pescadorzinho... Se ele se deita junto a mim, as minhas misturam devagar às suas pernas, mais confundidas pelo pano fino dos nossos pijamas, e depois procura, com muito cuidado, o lugar onde aninhar o rosto. Enquanto não dorme, sentirei de encontro à parede muito sensível do meu pescoço o frêmito da sua pálpebra e dos seus cílios curvos.

A: Quando você está assim, aniquilado junto a mim, tenho a impressão de te proteger.

B: Eu também...

A: ...e sem demora me dá um de seus beijinhos-respostas. O que? Você também?

B: Eu também tenho a impressão de te proteger!

A: É? Por quê? Eu te pareço fraco?

B: Parece. Eu te protejo.

A: Depois de me beijar os olhos, ele sai da minha cama. Ouço-o fechar a porta. Surpreende-me que um corpo tão musculoso sob o meu calor se dissolva a tal ponto. Essa máquina de dar socos, pontapés, se estira, se deita, se abre e para o meu espanto prova que era apenas doçura contraída, enrijecida, várias vezes dobrada sobre si mesma, amarrada, inchada, e aprendo como essa doçura, essa simples docilidade a responder à minha ternura se transformará em violência, em ruindade, se a doçura deixasse de ser a ocasião de ser ela mesma, se a minha ternura parasse, por exemplo, se eu abandonasse esse menino, se retirasse à fraqueza a possibilidade de ocupar esse corpo magnífico.

B: Se você me deixasse eu ficaria louco! Eu seria o mais decaído dos vagabundos.

A: Às vezes eu receava que a sua docilidade de repente não mais obedecesse ao meu amor. É preciso muita prudência a aproveitar sem demora o que ele oferece à minha felicidade. Quando entardece e Lucien me aperta entre em seus braços, cobrindo de beijos o meu rosto, uma tristeza vela-me o corpo. O meu corpo, dir-se-ia, se obscurece. Os meus olhos olham para dentro de mim. Deixarei essa criança se desprender de mim? Cair da minha árvore, espatifar-se no chão? O meu amor por você é sempre triste.

B: É verdade, sempre que te beijo você fica triste, já reparei.

A: Você fica chateado?

B: Não, não faz mal. Alegro-me por você...

A: Dentro de mim murmuro: Gosto de você... Gosto de você... Gosto de você...

(Transição / narração)

Cena 10 – Final

Música 4

B: Genet morreu num quarto de hotel em Paris, em abril de 1986. Havia passado seus últimos anos num vilarejo próximo a Tânger, no Marrocos. O mundo árabe interessava-o sobremaneira: viveu seis meses na Palestina no início da década de 70 e, em 1982, estava no Líbano, sendo o primeiro ocidental a entrar nos campos de Sabra e Chatila, na zona oeste de Beirute, depois do massacre promovido por Israel. A violência do que presenciou despertou nele novamente a necessidade de escrever. A seus olhos, o amor e a morte entrelaçavam-se nos corpos calcinados que, obscenos em sua deformação, nada tinham, no entanto, a esconder e entregavam-se ao olhar estrangeiro como num macabro ritual erótico.

A: Quando morreu, Genet estava corrigindo as provas de *Le captif amoureux*, que havia sido escrito em 1983, em Tânger, logo após sua estadia no Líbano. Seus amigos decidiram trasladar seu corpo para Marrocos, onde foi enterrado num velho cemitério espanhol abandonado. No caixão, estava escrito: “Trabalhador emigrado”. Ao fundo, o mar de veludo azul e, equidistantes, o bordel e a prisão da cidade. Genet, “repatriado”, reconstrói o trajeto de nosso olhar estrangeiro em direção às líricas relações possíveis entre os aprisionados.

Referência

- ERIBON, Didier. *Reflexões sobre a questão gay*. Tradução: Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1997.
- _____. O que é um autor? In: *Ditos e escritos III*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- GENET, Jean. *Um cativo apaixonado* – romance autobiográfico. São Paulo: Arx, 2003.
- _____. *Nossa Senhora das flores*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1983.
- _____. *O balcão*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- _____. *Querelle*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- _____. *Os negros*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.
- _____. *Os biombos*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.
- _____. *As criadas*. Porto Alegre: Deriva, 2005.
- _____. *Diário de um ladrão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- RYNGAERT, Jean-Pierre. *Ler o teatro contemporâneo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- SAADI, Fátima.. *Os negros*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.
- SÁEZ, Javier; CARRASCOSA, Sejo. *Por el culo: políticas anales*. Madrid: Editorial Egales, 2012.
- SARTRE, Jean-Paul. *Saint Genet: ator e mártir*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- THÜRLER, Djalma. *O espetáculo estreou dia 06 de abril de 2013 no Festival de Teatro de Curitiba*. Dir: José Dias. 2013.
- WHITE, Edmund. *Genet: uma biografia*. São Paulo: Record, 2003.

Abjeto em disputa: dissidências ou não entre Bataille, Kristeva e Butler

*Matheus Araujo dos Santos**

Nas últimas décadas o abjeto se apresenta como um conceito recorrente nas discussões filosóficas e políticas. A abjeção tomada como paradigma contemporâneo revela um direcionamento aos aspectos mais sombrios das experiências subjetivas; uma atenção especial às existências marginais e às formas transgressoras. Neste texto busco discutir a emergência do conceito e suas estratégias de uso. Para tanto, o que se apresenta aqui são as dissidências e convergências entre as proposições de três pensadores que fizeram do abjeto figura importante em suas teorias: Georges Bataille, Julia Kristeva e Judith Butler. O que pretendo, nas páginas que se seguem, é esboçar o cenário onde o abjeto está em

*

Graduado em Produção Cultural (UFBA) e mestre em Comunicação e Cultura (UFRJ).
E-mail: matheus209@gmail.com

disputa. A intenção é a de que, ao traçá-lo, tornem-se mais afiadas as ferramentas que nos possibilitem abordar fenômenos sociais, experiências sensíveis, constituições subjetivas e produtos culturais a partir do paradigma da abjeção.

Baixo Materialismo e Heterologia

O chamado de Georges Bataille ecoa nos ventos contemporâneos. E são eles que nos levam ao abjeto; ao questionamento da razão, do sujeito, da linguagem, das estruturas e das formas homogêneas. Com a sua incisiva crítica à subjugação da matéria pela Ideia, a escrita de Bataille se dirige ao supostamente impensável e inassimilável, às formas amorfas que fazem dos espaços inferiores os seus territórios, aos recantos escuros e imundos nos quais habitam as formas abjetas e também (e, talvez, principalmente) ao potencial transgressor destas existências marginais.

Ao rejeitar qualquer espécie de idealismo, ele volta a sua atenção para o que denomina baixo materialismo. Reconhecendo certa “obsessão com a forma ideal da matéria”, característica das interpretações humanas, Bataille (1986a, p. 15) propõe menos uma inversão hierárquica (o que permaneceria uma forma de “idealismo do baixo”) do que uma radical abolição da fixidez destas estruturas que regem a interpretação do significado subjugando-o a aspectos metafísicos. Em suas palavras:

Um materialismo que não implica nenhuma ontologia, que não implica que a matéria é a coisa em si. Pois se trata, antes de tudo, de não submeter-se – e com isso a sua razão – a qualquer coisa de mais elevado, a qualquer coisa que possa dar a este ser que sou, à razão que constrói este ser, uma autoridade emprestada. Este ser e sua razão só podem se submeter ao mais baixo, ao que não pode servir, de modo algum, para imitar qualquer autoridade. (BATAILLE, 1986b, p. 49-50)

Mas se as manifestações idealistas aspiram sempre o movimento de ascensão em busca de uma verdade superior à matéria, o que significa afirmar o “baixo”, pensar no aspecto sensível e na presença em detrimento da interpretação científica ou da linguagem discursiva? O que propõe Bataille é a possibilidade da movimentação destas estruturas, de modo que a “superioridade” das ideias seja questionada, assim como a “inferioridade” da matéria não signifique, necessariamente, a sua desimportância. O baixo e o alto deveriam, desta maneira, ser entendidos como aspectos que interagem em uma dinâmica de trocas constantes e deslocamentos necessários, extraindo as suas forças exatamente destas oposições fluídas.

Um grande exemplo de como opera o baixo materialismo pode ser encontrado no texto *A linguagem das flores*. Ao modo nietzschiano, Bataille está interessado na reavaliação dos valores, no questionamento do que se entende como naturalmente dado; a exemplo da relação das flores com o belo, ou seja, de um aspecto material com o seu equivalente ideal arbitrário: “quando se diz que as flores são belas é porque parecem *conforme ao que devem ser*, ou seja, porque representam, porque são o *ideal humano*.” (BATAILLE, 1986c, p. 16) Ao vermos uma flor, ou o que quer que seja, teríamos um olhar extremamente limitado se, ao fazê-lo, considerássemos apenas os “signos inteligíveis que nos permitem distinguir elementos diversos.” (BATAILLE, 1986c, p. 15) Segundo Bataille, reduzir a experiência sensível a esses modos interpretativos apoiados na *palavra* seria um equívoco na medida em que, para tal, se faz necessário ignorar algo da ordem do *aspecto* daquilo que se vê; algo que nos afeta e depende de “um estado mental decisivo e inexplicável”, algo que “não pode ser expresso adequadamente por meio da linguagem”.

Assim ele toma a flor não no seu aspecto belo, mas naquilo que nela nos remete ao seu lado mais baixo, concebendo-a “não

como a expressão mais ou menos medíocre de um ideal angelical mas, ao contrário, como um sacrilégio imundo e resplandecente.” (BATAILLE, 1986c, p. 12) Segundo ele, a flor é “traída” por sua corola, cujo fulgor é sempre reduzido a um curto período de tempo para, logo em seguida, dar lugar ao despedaçar e inevitável apodrecer: “a flor parece retornar bruscamente ao seu despojo primitivo: a mais ideal é rapidamente reduzida a um trapo de imundice etérea.” (BATAILLE, 1986c, p. 12)

No texto *Chaminé de fábrica* diante de certa tendência que insiste na beleza da revolução industrial e sua estética urbana baseada nas grandes máquinas e construções, Bataille vai em direção oposta ao que chama de uma “admiração esclerótica” destas formas. Das chaminés das fábricas, afirma ele, “a fumaça negra inclinada pelo vento, as grandes quantidades de escórias e limalhas são os únicos atributos possíveis a estes deuses de um Olimpo de asco.” (BATAILLE, 2003a, p. 25) Ao utilizar a imagem da chaminé, ele propõe que vejamos não apenas “o signo do trabalho humano”, mas que percebamos “a projeção atroz do pesadelo que se desenvolve obscuramente dentro desse humano como se fosse um câncer”. Diante da chaminé, argumenta, deveríamos superar a maneira científica de ver, que nos levaria a descrevê-la racionalmente como uma “construção de pedra em forma de um tubo destinado à evacuação da fumaça em alturas elevadas, ou seja, como uma abstração”, dando lugar a um modo de percepção selvagem ou infantil, atento às possibilidades de “revelação de um estado violento das coisas”.

O sol louvado como “astro rei” é, por sua vez, considerado por Bataille como uma das concepções mais elevadas do ponto de vista humano, uma vez que, segundo ele, o sol se confunde com a própria noção de “meio-dia”. E, na medida em que não somos capazes de olhá-lo diretamente neste período do dia, é também considerado pelo autor como um dos objetos dos mais abstratos. Este sol ideal não interessa ao baixo materialismo.

Mas existiria um outro sol? A resposta de Bataille é afirmativa. O outro sol, obscuro, é o *Soleil Pourri* (BATAILLE, 1986d, p. 57), o grande astro que expurga lava em combustão constante e violência ininterrupta. Há o sol que atraiu a Ícaro, mas também aquele que fez derreter a cera de suas asas, levando-o à queda em direção à morte (BATAILLE, 1986d, p. 58); o sol que cega, o sol que leva a loucura. (BATAILLE, 1986e, p. 68-69)

A vida humana, segundo os argumentos do autor, seria entendida “erroneamente como uma elevação.” (BATAILLE, 1986f, p. 20) A teoria evolucionista darwiniana (adotada também por Freud na fundação da psicanálise) privilegia exatamente a ereção humana, o deixar o solo em direção ao céu, o “inferior” a caminho do “superior”, o “baixo” em direção ao “alto”; o que justificaria o privilégio da cabeça humana, local da razão, em detrimento das partes “baixas”: “com os seus pés na lama e suas cabeças mais ou menos na luz, os homens imaginaram obstinadamente um fluxo que os elevaria permanentemente, sem volta, em direção ao espaço puro.” (BATAILLE, 1986f, p. 20)

E é deste modo, dando mais atenção às qualidades sensíveis e aos afetos do que às proposições científicas ou às qualidades “superiores”, que Bataille busca a “inteligência obscura das coisas”. O que o atrai são os movimentos menos nobres, as ações que escapam ideais utilitários. O que é útil pouco ou nada interessa aqui, importando mesmo as ações que geram certo desperdício, gasto inútil sem outro fim além de si mesmo. (BATAILLE, 1986g)

Para que compreendamos melhor o interesse batailleano pela parte mais “baixa” da sociedade (interesse responsável por fazer emergir a figura do abjeto em seus escritos), é necessário ainda que nos debrucemos sobre outro conceito chave do seu pensamento: a heterologia.

Bataille assume a sociedade como constituída tanto por elementos homogêneos, como por aspectos heterogêneos. Enquanto o homogêneo diz respeito aos processos de assimilação, o heterogêneo refere-se aos movimentos de excreção. Estas duas instâncias estariam sempre em tensão, sendo o movimento de assimilação e excreção constante e infundável.

A homogeneidade é definida por Bataille nos seguintes termos:

Homogeneidade significa, aqui, a comensurabilidade dos elementos e a consciência desta comensurabilidade: as relações humanas são sustentadas por uma redução às regras fixas baseadas na consciência da identidade possível de pessoas e situações delineáveis; em princípio, todas as violências são excluídas deste curso de existência (BATAILLE, 1986h, p. 137-138, grifo do autor)

Ou seja, o homogêneo se dá na medida em que pode ser mensurado, estabilizado, compreendido racionalmente e controlado em sua própria forma, assimilável tanto social, como cientificamente. O interesse científico estaria, então, totalmente voltado aos aspectos homogêneos dos acontecimentos, sendo incapaz de abordar aquilo que lhe escapa; que é escorregadio e parece não possuir uma forma controlável; o excremento expulso violentamente; o heterogêneo.

O heterogêneo é, assim, fundamentalmente delimitado pela exclusão: “como regra, a sociedade *homogênea* exclui todo elemento *heterogêneo*.” (BATAILLE, 1986h, p. 144) A exclusão das existências heterogêneas permite-nos caracterizá-las como “algo outro, como incomensurável.” (BATAILLE, 1986h, p. 143) No entanto, a proposta de Bataille é exatamente a de reconhecer nestas formas os “valores *positivos* que elas têm na experiência *afetiva*.” (BATAILLE, 1986h, p. 143) Este reconhecimento permite-nos perceber as existências heterogêneas não apenas nas

suas formas decadentes, mas, principalmente, tomá-las como *formas subversivas*. (BATAILLE, 1986h, p. 157)

A “parte mais baixa da sociedade”, os excluídos, os que “causam repulsa e de modo algum podem ser assimilados pela humanidade em sua totalidade” são exemplos fornecidos por Bataille (1986h, p. 144) como formas heterogêneas no mundo. A atenção ao “baixo” e à heterogeneidade tem, na sua concepção, um potencial político subversivo, como deixa claro o autor em um dos seus mais famosos textos, *O ânus solar*:

Aqueles nos quais se acumula a força de erupção estão necessariamente situados abaixo. Os operários comunistas parecem aos burgueses tão feios e tão sujos como as partes sexuais e peludas ou partes baixas: mais cedo ou mais tarde resultará deles uma erupção escandalosa no decorrer da qual as cabeças assexuadas e nobres dos burgueses serão degoladas (BATAILLE, 1986i, p. 8)

É exatamente esta erupção violenta que interessa ao baixo materialismo batailleano, que toma as formas heterogêneas como centro de atenção e, diante da ciência tradicional, cujo interesse e possibilidade de alcance são reduzidos aos aspectos sociais homogêneos, investe na heterologia: “a ciência do que é completamente outro.” (BATAILLE, 1986j, p. 102) Somente nesta conjuntura, entendido como existência heterogênea, é que podemos pensar a emergência do abjeto em Bataille.

É em um conjunto de textos publicados sob o título de *L'abjection et les formes misérables* que encontramos na sua obra maiores referências ao abjeto. Nestes escritos vemos o esforço do autor tanto de definir as estratégias de opressão destas formas miseráveis, como de destacar o potencial subversivo de suas existências.

Se a força revolucionária encontra-se somente no movimento de atração e repulsa característico do domínio heterogêneo,

estas formas seriam constantemente oprimidas pelo lado homogêneo, cuja estabilidade “depende de regras gerais de opressão estabelecidas em uma dada sociedade.” (BATAILLE, 1970, p. 217) As forças imperativas da opressão funcionam, segundo ele, de um modo particular. Não se tratam de forças que agem sobre os oprimidos de forma simplesmente coerciva; as estratégias de sujeição destas formas miseráveis se dariam muito mais “sob a forma de proibição de contato”. (BATAILLE, 1970, p. 118) Deste modo, as formas excluídas são relegadas ao local do nojo e do horror; do intocável.

Enquanto as formas de vida soberanas e opressoras são tomadas de modo individual, sendo capazes de ser reconhecidas enquanto corpos autônomos e identificáveis (homogêneos), as formas de vida miseráveis, inversamente, “são formadas pela massa amorfa e imensa da população infeliz.” (BATAILLE, 1970, p. 217) Esse conjunto amorfo de seres decadentes é o “elemento de base da subversão [...] explorado pela produção e alijado da vida por uma proibição de contato [sendo] representado, de fora, com nojo e como escória do povo e da população; como *fluxo [ruisseau]*.” (BATAILLE, 1970, p. 218) A associação desta grande massa amorfa com a classe social operária (BATAILLE, 1986i) ou com outras minorias políticas, a exemplo dos negros (BATAILLE, 1986g), é bastante evidente nestes textos, deixando claro o seu entendimento da abjeção como um processo social de exclusão.

Nesta concepção, a palavra miserável, ao tornar-se sinônimo de abjeto,

[...] deixou de solicitar hipocritamente a piedade para exigir cinicamente a aversão. Esta palavra exprime, neste último caso, uma cólera atravessada pelo nojo e reduzida ao horror silencioso: implica uma atitude dominada por um sentimento de aflição ou de grandiosidade excessiva em relação à tristeza que é associada a todo valor humano expandido. Ela aparece, as-

sim, situada na confluência dos múltiplos impulsos contraditórios exigidos pela existência sem esperança dos desesperos humanos. (BATAILLE, 1970, p. 218)

Bataille parece ir além ao apontar o potencial deste coletivo miserável que “começa a se pôr como uma ameaça” (BATAILLE, 1970, p. 218), dando atenção à necessidade e força de uma união das formas abjetas: “a união dos miseráveis está reservada à subversão, às revoltas convulsivas contra as *leis* que os escravizaram ao ódio.” (BATAILLE, 1970, p. 218) A capacidade subversiva que provém dessa união pode ser entendida por conta de sua condição amorfa e indeterminável; é exatamente aí que reside a sua força. Como afirma Rosalind Krauss (1996, p. 103), “é a indeterminação que é tanto produtiva como também resultado do fato de estarem abaixo da superfície, não fazendo parte do espaço visível, mas empurrados para dentro da posição heterológica da diferença não-lógica”.

Deste modo, percebemos que o abjeto, como concebido por Bataille, abre mão de perspectivas idealistas e aposta no baixo materialismo na tentativa de manter a “‘irrealidade prática’ do dejecto, ou seja, manter-lhe a dimensão de corpo estranho ao sujeito sem convertê-lo em ideia, em forma acabada, ou seja, sem dispô-lo à ‘fabricação’ e ao ‘consumo racional’”, colocando-o, desta forma, como oposição a um mundo “homogêneo e servil.” (MORAES, 2005, p. 114)

O horror provindo de si

Embora Bataille tenha iniciado a discussão sobre as formas baixas cerca de meio século anteriormente, os textos onde ele apresenta o seu conceito de abjeto/abjeção só foram publicados postumamente, em 1970, quando foi editado o segundo volume das suas Obras Completas.

E é somente uma década depois que o abjeto ganha maior visibilidade nas discussões filosóficas. O motivo de tal atenção ao conceito é amplamente associado à publicação do livro *Pouvoirs de l'horreur: Essai sur l'abjection*, de Julia Kristeva, em 1980, e a sua tradução para o inglês dois anos mais tarde. O sucesso do ensaio de Kristeva, que explica, em parte, a sua insistente inserção nas discussões contemporâneas, deve-se ao interesse da autora em pensar o abjeto em diferentes esferas, conseguindo atrair a atenção de campos como a psicanálise, estética, teologia e sociologia; facilitando, deste modo, a penetração do conceito em uma vasta gama das ciências humanas.

De início, faz-se necessário apontar uma diferença notável entre o abjeto batailleano e aquele que nos é apresentado por Kristeva. Enquanto Bataille mostra-se fundamentalmente interessado na potência subversiva do abjeto, estando atento ao processo de abjeção como forma de controle na sociedade moderna e também à ameaça constante que esta forma amorfa apresenta à manutenção do poder pelas formas dominantes, Kristeva (1982) parece mais preocupada em abordá-lo em sua dimensão individual, como um processo que diz respeito à constituição subjetiva. Ainda que a autora se refira, em alguns momentos, à abjeção como um processo social, as possibilidades de enfrentamento dessa opressão parecem não ser o foco do seu trabalho, o que, surpreendentemente, não impede que o abjeto como pensado por ela seja uma importante figura nos movimentos das minorias políticas nestes anos.

Antes de entrarmos propriamente na discussão do abjeto em Kristeva – e a fim de melhor compreender os alcances e limites das suas proposições – creio ser importante dar atenção a três preceitos adotados por ela e tomados a partir da sua filiação psicanalítica.

O primeiro trata-se da crença na estruturação do inconsciente humano e na possibilidade de interpretação do sujeito a

partir do processo edípiano que o divide em Eu, Super-eu e Id; resultado da afirmação freudiana de que o sujeito não é constituído monoliticamente em um ser com total consciência e controle dos seus atos.

O segundo diz respeito à explicação da formação subjetiva a partir de processos de repressão de determinados significantes; o que resultaria na distinção entre o Eu e o Outro e também em um exterior radical ao qual Lacan (1981) chama de Real, conceito amplamente associado ao abjeto nas proposições kristevanas e que merece ser melhor comentado.

Contrariando o pensamento cartesiano que define o sujeito a partir da díade corpo/alma, Lacan defende a sua formação a partir do entrelaçamento entre estas três esferas: Real, Imaginário e Simbólico. (SILVA, 2008) O registro do inconsciente, segundo esta perspectiva, se daria no domínio do Simbólico; território da linguagem. A linguagem seria algo anterior ao sujeito, daí a afirmação da dominação do significado sobre o significante – superioridade insistentemente problematizada por Bataille – e a razão pela qual se localizaria neste campo o trabalho da psicanálise tradicional, a saber, o da identificação das manifestações do inconsciente através da linguagem, dos atos falhos que vêm à tona através da fala e da interpretação dos sonhos.

O Imaginário, por sua vez, estaria associado essencialmente à fase do espelho, momento no qual a criança começaria a apreender as imagens espacialmente, reconhecendo o seu reflexo nesta superfície, entendendo-o como fazendo parte do seu corpo para, algum tempo depois, perceber que por mais que lhe diga respeito, ele não o constitui de fato. A criança teria, assim, de deixar a compreensão de si formada a partir do Imaginário – este pensar primário através da imagem – para adentrar o reino da linguagem e mostrar-se capaz de compartilhar socialmente os seus símbolos. Desta forma, distinguem-se as duas esferas:

“o Simbólico seria coletivo e cultural; o Imaginário seria individual e ilusório.” (SILVA, 2008, p. 2)

O Real, aspecto da tríade que mais nos interessa, diria respeito exatamente àquilo que resiste ao Imaginário e ao Simbólico. O inassimilável, inalcançável, irreproduzível. “O Real é o impossível”, formula Lacan (1981, p. 83) em uma das suas máximas. Como afirma Schøllhammer (2005, p. 215), nesta perspectiva o Real é a “experiência impossível da coisa em si, do ‘pequeno objeto’, cujo encontro implica um atentado contra a subjetividade, uma certa ‘morte’ na não-experiência ou no não-encontro com o outro [...]”.

Em terceiro lugar, é importante darmos atenção à crença na universalidade destes processos de constituição subjetiva. No entendimento adotado por Kristeva (1982, p. 68), todos os seres humanos partilham, inevitavelmente, de determinado modo de consciência de si através da abjeção, fenômeno universal que, mesmo assumindo “formas específicas e diferentes códigos de acordo com os vários ‘sistemas simbólicos’”, seria inevitável, pois teria lugar “assim que as dimensões simbólicas e/ou sociais dos homens são constituídas”.

O pensamento de Kristeva em *Pouvoirs de l’horreur* gira em torno da afirmação de que o processo de abjeção é o principal responsável pela constituição subjetiva. A abjeção, em sua acepção, seria o modo primordial que permitiria ao “ser falante” inserir-se na linguagem; no campo do Simbólico, em expressão lacaniana. A autora refere-se a este processo como um ato de separação por exclusão, uma cisão necessária entre o que se pretende constituir como Eu e aquilo que, de modo algum, pode ser reconhecido como tal.

A abjeção primária, inicial, que ecoaria durante toda a vida do indivíduo, é definida por Kristeva como a abjeção do corpo materno. A inserção na linguagem tomada a partir da abjeção diferencia-se de outros processos, como a subjetivação edípi-

na ou a Fase do Espelho lacaniana, na medida em que não se reduz a um ciclo finito. Enquanto os processos descritos por Freud e Lacan possuem um ciclo lógico com início, meio e fim, acontecendo em um espaço e tempo delimitados, a abjeção kristevana se dá continuamente, repetindo-se no decorrer das nossas vidas. A todo o momento sentimos esta repulsa, expulsamos o que não aceitamos como sendo parte de nós, tentamos nos purificar enquanto sujeitos íntegros e integrais.

Seja a partir do encontro com o cadáver, da visão de excrementos ou de outras situações nas quais nossa estrutura identitária é questionada, estes momentos trariam de volta uma abjeção primeira; a do corpo materno. De acordo com Kristeva (1982, p. 12), o abjeto seria esse “objeto”, ou melhor, esse “pseudo-objeto” desta repressão primária, definida pela autora como “a habilidade do ser falante, sempre assombrado pelo Outro, de dividir, rejeitar, repetir”.

Se na tentativa de formar um ego Freud aposta no narcisismo primário e Lacan na Fase do Espelho, Kristeva insere o corpo materno como marco privilegiado da constituição subjetiva. Como comenta Menninghaus:

Para desenvolver uma ideia de ego [...] a criança tem que abandonar o *corps à corps* com a mãe e buscar estabelecer fronteiras firmes para o seu próprio ser corporal e sua subjetividade. Um ‘sujeito’ (narcisista) com um *corps propre* – com o seu próprio corpo puro e distinto – pode existir somente quando o corpo materno, com suas economias indiferenciadas de fluídos e impulsos rítmicos, é rejeitado como algo sujo que ameaça os seus próprios limites (MENNINGHAUS, 2003, p. 371, grifos do autor)

Para a construção de um corpo autônomo, o “matricídio” seria condição essencial. Ao “ser falante”, segundo Kristeva, é necessário o desligamento do corpo materno para que este se constitua como um sujeito independente inserido na lingua-

gem: “o advento de uma identidade própria demanda uma lei que mutila.” (KRISTEVA, 1982, p. 54)

A inserção do corpo materno no processo de formação subjetiva pode ser interpretada, de acordo com Tyler (2009, p. 4), como uma tentativa de “correção” da teoria lacaniana que presume a constituição de um sujeito “livre” da presença materna. A autora privilegiaria o corpo materno/feminino ao colocá-lo no centro deste processo como algo inevitável e necessário. Mais ainda, Kristeva assume este *corps maternel* como anterior à formação de objetos, um corpo pré-discursivo ao qual dá o nome de semiótico na tentativa de deixar clara a sua distinção dos “objetos de desejo”; é o não-sujeito, o não-objeto que assume importante função na transição do “não-sentido para o sentido”, ao mesmo tempo em que “marca sua diferença da ordem simbólica dos signos linguísticos distintos.” (MENNINGHAUS, 2003, p. 369)

Este corpo materno semiótico, composto pela junção de fluidos e corporeidades indiferenciadas seria, segundo a autora, um espaço privilegiado de subversão da lei (do campo simbólico, da linguagem, da função paterna) por sua distinção tanto da categoria de sujeito como da de objeto. Seria um local associado à linguagem poética (KRISTEVA, 1982, p. 30), este espaço ainda não submetido às leis interpretativas e, portanto, um contraponto à noção de pureza que visa estabilizar o sujeito: “é o deslocamento ‘poético’ da expressão analítica que atesta a sua proximidade a, coabitação com, e ‘conhecimento’ sobre a abjeção.” (KRISTEVA, 1982, p. 30, grifo nosso) Deste modo, associando o corpo materno a estas pulsões rítmicas características da linguagem poética, ela o assume como ligado à abjeção de modo indissociável.

Ao expulsarmos de nós mesmos aquilo que nos aterroriza, estaríamos num infundável processo de construção e purifica-

ção do Eu. Se o abjeto não pode jamais se confundir com o sujeito, suas similitudes com o objeto também seriam limitadas:

O abjeto tem apenas uma qualidade do objeto – a de ser oposto ao Eu. Se o objeto, através de sua oposição, coloca-me dentro da frágil textura de um desejo por significado que, de fato, faz-me infinitamente homólogo a ele, o que é *abjeto*, ao contrário, o objeto alijado, é radicalmente excluído e me lança ao lugar em que o significado entra em colapso. (KRISTEVA, 1982, p. 1, grifo da autora)

Assim, o abjeto estaria num limbo. Seria aquilo que não poderia pertencer a nenhum lugar, dejetado cuja possibilidade de “ser” é rigorosamente negada. Enquanto o sujeito é movido por desejos, entendidos pela autora na acepção da psicanálise tradicional, como falta, com o abjeto as coisas não se dariam do mesmo modo, pois segundo ela, “existem vidas que não são sustentadas pelo desejo, uma vez que o desejo é sempre por objetos. Tais vidas são baseadas na exclusão.” (KRISTEVA, 1982, p. 6)

Com a marca da exclusão, a questão posta ao abjeto não seria “Quem sou?”, mas “Onde estou?”. O lugar da abjeção, de acordo com Kristeva (1982, p. 8), “nunca é apenas *um*, nem *homogêneo*, nem *totalizável*, mas essencialmente divisível, dobrável e catastrófico. Um divisor de territórios, linguagens, funções, o *dejetado* nunca para de demarcar seu universo”. Em localizações fluídas e eternamente em questão, o abjeto demarca fronteiras e cria abismos sempre em movimento, gerando incertezas constantes e ameaçando a solidez do Eu.

Segundo Kristeva (1982, p. 2-3), os nossos encontros com o abjeto se dariam regularmente. Encontros que poderiam ter lugar em atos diários, como a alimentação: “A aversão a alimentos é talvez a forma mais elementar e arcaica da abjeção”. Poderíamos experimentar tal sentimento, por exemplo, ao tocarmos os

nossos lábios na nata do leite, “inofensiva, fina como um papel de cigarro”. Tal contato, ainda que nada extraordinário, teria a capacidade de nos causar reações de repúdio: “Eu experencio uma sensação de náusea e, mais abaixo, espasmos no estômago e na barriga; e todos os órgãos se contraem, provocam lágrimas e bile, aumentam os batimentos cardíacos, fazem a testa e as mãos suarem”.

Estes pequenos lapsos na tranquilidade cotidiana nos levariam a uma temerosa zona de indiscernibilidade responsável pelo estranhamento do Eu ameaçado pelo Real; sentiríamos a perda da distinção entre nós mesmos e os outros, sujeitos e objetos. Como já observara Freud (2010, p. 17): “o sentimento do Eu está sujeito a transtornos, e as fronteiras do Eu não são permanentes”.

Em seu ensaio, Kristeva elenca uma série de situações que ilustrariam estes encontros com o abjeto, sendo os principais exemplos a visão de excrementos, de sangue ou de corpos sem vida: “os excrementos e os seus equivalentes (apodrecimento, infecção, doença, cadáver etc.) dizem respeito ao perigo à identidade que vem de fora: o ego ameaçado pelo não-ego, a sociedade ameaçada pelo seu exterior, a vida pela morte.” (KRISTEVA, 1982, p. 71) Ao se referir ao sangue menstrual, ela aponta uma diferença importante em termos de significação destes encontros. Afirmando que a menstruação “significa o perigo sendo emitido de *dentro*”, a autora deixa claro que a ameaça à identidade causada pela abjeção não é algo que vem exclusivamente de “fora”, o que a torna ainda mais perigosa seria o fato de que ela é produzida também dentro do sujeito e por ele mesmo. Estender este exemplo a outros excrementos, como a urina e fezes, facilita esta compreensão do horror provindo de si.

Esta duplicidade do abjeto pode ainda ser percebida em outras instâncias. Kristeva (1982, p. 68) afirma que a abjeção “é coextensiva à ordem social e simbólica tanto no nível indivi-

dual como no coletivo”, o que a torna capaz de explicar, além da construção do indivíduo enquanto corpo autônomo, as ações de inclusão e exclusão responsáveis pela (con)formação da vida em sociedade. Imogen Tyler (2009, p. 3) chama a atenção para como a autora percebe o abjeto como uma “dupla presença”: “ele está dentro de ‘nós’ e dentro da ‘cultura’ e é através tanto de rituais individuais como grupais de exclusão que a abjeção é ‘posta em cena’. A abjeção, assim, gera as fronteiras do corpo individual e social”. No entanto, como já dito anteriormente, Kristeva pouco desenvolve as suas ideias sobre abjeção e exclusão social e, quando se refere a este processo, parece entendê-lo menos como produtor de “vidas oprimidas”, do que concebê-lo como um processo social que funda a linguagem, a exemplo da proibição do incesto.

Ressignificação

Depois dos escritos de Georges Bataille na primeira metade do século XX e das proposições de Julia Kristeva no começo dos anos de 1980, o abjeto surge mais uma vez como figura central nos estudos *queer* e nas teorias de Judith Butler no final do século.

Em uma nota do livro *Bodies that matter*, Butler (2011, p. 187) descreve brevemente a distinção do que entende por abjeto em comparação às teorias kristevanas: “Abjeção (no latim, *ab-jicere*) significa literalmente excluir, jogar fora ou longe e, portanto, pressupõe e produz um domínio de agência do qual é diferenciado”. Este “jogar fora” é associado nas proposições de Kristeva à noção psicanalítica de forclusão (*verwerfung*) defendida por Lacan (1981), segundo o qual este processo de rejeição seria uma forma de proteção da psicose através da exclusão de determinados significantes que não são absorvidos no campo simbólico, mas direcionados ao Real. Butler argumenta que

[...] enquanto a noção psicanalítica de *Verwerfung*, traduzida como ‘forclusão’, produz sociabilidade através do repúdio de um significante primário que produz um inconsciente ou, na teoria de Lacan, o registro do real, a noção de *abjeção* designa uma condição degradada ou excluída dentro dos termos da sociabilidade. De fato, o que é rejeitado ou repudiado *dentro* dos termos psicanalíticos é precisamente o que não pode regressar ao campo do social sem que represente uma ameaça de psicose, ou seja, da própria dissolução do sujeito. Quero propor que determinadas zonas abjetas dentro da sociabilidade também apresentam essa ameaça, constituindo zonas inabitáveis que o sujeito fantasia como ameaçadora à sua própria integridade, com a possibilidade de uma dissolução psicótica (eu preferiria morrer do que fazer ou ser isto!). (BUTLER, 2011, p. 187, grifos da autora)

Enquanto a teoria de Kristeva sobre o abjeto diz respeito a um processo individual de constituição subjetiva, que reserva a ele este lugar do irrepresentável que retorna apenas em sua forma traumática e que jamais pode adentrar o campo da cultura, Butler parece interessada nestas “zonas abjetas” como um processo social mais amplo que, apesar de também dizerem respeito à constituição subjetiva, permeiam a esfera social construindo corpos e posições que, ao contrário do abjeto kristevano, lutam por “existir” socialmente, sendo precisamente a sua presença na cultura o que ameaçaria os que podem ser considerados “sujeitos”. Enquanto o abjeto butleriano (e também aquele pensado por Bataille) é fortemente marcado por uma agenda política, Kristeva volta-se a uma espécie de estranhamento de si que o aproxima de questões metafísicas.

Butler não rechaça totalmente os estudos baseados na psicanálise, mas procura maneiras de utilização destas teorias no sentido de que pensemos as concepções de rejeição, exclusão, forclusão e abjeção como formadoras dos laços sociais sem que elas, no entanto, eclipssem toda e qualquer possibilidade de en-

frentamento destas “forças” que insistem em manter o abjeto como irrepresentável, negando a sua participação social a partir da proibição de pertencimento ao campo simbólico cultural e, por isso, fazendo com que ele seja relegado única e exclusivamente ao Real.

Butler elenca uma série de questões na tentativa de elucidar este problema e pensar em maneiras pelas quais o abjeto possa ser ressignificado:

Como tais exclusões constitutivas poderiam ser menos permanentes, mais dinâmicas? Como o excluído poderia retornar, não como psicose ou como a figura do psicótico dentro da política, mas como aquele que foi calado, que foi rejeitado do domínio da significação política? Quando e onde atribui-se o conteúdo social ao local do ‘real’ e, em seguida, coloca-o na posição do indizível? Não há uma diferença entre uma teoria que afirma que, a princípio, todo discurso opera através da exclusão e uma teoria que atribui a este ‘exterior’ posições sociais e específicas? Enquanto um uso específico da psicanálise sirva para excluir certas posições sociais e sexuais do domínio da inteligibilidade, a psicanálise parece estar a serviço da lei normalizadora que pretende questionar. (BUTLER, 2002, p. 269-270)

A autora começa a responder estas questões apontando para uma determinada contradição na utilização dos pressupostos lacanianos a respeito do processo de rejeição que sustenta o campo simbólico. Partindo da afirmação do autor de que “o que se rechaça na ordem simbólica regressa no real” (apud BUTLER, 2002, p. 287-288), Butler afirma que “se o rechaçado *reaparece* no real, aparentemente, ele já havia surgido primeiro na ordem simbólica antes de que fosse rejeitado e reaparecesse no real.” (BUTLER, 2002, p. 287-288)

Ao apontar esta contradição discursiva, a autora pretende opor-se à ideia de que as leis psicanalíticas seriam apenas descritivas dos fenômenos individuais e sociais, como leis pré-

-ideológicas e pré-discursivas de caráter universalista, como se propõe o abjeto kristevano. Ela concorda com a afirmação deste “exterior” enquanto “antagonismo constitutivo” dos processos de formação identitária, sua crítica dirige-se apenas ao modo como esta divisão é tomada na tentativa de justificar o processo de abjeção.

A exemplo do conceito butleriano de performatividade,¹ a naturalização desta divisão entre o Simbólico e o Real – que acomodaria sujeitos de um lado, objetos de outro e abjetos como uma alteridade radical – é um ato citacional que reitera e suporta esta separação. Tomando a contradição lacaniana, Butler sustenta a sua afirmação ao defender que o abjeto reprimido já esteve lá, no campo Simbólico, e de lá foi retirado por questões ideológicas e políticas. Longe de ser apenas uma constatação, esta posição defendida por Kristeva é ela mesma necessária para a manutenção destas estruturas que pretendem engessar o abjeto no Real, impedindo a sua “ascensão” à linguagem.

É esta “virada” de pensamento – que podemos associar com a perspectiva pós-estruturalista – que permite Butler pensar o abjeto de forma a vislumbrar a sua mobilidade em direção à produção cultural, “devolvendo-o” à esfera da linguagem e reiterando a possibilidade de que os que são marcados pela abjeção social sejam atores portadores de agência e merecedores de proteção e direitos civis.

Butler, então, utiliza o abjeto para discutir a construção da heterossexualidade a partir da rejeição da homossexualidade. O “homem *gay*” ameaçaria a heterossexualidade a partir da castração e feminilização do corpo masculino. A “mulher lésbica”, por sua vez, apresentaria uma ameaça através da figura fálica feminina. A estratégia heteronormativa para fugir destes temores seria, precisamente, a abjeção destes corpos e práticas. É preciso, no entanto, estar atento para o fato de que “isto não significa que o homossexual é inerente ou essencialmente ab-

¹ Butler afirma que “atos performativos são formas do discurso impositivo: a maioria destes atos, por exemplo, são sentenças que, ao serem pronunciadas, também efetuam uma certa ação e realizam um poder vincutivo. Implicada em uma rede de autorização e punição, atos performativos tendem a incluir sentenças legais, batismos, inaugurações, declarações de propriedade, sentenças que não apenas realizam uma ação, mas conferem um poder vincutivo na ação realizada.” (BUTLER, 2011, p. 171) É exatamente o conceito de atos performativos que permite Butler criticar a existência de corpos pré-discursivos e pré-ideológicos como sustentado por Kristeva ao referir-se ao corpo materno.

jeto [como seria o corpo materno em Kristeva]; ao contrário, quer dizer que a homossexualidade torna-se ‘abjetada’ na construção da heterossexualidade normativa.” (HOUSER et al., 1993, p. 86)

Butler continua a sua argumentação questionando a “lógica do repúdio” como tomada por Kristeva, que entende o abjeto como algo impossível de identificação. Segundo ela, “a abjeção da homossexualidade só pode ocorrer através da identificação com a abjeção, uma identificação que deve ser rejeitada, uma identificação que se teme ocorrer somente porque já aconteceu, uma identificação que institui esta abjeção e a sustenta” (BUTLER, 2011, p. 74): o abjeto é identificado na cultura e, por isso mesmo, uma série de construções discursivas citacionais tratam de empurrá-lo em direção a esta zona de apagamento.

A heteronormatividade, segundo as proposições butlerianas, é sustentada pela pretensa coerência entre sexo, gênero, desejo e prática sexual. Aqueles que, de uma forma ou de outra, embaralham estas categorias, as subvertem ou contradizem, são exemplos do que a autora chama de *corpos abjetos*. Estes corpos são marcados pela sua “não importância” e ininteligibilidade social, o que os torna vítimas das mais diversas violências que incidem sobre eles de formas simbólicas e materiais, indo da falta de reconhecimento de suas identidades até a violência física sofrida por conta destes “desvios” que são tidos como ameaça ou afronta.

No entanto, o que creio ser mais interessante nas suas proposições é a não redução do abjeto às categorias sexuais e de gênero. Ainda que o foco inicial das suas pesquisas sejam estas questões, a autora deixa claro em entrevistas e nos seus trabalhos mais recentes (BUTLER, 2010) que os corpos abjetos não podem ser reduzidos apenas a estes aspectos, necessitando ser pensados de modo muito mais abrangente. O abjeto, em Butler (2002b, p. 161), “relaciona-se a todo tipo de corpos cujas vidas

não são consideradas vidas e cuja materialidade é entendida como não importante”.

A amplitude que o conceito assume a partir desta perspectiva afasta-o drasticamente do abjeto kristevano, aproximando-o do termo como pensado por Bataille: Como esse “conjunto de miseráveis” (BATAILLE, 1970) que representa uma ameaça exatamente por carregar a possibilidade de transgressão. É interessante observar como, apesar da proximidade do conceito como pensado pelos autores, os estudos *queer*, em sua maioria, ignoram esta relação. Acredito ser importante uma (re)aproximação entre Bataille e Butler e gostaria de finalizar este texto sugerindo esta interlocução.

Ao referir-se ao pensamento batailleano, a maior parte dos escritos *queer* utiliza-o apenas para apontar como o autor, através da sua “antropologia mítica” (ALCANTUD, 2003, p. 8), reforçaria a heteronormatividade. Bataille rechaça o pensamento científico da sua época e, por isso, suas proposições apoiam-se nas imagens que cria a partir da união de fragmentos de teorias científicas e mitologias diversas. Um exemplo disto é a junção da teoria evolutiva darwiniana com o mito do olho pineal, que o permite discorrer sobre a verticalidade do homem e a necessidade de dirigir-se ao baixo materialismo e à heterologia como estratégia antiassimilacionista.

Nesta junção de mitos e proposições científicas, Bataille procura “introduzir uma série intelectual sem leis no interior do pensamento científico legítimo” (ALCANTUD, 2003, p. 8) e, em muitos momentos, ele parte da oposição binária entre macho e fêmea, adotando características pretensamente essenciais a estas categorias para sustentar as suas teorias.

Creio que isso não deve ser o suficiente para impedir que as suas proposições dialoguem com os estudos *queer* e que, na verdade, o autor pode ser tomado como um dos primeiros pensadores a pôr em jogo as existências marginais sobre as quais

o *queer* reclama atenção. Do mesmo modo, nos perguntamos: não seria a oposição entre o masculino e o feminino também um mito do qual faz uso o autor? E a utilização desse mito não poderia ser entendida como um modo de evidenciar a sua artificialidade; uma estratégia para que se faça ver, precisamente, o caráter mítico do binarismo de sexo/gênero?

Se o *queer* apresenta alguma ameaça para qualquer normativa hegemônica é somente porque pode ser localizada na heterogeneidade. Os corpos abjetos, pensados como uma “multidão *queer*” (PRECIADO, 2011) dialogam diretamente com a “forma amorfa” da sociedade a qual se refere Bataille (1970), são a parte baixa que é escorregadia exatamente pela condição inassimilável; a forma *informe* (BATAILLE, 2003b) responsável pelo seu potencial transgressor.

Referências

- ALCANTUD, Victoriano. El Bajo Materialismo de Georges Bataille. In: BATAILLE, Georges. *La conjuración sagrada: Ensayos 1929-1929*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2003.
- BATAILLE, Georges. Materialism. In: STOEKL, Allan (Ed.). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986a.
- _____. Base Materialism and Gnosticism. In: _____. *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986b.
- _____. The Language of Flowers. _____. *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986c.
- _____. Rotten Sun. In: _____. *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986d.

- _____. Sacrificial Mutilation and the Severed Ear of Vincent Van Gogh. _____. *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986e.
- _____. The Big Toe. In: _____. *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986f.
- _____. The Notion of Expenditure. In: _____. *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986g.
- _____. The Psychological Structure of Fascism. In: _____. *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986h.
- _____. The Solar Anus. In: _____. *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986i.
- _____. The Use Value of D. A. F. de Sade (An Open Letter to My Current Comrades). In: _____. *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986j.
- _____. Chaminea de Fábrica. In: _____. *La conjuración Sagrada: Ensayos 1929-1929*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2003a.
- _____. Lo Informe. In: BATAILLE, Georges. *La conjuración Sagrada: Ensayos 1929-1929*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2003b.
- _____. L'Abjection et les Formes Misérables. In: _____. *Essais de Sociologie: Oeuvres Complètes, Vol. 2*. Paris: Gallimard, 1970.
- BUTLER, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge, 2011.
- _____. Cuerpos que impuertan: sobre los límites discursivos del sexo. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- _____. Como os corpos se tornam matéria In: PRINS, Baukje; MEIJER, Irene Costera. *Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 10, n. 1, jan. 2002b.

- _____. Marcos de guerra: Las Vidas Lloradas. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- FREUD, Sigmund. O Mal-Estar na Civilização. In: _____. *O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias e outros textos*. Traduzido por Paulo César de Souza. São Paulo: Schwarcz, 2010.
- HOUSER, Craig et al. *Abject Art: Repulsion and Desire in America Art*. New York: ISP Paper, 1993.
- KRAUSS, Rosalind. “Informe” Without Conclusion. *Revista October*, Massachusetts: MIT, v. 78, Press, 1996.
- KRISTEVA, Julia. *Powers of horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press, 1982.
- LACAN, Jacques. *O Seminário XI, os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1981.
- MENNINGHAUS, Winfried. *Disgust: The Theory and History of a Strong Sensation*. Albany: Suny Press, 2003.
- MORAES, Marcelo Jacques de. Georges Bataille e as Formações do Abjeto. *Outras Travessias: Revista de Pós Graduação em Literatura (UFSC)*. Santa Catarina, 2005.
- PRECIADO, Beatriz. Multidões queer: notas para uma política dos anormais. *Estudos Feministas*. Florianópolis, 2011.
- SILVA, Josiney Costa da. *Sobre o Imaginário*. 2008. Disponível em: < <http://www.eca.usp.br/nucleos/filocom/josimey.doc>>. Acesso em: 20 abr. 2012.
- SCHØLLHAMMER, Karl Erik. O espetáculo e a demanda do real. In: FILHO, João F.; HERSCHERMANN, Micael. *Comunicação, Cultura e Consumo: a [des]construção do espetáculo contemporâneo*. Rio de Janeiro: e-papers, 2005, p. 207-225.
- TYLER, Imogen. Against Abjection. *Journal Feminist Theory*, v. 10, p. 77-99, 2009.

Mais visíveis e mais heteronormativos: a performatividade de gênero das personagens não-heterossexuais nas telenovelas da Rede Globo

*Leandro Colling**

Este texto¹ aponta algumas das conclusões da pesquisa² realizada por várias pessoas que integram o grupo Cultura e Sexualidade (CUS), sobre as telenovelas, exibidas pela Rede Globo de Televisão, que contiveram em seu enredo personagens não-heterossexuais (homossexuais, lésbicas, travestis, transexuais, transgêneros, intersexos e bissexuais).

Em um primeiro texto sobre esta pesquisa (COLLING, 2007), defendi que a representação

*

Jornalista (Unisinos), mestre e doutor em comunicação e culturas contemporâneas (UFBA), professora UFBA e coordenador do CUS. E-mail: leandro.colling@gmail.com

¹

Uma primeira versão desse texto foi publicada na revista Eco-Pós. Colling (2010)

²

A pesquisa foi realizada de 2007 a 2011, com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb). Os textos da pesquisa podem ser conferidos no site <www.politicasdocus.com>

destas personagens esteve associada com pelo menos três grandes formas e temas. Na década de 1970, as primeiras obras ligaram as personagens com a criminalidade. Depois, construíram as personagens baseados nos chamados estereótipos da “bicha louca”/afetada e/ou afeminados ou das lésbicas masculinizadas “sapatonas”, representações muitas vezes criticadas por ativistas e pesquisadores (as).

A partir de meados da década de 1990, as tramas começam a apagar as diferenças entre héteros e não-heterossexuais e o modelo da família nuclear burguesa passa a ser uma das principais aspirações de *gays* e lésbicas, em especial. Por isso, naquele primeiro trabalho, concluí que a heteronormatividade passou a incidir mais sobre as personagens não-heterossexuais a partir dos anos 90, mas isso não pode gerar o entendimento de que antes ela não afetasse as demais personagens, pois também antes disso binarismo de gênero estava presente, por exemplo, na delimitação de papéis e profissões dos homossexuais e nas próprias profissões a eles atribuídas. Além disso, ontem e hoje os *gays* afeminados das telenovelas costumam estar, de certa forma, subjugados a um namorado, assumido ou não, que desempenha o papel do “macho” na relação. Neste texto pretendo refletir também sobre essas questões, mas o foco será o de analisar mais detidamente telenovelas exibidas de 1998 a 2008.

A pesquisa do CUS aponta que a heteronormatividade fica apenas mais explícita a partir da década de 1990 e essa representação, em geral, é elogiada por alguns estudiosos e boa parte do movimento LGBT brasileiro. Ao final, o trabalho tentará apontar quais foram as formas empregadas para que os gêneros e as sexualidades consideradas dissidentes pudessem ocupar mais espaço na telenovela, mas desde que permanecessem presas à heteronormatividade.

Dois conceitos

Mas o que é afinal heteronormatividade, conceito muitas vezes confundido como sinônimo de homofobia ou de heterossexualidade compulsória? Um outro texto ainda precisa ser escrito para responder detalhadamente essa questão. Aqui me contento em diferenciar apenas a heteronormatividade da heterossexualidade compulsória.

Ainda vivemos em um período histórico em que a heterossexualidade é compulsória, mas, pelo menos, na maioria dos países ocidentais, ela não é mais considerada um crime ou doença. Esse foi o período, do final do século XVIII até o século XX, em que a obrigação em ser heterossexual se mostrou mais forte. Hoje, esse período nos deixou como herança a heteronormatividade, que incide sobre todos, sejamos heterossexuais ou não.

Para Spargo, a heteronormatividade “especifica a tendência, no sistema ocidental contemporâneo referente ao sexo-gênero, de considerar as relações heterossexuais como a norma, e todas as outras formas de conduta social como desvios dessa norma.” (SPARGO, 2004, p. 86) Pino acrescenta e conceitua a heteronormatividade como o “enquadramento de todas as relações – mesmo as supostamente inaceitáveis entre pessoas do mesmo sexo – em um binarismo de gênero que organiza suas práticas, atos e desejos a partir do modelo do casal heterossexual reprodutivo.” (PINO, 2007, p. 160) Para Miskolci, a heteronormatividade “[...] é a ordem sexual do presente, fundada no modelo heterossexual, familiar e reprodutivo. Ela se impõe por meio de violências simbólicas e físicas dirigidas principalmente a quem rompe normas de gênero.” (MISKOLCI, 2012, p. 43-44)

Na pesquisa realizada pelo CUS, pensamos a heteronormatividade associada à performatividade de gênero das personagens. E o que é isso? Em *Problemas de gênero*, Butler (2003) desenhou os primeiros passos do que viria a ser chamada, posteriormente, como teoria da performatividade do gênero. De-

pois de fazer uma rigorosa reflexão teórica sobre vários estudos feministas, da psicanálise, da antropologia e da filosofia, a autora chega ao capítulo final para defender a tese de que o gênero é performativo.

De Austin, Butler usa a conhecida tese dos atos performativos. O linguista defende que as palavras não apenas descrevem algo, mas que elas também têm o poder de criar aquilo que enunciam. Assim, quando um juiz ou padre diz “eu vos declaro marido e mulher”, a partir daquele momento os envolvidos passam, efetivamente, a ser aquilo que o enunciado determinou.

A mesma associação Butler faz para a frase “é menino ou é menina” proferida, atualmente, antes mesmo do parto, no momento da ultrassonografia realizada nas gestantes. A partir desse momento, aquele pequeno feto já passa a ter um gênero e sobre ele incidem todas as normas de gênero construídas e impostas pela sociedade. Antes de chegar nesse momento, Butler já havia esmiuçado o mecanismo de funcionamento da heterossexualidade compulsória e da heteronormatividade, revelando como ambas se sustentam através da exigência da linha coerente entre sexo-gênero-desejo e prática sexual.

Assim, Butler defende que, além de obrigar que todos sejamos heterossexuais (heterossexualidade compulsória) ou que, mesmo que não sejamos heterossexuais, pelo menos estejamos enquadrados dentro das normas tidas como heterossexuais (heteronormatividade), a sociedade também nos obriga a ter um gênero tido como compatível com a materialidade dos nossos corpos. E essas exigências, realizadas através de atos, gestos e atuações, são performativas, pois criam os sujeitos que enunciam. Para que essas ações tenham êxito é necessário que elas sejam constantemente repetidas e vigiadas.

Mas, com a influência das reflexões sobre o poder em Foucault (“onde existe poder, existe resistência/contrapoder”),

Butler destaca que nem todas as pessoas se sujeitam às essas normas e que esses mesmos “gêneros distintos são parte do que ‘humaniza’ os indivíduos na sociedade contemporânea”. E continua: “de fato habitualmente punimos os que não desempenham corretamente o seu gênero. Os vários atos de gênero criam a ideia de gênero, e sem esses atos, não haveria gênero algum.” (BUTLER, 2003, p. 199) Butler analisa a performances de *drags*, pois enxerga nelas pelo menos três dimensões que são distintas entre si: sexo anatômico, identidade de gênero e performance de gênero.

Essas performances (e notem que performance, no sentido artístico, não é sinônimo de performatividade) foram fundamentais para Butler sacar a performatividade dos gêneros. “Ao imitar o gênero, o drag revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero – assim como sua contingência.” (BUTLER, 2003, p. 196) Ou seja, além de elaborar sua teoria através das reflexões teóricas de outras pessoas, as próprias apresentações de *drags* nas noites da cena americana ensinaram muito à pesquisadora. Trata-se, portanto, de um exercício de “deixar o objeto falar e saber”, algo ainda um tanto raro nos estudos acadêmicos.

O livro *Problemas de gênero* e também as poucas páginas (cerca de 10) em que Butler trata da performatividade de gênero repercutiram além do que era esperado pela autora. Nessa polêmica, o que passou a ser chamado de teoria da performatividade de gênero recebeu muitas críticas. Podemos, de forma simplificada, reunir as críticas em dois grandes blocos. Em um deles poderíamos agrupar quem critica o fato de que, para essa teoria, o gênero tem aspecto voluntarista, ou seja, assim como as *drags*, poderíamos montar um gênero a cada dia ou até mesmo a cada hora. Trata-se, sem dúvida, de uma leitura apressada e mal feita, pois em vários momentos Butler destaca o quanto

esse conjunto de normas passa a ser interiorizado pelas pessoas, ou seja, passa a ser constituidor das nossas subjetividades.

Em outro texto, na tentativa de responder a essas e outras questões, Butler é mais explícita e diz que a performatividade de gênero não pode ser entendida sem as restrições constitutivas registradas no psiquismo e de que seria um erro associar ou reduzir o exemplo de *drags* com a nossa performatividade de gênero diária. Para ela, a explicação voluntarista do gênero pressupõe um sujeito intacto que existe antes de assumir um gênero.

O significado da performatividade de gênero que eu gostaria de transmitir é bastante diferente. O gênero é performativo porque é efeito de um regime que regula as diferenças de gênero. Neste regime os gêneros se dividem e se hierarquizam de forma coercitiva. [...] A performatividade de gênero sexual não consiste em eleger de que gênero seremos hoje. Performatividade é reiterar ou repetir as normas mediante as quais nos constituímos: não se trata de uma fabricação radical de um sujeito sexuado genericamente. É uma repetição obrigatória de normas anteriores que constituem o sujeito, normas que não se pode descartar por vontade própria. (BUTLER, 2002, p. 64-65)

Mas o que Butler quer dizer com “restrições constitutivas”? Encontramos uma boa reflexão sobre essa questão no artigo *Identificación fantasmática y la asunción del sexo*, que integra o livro *Cuerpos que importan*. Continuando a responder aos críticos que interpretaram a teoria da performatividade como uma teoria voluntarista do gênero, e apontando os riscos de se defender a desnaturalização da sexualidade, ela reforça o argumento de que a sexualidade não é algo que podemos fazer ou desfazer ao nosso bel prazer. Isso porque somos marcados, sofremos constantemente as restrições,

[...] que incluem o caráter radicalmente inconcebível de desejar de outro modo, o caráter radicalmente insuportável de desejar de outro modo, a ausência de certos desejos, a coação repetitiva dos demais, o repúdio permanente de algumas possibilidades sexuais, o pânico, a atração obsessiva e o nexó entre sexualidade e dor. (BUTLER, 2008, p. 145)

Essas restrições, diz ela, são “restrições políticas registradas psiquicamente.” (BUTLER, 2008, p. 144) Ou seja, não são restrições que podemos subverter facilmente.

Essas observações também se tornam muito necessárias para pensarmos nos riscos da tese da desnaturalização da sexualidade, adotada por Butler e demais estudos *queer*. Qual seria um dos riscos? Ora, podem nos dizer que se a sexualidade é construída, não é algo natural, por que os homossexuais, então, não constroem a sua sexualidade de forma a terem uma orientação heterossexual? Por quê não podem existir terapias para transformar homossexuais em heterossexuais? Não acabariam aqui assim os nossos problemas? Questões desse tipo partem de dois perigosos pressupostos: 1) reforçam a ideia que seria melhor que todos fossemos heterossexuais (por que não pensar o contrário, em como poderíamos ser mais felizes se todos fossemos homossexuais?) e 2) dão a entender que a sociedade não operaria com essas restrições apontadas por Butler.

Se por acaso essas restrições não existissem, isso não significaria que não teríamos mais heterossexuais e homossexuais no mundo, mas teríamos pessoas que transitariam mais tranquilamente entre as diversas possíveis sexualidades, teríamos uma sociedade que não hierarquizaria as sexualidades e, assim, respeitaria a diversidade sexual e de gênero.

Em um segundo bloco de críticas à teoria da performatividade, Preciado (2008) e Halberstam (2008), por exemplo, dizem que a materialidade do corpo parece ter sido esquecida ou negligenciada por Butler. No entanto, três anos após a publicação

de *Problemas de gênero*, atendendo a essas e outras críticas, Butler lança o livro *Bodies that matter (Cuerpos que importan)* e o inicia da seguinte forma: “existe alguma forma de vincular a materialidade do corpo com a performatividade do gênero?” Em um novo prefácio para a tradução de *Problemas de gênero* em espanhol (*El género em disputa*), em 1999, Butler revela que dedicou grande parte dos últimos anos para esclarecer e revisar a teoria da performatividade, que ela própria também teria modificado “em resposta às críticas excelentes.” (BUTLER, 2007, p. 16)

E como a autora responde a pergunta que abre *Cuerpos que importan*? Antes disso, destaco que não concordo com a crítica de que o corpo, ou a sua materialidade, não estava contemplada já nos primeiros esboços de Butler sobre a performatividade de gênero. Em vários momentos, ela destaca que o resultado da performatividade passa a se inscrever “na superfície do corpo”, de que o corpo passa a ser “marcado pelo performativo.” (BUTLER, 2003, p. 194) No entanto, é evidente, a discussão sobre a relação entre a materialidade dos corpos e a performatividade, Butler irá fazer com mais cuidado nessa obra seguinte, em boa medida, como ela mesmo diz, em função das críticas que recebeu. E o que, afinal, ela diz? Butler ataca as críticas dos dois blocos citados anteriormente e defende que

[...] a performatividade deve ser compreendida não como um ‘ato’ singular ou deliberado, mas, ao invés disso, como uma prática reiterativa e citacional pela qual o discurso produz os efeitos que ele nomeia. O que, eu espero, se tornará claro no que vem a seguir é que as normas regulatórias do ‘sexo’ trabalham de uma forma performativa para constituir a materialidade dos corpos e, mais especificamente, para materializar o sexo do corpo, para materializar a diferença sexual a serviço da consolidação do imperativo heterossexual (BUTLER, 2001, p. 154)

Butler começa então a fazer uma longa e complexa reflexão para tentar convencer o seu leitor de que a materialidade dos corpos também, mas não só, é constituída de forma performativa. Entre outros aspectos, ela defende que os corpos são efeitos de uma dinâmica de poder, que a construção do sexo também é uma norma cultural que governa a materialidade dos corpos e que a heteronormatividade possibilita a existência de determinados corpos como humanizados e outros corpos como abjetos, aqueles que não gozam o *status* de sujeito. Ou seja, assim como existem gêneros ininteligíveis, que não são reconhecidos como gêneros aceitos porque não se enquadram no padrão binário com o qual opera a heteronormatividade, também existem corpos que não são dignos de existir socialmente, são corpos não “apropriadamente generificados”. (BUTLER, 2001, p. 161)

Butler faz uma crítica tanto às perspectivas essencialistas como às perspectivas construcionistas em relação ao corpo e ao gênero. Segundo ela, essa última perspectiva trabalha com a ideia de que houve um sexo anterior ao gênero. Butler sugere repensarmos a oposição entre sexo e gênero. O construcionismo, diz ela, ou pensa que a construção age de forma determinista ou pressupõe um sujeito que faz o seu gênero. Butler contesta essas duas conclusões, pois enfatiza como existem corpos que não se conformam e que não há um “eu” que se coloca antes de ser submetido ao processo de generificação. (BUTLER, 2001, p. 160)

Nos parece, no entanto, que a grande crítica que Butler faz aos construcionistas e, por tabela, também aos seus críticos, é a seguinte: se é possível defender que o sexo é em parte construído e em parte “natural”, é preciso traçar a linha entre o que é e o que não é construído. Onde começa a natureza e termina a incidência da cultura sobre o corpo? Para Butler, quem tentar responder questões desse tipo, ao elaborar essas “fronteiras”,

vai produzi-las a partir de determinadas normas. “Esse processo de distinção terá alguma força normativa e, de fato, alguma violência, pois ele pode construir apenas através do apagamento; ele pode limitar uma coisa através da imposição de um certo critério, de um princípio de seletividade. (BUTLER, 2001, p. 165)

Em uma entrevista concedida três anos depois de *Bodies that matter*, Butler destaca que seu livro não pode ser lido como um trabalho que procura considerar a materialidade em termos construtivistas, mas que ela busca entender que,

[...] assim como nenhuma materialidade anterior está acessível a não ser através do discurso, também o discurso não consegue captar aquela materialidade anterior; argumentar que o corpo é um referente evasivo não equivale a dizer que ele é apenas e sempre construído. De certa forma, significa exatamente argumentar que há um limite à construtividade, um lugar, por assim dizer, onde a construção necessariamente encontra esse limite. (BUTLER, 2002, p. 158)

De forma resumida e incompleta, em *Cuerpos que importan* Butler tenta defender que: 1) os corpos são efeitos de uma dinâmica de poder; 2) a performatividade é um ato do poder reiterado do discurso; 3) a construção do sexo é uma norma da cultura que governa a materialidade dos corpos; 4) o “eu” que assume um sexo é formado por esse processo de assumir um sexo, que é desde sempre regulado; 5) o imperativo da heterossexualidade possibilita certas identificações sexuadas e impede ou nega outras, mecanismo através do qual produz os seres considerados abjetos, aqueles que não são propriamente generificados, humanizados, que não gozam do *status* de sujeitos. A política feminista e *queer*, defende Butler, pode promover a desidentificação com essas normas regulatórias que materializam a diferença sexual. (BUTLER, 2001, p. 156)

Feita essa breve e incompleta explicação sobre alguns conceitos centrais para a pesquisa, a seguir apenas apresentaremos algumas reflexões sobre a heteronormatividade e a performatividade de gênero de personagens não-heterossexuais presentes em 10 telenovelas exibidas entre 1998 a 2008 pela Rede Globo. Nesse artigo, trataremos sobre as seguintes telenovelas: *Torre de babel*, *Suave veneno*, *As filhas da mãe*, *Mulheres apaixonadas*, *Da cor do pecado*, *Senhora do destino*, *América*, *Páginas da vida*, *Duas caras* e *A favorita*. Por questões de espaço, aqui não daremos informações sobre o enredo das telenovelas e demais informações. Isso o leitor pode encontrar nos textos específicos sobre cada obra, elencados abaixo nas referências bibliográficas e que também podem ser lidos no site.³

3
<www.politicadocus.com>.

As novelas

Torre de babel pode ser considerada um marco das mudanças ocorridas na representação das personagens não-heterossexuais nas telenovelas da Rede Globo. Exibida de 25 de maio de 1998 a 16 de janeiro de 1999, a obra, desde o início, contava com duas conhecidas atrizes brasileiras – Christiane Torloni (Rafaela) e Silvia Pfeifer (Leila) – no papel de um casal de lésbicas de classe alta. As duas faziam parte do núcleo central da trama, o que é raro nas telenovelas da Globo que possuem personagens não-heterossexuais, e eram famosas estilistas. Em função da polêmica que se instalou na época, o autor Silvio de Abreu resolveu matar as duas lésbicas ainda na primeira fase da trama.

O autor, segundo entrevistas publicadas na imprensa na época, acreditava que a população brasileira não estava preparada para aceitar um casal de lésbicas já a partir do início da telenovela. Abreu havia sido bem sucedido com um casal inter-racial de jovens *gays* em *A próxima vítima*, exibida três anos antes. No entanto, diferente de *Torre de babel*, naquela teleno-

vela a construção do casal e da revelação da homossexualidade foi realizada aos poucos. (BRAGA, 2009?)

Interessa aqui, no entanto, saber como ocorreu a performatividade de gênero das lésbicas de *Torre de babel*. As duas se apresentaram fortemente inscritas dentro de um modelo heteronormativo, em especial dentro de uma performatividade de gênero esperada de uma pessoa do sexo feminino. Ambas eram muito delicadas, elegantes, educadas e sinceras. “Não há na representação deste casal uma lésbica masculinizada e a outra feminina. A reprodução do modelo heteronormativo pela performatividade através do modelo *butch* e *femme* não acontece” (BRAGA, 2009?)

No entanto, a força da heteronormatividade se apresenta de outras formas neste casal. Assim como viria a ocorrer quase 10 anos depois em *Páginas da vida*, de autoria de Manoel Carlos, com os personagens *gays* Rubinho e Marcelo, Leila e Rafaela, apesar de evidenciarem amor recíproco, parecem não possuir vida sexual ativa. Elas, assim como eles, não se tocam, não manifestam nenhuma forma de carinho explícita, como beijos, muito menos transam. Fica evidente, nesses dois casais, que a proposta dos autores era a de não chocar os telespectadores e a presumida heteronormatividade que vigora sobre eles.

Apesar disso, Manoel Carlos não precisou matar os seus personagens. O que possibilitou a aceitação do casal de *gays* e a rejeição das lésbicas? Três das razões possíveis: os *gays* não faziam parte do núcleo central da telenovela, apareciam pouco nos capítulos, eram representados por atores desconhecidos e, além disso, personagens *gays* ou lésbicas, nos últimos anos, já não chamam mais a atenção da imprensa, logo, não se instala tão facilmente qualquer polêmica em torno do assunto.

Tanto *Torre de babel* quanto *A próxima vítima* também colaboram para solidificar um discurso ainda muito corrente na sociedade, a de que existe uma forma “normal” e “natural” de

viver a sexualidade. Não é difícil encontrar, inclusive, depoimentos dos atores e dos autores dizendo que a proposta deles era a de não criar personagens caricatos, afeminados, mas sim personagens “normais”, como qualquer pessoa. (BRAGA, 2009?; SANTOS, 2009)

Por isso, esses personagens, ainda que apresentem a questão da homossexualidade para a sociedade, acabam por manter pelo menos parte da linha coerente entre sexo-gênero-desejo-prática sexual (BUTLER, 2003), motor da heteronormatividade, que não chega a ser totalmente problematizada e desconstruída, especialmente no que tange aos dois primeiros aspectos, o sexo e o gênero.

Em *Suave veneno*, exibida de 18 de janeiro a de 18 de setembro de 1999, de autoria de Aguinaldo Silva, temos três personagens gays – Diogo Vilela (Uálber), Luiz Carlos Tourinho (Idilberto) e Heitor Martinez (Claudionor) – bem diferentes dos de *A próxima vítima*. Os dois primeiros são bastante afeminados, se vestem com roupas espalhafatosas, são carismáticos e foram bem aceitos pela audiência. No entanto, como frisa Araújo (2009, p. 12), Idilberto fala de si mesmo no feminino o tempo todo, e sempre é mostrado em situação servil com relação à Uálber. Limpa a casa, cuida de afazeres domésticos outros, faz companhia à Maria do Carmo e ajuda o paranormal nas suas tarefas espirituais diárias.

Se, por um lado, a questão da essencialidade do gênero é desmantelada aqui por Idilberto, que fala de si no feminino, por exemplo, além de usar salto alto mesmo sem ser uma travesti ou transexual, por outro lado a situação em que é colocado com relação ao seu padrão evoca uma série de normas absurdas sobre a feminilidade. Araújo destaca que Claudionor, por quem Uálber é apaixonado, é quem aciona todas as características do macho heteronormativo e chega a tratar Uálber mal, especialmente quando esse manifesta a sua paixão. Assim, Idilberto é

submisso a Uálber, mas esse, por sua vez, é submisso a Claudionor, que aparece no topo da hierarquia com a sua masculinidade exacerbada.

Suave veneno e outras telenovelas que serão acionadas a seguir é uma das tantas que inscrevem casais homossexuais dentro de um modelo heteronormativo através da clara delimitação de papéis entre as personagens. Ou seja, o telespectador logo identifica quem é a “mulherzinha” da história, que sempre é submissa aos caprichos do “homem macho” da relação.

Em *As filhas da mãe*, exibida de 27 de agosto a 19 de janeiro de 2002, Sílvio de Abreu volta e desta vez opta por criar a primeira personagem transexual das telenovelas da Rede Globo. Ramona (Claudia Raia) é apaixonada por Leonardo e, no final da trama, ambos superam as dificuldades e ficam “juntos para sempre”. Sobre a performatividade de gênero desse casal, eu e Sanches (2010, p. 179-180, grifos do autor) escrevemos:

Vários aspectos da narrativa de *As filhas da mãe* nos levam a concluir que o relacionamento de Ramona e Leonardo está incluso num modelo heteronormativo de representação. Fica evidente a distinção dos papéis de gênero desempenhados por cada um. Ramona é demonstrada como carinhosa, passiva, romântica e frágil. Leonardo, por sua vez, é viril, forte e promíscuo. Ramona foi apresentada durante o enredo com dotes femininos para o trabalho, já Leonardo se delimitava aos seus trabalhos de arquiteto e empresário.

Além de trabalhar com um binarismo homem/mulher, e de ter escolhido uma conhecida atriz e mulher para o papel, o que pode ter produzido uma confusão na cabeça do telespectador, os autores destacam que, no final da trama, Abreu demonstra a necessidade de realizar uma união civil e religiosa entre as personagens.

Se em *Páginas da vida* Manoel Carlos produziu um dos casais *gays* mais inscritos dentro de um modelo heteronormativo

na história da telenovela da Globo, em *Mulheres apaixonadas*, exibida de 17 de fevereiro a 11 de outubro de 2003, ele fez praticamente o mesmo com o casal de adolescentes lésbicas Clara (Aline Moraes) e Rafaela (Paula Picarelli). Assim como os *gays*, as lésbicas de Manoel Carlos estavam inscritas dentro de uma performatividade de gênero heterossexual, desta vez elas desempenhando totalmente o papel esperado de alguém do sexo feminino. Uma das diferenças é que elas, ao contrário deles, têm uma história mais complexa, enfrentam os preconceitos em casa e na escola. No entanto, destaca Lopes (2008, p. 14-15), elas possuem

[...] o perfil de mulheres extremamente sensíveis, frágeis, quase vitimizadas pela narrativa, esboçam um modelo de feminilidade fixo, bem definido, sem ambigüidades ou tensões, refletindo uma constante repetição e reiteração das 'normas dos gêneros na ótica heterossexual'. Há, portanto, uma 'negação de especificidade de um desejo homoerótico' na medida em que a performatividade de gênero é definida a partir da operação de um modelo que consente com as normas regulatórias da sexualidade. Despidas de qualquer erotização, numa hipersensibilidade que chega quase a dispensar o tato, as lésbicas de *Mulheres Apaixonadas* reiteram performativamente os papéis dominantes atribuídos ao gênero a que são recrutadas, sugerindo uma propensão ao afeto e, portanto, favorecendo o clima de 'amizade colorida' criado em torno de um relacionamento amoroso predominantemente ambíguo.

Quase a mesma análise foi feita por Lima (2008) em relação ao casal de lésbicas de *Senhora do destino*, telenovela de Aguiinaldo Silva, exibida de 28 de junho de 2004 a 12 de março de 2005. Eleonora Ferreira da Silva (Mylla Christie) e Jennifer Improtta (Bárbara Borges) também eram bastante femininas, se vestiam com roupas femininas, tinham instintos maternos, desejavam constituir família, queriam casar e gostavam

de discutir assuntos comumente atribuídos ao universo das mulheres. Ao final, elas ficam juntas e adotam uma criança. A diferença é que Lima percebe o binarismo homem x mulher na relação de ambas. Eleonora trabalha como ortopedista, é decidida, independente e se reconhece como lésbica, já Jennifer vive sob a proteção do pai e, ao contrário da companheira, é sensualizada em quase todas as cenas em que aparece.

A mesma telenovela também contou com outros dois personagens homossexuais, Ubiracy (Luiz Henrique Nogueira) e Turcão (Marco Vilella). Aqui, segundo Araújo (2008), a heteronormatividade ficou ainda mais explícita, uma vez que o primeiro foi representado claramente como a “bicha afetada”, passiva, neurótica, afeminada e engraçada, mas que provoca um riso perverso, enquanto o segundo desempenhou o papel do “machão”, viril, calado, ativo, centrado.

A representação ainda mais debochada e caricata foi produzida, segundo Pirajá (2009), através do personagem Pai Gaudêncio (Francisco Cuoco) em *Da cor do pecado*, de João Emanuel Carneiro, exibida de 26 de janeiro a 28 de agosto de 2004. A autora chama a atenção que, além de reforçar os estereótipos do *gay* afetado, motivo de chacota, a telenovela também reduz os preconceitos em relação ao Candomblé e a Umbanda, algo já bastante explorado na televisão, como no caso do conhecido personagem Painho, de Chico Anysio.

Outro casal foi composto por Bernardinho (Thiago Mendonça) e Carlão (Lugui Palhares), em *Dois caras*, exibida de 1º de outubro de 2007 a 31 de maio de 2008. Bernardinho era um cozinheiro ligeiramente afetado, saltitante e de voz fina. Ele não chegava a ser uma “bicha louca”, mas era bem afeminado. O musculoso Carlão tinha aparência sisuda e modos grosseiros, indicando masculinidade e o caráter machista da personagem. Em entrevista à imprensa, Aguinaldo Silva disse que não pretendia produzir um casal *gay* como se fosse um casal

heterossexual, em clara referência aos personagens de *Páginas da vida*. No entanto, havia em *Duas caras* explicitamente a distinção entre os papéis desempenhados por Bernardinho e Carlão. O primeiro é a mulher da relação, passiva, cozinheira, provedora da casa, delicada. O segundo é o macho, violento, segurança, incapaz de fazer trabalhos historicamente atribuídos às mulheres, como o de lavar pratos, por exemplo. (COLLING; BARBOSA, 2010)

Duas caras também merece destaque porque, ainda que o autor não tenha radicalizado no rompimento das fronteiras de gênero, formou, por um determinado período, um triângulo amoroso, composto por duas pessoas do sexo masculino – Bernardinho e Heraldo (Alexandre Slaviero) que manifestavam afetividade mútua – e uma mulher, Dália (Leona Cavalli), com a qual Bernardinho teve uma relação sexual. Nenhuma cena apresentou ou fez menção a uma relação sexual em conjunto entre Bernardinho, Dália e Heraldo. Dália acabou tendo uma filha em função dessas relações e o trio conseguiu na Justiça o direito de registrar a criança com o nome de dois pais. Ao final da novela, Dália e Heraldo ficam juntos, assim como Bernardinho e Carlão, que se casam no civil e vivem “felizes para sempre”.

Em *América*, de Glória Perez, exibida de 14 de março a 5 de novembro de 2005, Júnior (Bruno Gagliasso) e Zeca (Eram Cordeiro) se apaixonam e protagonizam um dos casais *gays* mais festejados das telenovelas da Globo. A maior torcida foi pelo beijo *gay*, que acabou não se concretizando, apesar da informação de que a cena foi gravada pelos atores.

Júnior e Zeca também não desconstruíram a heteronormatividade. O primeiro é interessado em ser estilista, sensível, delicado e que volta a morar com mãe no interior, em uma fazenda. Lá ele se apaixona pelo peão Zeca, rude, másculo e mais grosseiro. No entanto, Barbosa (2009, p. 18) destaca que o tratamento humanístico conferido aos personagens homossexuais, principal-

mente a Júnior, ficou evidente em vários momentos. “De uma forma geral, a autora não hesitou em tocar pontos relevantes das problemáticas vividas por uma parcela considerável dos homossexuais – a questão do conflito identitário; o medo de decepcionar a família; a angústia de esconder dos outros a real face”.

Em *A favorita*, exibida de 2 de junho de 2008 a 17 de janeiro de 2009, João Emanuel Carneiro, que criou Pai Gaudêncio em *Da cor do pecado*, construiu as personagens de Stela (Paula Bulamarqui) e de Orlandinho (Iran Malfitano). A primeira era uma cozinheira lésbica que, depois de viver com uma mulher que morre vítima de um câncer, abre um restaurante na cidade de Triunfo e se apaixona por Catarina (Lilia Cabral), que era casada com o machista Leonardo (Jackson Antunes).

Sant’ana e Mesquita (2009) consideraram a personagem Stela foi hipersensibilizada para não reproduzir o estereótipo da lésbica “caminhoneira”. Isso teria contribuído para a aceitação e a torcida do público pela personagem, mas, por outro lado, Stela, assim como várias outras personagens aqui analisadas, não tinha vida sexual ativa. Stela também cumpria o papel esperado de uma pessoa do sexo feminino, o que foi reforçado também através da profissão de cozinheira. Apesar disso, a telenovela contribuiu muito para a discussão da lesbofobia nas cenas em que a personagem enfrentou os preconceitos e na forma como vários outros personagens a apoiaram, a exemplo de Catarina.

Orlandinho, personagem analisado por Sanches (2009), provocou mais polêmica e poderia ter transgredido mais as fronteiras entre os gêneros. Inicialmente, o personagem aparentava ser homossexual enrustido e se dizia apaixonado por Halley (Cauã Reymond), que se aproximou de Orlandinho por interesses financeiros. Não correspondido, Orlandinho casou com Maria do Céu (Deborah Secco) para que a sua família não soubesse que ele era *gay*.

Mais tarde, Orlandinho passou a se sentir atraído sexualmente por Maria do Céu e se apaixonou por ela. Assim, ele teria finalmente descoberto que sempre fora heterossexual, pois nunca tinha consumado nenhum ato sexual homo. Em toda trama, pairava a dúvida sobre qual era, afinal, a orientação sexual de Orlandinho. Sanches pontua que, apesar disso, o binômio heterossexual/macho *versus* homossexual/fêmea sempre foi reforçado pela telenovela. A inexistência de diálogos sobre bissexualidade no enredo permitiu que o binarismo de gênero se perpetuasse nas falas dos personagens. Maria do Céu, D. Geralda e Darcy, do núcleo familiar de Orlandinho, fomentaram esse discurso em muitas cenas. Ao falarem “Você tá virando macho” ou “será que você deixou de ser *gay*?” conferem bem essa conduta heteronormativa dos personagens no enredo. (SANCHES, 2009, p. 17)

Nos momentos em que pensava ser *gay*, Orlandinho parecia mais afetado e, como ele mesmo dizia, tentava ser igual aos demais *gays* de classe média-alta, ou seja, malhava, usava roupas de grifes famosas, ia para as boates, se interessava por moda. Depois, quando passou a ter relações sexuais com Maria do Céu, em alguns momentos, agia como “homem macho”, dando a impressão de que estava agindo como ele “verdadeiramente era”. Nessas ocasiões, os demais personagens chamavam a sua atenção e o alertavam sobre como ele estava deixando de ser *gay*, interpretação com a qual Orlandinho inicialmente discordava.

Considerações finais

Diante do que foi exposto, podemos elencar algumas das formas com as quais as telenovelas da Rede Globo têm enquadrado os personagens não-heterossexuais em um modelo heteronormativo. Alguns dos recursos que podem ser verificados a partir dessas 10 obras são:

1. Apagamento das eventuais diferenças entre heterossexuais e não-heterossexuais. As personagens se vestem, se comportam, gesticulam e adotam quase que integralmente o modelo hegemônico de vida dos heterossexuais, a exemplo da defesa e vivência de relações sólidas e monogâmicas, a necessidade de casar e o desejo de ter filhos;
2. A performatividade de gênero compactua com aquela que comumente é esperada para o sexo biológico da personagem. Assim, as mulheres lésbicas agem como “verdadeiras” mulheres, são delicadas, sensíveis, algumas vezes até hipersensíveis, com profissões geralmente associadas a elas e os homens gays são másculos, ativos, decididos. Ao final das contas, esse tipo de performatividade colabora para sedimentar ainda mais a exigida coerência entre sexo e gênero. Como Butler (2003) muito bem pontua, esse é um dos grandes motores da heterossexualidade compulsória e da heteronormatividade;
3. Adoção de um discurso da normalidade e naturalidade da homossexualidade. O discurso é acionado por algumas dessas representações e também nas entrevistas dos artistas e romancistas, que partem do pressuposto de que existem, então, orientações sexuais que não são normais ou naturais, ou seja, determinadas pela materialidade dos corpos ou, se preferirmos, pela biologia. Ora, aderir sem críticas a esse discurso é simplesmente usar o mesmo argumento dos nossos opressores, ainda que, talvez, isso seja feito de forma não-intencional;
4. Submissão do *gay* afetado ao *gay* macho ou um casal (*gay*, lésbico ou mesmo com uma transexual) composto por duas pessoas que assumem os diferentes papéis, um sendo facilmente identificado como a “mulherzinha” da relação e outro como o “homem macho”;
5. Falta de vida sexual ativa. Os *gays* e lésbicas parecem assexuados, os casais não se beijam, praticamente sequer

trocam carícias, ou seja, sua vida sexual é nula. Isso ocorre certamente para não chocar ou afastar telespectadores e também atende aos interesses de um pensamento marcado pela heteronormatividade.

Essas cinco grandes formas acionadas pelas telenovelas certamente não são ou serão as únicas. Elas próprias também se inter-relacionam, ou seja, podemos ver mais de uma delas na mesma telenovela ou até no mesmo personagem a ser analisado.

A pesquisa desenvolvida pelo CUS verificou que a quantidade de personagens *gays* e lésbicas nas telenovelas da Globo aumentou na medida em que eles estiverem cada vez mais inscritos dentro de um modelo heteronormativo. Como bem frisa Butler (2003), todas as pessoas vivem sob a influência da heteronormatividade. Essa é apenas a prova do quanto ela é poderosa em nossa sociedade. Portanto, não imaginávamos encontrar personagens que não fossem influenciados pela heteronormatividade. A questão aqui é outra. Trata-se de identificar a intensidade, o rumo das representações construído para as personagens não-heterossexuais e as formas como a heteronormatividade opera nessas produções. Pelo visto, o rumo é se aproximar cada vez mais intensamente da heteronormatividade, justo aquela que é, em boa medida, responsável pela criação dos preconceitos e a manutenção da falta de respeito à diversidade sexual e de gênero.

Por fim, cumpre ressaltar que a permanente criação de representações de *gays* e lésbicas dentro de um modelo heteronormativo, além do que foi dito, pode estar criando e refletindo apenas um modo de ser *gay* e lésbica no mundo. E a questão não é ser contra ou a favor deste modelo, pois não estamos propondo uma “homonormatividade” e muito menos nos opondo aos heterossexuais. Apenas destacamos que esse modo hegemônico de representar *gays*, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais, dentro e/ou fora das telas, via de regra, rejeita os *gays*

afeminados (o que é uma manifestação homofóbica e também misógina), as lésbicas masculinizadas, os pobres e todos aqueles que preferem o livre transitar entre os sexos, os gêneros, os desejos e as práticas sexuais.

Referências

ARAÚJO, João. *Até que nem tanto esotérico assim. Representação da homossexualidade em Suave veneno*. In: ENECULT ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA, 5., 2009, Salvador. *Anais...* Salvador, 27-29, maio. 2009. Disponível em: <www.politicasdocus.com>. Acesso em: 13 jul. 2013.

_____. *O boneco de madeira e a bicha falante. Representação da homossexualidade masculina na telenovela Senhora do destino*. In: ENCONTRO BAIANO DE ESTUDOS DA CULTURA (EBECULT), 1., 2008, Salvador. *Anais...* Salvador, 11-12, dez. Disponível em: <www.politicasdocus.com>. Acesso em: 13 jul. 2013.

BARBOSA, Caio. *E quem disse que peão também não é gay? – A Representação da homossexualidade na telenovela América*. Disponível em: <www.politicasdocus.com>. Acesso em: 13 jul. 2013.

BRAGA, Cíntia Guedes. *A representação da homossexualidade na telenovela Torre de Babel*. 2009?

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo*. In: LOURO, Guacira Lopes. *O Corpo Educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 151-172.

_____. *Críticamente subversiva*. In: JIMÉNEZ, Rafael M. Mérida. *Sexualidades transgresoras*. Una antología de estudios queer. Barcelona: Icaria editorial, 2002, p. 55-80.

_____. Prefácio. In: _____. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, 2007, p. 7-33.

_____. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

COLLING, Leandro. Aquenda a metodologia! Uma proposta a partir da análise de Avental todo sujo de ovo. *Bagoas: estudos gays - gênero e sexualidades*, Natal: EDUFRN, v. 2, n. 2, p. 153-170, 2008.

_____. Personagens homossexuais nas telenovelas da Rede Globo: criminosos, afetados e heterossexualizados. *Revista Gênero*, Niterói: EDUFF, v. 8, n. 1, p. 207-222, ago. 2007.

_____. A heteronormatividade nas representações de personagens não-heterossexuais nas telenovelas da Rede Globo (1998 a 2008). *Eco (UFRJ)*, v. 13, p. 175-195, 2010.

COLLING, Leandro; CONCEIÇÃO, Caio Barbosa. A representação da homossexualidade na telenovela *Duas Caras*. In: COSTA, Horário et al. (Org.). *Retratos do Brasil homossexual: fronteiras, subjetividades e desejos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo e Imprensa Oficial, 2010, p. 561-582.

COLLING, Leandro; SANCHES, Júlio César. Quebrando o complexo de Gabriela: uma análise da transexualidade na telenovela *As filhas da mãe*. *Bagoas: estudos gays, gênero e sexualidades*. v. 4, p. 167-185, 2010.

HALBERSTAM, Judith. *Masculinidad femenina*. Barcelona-Madrid: Egales, 2008.

LIMA, Marcelo. *Estranhas no “Paraíso”*: análise das personagens homossexuais femininas em *Senhora do Destino*. In: ENCONTRO BAIANO DE ESTUDOS DA CULTURA (EBECULT), 1., 2008, Salvador. *Anais...* Salvador, 11-12, dez. Disponível em: <www.politicadocus.com>. Acesso em: 13 jul. 2013.

LOPES, Maycon Silva. *Sapatilhas acanhadas*: a homossexualidade na telenovela *Mulheres apaixonadas*. In: ENCONTRO BAIANO DE ESTUDOS DA CULTURA, (EBECULT), 1., 2008, Salvador.

- Anais... Salvador, 2008, 11-12, dez. Disponível em: <www.politicasdocus.com> . Acesso em: 13 jul. 2013.
- MISKOLCI, Richard. *Teoria queer: um aprendizado pelas diferenças*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- PINO, Nádia Perez. A teoria queer e os intersex: experiências invisíveis de corpos des-feitos. *Cadernos Pagu*, v. 28, p. 149-174, jan./jun, 2007.
- PIRAJÁ, Tess Chamusca. *Misticismo caricato e sexualidade insinuada na telenovela Da Cor do pecado*. Disponível em: <www.politicasdocus.com> . Acesso: 13 jul. 2013.
- PRECIDADO, Beatriz. *Testo Yonqui*. Madrid: Editorial Espasa, 2008.
- PRINS, Baukje; MEIJER, Irene Costera. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler.: *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 155-167, jan. 2002.
- SANCHES, Júlio César. *Gay, Bi ou hetero (normativo)? A homossexualidade masculina na novela A favorita*. In: ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA (ENECULT), 5., 2009, Salvador. *Anais... Salvador*, 7-29 de maio. 2009.
- SANT'ANA, Thiago; MESQUITA, Gislene. *O triunfo da sensibilidade: a representação da homossexualidade feminina em A favorita*. In: ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA (ENECULT) ,5., 2009, Salvador. *Anais... Salvador*, 27-29 maio. 2009. Disponível em: <www.politicasdocus.com>. Acesso em: 13 jul 2013.
- SANTOS, Matheus. *O casal "normal" – análise da representação de homossexuais na telenovela Páginas da vida*. In: ENCONTRO BAIANO DE ESTUDOS EM CULTURA (EBECULT), 2., Feira de Santana, 2009. Disponível em: <www.politicasdocus.com> . Acesso em: 13 jul 2013.
- SPARGO, Tamsin. *Foucault y la teoria queer*. Barcelona: Gedisa, 2004.

“Lembre-se que a linha entre o sensual e o vulgar é superfininha” - um receituário de comportamentos, aparência e vestuário em revistas voltadas para adolescentes

*Patrícia Conceição da Silva**

A teórica *queer* Judith Butler argumenta que o gênero é performativo, resultado de um regime regulador das diferenças, que se dividem e hierarquizam de maneira coercitiva. Uma espécie de imitação persistente, que acaba ganhando *status* de verdade e passa a ser naturalizado, o gênero requer uma reencenação constante que permita sua legitimação e perpetue sua estrutura binária. Essa naturalização ocorre por meio da repetição das normas, muitas vezes feita de forma ritualizada.

*
Jornalista e mestre pelo Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Cultura e Sociedade (UFBA).
E-mail: patriciaconceicao@gmail.com

O fato de a realidade de gênero ser criada mediante performances sociais contínuas significa que as próprias noções de sexo essencial e de masculinidade e feminilidade verdadeiras ou permanentes também são constituídas, como parte da estratégia que oculta o caráter performativo do gênero. (BUTLER, 2003, p. 201)

A aparência de substância do gênero pode ser entendida como uma realização performativa, cuja base encontra-se na repetição estilizada de atos ao longo do tempo. A reiteração dessas normas ocorre de múltiplas formas e dela participam uma série de fatores, instâncias e instituições, entre eles os meios de comunicação, aqui mais estritamente as revistas voltadas para adolescentes.

Estas publicações exercem um papel importante na construção e propagação de conceitos, comportamentos e valores entre suas leitoras ao cumprir funções culturais mais complexas que a simples transmissão de notícias, já que entretêm, trazem análises, reflexão, concentração e experiência de leitura. (SCALZO, 2003) Ainda que os leitores não se limitem simplesmente a copiar suas opiniões e condutas de páginas das revistas, no caso dos adolescentes a influência é mais acentuada, pois a mídia não apenas cria e lhes confere diferentes denominações, como “cria também um público consumidor para o qual são direcionados diferentes produtos, serviços, atitudes, ensinado certos saberes e sensações.” (FIGUEIRA, 2003, p. 129)

Estes “certos saberes e sensações” não são, entretanto, aleatórios. Como apontou a pesquisa de mestrado que deu origem a estes escritos,¹ os ensinamentos presentes nas páginas das revistas estão circunscritos no campo da heteronormatividade, ou seja, expressam expectativas, obrigações e demandas sociais resultantes do pressuposto de uma heterossexualidade natural e compulsória. A heterossexualidade é, assim, concebi-

¹ O artigo reúne algumas discussões presentes na dissertação de mestrado *A heteronormatividade ensinada tintim por tintim: uma análise das revistas Atrévada e Capricho*, orientada pelo Prof. Dr. Leandro Colling. O trabalho analisou edições do ano de 2008 de duas revistas brasileiras voltadas para adolescentes – *Atrévada* e *Capricho*.

da como o modelo supostamente coerente e natural, segundo o qual os indivíduos devem organizar as suas vidas.

Como um conjunto de prescrições que fundamenta processos sociais de regulação e controle, a heteronormatividade marca até mesmo aqueles que não se relacionam com pessoas do ‘sexo’ oposto. As formas de definir a si mesmo de várias culturas sexuais não-hegemônicas seguem a heteronormatividade, o que é patente na díade ativo/passivo dos gays, a qual toma como referência a visão hegemônica sobre uma relação sexual reprodutiva para definir papéis/posições sexuais. (MISKOLCI, 2009, p. 156-157)

As revistas femininas voltadas para adolescentes participam da construção dos papéis de gênero e dos conceitos de feminilidade e masculinidade entre as suas leitoras, estimulando-as a constituir suas identidades de formas específicas, a partir de generalizações quanto ao que é conveniente em termos de comportamento, aparência, vestuário, atitude diante dos garotos, entre outras prescrições. Segundo Freire Filho, “quinzenal ou mensalmente, [as revistas] proporcionam versões da feminilidade e modelos de auto-estima e empoderamento para suas leitoras”. (FREIRE FILHO, 2006, p. 4)

“A garota perfeita é meiga e fofa”: como agir e o que vestir?

Ao observarmos os ideais de comportamento construídos pelas revistas *Atrevida* e *Capricho* no que diz respeito ao corpo, aparência e vestuário, buscamos aqui compreender quais as prescrições feitas pelas publicações e como estas incidem nas construções acerca do gênero feminino entre suas leitoras, considerando que o efeito do gênero se produz “pela estilização do corpo e deve ser entendido, conseqüentemente, como a forma corriqueira pela qual os gestos, movimentos e estilos corporais

de vários tipos constituem a ilusão de um eu permanente marcado pelo gênero.” (BUTLER, 2003, p. 200)

As adolescentes encontram nas revistas um grande número de descrições textuais, muitas vezes acompanhadas de recursos imagéticos, sobre como ficar mais bonita, vestir-se bem, estar na moda e cuidar do corpo. São conselhos, dicas e truques, alguns deles compartilhados como segredos, que visam não apenas o bem-estar e a auto-estima das leitoras, mas também a preparação para o momento da conquista. Ou seja, estar bonita e comportar-se de certa forma podem significar uma posição privilegiada na disputa com outras meninas pelo coração dos garotos.

O “coração” em jogo é, sem dúvidas, o dos meninos. Os discursos das revistas pressupõem uma unidade de experiência entre sexo, gênero, desejo e prática sexual na qual o sexo, em algum sentido, exige um gênero que, por sua vez, exige um desejo – sendo este o desejo heterossexual – e uma prática que se desenvolve em direção ao gênero considerado oposto. Entretanto, esta linha supostamente contínua e coerente que rege os conteúdos das duas publicações não se sustenta diante de uma análise mais minuciosa e revela o seu caráter artificial.

A coerência ou a unidade internas de qualquer dos gêneros, homem ou mulher, exigem assim uma heterossexualidade estável e oposicional. Essa heterossexualidade institucional exige e produz, a um só tempo, a univocidade de cada um dos termos marcados pelo gênero no interior do sistema de gênero binário oposicional. Essa concepção do gênero não só pressupõe uma relação causal entre sexo, gênero e desejo, mas sugere igualmente que o desejo reflete ou exprime o gênero e que o gênero reflete ou exprime o desejo. (BUTLER, 2003, p. 45)

Ancorados no pressuposto de uma unidade metafísica de sexo-gênero-desejo e em uma forma de heterossexualidade

oposicional, os textos de *Atrevida* e *Capricho* seguem a linha de guia ou manual, fornecendo receitas e dicas sobre como agir para cuidar da própria aparência – “Dez mandamentos para uma pele perfeita” (DEZ..., 2008, p. 72) – para ser popular na turma – “Não economize sorrisos [...] Nada de fazer joguinhos tentando parecer quem não é [...] Não exagere ao falar de você” (MAKE..., 2008, p. 15) – ou ainda para conquistar algo e, principalmente, alguém – “A garota precisa ser autêntica, tem que ganhar o menino no papo, falar coisas inteligentes e engraçadas.” (COMO..., 2008a, p. 39)

Em um texto de *Capricho*, as leitoras são advertidas sobre comportamentos que não combinam com uma garota: “Usar roupas curtas, beber muito e fazer piadinhas sexuais é o melhor jeito para chamar a atenção, certo? Errado. Eles costumam interpretar tanta alegria como vulgaridade.” (PRATA, 2008, p. 94) A reportagem dita os comportamentos a serem evitados pelas leitoras, com base no que agrada ou não os meninos. Beber muito e fazer piadas sobre sexo são citadas como atitudes inadequadas para as garotas, mas em contrapartida, são aceitáveis e mesmo estimuladas entre os meninos. Enquanto os depoimentos e atitudes deles não costumam ser passíveis de críticas, elas contam com uma cartilha rigorosa e conservadora a ser seguida.

A mesma reportagem alerta que a “galinhagem” não é um bom comportamento para as meninas que querem arranjar namorado: “Pode chiar, acusar a gente de machista, mas não adianta: de maneira geral, meninos até ficam, mas têm pânico de engatar uma relação com uma menina que consideram, digamos, extrovertidas demais”. E para comprovar a tese há a fala de um garoto explicando que “a fama da garota atrapalha. Preferimos quem é mais seletiva.” (PRATA, 2008, p. 94) Aqui o recado é bem direto: para arranjar um namorado, é bom se comportar como uma boa moça. A recomendação – que segun-

do a repórter não tem nada de machista – preza pela boa fama das leitoras, já que a “galinhagem” pode até ser aceita no caso dos meninos, mas é condenada para as garotas.

Aqui fica evidente o caráter binário da noção de gênero adotada pelas publicações, que prescrevem condutas e orientações bem distintas para meninas e meninos, contribuindo para reiterar o que é esperado ou não de cada um deles. Ao definir papéis oposicionais para garotas e garotos, as publicações participam da nomeação destes enquanto sujeitos identitários de gênero e sexualidade que carregam marcas distintivas de uma cultura específica com todas as consequências que esse gesto traz – a atribuição de direitos, deveres, sanções e privilégios.

A coerência e a continuidade supostas entre sexo-gênero-sexualidade servem para sustentar a normatização da vida dos indivíduos e das sociedades. A forma ‘normal’ de viver os gêneros aponta para a constituição da forma ‘normal’ de família, a qual, por sua vez, se sustenta sobre a reprodução sexual e, conseqüentemente, sobre a heterossexualidade (LOURO, 2004, p. 88)

O caráter normativo pode ser notado na linguagem imperativa utilizada pelas revistas ao dirigir-se às leitoras para falar sobre comportamento e beleza: “Mãos lindas são o tem-que-ter de qualquer verão. Então, depois de uma boa hidratação e de uma passada na manicure, abuse dos tons metalizados e *pinks*.” (VERÃO..., 2008, p. 91) É possível perceber que a revista não assume uma postura dialógica. O que está escrito em suas páginas deve ser seguido à risca: “Duas peças que não podem faltar no seu guarda-roupa de inverno: a meia colorida e com textura e a *ankle boot*”. (MAKE..., 2008a, p. 68)

Por meio de reportagens, seções, colunas e testes, as publicações orientam as leitoras sobre os cuidados necessários para conquistar um visual bonito e que agrade aos garotos. São dicas

de maquiagem, moda, alimentação, cuidados com cabelo e pele cercadas de modos de fazer, tutoriais e truques infalíveis. Na reportagem *Beleza: modo de usar*, a repórter recorre à consultoria de maquiadores, esteticistas e cabeleireiros para elaborar dicas sobre produtos de maquiagem (pincéis, corretivos, delineadores), escovas de cabelo, pinças e cremes para deixar as leitoras mais bonitas: “Alguns acessórios e produtos de beleza mais parecem um bicho-de-sete-cabeças. Pois a gente resolveu ensinar, só pra ver você ficar ainda mais linda.” (MAKE..., 2008b, p. 77) Na seção *Make it*, de *Atrevida*, é possível encontrar uma profusão de orientações sobre como cuidar da aparência:

Aprenda a fazer uma maquiagem linda em apenas cinco minutos! [...] Você sabe que cores combinam com o tom da sua pele? [...] O brilho não vai estar muito em alta. O ideal é usar batons com textura cremosa e transparente, de preferência cor de boca. [...] Quer saber quais são as tendências de cortes e cores para a temporada outono/inverno? (MAKE..., 2008b, p. 62-63)

A maquiagem está entre os assuntos que as leitoras das revistas precisam dominar, afinal “blush, sombra, gloss e máscara para cílios são essenciais.” (SOS..., 2008, p. 72) Quando usados com destreza, os cosméticos podem ajudar a garota a ficar sexy – “Se quer parecer mais sexy, carregue na *make* dos olhos” – e até mesmo a parecer mais velha – “É infalível. Escureça os lábios e ninguém dirá que você tem menos que 18” (PRACTA, 2008, p. 51-53) A boca merece toda uma atenção especial por parte das publicações e são muitos os textos que ensinam como fazer dela uma poderosa arma de sedução:

Aprenda alguns truques pra deixar a sua boca perfeita: Passe um batom claro e cintilante e evite tons muito escuros, como vinho ou marrom profundo. Para boca grande: Abuse de batons de cores escuras e dispense o

brilho, o gloss e o lápis. Para boca fina: Com um lápis de boca, contorne os lábios bem acima do risco natural. Passe o batom na mesma tonalidade. De preferência, use cores claras e cintilantes. No centro dos lábios, aplique gloss clarinho. (MAKE..., 2008a, p. 68)

Ao ensinar diferentes dicas para cada tipo de boca, a revista mostra como os produtos de maquiagem podem ser bons aliados das leitoras para corrigir pequenas imperfeições e realçar seus pontos fortes. Na medida em que os lábios grandes precisam ser disfarçados e os lábios finos podem parecer maiores, notamos a existência de um tamanho ou formato de boca que seria o ideal. Nos textos sobre maquiagem sempre há um padrão a ser seguido, seja o tamanho da boca, o desenho das sobrancelhas ou a luminosidade da pele. Esse padrão costuma ignorar a diversidade de cores, peles, contornos e formatos presente entre as leitoras.

Em geral, as dicas de maquiagem das seções voltadas para esse fim não são direcionadas, por exemplo, para meninas negras, com traços indígenas ou orientais. Em reportagens especiais, contudo, é possível notar um esforço para dar conta dessa diversidade característica das meninas brasileiras, como no trecho: “Se você é oriental ou tem uma amiga mestiça que vive brigando com o espelho na hora de maquiar os olhos anote as dicas da maquiadora e esteticista do salão Red Door, Márcia Brito”. (MAQUIAGEM..., 2008, p. 74) Interessante observar aqui que a menina “mestiça” é citada como amiga e não propriamente a leitora da revista.

Quando o assunto é cabelo os padrões mais rígidos saem de cena para dar lugar ao conceito de “cuidado”. A maior preocupação das revistas, nesse caso, não é mostrar qual o tipo de cabelo ideal, mas ensinar as meninas a terem madeixas bem tratadas, independente do estilo – liso, crespo, ruivo, encaracolado, afro, loiro etc. No editorial da edição de abril da revista *Capricho*, ao

comentar uma reportagem que ensina como alisar os cabelos, a editora se apressa em explicar:

Não poderia deixar de falar da matéria que a Manu Aquino, nossa editora de beleza, preparou pra você: um guia para ter o liso mais incrível da sua vida [...] Aí, você vem dizer: quer dizer que só o cabelo liso é bonito? Nada disso! Na CAPRICHÔ, a gente acredita muito em beleza de todo tipo. E isso vale para a gente também. Ninguém, aqui, corre atrás de estereótipos (MUNDINHO..., 2008, p. 6)

De fato, as seções e reportagens que abordam o tema indicam os cuidados, produtos e penteados ideais para diversos tipos de cabelos, de forma a atender o maior número de leitoras possível, visto que este parece ser prioridade entre elas quando o assunto é a preocupação com o visual. Uma pesquisa divulgada pela *Atrevida* indica que 95% das garotas brasileiras acreditam que o cabelo é fundamental para a aparência de uma pessoa e 87% afirmaram sentir-se mais confiantes e abertas a oportunidades quando acham que o cabelo está mais bonito. (3,2,1... 2009, 2008, p. 73)

Se as revistas buscam a diversidade para falar dos cabelos das meninas, no caso do vestuário é o conceito de “moda” que dá a tônica aos textos. Em *Atrevida*, as leitoras são bombardeadas, a cada edição, com notícias sobre as últimas tendências: “Aproveite o que resta do verão para desfilas por aí com um *look* colorido, que mistura estampas e grafismos” (VOCÊ..., 2008, p. 72); “No verão, os tons de rosa são o tudo de bom! Se você quiser ousar um pouquinho, que tal um vermelho meio transparente? Experimenta, vai!” (VERÃO..., 2008, p. 89); “Grafismos, listras e xadrez são tudo de bom nesse inverno. Por isso, aprenda a combinar essas tendências.” (MAQUIAGEM..., 2008, p. 74)

Já em *Capricho*, as informações sobre tendências são acompanhadas por uma preocupação em parecer feminina: “Laços deixam qualquer roupa mais feminina. Confira maneiras legais de usá-lo” (PEÇA..., 2008, p. 52); “Superfemininos, os vestidos com a cintura bem marcada são os preferidos” (NÓS..., 2008, p. 66); “Presilhas e tiaras de flores deixarão você ainda mais feminina.” (AGORA..., 2008, p. 59) Além de se preocuparem com a feminilidade das roupas, as leitoras devem estar atentas ao lançar mão da sensualidade: “Cuidado com decote em excesso. Lembre-se que a linha entre o sensual e o vulgar é superfininha.” (LOSSO, 2008, p. 53)

Mas não apenas de tendências vivem as reportagens sobre vestuário. Encontramos entre elas orientações sobre como adequar a moda à personalidade ou características físicas das adolescentes. A reportagem *A roupa certa para o seu corpo* apresenta oito páginas repleta de fotos com dicas sobre como as garotas devem vestir-se a partir de suas características físicas: se a perna é fina, “sandálias com tiras no tornozelo valorizam seu tipo; se é baixinha, “ganhe alguns centímetros com peças curtíssimas”; para quadris largos, “peças evasê acompanham a forma do corpo”; e, se o problema for muito peito, “invista em um bom sutiã e decotes na medida certa.” (A ROUPA..., 2008, p. 77-80)

Em um editorial especial de moda tendo como tema vestidos para serem usados em formatura, a *Atrevida* elenca seis estilos diferentes de garotas e a roupa adequada para um deles: *glam*, clássica, romântica, rock, *fashion* e retrô. O texto sugere, nas entrelinhas, que qualquer leitora pode reconhecer-se e ser encaixada em um desses estilos e, ainda, que para cada um deles há um jeito correto de vestir. “Quer ficar com um *look* show na sua balada de formatura? Confira as nossas sugestões pra todos os estilos.” (PRA BRILHAR..., 2008, p. 98) Além do vestido, são indicados a maquiagem e o penteado adequados:

“O romantismo aparece no cabelo ondulado com acessórios presos apenas de um lado da cabeça. Já a maquiagem romântica fica ótima com tons de rosa cintilante.” (PRA BRILHAR..., 2008, p. 102)

O clima de romantismo é figurinha fácil entre as orientações de vestuário para as leitoras de *Capricho*: “Monte um *look* romântico com camiseta sobre camisa de alfaiataria e a parka por cima. Finalize com sapatilha e tiarinha” (COMO..., 2008, p. 58d); “Tiara: romântica e estilosa, ela é o acessório de cabelo mais pop desta temporada!” (PEÇA..., 2008, p. 42); “Com uma tira que atravessa o peito do pé, este salto é mega romântico” (AGORA..., 2008, p. 59); “Estampas florais, que mais parecem pintura, estão presentes em peças, acessórios e até em sapatos. Românticas, elas vão florear o seu guarda-roupa.” (MUNDINHO..., 2008a, p. 34)

Ao contrário do que encontramos em *Atrevida*, os textos sobre vestuário em *Capricho* revelam uma preocupação acentuada em compor um estilo romântico para suas leitoras. A feminilidade delas deve ser garantida pelo uso de peças delicadas, meigas e fofas, como caberia a qualquer garota “feminina”: “Monte um *look* bem fofinho, usando a jardineira com uma pólo. Complete com acessórios românticos, de tons bem delicados” (COMO..., 2008c, p. 36); “O cachecol colorido esquenta e deixa a produção superfofa” (COMO..., 2008b, p. 36); “Acessórios bem femininos para deixar suas produções ainda mais românticas.” (É HORA..., 2008, p. 49)

O recurso a variados artefatos e receituários para alcançar a tão almejada feminilidade revela o caráter forjado deste conceito, tendo em vista que “todo o ser humano do sexo feminino não é, portanto, necessariamente mulher; cumpre-lhe participar dessa realidade misteriosa e ameaçada que é a feminilidade.” (BEAUVOIR, 2008, p. 10)

Os vestidos são uma peça-chave para compor o look romântico das leitoras de *Capricho*: “Justo e mais sensual ou soltinho e mais romântico. Os minivestidos são ultrafemininos e prometem continuar em alta ainda por muitas temporadas.” (LOSSO, 2008, p. 54) As composições delicadas e românticas de vestuário sugeridas pela revista contribuem para criar a imagem de “menina fofa”, que está entre as preferidas dos garotos. Quando perguntado sobre o que adora numa menina, o garoto diz: “A garota perfeita é meiga e fofa.” (DICAS..., 2008, p. 82) Em outra edição da revista, um entrevistado concorda: “Eu gosto bastante de meninas tímidas. Elas são fofas!” (DICAS..., 2008, p. 86)

O estilo romântico, que associa a identidade feminina a conceitos como delicadeza e meiguice, é o mais propagado pela revista *Capricho*. Em *As 10 garotas mais estilosas do Brasil* (2008, p. 62) a revista mostra 10 adolescentes escolhidas por leitoras e pela equipe da editoria de moda como “as garotas comuns mais cheias de estilo do país.” A reportagem diz:

Estilo não é algo muito fácil de definir. Mas a verdade é que, quando uma garota é realmente estilosa, a ponto de conseguir transmitir um bocado da sua personalidade no jeito de vestir, a gente percebe na hora [...] Elas estão aqui [as garotas apresentadas na reportagem] para mostrar que estilo não tem nada a ver com estar na moda [...] O que elas provam, nas próximas páginas, é que o nosso país é diverso, cheio de cores, cortes de cabelo e – o mais importante! – gostos diferentes. E é isso que deixa estas meninas tão irresistíveis. Inspire-se! (AS 10 GAROTAS..., 2008, p. 62)

O texto acima, escrito pela editora de moda da revista, bem como as fotos das garotas escolhidas, aponta uma preocupação com a diversidade de estilos representados na reportagem. Contudo, é possível notar na fala de grande parte das selecio-

nadas que parecer feminina é um dos requisitos observados no momento de escolher as peças que irão usar:

Acho a Audrey Hepburn a mulher mais chique e cheia de estilo que já existiu. Me inspiro nela sempre. Não vivo sem meia-calça e blush. Jamais usaria uma jaqueta jeans. Acho uma peça nada feminina [...] Não vivo sem vestidos! Além de fresquinhos, eles me deixam superfeminina. (AS 10 GARTAS..., 2008, p. 65-66)

O uso do conceito de estilo é recorrente em *Capricho*. Apesar das dificuldades em definir a noção de forma precisa, podemos afirmar que, na publicação, esta se encontra mais associada à personalidade na escolha do vestuário do que às tendências ditadas pela moda. Conjuguar as peças da moda com a própria personalidade parece ser o ponto chave para vestir-se bem, segundo a revista. Na seção *Tudo de blog*, três adolescentes que possuem *blogs* na *internet* discutem se é preciso estar na moda para ser chique. Uma menina diz: “A personalidade de alguém não pode ser vendida numa estampa ou numa etiqueta. A identidade não vem escrita numa logomarca e nem todos seguem à risca a trilha da passarela. O último grito da moda nem sempre expressa a nossa real beleza.” (TUDO..., 2008, p. 12)

Ao mesmo tempo em que enche suas páginas de orientações sobre como vestir-se de forma romântica e feminina, a *Capricho* investe no conceito de estilo para estimular as leitoras a não seguirem cegamente as tendências da moda. A seção *Na rua*, por exemplo, traz depoimentos e fotos de adolescentes de várias partes do mundo falando sobre o próprio estilo: uma garota de Berlim declara adorar “o estilo Lolita, do Japão”, enquanto outra de Santiago de Compostela conta que “quando começa o calor, não tiro a minissaia.” (NA RUA..., 2008, p. 60)

Na reportagem *Qual é o seu estilo?* a *Capricho* conta com a consultoria de especialistas em moda para discutir dúvidas das

leitoras. Ao debater a possibilidade de uma pessoa mudar seu estilo, o texto defende a ideia de liberdade de escolha das adolescentes, apoiada no fato de que todos nós seríamos múltiplos e em oposição à noção de uma identidade singular ou essencializada, presente em outros momentos da revista. O exemplo abaixo mostra afinidades com a perspectiva de identidade enquanto um conceito fluido, estratégico e posicional constituído pela intersecção de pontos de apego temporários a posições de sujeitos construídas pelo discurso. (HALL, 2007)

Posso mudar de estilo? Sim! Liberdade é uma palavra-chave nesse território. Afinal, todo tempo conhecemos coisas novas. Ainda mais no caso de uma garota como você, que está numa fase de formação. [...] Estilo tem a ver com sua personalidade, certo? E personalidade é algo complexo. Ninguém é uma coisa só, todo mundo é múltiplo e o estilo de cada um tem que refletir isso. Por exemplo, uma menina super-romântica pode querer ir para balada mais sexy, ser mais clássica no trabalho e, no fim de semana, ficar mais casual. E uma menina pode ter um estilo bem sexy, mas usar detalhes mais românticos ou mais elegantes em algumas situações. Se ela fosse sexy o tempo todo, certamente seria vulgar. (QUAL..., 2008, p. 56)

Se por um lado, ao afirmar a multiplicidade, a revista opõe-se à perspectiva fixa de identidade e abre espaços para construções plurais e fragmentadas de si, por outro, ao considerar que a leitora “está numa fase de formação”, parece pressupor que em algum momento essa construção cessa e a identidade da garota é fixada. De qualquer forma, podemos perceber que essas múltiplas construções não ocorrem fora do campo de atuação das normas, pois a menina pode ter um estilo mais romântico em algumas ocasiões e outro mais sexy em outras, mas deve ter cuidado, mais uma vez, para não parecer vulgar.

Enquanto a *Capricho* faz uso com frequência do conceito de estilo, as reportagens e seções voltadas para o vestuário em

Atrevida estão mais atentas ao visual que agrada aos garotos. Na seção *Qual é a dele* o tema é “o visual que eles curtem” e quatro meninos contam o que gostam ou não na produção de uma garota. Entre as opiniões, notamos a preferência por peças delicadas e “femininas” e, mais uma vez, o alerta para que as garotas não ultrapassem a tênue linha que parece existir entre sensualidade e vulgaridade.

Gabriel: Não gosto de short muito curto ou minissaia. Decotes exagerados também não rolam. Acho que assim a mulher fica um pouco vulgar.
Murilo: É bem legal a menina usar acessórios, como relógio, óculos, bolsa, eles deixam o *look* mais feminino. Mas não pode exagerar! Na hora de escolher os colares e brincos, prefiro um pequeno, delicado. [...] Ocimar: O salto é essencial. Acho que as mulheres devem usar tênis só para praticar esportes. A maquiagem tem que ser leve, só um batom clarinho e uma corzinha nos olhos. (QUAL..., 2008a, p. 70)

Os depoimentos dos entrevistados reiteram os conselhos já dados pelas revistas nas seções e reportagens de moda: escolha peças femininas, seja discreta, cuidado com os exageros e não abra mão do salto, uma espécie de símbolo de feminilidade. A vulgaridade, característica indesejável e preocupação constante nos textos sobre vestuário, está associada ao uso de saias e vestidos curtos, roupas apertadas e decotes abundantes. Por fim, o músico Japinha (baterista da banda de *hardcore* CPM22), que possui uma coluna fixa dentro da seção, arremata a discussão:

Qualquer um gosta de olhar para uma garota assim, que veste calças justas, minissaia e salto alto, com a barriguinha de fora. Por outro, em algumas situações a gente assume uma postura mais conservadora e passa a valorizar a mulher certinha, que se veste de um jeito elegante, sem exageros, estilo secretária, executiva ou universitária discreta. É com essas que a gente diz que

quer se casar ou namorar. Portanto, gostamos das meninas que usam roupas minúsculas, mas também fazemos certos julgamentos sobre elas. [...] Para mim, a dica mais importante é tomar cuidado para não passar dos limites. Sensualidade é até legal e nós apreciamos. Mas tem que tomar cuidado para não ficar muito vulgar. (QUAL..., 2008a, p. 70)

O músico, que fala de forma generalista em nome dos garotos, reitera a preferência por garotas que se vestem de forma delicada e sem exageros, mas faz uma distinção entre meninas para casar ou namorar e meninas para admirar ou “ficar” sem compromisso. Apesar de todas as advertências quanto ao risco de parecer vulgar, como se este fosse o principal erro que uma garota pudesse cometer ao escolher sua produção, os meninos gostam, sim, de roupas sensuais. Calça justa, saia curta e barriga de fora agradam e chamam a atenção dos garotos, mas não são peças adequadas para uma menina bem comportada, com quem namorariam e sairiam de mãos dadas. Como o intuito das revistas é ensinar as leitoras a conquistar os garotos, a sensualidade precisa ser contida. A mensagem, aqui implícita, é que a leitora esperta não deve correr o risco de ser confundida com certas moças por aí que, por não lerem as revistas, vestem-se de maneira vulgar e podem encontrar dificuldades para arranjar um namorado.

Mais do que um ato de escolher peças da moda e combiná-las de forma harmoniosa, vestir-se bem, segundo *Atrevida* e *Capricho*, é uma equação complexa que envolve uma série de normas que incidem sobre o corpo da adolescente. Usar ou não roupas curtas, mostrar ou não as pernas, cobrir ou não a barriga são escolhas que vão muito além do guarda-roupa, dizem respeito ao modo como a garota lida com o próprio corpo e às normas que guiam essa relação. Escolher um biquíni, por exemplo, envolve não apenas estampas e tamanhos, mas um tipo de relação que a garota tem com seu corpo e a imagem que gostaria

de passar por meio dele. Em *Biquíni: qual é o seu?*, a *Atrevida* lista 10 “tipos de garotas” e, a partir deles, ensina qual o biquíni que mais combina com cada uma delas: Garota “Fim de tarde”, “Não largo meu guarda-sol”, Garota Caminhada, Garota Aventura, Sereia, 2 em 1, 40°C, Popular, Esportista e Econômica. (BIQUÍNI..., 2008, p. 70)

Cada um dos tipos é acompanhado por uma descrição, que inclui hábitos e características psicológicas, e a indicação de modelos de biquíni adequados. Logo, ao escolher um biquíni de laço com estampas florais, a leitora estaria reconhecendo uma série de características – que ela possuiria ou com as quais gostaria que fosse associada. O teste sugere que o biquíni deve, portanto, combinar em primeiro lugar com a personalidade da garota e não com suas características físicas; e, ainda, que o seu corpo é o meio de revelar essa personalidade. Essa escolha, no entanto, é datada por um contexto específico, já que

Pensar o corpo assim é pensá-lo como um constructo cultural é, enfim, compreendê-lo situado no tempo onde vive. É percebê-lo não apenas vinculado a sua natureza biológica, mas construído na e pela cultura. É perceber sua provisoriidade e as infinitas possibilidades de modificá-lo, aperfeiçoá-lo, significá-lo e resignificá-lo. (FIGUEIRA, 2003, p. 124)

Sobre os corpos das adolescentes incidem uma série de regras. São normas que repreendem a leitora por usar saias muito curtas e passar a imagem de “fácil”; advertem quanto ao risco de exagerar no rebolado e parecer vulgar; aconselham a fazer atividades físicas para deixar o corpo saudável e, principalmente, em forma; orientam a ter cuidado com a alimentação para não ganhar quilos extras; e sugerem tipos e estilos ideais de corpos que devem ser buscados pelas adolescentes.

A busca pelo corpo considerado perfeito está presente nas revistas como um modelo que constitui, ao mesmo tempo, um

desejo da própria adolescente e algo que se espera dela. As publicações estimulam a leitora a cuidar do próprio corpo através de exercícios físicos e alimentação saudável. Os cuidados visam à saúde da garota, mas também a conquista de um corpo magro. As revistas evitam propagar explicitamente o corpo magro como padrão a ser alcançado e, em muitos momentos, estimulam as leitoras a se aceitarem e serem felizes com o corpo que têm. No entanto, reportagens e seções falam em dietas para perder quilos extras, exercícios para enrijecer a barriga e atividades que ajudam a perder calorias. Além disso, as fotos publicadas – sejam elas de celebridades, modelos ou leitoras – costumam exibir corpos magros e sarados.

Assim, fotos de corpos magros e dicas para entrar em forma dividem espaço com mensagens sobre auto-estima e a importância de sentir-se bem com o próprio corpo. Como resultado, temos adolescentes que tentam equilibrar saúde e amor-próprio com o enquadramento aos padrões. Em *A incrível história da menina que quase morreu tentando emagrecer* conhecemos o relato de Paula, adolescente de 15 anos que, em busca do corpo que considerava perfeito, chegou a comer apenas uma laranja durante uma semana:

O sofrimento de Paula era maior na hora do intervalo no colégio, quando as amigas comiam doces e salgadinhos e ela tinha que se contentar com bolachas água e sal. ‘Até consegui emagrecer. Mas, cinco anos depois, me revoltei e decidi comer tudo que tivesse vontade. Eram sete sacos de batatinha por dia, seis sanduíches de uma vez e muito, muito chocolate. Cheguei a pesar 76 kg. Estava pesada demais até para andar’, diz. [...] Paula procurou na internet dietas que prometiam resultados milagrosos e resolveu cortar para sempre os carboidratos. Além disso, passava cerca de seis horas por dia malhando. [...] Mas, naquela época, a única coisa que a garota enxergava era a popularidade que ganhou sendo magra. O menino que antes sentia vergonha de assumi-la resolveu pedi-la em namoro e as ami-

gas passaram a chamá-la muito mais para sair. [...] oito meses depois, Paula desmaiou de fraqueza após voltar de uma balada. Em toda semana anterior, ela tinha comido apenas uma laranja. A garota foi levada ao hospital, onde ficou sabendo que tinha bulimia e estava a um passo da anorexia. (A INCRÍVEL..., 2008, p. 90)

A história de Paula é usada como exemplo pela revista dos prejuízos que a busca descontrolada por um corpo perfeito pode trazer à saúde. O recado dado pela reportagem é que o bem-estar físico e emocional das adolescentes deve vir em primeiro lugar: as leitoras devem cuidar do próprio corpo e tentar emagrecer se acharem necessário, mas com orientação profissional e sem radicalismos. No final do texto, uma citação da menina, que na época da reportagem estava se recuperando da bulimia, sintetiza o conselho da revista para as leitoras: “Agora, percebo que sou muito mais que um peso na balança. Sei que as pessoas não me julgarão pelo meu corpo. Gorda ou magra, terão que gostar de mim pelo que sou.” (A INCRÍVEL..., 2008, p. 90)

Seja quando o assunto é o corpo ideal, a conquista do garoto ou a forma certa de se vestir, notamos que, se por um lado, as revistas estão repletas de orientações sobre agir, por outro também investem em reportagens que estimulam o amor próprio e a auto-estima das leitoras. No artigo *Seja você mesma!*, da coluna *Voando alto*, a jornalista escreve sobre o que significa “ser você mesma”, frase comumente utilizada pelas duas revistas:

Ultimamente tenho pensado o que significa ser 100% você mesma. Seria arrotar na frente do menino com quem saiu pela primeira vez só porque você adora libertar a ogrinha que existe aí dentro? Ou, então, fazer um milhão de perguntas para o garoto, tipo interrogatório mesmo, logo no encontro de estréia, afinal, esse é o seu jeitinho delegado de ser? Nem pensar! [...] Acredito que ser a gente mesma tenha muito a ver com uma

questão de sinceridade, inclusive consigo. É assumir pra você e para o mundo tudo o que gosta de fazer – e o que não gosta – numa boa. É não precisar se transformar em outra pessoa, incorporar uma personalidade que não é a sua, como se tivesse feito uma lavagem cerebral (VOANDO..., 2008, p. 91)

O artigo defende a ideia de que “ser você mesma” significa ser sincera consigo e assumir a própria personalidade. Para justificar a ideia, é possível notar a recorrência ao conceito de autenticidade, como se dentro de cada menina existisse uma essência definidora que não deveria ser ocultada e, sim, assumida. Assumir para si e para os outros a própria personalidade seria o primeiro passo para melhorar a auto-estima. Mensagem parecida encontramos em *Você pode tudo!*, na qual a repórter dá dicas para as leitoras sobre como descobrir o seu lado mais bonito, aceitar o seu jeito de ser, esquecer as comparações e fazer o que gosta:

Aqui na Atrê, a gente vive falando sobre essa tal auto-estima que, no fundo, tem muito a ver com a imagem que fazemos de nós mesmas. Quando conseguimos ver no espelho uma garota cheia de qualidade é sinal de que nosso amor-próprio vai muito bem. Porém, basta enxergar mil problemas e está feita a confusão: nesse caso, a auto-estima precisa de uma injeção de ânimo. Infelizmente, a maioria das meninas faz parte da turma das não muito contentes assim. (TREVISAN, 2008, p. 119)

No entanto, devemos questionar como uma garota que leu em páginas anteriores (e continuará lendo nas seguintes) que os tons rosados são a última tendência em maquiagem, que as baixinhas devem evitar vestidos longos, e que os garotos não gostam de meninas que falam alto e usam saia curta pode, ainda assim, ter auto-estima elevada sem desrespeitar suas próprias características e gostos. Parece restar às leitoras descobrir

como resolver a equação entre seguir as normas propagadas pela revista e, ao mesmo tempo, respeitar suas preferências e personalidade.

Considerações finais

“Ser menina” para *Atrevida* e *Capricho* implica vivenciar o gênero de uma forma bem determinada, que inclui atributos e desejos heterossexuais, em grande parte submetidos a esquemas binários de homem/mulher e feminino/masculino. Esses esquemas presumem a continuidade entre sexo e gênero, instituindo uma lógica binária na qual um sexo – caracterizado em termos biológicos – determina um dos dois gêneros possíveis (masculino ou feminino) e ainda uma única forma de desejo – direcionado ao sexo/gênero oposto. Temos, assim, a reiteração do tradicional padrão dicotômico de sexo e gênero – que engloba a valorização da heterossexualidade e de relacionamentos monogâmicos. A heterossexualidade é apresentada não como uma opção para a garota iniciar a vida sexual, mas como o único caminho possível.

Meninos e meninas são construídos pelas revistas dentro de um esquema binário, no qual os papéis e comportamentos de gênero são constantemente demarcados de forma oposicional: enquanto meninos podem beber muito, fazer piadas sobre sexo, ficar com várias meninas em uma mesma noite e até trair, as meninas não podem fazer sexo sem amor, falar alto e nem usar roupas curtas.

Ao analisar as normas de vestuário, corpo e aparência presentes nas revistas, constatamos um grande número de textos em tom de guia ou manual e escritos em linguagem imperativa, que fornecem receitas, dicas e truques sobre o que é conveniente em termos de comportamento e atitude diante dos garotos. São dicas de maquiagem, moda, alimentação, cuidados com

cabelo e pele cercadas de modos de fazer, tutoriais e truques infalíveis. Em comum, a preocupação acentuada em compor um estilo feminino e romântico para suas leitoras. Dessa forma, sobre o corpo das garotas incidem normas que ditam que partes podem ser reveladas ou devem ser escondidas, o quanto ela deve pesar e, ainda, o que satisfaz ou não as preferências dos garotos.

A constituição da identidade das meninas, nas duas publicações, passa invariavelmente por eles. Os garotos têm espaço nas revistas para ditar regras de conquista e opinar sobre o que acham aceitável ou não nelas. Seus pontos de vista nunca são criticados: devem ser usados pelas leitoras para adaptar-se às expectativas e desejos masculinos e, ainda, são levados em conta para compor as normas e formas previstas de “ser menina” ensinadas pelas revistas. Estas compactuam com a misoginia ao desconsiderar as experiências e preferências das meninas diante dos garotos, incentivando-as muitas vezes a aceitar passivamente os comportamentos misóginos deles, sem críticas ou contestações.

Em um pólo, as publicações associam a identidade feminina à meiguice, feminilidade, romantismo e maternidade; já em outro, do ponto de vista dos meninos, reiteram uma série de atributos e valores que pertenceriam, originalmente, ao domínio masculino, sem preocupações em promover a reapropriação ou o deslocamento subversivo destes. Essa diferenciação de comportamentos por gênero é construída nas revistas como “natural” e irremediável, e não como fruto da reiteração de práticas de nomeação e coerção que precisam ser questionadas. Assim, com garotos e garotas ocupando posições demarcadas e opostas, a revista constrói o casal heterossexual – aquele que ocupa quase todas as reportagens, fotos, ilustrações e depoimentos publicados em suas páginas.

Para compor o tão desejado casal, as leitoras não podem esquecer: pouco decote, muita feminilidade, nada de “galinha-

gem” e as expectativas dos garotos sempre à vista (e em primeiro plano, de preferência).

Referências

- 3,2,1...2009! Capriche na produção do primeiro dia do ano. *Revista Capricho*. São Paulo: Editora Abril, p. 66, 7 dez. 2008.
- A INCRÍVEL história da menina que quase morreu tentando emagrecer. *Revista Capricho*. São Paulo: Editora Abril, p. 90, 7 dez. 2008.
- A ROUPA certa para o seu corpo. *Revista Capricho*. São Paulo: Editora Abril, p. 77-80, 28 set. 2008.
- AS 10 GAROTAS mais estilosas do Brasil. *Revista Capricho*. São Paulo: Editora Abril, p. 62-69, 16 mar. 2008.
- AGORA você escolhe os modelos que mais gostou...e quanto quer pagar. *Revista Capricho*. São Paulo: Editora Abril, p. 59-27 abr. 2008.
- BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo: os fatos e os mitos*. Lisboa: Quetzal Editores, 2008.
- BIQUÍNI: qual é o seu? *Revista Atrevida*. São Paulo: Editora Escala, n. 161, p. 70, 2008.
- BELEZA: modo de usar. *Revista Atrevida*. São Paulo: Editora Escala, n. 171, p. 77, 2008.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- COMO conquistar o garoto dos sonhos. *Revista Atrevida*. São Paulo: Editora Escala, n. 162, p. 39, 2008a.
- COMO usar...colete. *Revista Capricho*. São Paulo: Editora Abril, p. 36, 20 jul. 2008b.
- COMO usar...Jardineira jeans. *Revista Capricho*. São Paulo: Editora Abril, p. 36, 31, ago. 2008c.

- COMO usar...parka. *Revista Capricho*. São Paulo: Editora Abril, p. 58, 8 jun. 2008d.
- DEZ mandamentos para uma pele perfeita. *Revista Capricho*. São Paulo: Editora Abril, p. 72, 11, maio 2008.
- DICAS para conquistar a sogra. *Revista Capricho*. São Paulo: Editora Abril, p. 82, 16 mar. 2008.
- É HORA de comprar. *Revista Capricho*. São Paulo: Editora Abril, p. 49, 20 jul. 2008.
- LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- FIGUEIRA, Márcia Luiza Machado. A revista Capricho e a produção de corpos adolescentes femininos. In: LOURO, Guacira L. et al. *Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo na Educação*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 124-135.
- FREIRE FILHO, João. *Poder de compra: pós-feminismo e consumismo nas páginas da revista Capricho*. In: ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS – ASSOCIAÇÃO NACIONAL DOS PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO, 15., 2006, Bauru. *Anais...* Bauru: UNESP, 6-9, jun. 2006.
- HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LOSSO, Thais. Vai pegar mal...11 coisas que queimam o filme de qualquer um! *Revista Capricho*. São Paulo: Editora Abril, p. 53, 27, abr. 2008.
- LOURO, Guacira Lopes. *O corpo estranho*. Ensaios sobre a sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- MAKE it. *Revista Atrevida*. São Paulo: Editora Escala, n. 163, p. 62-63, 2008a.
- MAKE it: Especial maquiagem de festa. *Revista Atrevida*. São Paulo: Editora Escala, n. 161, p. 68, 2008b.
- MANUAL da ficada inesquecível em 5 lições. *Revista Atrevida*. São Paulo: Editora Escala, n. 163, p. 15, 2008.

MAQUIAGEM para pele negra: saiba como arrasar no look. *Revista Atrevida*, n. 167, p. 74, 2008.

MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*, Porto Alegre: PPGS-UFRGS, p. 150-182, 2009.

MODA antenada! Saiba (antes!) tudo o que vai rolar na nova estação. *Revista Atrevida*. São Paulo: Editora Escala, n. 163, p. 68, 2008.

MUNDINHO Fashion: Jardim Secreto. *Revista Capricho*. São Paulo: Editora Abril, p. 34, 31 ago. 2008a.

MUNDINHO Fashion: No laço. *Revista Capricho*. São Paulo: Editora Abril, p. 6, 27 abr. 2008b.

NA RUA. *Revista Capricho*. São Paulo: Editora Abril, p. 60, 7. dez. 2008.

NÓS amamos Katy: Inspire-se na versão tropical do estilo pin-up sexy de Katy Perry. *Revista Capricho*. São Paulo: Editora Abril, p. 66, 7 dez. 2008.

PEÇA da vez: Tiara. *Revista Capricho*. São Paulo: Editora Abril, p. 42, 27 abr. 2008.

PRA BRILHAR! *Revista Atrevida*. São Paulo: Editora Escala, n. 171, p. 98-102, 2008.

PRATA, Liliane. Dicas infalíveis para nunca mais ficar sozinha. *Revista Capricho*. São Paulo: Editora Abril, p. 94, 11, maio 2008.

QUAL é a dele? O visual que eles curtem. *Revista Atrevida*. São Paulo: Editora Escala, n. 164, p. 70, 2008a.

QUAL é o seu estilo? *Revista Capricho*. São Paulo: Editora Abril, p. 56, 16 mar. 2008b.

SCALZO, Marília. *Jornalismo de Revista*. São Paulo: Contexto, 2003.

SCHIBUOLA, Tati. Oi da editora: Todo tipo de gente. *Revista Capricho*. São Paulo: Editora Abril, p. 6, 27 abr. 2008.

SÓ NO TRUQUE! O make que deixa você com cara de 18. *Revista Capricho*. São Paulo: Editora Abril, p. 51-53, 11 maio 2008.

SOS Maquiagem. *Revista Atrevida*. São Paulo: Editora Escala, n. 166, p. 72, 2008.

TOP hits: A moda que pega entre as modelos quando estão fora da passarela. *Revista Capricho*. São Paulo: Editora Abril, p. 52-55, 20 jul. 2008.

TREVISAN, Rita. Você pode tudo! *Revista Atrevida*. São Paulo: Editora Escala, n. 171, p. 119-120, 2008.

TUDO de blog. *Revista Capricho*. São Paulo: Editora Abril, p. 12, 27 abr. 2008.

VERÃO das cores: O make da estação é tudo! Acerte no tom e valorize sua pele. *Revista Atrevida*. São Paulo: Editora Escala, n. 161, p. 89-91, 2008.

VOANDO alto: Seja você mesma! *Revista Atrevida*. São Paulo: Editora Escala, n. 162, p. 91, 2008.

VOCÊ pode ter! São 50 dicas para todos os tipos de fios. *Revista Atrevida*. São Paulo: Editora Escala, n. 162, p. 72, 2008.

Imagine uma mulher... Agora, imagine outras!

*Cíntia Guedes Braga**

Retalhos: resumir, selecionar, cortar, colar, condensar, cortar mais um pouco, reescrever. As reflexões que se seguem são retalhos da pesquisa que realizei durante o mestrado, e o projeto então executado tratou de imagens cinematográficas que possuem possibilidades de rompimento em relação à representação hegemônica da mulher e da feminilidade no cinema nacional contemporâneo.

Para o presente texto, por motivos diversos que serão tratados oportunamente, concentro as reflexões realizadas sobre o filme *Bombadeira* de Luis Carlos de Alencar, (2007). A despeito de tudo que deixei para trás durante este trabalho de edição,

*

Graduada em Produção Cultural (UFBA) e mestre pelo Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Cultura e Sociedade (UFBA).
E-mail: cintiaguedes7@gmail.com

chamo atenção para proposta de escrita-processo empreendida no texto expandido apresentado à banca, que conservou apenas algumas impressões nesta versão. No mais, divido este artigo em dois tempos, o primeiro empenha-se em apresentar as forças que orientaram a pesquisa, seus objetivos iniciais, algumas transformações e seus resultados parciais, e a segunda apresenta as abordagens sobre algumas cenas do filme.

Uma porção belicosa

Qual a medida de enfrentamento um texto acadêmico pode assumir para si sem correr riscos de macular com paixão as articulações teórico-metodológicas que propõe? Estranhar o texto foi certamente a porção mais *queer* da pesquisa *Desejos desviantes e imagem cinematográfica*. O campo foi o da multidisciplinaridade e nada poderia ter sido feito desta maneira se estivesse escrevendo a partir de/para um campo estritamente disciplinar. O campo também era o do senso comum, que pauta o crescimento da ofensiva conservadora em todos os níveis de representação política, nos meios de comunicação e nas ruas.

Em um primeiro momento, e de acordo com o mapeamento parcial de personagens não heterossexuais do cinema brasileiro de ficção (1995-2010) realizado para pesquisa, pude concluir que a parcela de personagens cujas características se aproximam da assimilação normativa está diretamente relacionada com os filmes de ficção, das maiores produtoras, com maiores orçamentos e maiores possibilidades de circulação. Para tais filmes, haveria uma representação correta da não heterossexualidade, solicitada por falas autorizadas, seja de uma parcela dos movimentos de militância LGBTT, seja de pesquisadores, como as apresentadas no trabalho Moreno (2002), seja de cineastas e políticos, como no curta de *Cinema em sete cores* de

Felipe Tostes e Rafaela Dias, (2008). Tais vozes clamam para o homossexual uma imagem que proceda por identificação.

No entorno deste modelo, e ainda muito distante das margens, encontro também personagens que negociam suas performances em relação a tal normativa. Contudo, de uma maneira geral, considero que há um empreendimento dos filmes com maiores possibilidades de sair dos circuitos de exibição entre pares, os festivais, para as salas de cinema e até para televisão aberta, em produzir personagens representantes das minorias sexuais de acordo com os registros culturais da heterossexualidade. Desta maneira, tais representações adquiririam a possibilidade de registrar não heterossexuais enquanto cidadãos, que repetem as regras da cultura hegemônica heterossexual e que possuiriam por isso as mesmas demandas e os mesmos direitos.

Sob estas justificativas, eles são em geral casados/as, branco/as, de classe média e alta, não possuem experiências cotidianas relacionadas à homofobia e, principalmente, não expressam suas relações em imagens de afeto. A “bicha” afetada e a lésbica masculinizada não protagonizam filmes, aparecem em circunstâncias condicionadas e justificadas. Já no tocante ao cinema documentário, tais questões ficam mais complexas: E se a personagem representa a si mesmo? Se lhe é oferecido um espaço de construção conjunta da *mise-en-scène*? Como as personagens de sexualidade e gênero diverso se oferecem enquanto imagem para câmera cinematográfica?

Encontrei então no documentário a possibilidade de observar como uma ideia hegemônica de mulher atua não somente no fazer cinema, tomando-o apenas como força expressiva e autoral que solicita identificação dos espectadores, mas também a possibilidade de entender o cinema como engrenagem de produção de subjetividades.

Quando trago a noção de imaginário heteronormativo, estou fazendo referência às narrativas e às imagens de feminilidade que pautam nossas ideias sobre o que é ser mulher. Elas circulam entre jogos de poder, saber e visibilidade, e considero que as narrativas e imagens de feminilidades desviantes da norma heterossexual podem, a partir de manobras que articulam imagem, discurso e sensibilidade, interferir, em última instância, no nosso senso de realidade.

Uma breve aproximação em relação ao que estou chamando de realidade faz-se necessária:

Para Lacan, a realidade dos seres humanos é constituída por três níveis entrelaçados: o simbólico, o imaginário e o real. Essa tríade pode ser precisamente ilustrada pelo jogo de xadrez. As regras que temos para seguir são a dimensão simbólica: do ponto de vista simbólico, puramente formal, 'cavalo' é definido apenas pelos movimentos que essa figura pode saber. Esse nível é claramente diferente do imaginário, a saber, o modo como as diferentes peças são moldadas e caracterizadas por seus nomes xai'(rei, rainha, cavalo), e é fácil imaginar um jogo com as mesmas regras mas com um imaginário diferente, em que essa figura seria chamada de 'mensageiro', ou 'corredor', ou de qualquer outro nome. Por fim, o real é toda a série de circunstâncias contingentes que afetam o curso do jogo: a inteligência dos jogadores, os acontecimentos imprevisíveis que podem confundir um jogador ou encerrar imediatamente o jogo. (ŽIŽEK, 2010, p. 17)

Saber das regras ou tomar consciência do imaginário enquanto processo de (re)produção, que quando operado de acordo com o inconsciente heteronormativo reproduz as normas binárias de concepção dos gêneros, é compreender apenas um dos processos em jogo, e o esforço em entender como esses três planos operam na imagem cinematográfica é observar o romper do fluxo, criar linhas de fuga para rearticular o que se entende por realidade.

Acredito que algumas imagens trazem, voluntária ou involuntariamente, uma performatividade que articula signos e significados de maneira diferenciada, não cabendo em um imaginário normativo e sendo capazes, por fim, de estabelecer outros jogos simbólicos, que iluminam outros territórios e se entregam a construção de novas imagens de mulher e, para observá-las, a noção de performatividade é tomada como categoria de análise de imagens.

De forma resumida, trabalho tal noção com Eve Sedgwick (2003), especificamente na sua abordagem de uma performatividade encarnada, tornada gesto a partir de um corpo, como, por exemplo, quando a criança sente e expressa vergonha:

Este é o momento em que o circuito de expressões espelhadas entre a face da criança e a face reconhecida do cuidador (um circuito que, se invocado pela forma do narcisismo primário, sugere que o narcisismo desde o princípio lança-se socialmente perigosamente no campo gravitacional do outro) quebra: o momento quando a face do adulto falha ou se recusa a jogar a sua parte para continuar a contemplação mútua; quando, por uma ou por várias razões, falha na habilidade de ser reconhecido ou, do reconhecimento da criança que está, por assim dizer, fazendo careta baseado na continuidade deste circuito. (SEDGWICK, 2003, p. 36)¹

¹ Todas as traduções feitas nesse texto são minhas, dos originais.

Com este exemplo, Sedgwick aciona a performatividade da “vergonha” como momento de ruptura no processo de identificação; os olhos baixos, a cabeça que refuta o encontro face a face e, em alguns casos, o rubor no rosto, são para ela semáforos de um problema e, ao mesmo tempo, de um desejo de construir uma nova ponte para a identificação. Afinal, as comunidades minoritárias também se formam por injúria, fundando uma relação dinâmica entre vergonha e identidade, ou melhor, entre vergonha e comunidade. Observo, portanto, a performance das personagens em cena como materialização da perfor-

matividade de gênero, como momento de encarnação de um sentimento, de um pensamento ou de uma intenção, como o espaço-tempo-corpo que, se no campo do visível, torna a performatividade de gênero uma categoria de análise de imagens.

Quanto à ideia de representação, proponho com Jean Louis Comolli que ela se efetiva na “presença” e ilumina as forças que lhe atravessam nos “encontros”: Se há inscrição realista no cinema documentário, esta se dá menos pela equiparação das imagens que se apresentam em relação ao referente no mundo real, e mais pelo registro da duração do encontro entre corpo(s) filmado(s) e máquina cinematográfica, “entre a ação e seu registro.” (COMOLLI, 2008, p. 119)

Não haveria, portanto, nenhuma outra maneira de crer no filme. Já sabemos que não há real que não se encene, nem representação que não se materialize. A potência concentra-se no encontro do corpo com a máquina cinematográfica, e é apostando neste encontro que quem sabe eu poderia, pelo menos um pouco, desejar menos o referente transgressivo das imagens observadas e tomá-las enquanto dispositivos capazes de fazer passar o outro em mim. Daqui por diante, falo “apenas” do meu encontro com o filme.

Conheci *Bombadeira* quando ele circulou em Salvador pela *Mostra Possíveis Sexualidades*, em 2009. Ele visibiliza uma história que me era próxima inclusive em termos geográficos. O filme foi gravado em Salvador, com travestis e transexuais que trabalham como profissionais do sexo pelas imediações do centro da cidade. Sou capaz de reconhecer as personagens, não porque as conheci em algum momento, ou porque necessariamente cruzei com elas por aí, muito embora não seja raro isso ter acontecido, mas porque elas representam uma existência que faz parte do meu cotidiano e do cotidiano dos moradores de Salvador, especialmente os que transitam no centro da ci-

dade à noite. Contudo, elas fazem parte da porção de realidade que a cidade e seus moradores insistentemente ignoram.

O filme trata da construção de feminilidade em um corpo classificado biologicamente como masculino. É um filme sobre o cotidiano das personagens que compõem a encenação do seu dia a dia de mulheres “comuns” que trabalham, tem problemas familiares, crenças religiosas, e que perfuram seus corpos clandestinamente para injetar silicone e construir para si quadris, seios, dentre outros atributos ditos femininos; a narrativa co-movente de algumas personagens, suas tentativas de inscrição nas normas mais comuns da heteronormatividade como, por exemplo, o casamento, é contraposta com a impossibilidade de aderir completamente às normas. Aqui, novamente aparece a falha, não mais da representação cinematográfica, mas falência cotidiana em “passar por” mulher perfeitamente, de construir para si uma imagem de mulher convincente. É isso que lhes coloca em risco, mas não sem pôr em risco também a própria ideia de mulher e de feminilidade tal como entendidas hegemonicamente.

Tento, portanto, levantar barricadas para pensar o papel deste filme e destas reflexões diante da materialidade das vidas das personagens, diante de suas mortes, e da minha consciência da impotência em relação às mesmas, em qual instância este texto tem qualquer importância, afinal, a que ele serve? Considero que há uma disputa, e abordar a representação como algo que “está no lugar de” reduziria tal disputa ao campo do simbólico, mas ela não é uma simples guerra de símbolos, tão pouco uma guerra por representação, nem mesmo pela verdade, é uma guerra pela possibilidade de existir e de se dar a ver, conhecer e, principalmente, sentir. E se de início estava consciente apenas que deveria traçar uma pequena genealogia dos filmes para concentrar-me nos seus rastros sombrios e em suas rachaduras,

não sabendo ao certo onde elas iam dar, eis que me surge a figura do rizoma,

[...] o rizoma é uma antigenealogia. É uma memória curta ou uma antime-mória. O rizoma procede por variação, expansão, conquista, captura, picada. Oposto ao grafismo, ao desenho, à fotografia, oposto aos decalques, o rizoma se refere a um mapa que deve ser produzido, construído, sempre demonstrável, conectável, reversível, multiplicável, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 33)

Tratava-se de não investir toda energia em identificar o lugar do corte significativo, o que no máximo me permitiria sugerir outros cortes, quem sabe, novas nomeações, incrementar a “sopa de letrinhas”. A partir de então, desejei a representação como maneira de entrever em que dimensão ela é capaz de recolocar a nomeação e mesmo a linguagem em xeque: como são operadas fissuras na comunidade de imagens que partilhamos hegemonicamente enquanto femininas através da performatividade de gênero atuadas na *auto-mise-en-scène* das personagens de *Bombadeira*?

Aqui, são novamente relevantes as proposições de Comolli para pensar a *mise-en-scène* e a *auto-mise-en-scène* no cinema documentário:

[...] essas narrativas são também *mise-en-scènes*, verdadeiros rituais, em que os corpos e suas hierarquias, suas posturas, seus intervalos são frequentemente definidos [...]. Assim, a *auto-mise-en-scène* seria a combinação de dois elementos. Um vem do *habitus* e passa pelo corpo (o inconsciente) do agente como representante de um ou de vários campos sociais. O outro tem a ver com o fato do sujeito filmado, o sujeito em vista no filme (a ‘profilmia’ de Souriau), se destina ao filme, conscientemente e inconscientemente, se impregna dele, se ajusta a operação cinematográfica

ca, nela coloca em jogo sua própria *mise-en-scène*. (COMOLLI, 2008, p. 85, grifos do autor)

As imagens do filme privilegiadas nesta reflexão são aquelas que promovem maiores possibilidades de observar as porções das personagens na construção da *mise-en-scène*, que revelam ou põem em jogo as relações hierárquicas sempre presentes entre quem filma e quem é filmado. Tal operação é realizada na expectativa de demonstrar como o cinema precário, repleto de imagens de personagens dissidentes das normativas, pode gerar linhas de fuga da imagem colonizada pela linguagem dominante, nos devolvendo a pergunta sobre quem, afinal, reconhecemos como mulher.

Mais do que aumentar meu repertório de filmes e textos, mais do que me habilitar para um determinado grau acadêmico, este trabalho transformou e foi transformado pelos meus posicionamentos e pelas minhas maneiras de ver e estar no mundo, tomado como lugar de enfrentamento. Desejo alocar estas reflexões no cenário de uma disputa mais ampla, que tem como personagens o Estado e seus empreendimentos capitalísticos de um lado, as minorias periféricas e dissidentes de outro, e para continuar o exercício de estranhamento das categorias binárias, um enorme espaço *entre* está povoado por novos e novíssimos atores políticos. Não haveria espaços fora das relações de poder, e de maneira semelhante, tenho dificuldades de entrever um “fora” da política, porque assumo aqui que ela é micro, está fragmentada e espalhada por toda parte, e se há bastante trabalho a ser realizado no âmbito das normativas, há também uma resistência que nem sempre é reconhecida como tal. São os agenciamentos operados pela existência daqueles que disputam a norma nos seus modos de vida, e que no encontro com a máquina cinematográfica são capazes de disputar o que julgamos a parte mais pessoal do ho-

mem, seus sentimentos e desejos, sua capacidade de afetar e de ser afetado pelo outro.

Devir outras mulheres

Samara e Silvana se maquiam durante a primeira sequência do filme. Seus corpos balançam, guiados pelas mãos, a esquerda segura a maquiagem e o espelho, a direita pinta o rosto. Os olhares de ambas se fixam nos espelhos, um olhar daqueles de franzir a testa enquanto se inclina a cabeça um pouco para frente, um pouco para direita. Silvana fita a câmera uma vez ou outra, mas a imagem dela ainda não se demora, nos é apresentada em planos entrecortados; mais à frente ela finalmente ganha a cena. As mãos são polivalentes, utilizadas para pintar o rosto, munidas de pincel ou fazendo do dedo um pincel, passam batom, também ajeitam o cabelo e guiam Silvana no seu giro final pelo cenário, depois de terminada a encenação do ritual diário de se arrumar para sair para trabalhar.

Esta primeira sequência, que dura pouco mais de seis minutos, inicia com os planos de apresentação do título do filme, no qual o nome *bombadeira*, em minúsculas brancas, aparece no fundo preto, letra por letra, da última para a primeira letra, da direita para a esquerda, leitura oferecida de modo invertido. Antes do nome se formar por completo, o fundo em *blackout* cede espaço, através de uma *fade*, para o detalhe de uma das cenas que veremos mais ou menos 40 minutos mais tarde, quando Michelle devolve um pouco de silicone industrial, amparado pela tampa, para dentro do seu frasco de plástico.

Com ela, o filme começa grave, me fazendo pensar sobre o detalhe da imagem do líquido, a mão e a garrafa plástica que surgem ao fundo da tela, a figura é o título. Será esta imagem o segredo que será revelado? O desenho sonoro auxilia na composição da atmosfera grave.



Nos dois frames acima, o nome do filme aparece em fonte branca ao revés, a mão derrama o silicone ao fundo

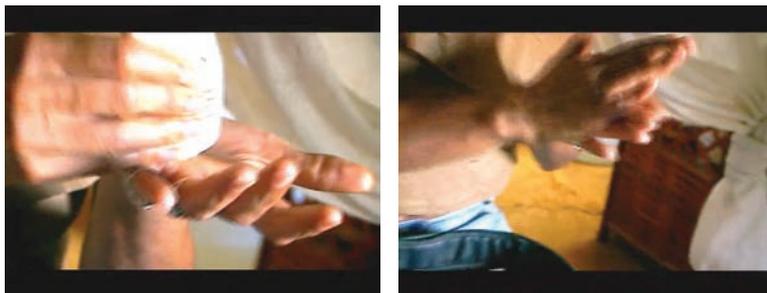
Em cena, Silvana se expressa por falas indicativas de cada ato que será praticado, ou representa na fala a ação que acabou de praticar. Cada verbo ou sentença é seguido ou precedido de uma ação que o confirma,

Batom da Boticário, né?! [...]. Bem fraquinho, bem discretinho, só pra dar uma vida nos lábios, tem que tirar o excesso de oleosidade do rosto, pra não ficar oleoso, dá um toque no cabelo, uma ajeitadzinha no cabelo e o rímel um pouquinho [...], [e finaliza] Um creme para ficar a mão macia, para o cliente não reclamar, para não machucar. É isso que eu faço, bem simples. E um perfume né, da Fiorucci, italiano!

Silvana está perfeitamente adequada com as orientações de feminilidade para o dia a dia da mulher classe média: discreta (bem fraquinho, pouquinho), saudável (dar uma cor aos lábios), limpa (pele sem oleosidade) e usa produtos de boa qualidade (Boticário, Fiorucci, italiano!).

Com a repetição das normas, de pronto lembro das reflexões de Jaques Rancière (2008) sobre o testemunho do outro, que não teria forma própria nem singularidade linguística, apenas a possibilidade de assumir a condição de chamado, sendo a partilha de uma experiência singular por meio de uma linguagem

reconhecível. Afinal, algo se passa com as normas de feminilidade quando apropriadas pela figura de uma prostituta trans. Silvana, por mais que repita a norma, jamais será a mulher que tais normas prescrevem, é a repetição da normativa como produtora de diferença, que não prevê Silvana, mas não pode impedir que ela domine e introduza no seu dia a dia a etiqueta que ela mesma rasga.



“Um creminho na mão pro cliente não reclamar” dito não mais como um texto atuado, mas como um convite educado ao encontro mais íntimo. Silvana, em sua primeira cena, não somente se constrói mulher para se oferecer à imagem, ela também oferece algo que diz respeito à sua vida privada, entrega à visibilidade pública, partilha sua diferença. Na *auto-mise-en-scène* executada pela personagem, ela adere de forma didática à performatividade de gênero dita feminina, e também entoia uma melodia, não esperando que o aparato cinematográfico presenteie sua imagem com um tema deste tipo na montagem, e completa assim a composição da diva na penteadeira a qual voltarei em breve.

Antes, gostaria apenas de sublinhar as porções de precariedade exposta nesta e em outras imagens do filme. É na intersecção entre a ideia de precariedade e a encenação da feminilidade que as fendas da representação da mulher desenham silhuetas

mais diversas. Quando falo na precariedade visível nas imagens, não trato apenas aos objetos em cena, do improviso criativo que é o dedo-pincel ou das cortinas-portas que vemos em tantas sequências durante o filme. Quando Butler (2009) articula performatividade de gênero ao conceito de precariedade, é porque tal articulação se constrói em relação à violência, aos acidentes, às injúrias e à morte:

Normas de gênero tem tudo a ver com como e de que maneira nós podemos aparecer no espaço público; como e de que maneira se distingue o público e o privado, e como esta distinção é instrumentalizada a serviço da política sexual; quem vai ser – criminalizado com base na aparência pública; quem vai falhar em ser protegido pela lei ou, mais especificamente, pela polícia, na rua, no trabalho ou na casa. Quem vai ser estigmatizado; quem vai ser objeto de fascinação e prazer do consumidor? Quem vai ter benefícios médicos diante da lei? Nós sabemos das questões advindas do ativismo transgênero, do feminismo, das políticas de parentesco *queer* e também do movimento pelo casamento gay e das questões levantadas pelos profissionais do sexo para segurança pública e emancipação econômica. (BUTLER, 2009, p. 2)

Neste sentido, observo a cena com o desejo de articulá-la como uma “resistência que não é entendida como tal” e, para tanto, reescrevo o exemplo de Butler (2009), quando ela narra a performance em um protesto de imigrantes ilegais, residentes de Los Angeles, que saíram às ruas cantando o hino dos Estados Unidos, em inglês e castelhano, e também o hino do México. Tal performance, conclui Butler, é o exercício do direito de livre assembleia sem o possuir, a fim de clamar ao governo e à sociedade/público em geral que eles deveriam possuir tal direito.

Butler analisa a performance dos imigrantes focando as questões de uso da língua e da citação da lei por atores impróprios e em situações inapropriadas. Legalmente, ela lembra que tais sujeitos não possuem sequer o direito de livre reunião, uma vez que não partilham da cidadania estadunidense. No que concerne ao uso da língua inglesa, a autora direciona a sua crítica à resistência conservadora do ensino público norte-americano operado pelo incentivo e pela validação do uso apenas da língua inglesa nas escolas, e discorre ainda sobre a separação espaço público *versus* espaço privado inerente a tal resistência, sendo assimilado como público o uso do inglês e o espanhol como prática linguística que deve permanecer nas esferas familiares e domésticas.

Desta maneira, cantar o hino norte-americano em inglês simboliza imediatamente que eles dominam as normas da língua e da lei, e devem ter os mesmos direitos que os cidadãos comuns, devendo partilhar da comunidade de direitos; cantá-lo em espanhol evidencia que os chicanos fazem parte da sociedade norte-americana, mas que a reapropriam e traduzem, transformam suas normativas e suas narrativas, promovendo um espaço que é transcultural; por fim, cantar o hino do México funciona não somente para reafirmar um sentimento de pertença e de comunidade, que os particulariza enquanto minoria, mas é também convite à partilha pública de uma intimidade, tal qual o escracho de Silvana em relação ao creme de amaciar a mão, apenas o primeiro dos muitos hábitos e histórias íntimas que ouvimos e vemos durante o filme.

Para os imigrantes ilegais e para as personagens de *Bombadeira*, o chamado proferido não se legitima no plano legal, é um protesto-performance de risco, pois a qualquer momento das manifestações os participantes poderiam ser presos, assim como diversas das intimidades partilhadas pelas personagens carecem de legalidade, como a prática da prostituição e a prática

da bombação, por exemplo. Em ambos os casos, a potência das ações desenvolvidas no protesto dos imigrantes e das intimidades cotidianas visibilizadas no filme concentra-se na partilha de singularidades: estou presente e posso cantar o hino de duas nações com sotaques, estou presente e posso mesclar em meu corpo os dois gêneros, todos dizem: “estou entre”: “*Entre* as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma a outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio”. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 37)

Silvana, Samara e a penteadeira. O clichê do gênero e o clichê do cinema. A dupla falha, de colonização e de representação, é também dupla potência. O caso é que mesmo que elas não tenham as referências fílmicas da diva na penteadeira, a intencionalidade que elas investem sobre a encenação que desempenham e que compõem suas *auto-mise-en-scènes* é clara: fazer-se mulher no cinema.





(Da esquerda para direita: Greta Garbo, atriz sueca que galgou prestígio em Hollywood a partir da década de 20, o conquistou nos anos 30 e o abandonou nos 40, Marlene Dietrich, atriz e cantora alemã que já chegou a Hollywood com a carreira consolidada e recusou-se a filmar para o regime nazista, e uma das divas que as precede, Lillian Gish, ainda sob a luz do candelabro, atriz que já nos anos 10 encenava os filmes de D. W. Griffith, estadunidense tido como precursor do que se denomina linguagem cinematográfica).

É no “entre” que se encontra o rastro do segredo a ser revelado, e ele diz respeito ao funcionamento do inconsciente heteronormativo, mostrando como a máquina-cinematográfica atua como produtora do imaginário da feminilidade nas suas imagens grandiloquentes encarnadas pelas personagens em questão.



A imagem de produção da feminilidade no ato de maquiarse atravessa dois continentes e as décadas de 40, 50, 60 e 70, com as sensuais Brigitte Bardot, diva da *Nouvelle Vague*, e Marilyn Monroe, diva de *Hollywood*.



Na passagem dos anos 80 para os 90, Willi Ninja transforma a mão em *blush* e alterna o olhar entre o espelho de mão e o da penteadeira, na qual se senta a frente, levando a encenação ao ápice da mimese em sua performance de Vogue no documentário *Paris is burning* (1989).

Para Aumont (2006), como base na reflexão de Michel Mourlet, a *mise-en-scène* que se oferece através da imagem é obtida pelos recursos técnicos próprios do cinema, mas não são eles que importam, seu potencial estético se dá a partir da filmagem da expressão de corpos humanos, o que em uma equação simplista, resultaria na encenação. Em relação à conceituação de *mise-en-scène*, o movimento geral das reflexões de Aumont vai em direção ao personagem/ator, e retorna como força de sua expressividade. Executar a observação de como as personagens apropriam-se do espaço cênico não significa aqui, procurar na encenação a verdadeira emoção, trata-se antes de observar como elas se ligam ao espaço, como se apropriam do

jogo e dos gêneros, e se são, enfim, capazes de construir algo como linhas de fuga nas imagens que compõem.

Quando Silvana e Samara repetem a encenação da mulher diva no cinema clássico, que se repete também nos cinemas que se seguem a este e nas imagens extra-fílmicas destas mulheres, elas se expressam por encenação, revelam algo sobre si mesmas, mas também operam a encenação como produção de imaginário contra-hegemônico .

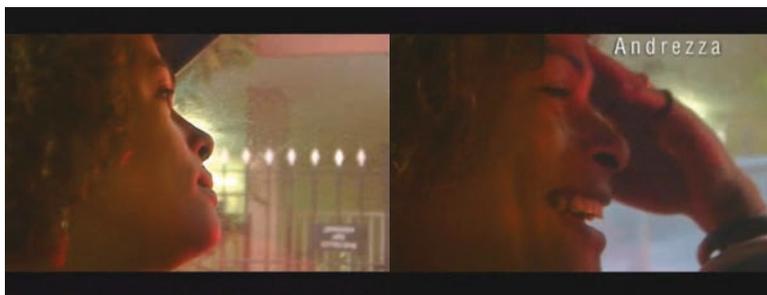


(Silvana toma conta da sequência, se maquia em seu quarto, caminha e encontra suas luzes, faz a câmera a seguir)

Se elas falham em significação porque não “passam pela” diva completamente, não se pode negar que tais encenações lançam-se em uma disputa pela produção do imaginário do que é ser mulher, criando imagens que carregam outras possibilidades de devir-mulher, e rachando assim o binarismo do imaginário heteronormativo.

O mesmo ar de diva pode ser reconhecido no semblante de Andrezza, nas diversas cenas em que ela é enquadrada em um carro, onde divide o banco de trás com a câmera e o seu operador, o diretor certamente segue no banco da frente, para onde Andrezza se dirige em algumas poucas falas. Ela se mantém de perfil durante os quase sete minutos da entrevista, nos quais vemos a mesma composição. A duração da sequência é suficiente para irmos da figura ao fundo algumas vezes e, em trânsito, escutamos Andrezza contar um pouco sobre todas as suas mudanças, geográficas, hormonais e plásticas.

Também ficamos sabendo dos “babados”. Ela solenemente conta que foi expulsa da igreja evangélica porque não quis, afinal, libertar-se do demônio. Nesse momento, alguém no carro sorri, mas ela não se abala, seu sorriso só aparece aos dois minutos da entrevista, ao começar a contar o caso de quando trabalhava como inspetora de chaves em um edifício de 15 andares em São Paulo. O sorriso é o momento escolhido pela montagem para nomeá-la. Há, por sinal, uma delicadeza na montagem ao escolher momentos singulares para nomear cada uma das personagens. Os letreiros com os nomes delas não acompanham suas primeiras aparições, funcionam quase como um retrato de cada uma. Quando o nome surge na tela, ele fixa a imagem, e a encenação, naquele momento, readquire um pouco da potência da pose em Barthes.



“Ao olhar uma foto, incluo fatalmente em meu olhar o pensamento deste instante, por mais breve que seja, no qual uma coisa real se encontrou imóvel diante do olho.” (BARTHES, 2008, p. 73)

Foi em uma coletânea de textos que tratam sobre a produção do corpo nas artes dos séculos XX e XXI, *História do Corpo: as mutações do olhar* (2009), que encontro a interessante reflexão de Antoine de Baecque sobre a produção de imagens das divas no cinema. Para ele, é no cinema produzido durante a década de 30 que:

as caricaturas, sob todas as suas formas, das mais repulsivas as mais desejáveis, são como que domesticadas: aprendem as regras do *savoir-vivre* hollywoodiano (não olhar para câmera, ser bastante aterrorizadoras, mas não demais para alguns, suficientemente apetecíveis, sem porém ultrajar as poderosas ligas da virtude para os outros [...]) O corpo que os espectadores vêm ver na tela encontrou suas regras, suas estrelas, e logo seus clássicos (BAECQUE, 2009, p. 485)

A imagem de Andrezza certamente carrega algo das divas, esse quê está no olhar que se perde no infinito, enquadrado num *close-up* de seu perfil. Tal olhar, que me prende na imagem e ao qual retorno sempre durante os seis minutos da entrevista, somente pode invocar o clichê da “mulher sonhadora” se é lido como se esvanecendo em inocência. Mas a imagem cinematográfica fala, e por vezes narra sua falência. Nesta sequência, é a narração de Andrezza, pela dimensão significativa, que preenche a imagem apresentada de múltiplos significados, desconfio, por ela, que em Andrezza não há nada de inocência.

Ao final do filme, sabemos, através de letreiros, que ela coordena a ONG Projeto Esperança. A última sequência de Andrezza, que culmina na imagem que acompanha este letreiro, é oferecida ao espectador como uma informação que não pode deixar de ser conhecida. Nela, a personagem desce uma das ladeiras do Pelourinho enquanto a câmera a acompanha fazendo questão de mostrá-la da cabeça até os pés, ela é igual a todas, jeans, pulseiras, sandálias, adereços. Sob as escadas de um casa-

rão de chão de taco, abre a porta de uma sala, acende a luz, a cena corta e agora vamos nos despedir de outro personagem, o Pai Nenê. É na narrativa que o ar de diva dá lugar à mulher comum.

A despedida de Samara também é a sua entrada em uma instituição, no caso dela, a escola. Ela se despede contando que estuda no Colégio Antonio Vieira, uma escola particular de classe média de Salvador, onde vende bombons, salgados e outros lanches durante o intervalo das aulas. A câmera a acompanha desde casa, empacotando os produtos, vai atrás dela durante o caminho até o colégio, com certeza as sacolas estão pesadas. Assistimos a personagem entrando no colégio desde o outro lado da rua. Samara acena para câmera

No mais, a narrativa principal do filme se direciona para a intimidade: Os “trabalhos” feitos pela avó de Andrezza para matá-la, o companheiro de Silvana que vive com ela e a ama em uma relação que não envolve mais sexo, também as porradas que Nenê levou da mãe na época em que tinha silicone... tudo isso é mais importante do que saber que Andrezza coordena uma ONG, ou que Samara frequenta uma escola. E a câmera acompanha até a porta as experiências delas no mundo do ensino formal, do trabalho legal, mas daí pra frente elas seguem longe das nossas vistas.

Nestas imagens de intimidade, a performatividade de gênero é, por vezes, encenada pelas personagens em posturas corporais que parecem buscar graça e leveza. Tudo se inclina no corpo de Leila que, contra luz, desenha algumas linhas no quadro, com seus braços um pouco abertos, o tronco ereto, a cabeça levemente inclinada, em um leve *plongée* que põe seu rosto como ponto central da imagem. Enquanto isso, ela conta como foi a recepção da sua família em relação às suas modificações corporais, a mãe não a reconheceu depois do silicone, e os irmãos já não a aceitavam “nem quando era *gay*, imagine agora”.



Vaidosa, Leila possui várias aplicações de silicone.

O rosto dela possui modificações aparentes, logo entendemos que são aplicações de silicone industrial, lábios, maçã do rosto. Um rosto que chama atenção por suas proporções não usuais, olhos puxados, sobrancelhas bastante arqueadas. Leila redesenhou seu rosto, não mais do que muitas atrizes hollywoodianas ou das telenovelas nacionais com a mesma idade dela.

Ainda em relação à imagem da diva, Baecque aponta sua capacidade de multiplicar-se em encantamento, e afirma que, a partir desse encantamento, engendra-se “essa imensa comunidade de sentimentos, uma sensibilidade de massa, que se ia construindo através da fascinação desses [corpos] glamorosos vistos na tela”. (BAECQUE, 2009, p. 494) O autor mostra como essa imagem foi se transfigurando ao longo do tempo e de acordo com os movimentos cinematográficos hegemônicos. À época, sua dimensão encantadora operava de maneira a domesticar desde os gestos aos olhares, a maquiagem, e até os nomes das atrizes, que não deveriam possuir mais de três sílabas.

Assim, seja citando a mulher comum que trabalha, namora, se apaixona, sofre, morre, seja citando o glamour da diva hollywoodiana, imortalizada em *close-ups*, as personagens recriam uma *mise-en-scène* que não as comporta e as racham em

polissêmicas leituras parciais, sendo esta que escrevo somente uma das possibilidades.

Aqui, tanto faz se elas viram ou inventaram as cenas que reproduzem, porque essas imagens não são delas, e também não são de Hollywood ou da TV nacional, elas não são de ninguém, habitam a todos, e não se dão por acaso. Trata-se do estatuto da imagem que “é universal, mas sempre particularizada”. (AUMONT, 1993, p. 131) Materializada na imagem, a performatividade se torna potência de corpo a partir do gesto, e mesmo o corpo é força performativa materializada.

Identificar a reapropriação da performatividade de gênero, dita hegemonicamente como feminina, na *auto-mise-en-scène*, serve especialmente para sublinhar que a domesticação da mulher faz parte de uma imensa comunidade de sentimento, acionada pelas personagens como clamor de pertencimento à categoria mulher. Contudo, a pertinência da sua encenação é falha e, por isso, tais imagens possuem, nas qualidades ambivalentes que tentei levantar até aqui, possibilidades de operar por dissenso nesta mesma comunidade. Assim, o que há de mais específico nestas imagens de *Bombadeira* é uma questão da ordem do dia, de todos os dias, para as mais diversas vozes do feminismo.

E, enquanto as personagens nos oferecem as imagens de divas transfiguradas em precariedade, ou de mulheres comuns com problemas gerais e em busca do corpo ideal, o movimento do filme procede em direção ao que já havia anunciado, na aparição de seu título e no detalhe da primeira imagem, uma pequena porção de verdade será oferecida ao espectador em breve.

Quanto a reflexão sobre a representação do corpo no cinema, sublinho que o texto de Baecque trata apenas de um cinema de grande circulação, produzido por grandes escolas cinematográficas e grandes produtoras. Ele atenta que o percurso do corpo neste cinema passa por uma modernidade que inves-

te na imagem do corpo da mulher uma promessa de acesso à verdade a partir de narrativas de sofrimento, de uma realidade crua e direta, e para o cinema contemporâneo, ressalta a aparição do corpo do futuro, cibernético, ciborgue e até monstruoso; ele considera que, uma vez bem realizada, pode haver, para a imagem do corpo da mulher no cinema contemporâneo, uma perda do humano e um ganho da política.

E logo aparecem as cenas de bombação. Nelas, as imagens perfomam corpo-dilacerado, desfeito, decomposto, deformado. Acompanhando a performatividade de gênero expressa pelas personagens, que em suas *mise-em-scènes* recorrem a todo tempo às citações da mulher diva, mas também de tantas outras imagens de mulheres hegemônicas nas quais não concentrei tanto esforço analítico, o filme prossegue a apresentação de seus corpos em uma *mise-en-scène* que privilegia o som direto, que não poupa o espectador dos gritos, e enquadra o corpo perfurado de modo a deixar ver apenas a precariedade da situação a qual ele se expõe duplamente, a dor e ao olhar do outro sobre a sua dor.



São as imagens da reinscrição de gênero não autorizadas. É a tecnologia precária de fazer corpos, e tal transformação leva a imagem ao estatuto de abjeta não porque representa a dor e o sangue, a transgressão e o horror, mas porque encontra-

mos, com a profanação do corpo, arrastado pelas agulhas ao submundo das imagens, a dupla profanação: ele rompe com a originalidade do gênero e com a pureza do corpo. O movimento em direção à inumanidade, performado pelas personagens para o filme e para vida, é completo no encontro com a máquina cinematográfica:

O fato de a máquina-cinema fabricar para o nosso uso outra percepção do espaço e do tempo que não aquela que acionamos em tantas outras experiências sensíveis induz a um tipo de poder ‘não-humano’ ou ‘extra-humano’ da máquina cinematográfica – poder que, como o de qualquer máquina, é tanto desejado como temido por os que com ela estão envolvidos. (COMOLLI, 2008, p. 75)

A porção inumana na encenação da profanação do corpo em conjunto com a porção inumana da máquina-cinema coloca em suspenso nossa percepção ordinária do mundo, e é assim que a *mise-en-scène* apresenta-se como espaço de disputa, nos fazendo duvidar das capacidades que possuem nossos corpos, dos limites aos quais somos capazes de levá-los, fazendo-nos duvidar do próprio corpo que está se construindo na tela, pois ele colocou em risco sua humanidade.

Assistimos o movimento de desterritorialização do corpo, o corpo como artefato, aquele que se produz em feridas e adornos, para o qual, como diria o performer Guillermo Gomez Peña, “nossas cicatrizes são palavras involuntárias no livro aberto do nosso corpo, tanto que nossas tatuagens, perfurações (*piercings*), pintura corporal, adorno, próteses e/ou acessórios robóticos, são frases deliberadas”. (GOMEZ-PEÑA, 2005, p. 204)

Contudo, a força do performer pode ser empreendida conscientemente no desejo de descolonizar o corpo, de fomentar um movimento de devir minoritário, incitar o fluxo. Já para as personagens, não posso dizer que há uma alternativa entre pôr

ou não em risco os seus corpos, mas há certamente uma escolha por mostrá-los, exibi-los, falar sobre eles, falar com eles. Acredito que estas duas experiências sensíveis, se podem ter intencionalidades distintas, certamente dividem o mesmo desejo: “De fato, sempre resulta doloroso exibir e documentar nossos corpos imperfeitos, cirurgiados pela cirurgia midiática, cobertos de implicações políticas e culturais. Não temos outra opção. É quase um mandato a falta de um termo melhor.” (GOMEZ PEÑA, 2005, p. 205)

O desejo, que quase sempre tem alguma ligação com o “detalhe” das narrativas e das imagens, de pronto faz a passagem da dimensão repressiva para produtiva. O detalhe do primeiro dos planos de *Bombadeira*, imagem recuperada aos 43 minutos do filme, felizmente não é um recalque nem chega a ser um segredo, é parte da engrenagem da máquina-desejante, que performa e cria corpos que se desfazem em gestos e agulhas, feitos para exibição e para o comércio.

Há, por fim, uma dimensão desta desterritorialização que é operada pelo capital, e quem nos fala dele no filme é Leila, que aplica silicone, é bombadeira, Nenê, que bombou, mas teve que tirar por questões de ordem doméstica e religiosa (mas ainda expressa o desejo de ter os seios dos tamanhos dos da imagem de Iemanjá), e também Samara, que preferiu não passar pela mão da fada madrinha, pois viu muitas amigas morrerem por causa do silicone.

No fluxo corpo-silicone-prostituição a modificação dos corpos das personagens possui, para além da dimensão de satisfação pessoal, todo um sistema de resignificação e capitalização. A partir da modelação operada pelo silicone, eles são reterritorializados em novas dinâmicas de desejo, passam a atender demandas específicas de clientes do comércio sexual. São capitalizadas por fluxos de desejo e precarizadas pelos microfascismos institucionais e estatais, que os relega aos perigos de uma

vida precária e mal assistida. A contradição está posta, pois não é possível negar que esse fluxo é também de autonomia, quando, para citar apenas um exemplo, Andrezza fala que a bombadeira é uma fada madrinha, e conta agradecida como ela livrou-a do “pireque”, “aquele short horroroso com espuma do lado” que ela usava por debaixo da calça pra fazer uma bunda.

Sendo assim, máquinas de fazer gênero, na ilegalidade da bombação para prostituição, produzem, ao lado e de mãos dadas com a potência do devir-mulher, a disputa exemplificada por Samara na figura de “Valquíria 11 litros, que não sabia mais onde botava silicone”, que “hoje em dia já deve ter para mais de 20 litros de silicone” em todas as partes do corpo, porque sempre aceitava o “desafio de quem bota mais”, afinal quem bota mais ganha mais “aquê”.

E o novo vem através da máquina de fazer corpos, da qual o cinema faz parte e, no caso de *Bombadeira*, opera por desconstrução. A velha expressão “dor da beleza”, que durante muito tempo associei indiscriminadamente às práticas de domesticação feminina, expande seus sentidos e sua força quando pronunciada por Samara e quando executada pelas personagens para filme. As ações que se seguem ao processo de maquinar gênero, e que validam tal ato como performativo, vão de furar uma orelha até a aplicar silicone, segundo os exemplos citados pela própria personagem. Executar a performatividade de gênero para elas é, no final das contas, expor a todo tempo seus corpos a novos perigos, em uma engenharia e uma tecnologia de si que resiste em fixar-se, e nos apresenta, pela imagem, a possibilidade de engendrar rupturas na sensibilidade heteronormativa. Nessa maquinação, a própria performatividade de gênero heteronormativa não se completa, é uma falha que investe desejo desviante na combinação do binário, e culmina na produção de gênero multiplicada ao infinito, espaço ao qual tento de alguma maneira me aproximar com estas reflexões.

Referências

- AUMONT, Jacques. *O cinema e a encenação no Brasil*, Rio de Janeiro: Saraiva, 2011.
- _____. *A imagem*. Trad. Estela dos Santos Abreu e Cláudio C. Santoro. Campinas: Papyrus, 1993.
- BAECQUE, Antoine. O corpo no cinema. In: CORBIM, Alain. COURTINE, Jean Jacques. VIGARELLO, Georges. (Org.). *História do corpo*. Vol. 3: as mutações do olhar. O século XX. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- BARTHES, Roland. *A câmara clara: nota sobre fotografia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- BUTLER, Judith. *Bodies that matter, on the discursive limits of "sex"*. New York: Routledge, 1993.
- _____. Performativity, precarity and sexual politics. *Revista de Antropología Iberoamericana*, Madri, v. 4, n. 3, p. 1-13, 2009.
- COMOLLI, Jean-Louis. *Ver e poder - a inocência perdida: cinema, televisão, ficção e documentário*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *O anti-édipo*. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- _____. *Mil platôs - Capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Beata Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.
- _____. *A ordem do discurso*. 20. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010b.
- _____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- GÓMEZ-PEÑA, Guillermo. *En defensa del arte performance*. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 199-226, 2005.
- _____. Being Performative: BUTLER. In: *Performativity*. London New York: Routledge, 2007.

MILEVSKA, Suzana. Resistance That Cannot be Recognised as Such. Entrevista com BUTLER, Judith. *Journal for Politics, Gender and Culture*, v. 2, n. 2, 2003.

MORENO, Antonio. *A personagem homossexual no cinema brasileiro*. Niterói: EdUFF, 2001.

PARKER, Andrew; SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Introduction: performativity and performance*. New York: Routleg, 1995.

RANCIÈRE, Jacques. *O inconsciente estético*. São Paulo: Ed. 34, 2009.

_____. *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial, 2010.

SEDGWICK, Eve. *Touching feeling, affect, pedagogy, performativity*. Duke University Press, London: 2003.

ŽIŽEK, Slavoj. *Como ler Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

Travestilidade, sexualidade e gênero no seriado *Ó paí, ó*

*Tess Chamusca Pirajá**

Neste trabalho, discuto em que medida as representações da travestilidade presentes nas duas temporadas do seriado *Ó paí, ó*, veiculadas na Rede Globo de Televisão entre 2008 e 2009, reiteram e/ou problematizam as normas hegemônicas de gênero e sexualidade. Ou seja, na análise da obra, observo se o modelo heterossexual é representado como único legítimo para a vivência dos gêneros e das sexualidades, se masculino e feminino são retratados como categorias fixas e totalmente opostas, se há uma associação entre feminilidade e maternidade, orientada por aspectos biológicos, dentre outros temas.

*

Jornalista e mestre pelo Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Cultura e Sociedade (UFBA).
E-mail: tesschamusca@gmail.com

Para debater tais questões, tomo como base reflexões desenvolvidas no âmbito dos estudos *queer* e dos chamados estudos *gays*, lésbicos e transgêneros, destacadamente a noção de performatividade, proposta conceitual elaborada por Judith Butler a partir de uma releitura de teorizações de Austin, Derrida, Kristeva, Foucault, Lacan e Sedgwick. O conceito se refere à constante reiteração das normas que materializam e dão significados aos corpos dos sujeitos. Isso permite entender o gênero como um ideal que cria os corpos que governa, materializando-os performativamente. (BUTLER, 2001)

Para a autora, tal processo de materialização dos sujeitos cria, ao mesmo tempo, dois campos interdependentes: os chamados gêneros inteligíveis e o domínio do abjeto – instância com a qual os indivíduos não devem se identificar. Dentre os corpos abjetos presentes na sociedade, figuram as travestis. Elas modificam as formas de seu corpo com o intuito de torná-lo parecido com o das mulheres; comportam-se no cotidiano como uma delas, mas não desejam recorrer à cirurgia de transgenitalização. (BENEDETTI, 2005) Assim, é fundamental ter a noção de que o feminino travesti não é o feminino das mulheres.

Ao buscar entender como este grupo social é retratado em um seriado televisivo, dentro de uma perspectiva pós-estruturalista, entendo a representação como sistema de significação, cultural e arbitrário, sem pressupostos realistas e miméticos. (SILVA, 2007) Como qualquer sistema de significação, as representações constituem uma forma de atribuição de sentido e têm correspondência variável (mas nunca completa) com estados do mundo empírico. Contudo, ao se apresentarem como um retrato do mundo, por vezes, as representações instauram, naturalizam certos vieses, os quais, no âmbito discursivo, sugerem que esse é o modo de ser da sociedade representada. (SOARES, 2007) Não à toa, argumenta Freire Filho, a partir

dos anos 60, os movimentos identitários “ratificaram o caráter estratégico da representação nas diversas instâncias e instituições culturais [...] que afetam o modo como nós vemos e como somos vistos e tratados pelos outros.” (FREIRE FILHO, 2005, p. 20)

Nesse sentido, este texto também propõe uma reflexão sobre como representações irreverentes podem apresentar um potencial questionador e não somente resultar em estigma e marginalização, desde que os personagens sejam retratados de forma humanizada. A partir da constatação de que a matriz de relações de gênero (no caso, ser categorizado como menino ou menina e, em consequência, estar em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade de gênero) torna as pessoas humanas, Butler propõe uma reelaboração da categoria. Tal humanidade refeita se relaciona com o estabelecimento de condições mais inclusivas que abriguem e mantenham a vida que resiste aos modelos de assimilação. Se Fanon escreve que “um negro não é um homem”, quem escreve quando Fanon escreve? Que possamos perguntar “quem” significa que o humano excedeu sua definição categórica e que está na e através da elocução abrindo a categoria a um futuro diferente. (BUTLER, 2004, p. 13)

Dessa forma, na análise do seriado, a personagem não é considerada humanizada porque consegue se adequar totalmente às normas de inteligibilidade e sim por proporcionar a própria revisão do humano. Com base nas reflexões empreendidas por três autores (PALLOTINI, 1998; SILVA, 2007; LIMA, 2006) a existência de uma abordagem humanizada também é avaliada a partir dos seguintes aspectos: a presença de sujeitos que interagem socialmente, são personalizados e não representados como exemplares de um grupo, não são seres exóticos, são verossímeis e, por isso, afetados por transformações e conflitos internos; e possuem uma dimensão psicológica bem construída.

Análise do seriado Ó pai, ó

As representações da travestilidade foram investigadas no seriado *Ó pai, ó* com base no método de análise elaborado por Colling (2008), a partir dos estudos de Moreno sobre *A Personagem Homossexual no Cinema Brasileiro* (2002) e de Peret (2005) a respeito da representação social da homossexualidade na telenovela brasileira. Considerando a particularidade da temática e do objeto aqui investigado, foram feitos ajustes e acréscimos aos tópicos de análise.

De modo que, para analisar o seriado, foram interpretados os seguintes elementos: identidade de gênero e orientação sexual que a própria personagem assume na trama; caracterização; gestualidade; profissão; uso de recursos de linguagem nas cenas em que a personagem analisada participa (tamanho e ângulo dos planos e elementos sonoros) e aspectos narrativos (posição que a personagem analisada ocupa na trama e como ela é caracterizada narrativamente). Antes da análise propriamente dita, serão apresentados dados gerais do seriado, além de um resumo do enredo da obra.

Com direção de Mauro Lima, Olívia Guimarães e Carolina Jabor e direção geral de Monique Gardenberg, o seriado *Ó pai, ó* foi exibido na TV Globo às sextas-feiras, às 23h20, em duas temporadas. No total, foram 10 episódios de cerca de 35 minutos cada. Entre 31 de outubro e 5 de dezembro de 2008, a emissora apresentou seis episódios – *Mercado branco, Mãe e quenga, Negócio torto, Fiéis e fanáticos, Brega e Virado do avesso* – escritos por Guel Arraes e Jorge Furtado com a colaboração de Monique Gardenberg, Mauro Lima e Bando de Teatro Olodum. Adriana Falcão, Guel Arraes e João Falcão foram os responsáveis pelos roteiros da segunda temporada, que veiculou quatro episódios – *Quero ver a Bahia tremer, A outra, Preto no Branco e A cara do pai* – entre 13 de novembro e 4 de dezembro de 2009.

Assim como o filme homônimo, também dirigido por Monique e lançado em 2007, o seriado se baseia na peça de teatro *Trilogia do Pelô*, escrita por Márcio Meirelles e Bando de Teatro Olodum e montada pelo grupo em 1992. Enquanto a peça discute a realidade do Pelourinho na década de 90, período em que se inicia o Programa de Recuperação do Centro Histórico, o seriado é voltado para os dias atuais, tendo sido gravado integralmente em Salvador.

No período de lançamento do programa, Monique Gardenberg esclareceu que a intenção era tratar de assuntos mais sérios com muito humor e leveza. (Ó PAÍ Ó – NOVIDADES, 2008) “Os temas são polêmicos e há uma forte crítica por trás deles. Mas a característica do Bando é dar risada de questões cotidianas” (BRAVO, 2008), completou Érico Brás, um dos integrantes do Bando de Teatro Olodum, em depoimento ao jornal *O Globo*.

Ó pai, ó conta a história dos moradores de um cortiço no Centro Histórico de Salvador. São eles: o taxista Reginaldo e sua esposa Maria; a vidente Mãe Raimunda e o afilhado Raimundinho; a Baiana do Acarajé e o marido Matias, vendedor ambulante de cafezinho; a enfermeira Carmem e seus cinco filhos adotivos; a travesti Yolanda; Roque, o protagonista da trama, e a evangélica Joana, proprietária do casarão. Abandonada pelo marido Mario, ela cria sozinha dois filhos e tira a paciência de seus inquilinos.

No desenrolar da trama, Roque tenta ser reconhecido por sua música e conquistar o amor da dançarina e garota de programa Dandara. Mas Queixão, vilão da história, atrapalha seus planos diversas vezes. O picareta vive importunando as outras personagens da trama. Uma delas é Neusão, lésbica do estilo “caminhoneira” e dona de um bar no Pelourinho, onde reside. Seu Gerônimo também é proprietário de um estabelecimento comercial no bairro. Os quatro episódios da segunda tempora-

da giram em torno de um único tema: a possibilidade do cortiço desabar. Para tirar proveito da situação do prédio, Queixão (que já havia se tornado evangélico no final da temporada anterior) funda nele o Templo do tremor divino.

No que diz respeito à Yolanda, a personagem mora sozinha no cortiço e ganha seu sustento se prostituindo. Ela tem um caso com o mulherengo Reginaldo. Embora não assuma o *affair*, em alguns momentos, indiretamente, ele demonstra manter um compromisso com a personagem. O que pode ser verificado no episódio 1, quando, ainda que de forma relutante, o taxista faz o que Yolanda pede (paga a ela 50 reais referentes a uma dívida que ele não reconhece) e em *Mãe e Quenga*, ao defendê-la do ímpeto violento de Queixão.

No último episódio da primeira temporada, Yolanda e Reginaldo são presos por estarem com Queixão quando este, embriagado, atira para o alto no meio da rua, e ela acaba apanhando da polícia. Com o rosto machucado, a personagem fica impossibilitada de ir para a rua batalhar. Por conta disso, Neusão oferece trabalho a Yolanda em seu estabelecimento. Sem ter condições de assinar a carteira da nova funcionária devido aos impostos, Neusão explica que cônjuges que trabalham juntos não têm este tipo de despesa. Imediatamente, Yolanda propõe o casamento a Neusão. E assim, a cerimônia é realizada no cartório civil e no próprio bar, com direito a vestido branco, véu e grinalda. Em seguida, as duas tentam adotar uma criança, mas são impedidas.

Na segunda temporada, Neusão e Yolanda permanecem casadas. No episódio *Preto no branco*, Yolanda tenta persuadir sua parceira a ter um filho e consegue. No episódio posterior, *A cara do pai*, as duas vão a um laboratório e confirmam que Neusão está grávida. No mesmo episódio, último da temporada, Roque solicita que um fiscal da prefeitura faça uma avaliação do prédio. Quando está prestes a mandar evacuar o casarão, o

homem vê Yolanda e se apaixona. Convencida pelos vizinhos, Yolanda aceita ficar com o fiscal alguns minutos dentro do cortiço desde que ele assine uma permissão para os moradores permanecerem lá. Ela engana o homem e foge com o documento assinado, mas ao ver que o prédio está desabando, retorna e o salva.

Embora *Ó pai, ó* apresente uma quantidade significativa de personagens (o cortiço é habitado por mais de 10 delas), há um grupo de personagens secundários que tem participação mais ativa na trama. Junto com Reginaldo, Maria, Joana e Neusão, Yolanda faz parte dele. Além de estar presente em todos os episódios que compõem a obra (o que não ocorre com a personagem Mãe Raimunda, por exemplo), sua história ganha destaque em quatro deles: *Negócio torto*, *Virado do avesso*, *Preto no branco* e *A cara do pai*.

Yolanda assume uma identidade feminina, mas isso não significa que ela deseja ser uma mulher. Embora tenha uma aparência de gênero contrária à sua anatomia, Yolanda entende que, “no final das contas”, é um homem. E, por desejar personagens do mesmo sexo, se considera homossexual. Na trama, as personagens enxergam em Yolanda uma figura feminina. Por consequência, chamam-na pelo nome ou utilizam substantivos, adjetivos e pronomes femininos. Os que demonstram uma atitude preconceituosa utilizam os termos “desviado” (Seu Gerônimo) e “bicha” (delegado) para insultá-la. A personagem é citada como travesti somente no *site* de divulgação da obra.

De maneira indireta e, na maioria das vezes, bem humorada, algumas personagens abordam a identidade travesti de Yolanda (inclusive ela). O que ocorre através de falas de duplo sentido (relacionadas ao fato da personagem possuir um pênis), da referência a uma ambiguidade de gênero e do uso de vocábulos próprios deste grupo social. Por exemplo, no segundo episódio, Queixão finge enaltecer a personagem e, no final, a provo-

ca: “Rapaz, que corpo massa que tu tem Yolanda. Deus deve ter esquecido do tempo só pra ficar lhe esculpindo, só pra decidir... Se tu ia ser Adão ou se tu ia ser Eva”. Já no episódio posterior, quando Yolanda renova seu visual e Reginaldo a elogia (“Tá parecendo até mercadoria nova hein”), ela responde a altura: “É, é? Você precisa ver os acessórios”. Em uma discussão com Maria sobre um caso de Reginaldo com outra pessoa, a personagem insinua que nem sempre as mulheres sabem cuidar de seus maridos: “Que é ‘racha’? Se eu não tomar conta dele você entrega a qualquer vagabunda que aparece por aí”.

Além disso, no último episódio da série, Yolanda salva os amigos do cortiço, primeiramente, devido aos seus atributos femininos (ao concordar em trocar carinhos com o fiscal da prefeitura) e, em segundo lugar, por sua “força masculina”. A cena é construída em torno do heroísmo da personagem. Ao ver o prédio desabando, todos se desesperam – “que tragédia foi essa meu pai”, “nossa Yolanda, gente”, “morreu por nossa causa” – e uma trilha de suspense se ouve ao fundo. De repente, entre a poeira dos escombros, vemos uma silhueta filmada em *contra-plongée*, engrandecida, de uma personagem carregando alguém, tal qual o galã que salva a mocinha e protagoniza o *happy end*. A música cresce, reforçando o clima de ato heroico. A poeira se dissipa e percebemos que é Yolanda quem leva o fiscal desmaiado nos braços. Ao seu jeito, ela arremata a cena: “Arrasei!”.

Como a maioria das personagens do seriado, Yolanda é negra. Dona de um corpo escultural, a personagem se apropria das seguintes marcas de feminilidade: retirada de pelos (do corpo e do rosto e modelagem das sobrancelhas), ostentação de longos cabelos trançados e de unhas compridas e bem cuidadas, conformação da voz a um tom mais agudo e uso de maquiagem, acessórios e roupas costumeiramente utilizadas por mulheres.

De modo geral, Yolanda se veste com roupas que deixam o corpo à mostra. Seu figurino, como o de boa parte dos personagens da série, contém peças estampadas ou de cores vibrantes. Mas, adotar uma indumentária extravagante, que valoriza o corpo e dotes ditos femininos, não é sinônimo de falta de estilo. No seriado, Yolanda encontrou o seu ponto de equilíbrio, não podendo ser classificada como “caricata” ou “homem disfarçado de mulher”, expressões utilizadas por informantes de Benedetti (2005).

“Em toda ordem ritual, e em todo fluxo social cotidiano, a roupa, o ornamento, o paramento é sempre prescrito. [...] A conveniência no trajar, a adequação às circunstâncias são importantes fatores de comunicabilidade social.” (SILVA, 2007, p. 156) Nesse sentido, a personagem ganha em realismo e verossimilhança porque suas vestimentas sofrem modificações de acordo com as situações que vivencia. Na batalha, seus trajes são sumários e insinuantes. Em ocasiões formais e comemorativas, ela usa vestidos folgados e mais compridos. Já em um ambiente voltado às práticas religiosas, a personagem cobre os cabelos com um lenço e usa roupas mais recatadas.

Para compor o seu estilo, as travestis aprendem uma série de investimentos que vão além do guarda-roupa. Ou seja, é necessário que “essa personagem apresente coerência entre o vestir, o gesticular, o falar, o pensar, o andar etc.” (BENEDETTI, 2005, p. 72) Assim, se Yolanda não costuma usar roupas discretas, também não há economia em seus gestos. O corpo da personagem ajuda a conduzir o ritmo de sua fala, reforçando inclusive o sentido das palavras ditas por ela. De modo que, ao conversar com os outros, além de, às vezes, pôr as mãos na cintura, balançar a cabeça, os ombros e os quadris, Yolanda gesticula bastante. Nesses momentos, ela também reafirma sua (performática) feminilidade. Em diversas cenas, a personagem ajeita os cabe-

los, verifica ou lixa as unhas e mexe na blusa como quem quer ajeitar os seios.

Altiva e ousada, Yolanda sabe se impor. Sem dúvida, há um excesso em sua gestualidade que provoca o riso. Entretanto, é importante analisar tal questão tendo em vista que a personagem está inserida numa obra propositadamente centrada no humor (presente mesmo nos momentos em que se abordam temas delicados). O que torna Yolanda tão divertida quanto personagens como Reginaldo e Queixão, que possuem um gestual igualmente exagerado. Nesse sentido, a natureza do riso motivado pela personagem foi interpretada distinguindo-se

[...] o riso cruel, o riso perverso, que humilha e devora os seus objetos de riso, que é preconceituoso e racista, do riso catártico, afirmativo e libertador, que aflora quando o ser humano aprende a rir de si próprio, de suas próprias dissonâncias e inadequações dentro dos padrões sociopolíticos dominantes. (PAIVA, 2007, p. 10)

A primeira situação não se aplica a Yolanda. As piadas ou situações de humor que a envolvem não a inferiorizam ou ridicularizam, tornando-a um alvo fácil e indefeso. Pelo contrário, na maioria das vezes, nessas ocasiões, a última palavra é a dela. Assim, quando Queixão a ameaça (“qual é a tua Yolanda, quer tomar logo um sapato pra virar macho”), ela faz “um jogo de cena muito comum entre as ‘monas’: virar para o lado, jogando, antes do corpo, todo o cabelo, como a mostrar uma certa displicência (quase sarcástica) ou uma descompromissada superioridade” (BENEDETTI, 2005, p. 63) e diz: “Só se for agora, vá”.

Até mesmo um rude policial (que aborda os moradores no cortiço quando o prédio é transformado em “brega”) não escapa do sarcasmo de Yolanda. Como o homem entra no local fazendo uma série de perguntas, Yolanda questiona se ele quer saber a escalação do time do Vitória também. Surpreso com a

ousadia, o policial responde de forma grosseira: “e a data de nascimento do seu macho também”. Mantendo a pose, a personagem se aproxima do interlocutor e fala bem perto de seu ouvido: “Ô meu anjo, quando é seu aniversário? Bebê?”. Por fazer de sua atitude “fechativa” um meio de se impor frente às adversidades e manifestações de preconceito, identificamos em Yolanda um comportamento *camp*, no qual, como bem explica Paiva, “as piadas, as caricaturas, o exagero na gestualidade e as linguagens obscenas, utilizados em sua estética espetacularizada, teriam o objetivo de transformar a realidade difícil de ser vivida numa simulação da vida como obra de arte.” (PAIVA, 2007, p. 11)

Assim como os vizinhos, a personagem pertence à classe baixa. O dinheiro que ganha fazendo programa garante a sua sobrevivência e, com certa dificuldade, o pagamento do aluguel. Mas realizar tal atividade não a torna uma vítima das circunstâncias. Yolanda encara a prostituição como uma ocupação e lida com ela de forma objetiva e espontânea. A cena em que somos apresentados à personagem é ilustrativa nesse sentido. Enquanto ela se prepara para ir batalhar – em frente ao espelho, retoca o batom e ajeita os cabelos –, escutamos um trecho da música *O inventor do trabalho*, de Batatinha: “O trabalho dá trabalho demais e sem ele não se pode viver”. Quando Joana cobra a quantia pendente do aluguel, Yolanda responde contente: “Se preocupe não. Hoje eu tenho um cliente na Barra ma-ra-vi-lho-so”.

Entretanto, tal espontaneidade não tem nada a ver com aceitação de um destino incontornável. A pergunta que Joana faz a Yolanda em seguida – “e você não sabe fazer outra coisa em sua vida não?” – é problematizada no sexto episódio do seriado. Em uma conversa com Neusão, Yolanda conta que “rala” desde os 12 anos: “Até pau de patrão eu já tomei fazendo faxina na casa dos outros”. No entanto, o serviço no bar do Pelourinho é

sua primeira oportunidade de ter um emprego fixo. Ao expor a dificuldade de inserção no mercado de trabalho e representar Yolanda exercendo outras atividades – mesmo que sejam “ocupações notadamente femininas” (KULICK, 2008, p. 193) e mal remuneradas –, *Ó pai, ó* ajuda a desconstruir um estigma: a associação direta entre este grupo social e a prostituição, como se não fosse possível o exercício de outras profissões.

No que diz respeito à vida sexual e amorosa de Yolanda, não se trata de um tema abordado de forma velada. Em relação às demais personagens da trama, se ela não protagoniza cenas mais explícitas de sexo – o caso de Reginaldo (com várias mulheres) e Roque (com Dandara) –, também não se comporta como uma pessoa assexuada – o que, em alguma medida, ocorre com a baiana. Embora tenha um marido (Matias), demonstrações de afeto são raras e sutis entre os dois. O aspecto geracional (a sexualidade dos idosos ainda é um tabu) pode explicar tais escolhas, pois a baiana aparenta ser uma mulher de mais idade.

Dessa forma, Yolanda é alvo de olhares de desejo em várias cenas e também toma a iniciativa de flertar com os homens. No episódio *Negócio torto*, que será discutido mais adiante, ela beija Raimundinho. Diga-se de passagem, um beijo bem mais apimentado que um “selinho” (ainda que encoberto com as mãos dela). Já no episódio *Brega*, Yolanda se insinua para o documentarista estrangeiro, que se interessa por ela (“*Are you free?*”, diz ele. “*I’m free demais*”, responde a personagem).

Mas, no seriado, representar a sexualidade da personagem não é o mesmo de torná-la sexualizada e erotizada – como se estivesse inserida “na órbita de uma hipersexualidade constitutiva.” (CABRAL, 2010, p. 177) Nesse sentido, podemos comparar o modo como Dandara e Yolanda são filmadas. Nas cenas em que Dandara dança, a personagem é retratada de modo bastante sensual. A câmera passeia pelo seu corpo, se debruçando sobre sua cintura, pernas e quadris. Já quando Yolanda é enqua-

drada em plano inteiro, se enfatiza, sobretudo, o modo como rebola ao andar, sua feminilidade exacerbada.

A personagem também está inserida em um triângulo amoroso, junto com Reginaldo e Maria. Embora se relacione ocasionalmente com outras mulheres, Reginaldo possui uma ligação com Yolanda. Há uma continuidade na relação dos dois, que não se baseia somente em sexo. Porém, é através da relação que constrói com Neusão, inicialmente um casamento de fachada, que Yolanda põe sua sexualidade e gênero em xeque. É o que será abordado em seguida, a partir das análises de sequências de três dos quatro episódios em que Yolanda tem mais participação.

Episódio Negócio Torto, 14/11/2008 – No bar de Neusão, Seu Gerônimo argumenta com ela sobre o incômodo que o mendigo Negócio Torto pode causar aos turistas que transitam no Pelourinho e sugere a expulsão do rapaz do local. Lembrando que um grande grupo de estrangeiros chegaria à cidade em breve, Neusão (que ainda não era casada com Yolanda) concorda com ele. Roque e Matias também estão no local. Eles escutam a conversa e, indignados, acabam intervindo.

Seu Gerônimo: Essa Yolanda também. Ela precisa sair daqui.

Neusão: É. Ela vai ter que sair (*sem muita convicção*).

SG: A prostituição tem que ser extinta do Centro Histórico de vez.

Roque: Yolanda e Negócio Torto fazem parte da realidade desse país, Seu Gerônimo. Os turistas têm que conhecer os moradores daqui.

N: Você agora é advogado é meu irmão. Rapaz...

SG: Morador de que? (*questiona nervoso, praticamente gritando*) Um desviado (*se referindo a Yolanda*), um desabrigado. A polícia tem que expulsar.

Logo depois, nas escadarias do cortiço, Roque tenta convencer Maria, Raimunda e Yolanda a abrigarem Negócio Torto no casarão para que ele não seja expulso. Raimunda e Maria parecem dispostas a ajudar, mas apontam impedimentos. Já Yolanda fala que até ajuda a colocar o rapaz para fora por conta do mau cheiro dele. Matias chega.

Matias: É melhor você se juntar a ele porque seu nome também está na lista do povo de lá de baixo.

Maria: Hum! Demorou.

Yolanda: Eu quero ver quem vai me tirar daqui. Eu boto essa Salvador toda de cabeça pra baixo. Ó paí, Raimunda. *(sorri, irônica)* Entrego toda a minha clientela. Vai ser plantão de notícia a cada dez minutos na TV. Tan.. tan... tan... tan... tan... tan... tan... tan...tan! *(balançando os ombros e cantando a trilha do Plantão da TV Globo)*.

Em cenas posteriores, ao descobrir que Negócio amanheceu com as pernas bastante machucadas (devido a uma possível agressão), Roque resolve ajudá-lo por conta própria. Empregá-lo em sua oficina e promete que vai providenciar seus documentos. No final do episódio, o cantor faz um show em frente ao bar de Neusão e é prestigiado pelos moradores do cortiço. Negócio Torto chega até o local para participar da festa, mas é levado por um homem para uma rua escura, onde é espancado. A música fala em busca pela igualdade.

Enquanto Roque canta, além de exibir planos gerais da plateia, a câmera focaliza Reginaldo afastando um rapaz que tenta dançar com Maria e, em seguida, a baiana e Matias se abraçando. No momento em que o artista está cantando o verso final (“luta para sermos iguais”), Negócio está deitado no chão, sendo chutado violentamente. Logo em seguida, Yolanda e Raimundinho são filmados em plano médio se beijando. Três amigos dele também ocupam a tela. Sorridentes, eles circundam o casal e aprovam o encontro.

Trata-se do episódio em que o preconceito contra Yolanda aparece de modo mais explícito. Seu Gerônimo chama a personagem de “desviado”, fala como se sua existência se resumisse ao seu trabalho e ainda afirma com veemência que ela deve ser extinta. Ou seja, reitera um discurso que essencializa e despersonaliza o seu objeto (LIMA, 2006), infelizmente, algo comum no cotidiano de prostitutas, sejam elas travestis ou mulheres.

Mas, Roque defende Yolanda e ela mesma não deixa barato, denunciando a hipocrisia da sociedade que condena o seu estilo de vida. Afinal de contas, se tanta gente acha um desvio a sua conduta a ponto de ser necessário expulsá-la de um ambiente, porque a quantidade e a notoriedade dos clientes que possui preencheriam a cada 10 minutos uma programação televisiva? E aqui cabe citar uma frase da travesti paulista Andrea de Maio (1950-2000), que interpretou a prostituta Geni no musical *A ópera do malandro*, de Chico Buarque: “A sociedade que me aponta na rua de dia, deita-se na cama comigo à noite.” (TREVISAN, 2007, p. 246)

O episódio também nos remete às reflexões de Butler sobre a abjeção, em entrevista a Prins e Meijer: nós “recebemos uma produção diferenciada, ou uma materialização diferenciada, do humano. E também recebemos [...] uma produção do abjeto.” (PRINS; MEIJER, 2002, p. 162) No seriado, igualmente se discute uma espécie de hierarquização dos sujeitos. Seu Gerônimo defende uma “limpeza” no Centro Histórico. O que significaria expulsar os moradores do cortiço – comunidade que, segundo ele, o Pelourinho não comportaria mais – e duas personagens em especial, Negócio Torto e Yolanda. Assim, o mendigo e a travesti estão situados no topo da pirâmide de exclusão.

Roque defende Yolanda e Negócio, mas os caminhos destinados aos dois são criticamente distintos. Na busca pela igualdade cantada por Roque, Negócio Torto sucumbe, sendo brutalmente agredido. Já Yolanda permanece ativa e contente,

entre os moradores do Pelourinho. Contudo, como argumenta Butler (2003b) sobre a legitimação adquirida através do casamento *gay*, esta igualdade configura uma “dádiva ambivalente”. Ser legitimado significa também se adequar à norma. Este tema é mais claramente problematizado nos episódios que serão analisados em seguida, mas as cenas aqui descritas funcionam como um prenúncio do que ocorrerá com a personagem. Assim, além de circular pelo Pelourinho em trajes mais “apropriados” quando os amigos do cortiço solicitam que ela modere o seu comportamento, é beijando Raimundinho, ou seja, constituindo mais um par baseado na oposição (e complementaridade) masculino/feminino, que Yolanda se torna igual.

Episódio Virado do avesso, 5/12/2008 – Neste episódio, Yolanda se torna a rainha do lar de Neusão ao se casar com ela. O que ocorre porque Mario, marido desaparecido de Joana que retorna ao casarão, havia expulsado Carmem e seus filhos do cortiço por conta do atraso no pagamento do aluguel e, Yolanda, para não deixar a amiga na rua, cedeu seu apartamento a ela. Na cena que será analisada em seguida, a personagem já está devidamente instalada na nova casa – o bar de Neusão. Ela conversa com a parceira, que está procurando alguma coisa.

Neusão: Ô Yolanda.

Yolanda: O que é?

N: Você viu minha carteira?

Y: Na terceira gaveta à esquerda, ‘Mozão’.

N: ‘Mozão’... ‘Amozão’. Agora que eu ‘tô’ bonita. Eu vou comer um ‘PF’ ali na esquina viu rapaz porque eu não aguento mais é cozinhar.

(Vemos Yolanda dando o retoque final na arrumação da mesa para o jantar: uma rosa vermelha artificial).

Y: Nem precisa. Agora você tem mulher em casa (*insinuante*).

N: É... Você tá pronta pra casar viu.

Y: Ai. (*suspira*) Meu sonho de consumo era ter um homem para me sustentar...

N: Ih... (*demonstra preocupação*) Daqui a pouco você vai querer parar até de servir aqui no bar viu.

Y: Conta conjunta, casamento na igreja, de véu e grinalda, toda de branco. Pensão alimentícia depois de separar...

N: Já meu sonho viu Yolanda é ter um molequinho 'preu' criar, velho (*fica cabisbaixa*).

Y: Oxente, porque você não adota um?

N: Eu procurei me informar. É quase impossível pra quem vive sozinho.

Y: Mas agora você é uma mulher casada. Podia tentar.

N: Casamento de fachada.

Y: Mas ninguém precisa saber disso, Neusão. E eu posso te ajudar.

N: É mesmo? (*se anima um pouco*).

Y: É.

N: Mas comigo não tem esse negócio de conta conjunta, casamentinho na igreja, pensão alimentícia depois de casar não, viu Dona Yolanda.

Elas seguem conversando no bar sobre as exigências para a adoção de uma criança. Neusão explica a Yolanda que casais com mais de cinco anos juntos tem mais chances.

N: Será que eles vão acreditar na gente, hein Yolanda?

Y: 'Ói' Neusão. Eu se eu fosse eles eu dava esse filho pra você adotar. (*faz uma pausa*). Você ia ser um grande pai, rapaz (*bate no ombro da companheira*).

N: Pai é você rapaz. (*irritada*). Eu vou ser a mãe. Ta vendo aí você errada. Porque eu me reto quando eu 'tô' conversando com você, rapaz.

Y: Cinco anos, (*fecha os olhos para se concentrar*) eu sou o pai. Não vou me esquecer disso. Não posso me esquecer disso, Jesus.

Após a tentativa frustrada de adoção, Neusão e Yolanda vão para o bar. Chorando bastante, Neusão mistura bebida alcoólica com remédios tranquilizantes. Cambaleando ao andar, ela quase cai. Yolanda a ampara.

N: Eles não aceitam nosso casamento viu Yolanda (*para e limpa as lágrimas*) porque ele não é convencional.

Y: Mas você já devia ‘tá’ acostumada com essa discriminação (*ao mesmo tempo em que ajuda Neusão a sentar, fala a última palavra de modo enfático*).

N: Como se entre nós não pudesse existir o mesmo amor que existe entre um homem e uma mulher, ‘né’ não ‘véi’?

Y: Mas nós somos um homem (*apontando para Neusão*) e uma mulher (*falando de si mesma*). (*fica confusa*). Ô, quer dizer, um homem e uma mulher (*invertendo os papéis*). A gente pode ter esse filho junto rapaz.

N: Nunca soube que você saiu com mulher (*descrente*). Nunca lhe vi com uma namorada, rapaz (*vira o rosto*). (*Yolanda bate o copo na mesa de modo viril e engrossa a voz*).

Y: ‘Colé’ rapaz. Eu me garanto. A gente faz esse pivete aí de boa. Eu sou o cara. (*põe a mão no ombro de Neusão*).

N: Primeiro a gente pode tentar uma inseminação artificial viu (*retira a mão de Yolanda de seu ombro*) porque assim ninguém precisa ficar alisando ninguém (*passa a mão no ombro como se quisesse limpá-lo*).

É justamente no momento em que Yolanda vai para a casa de Neusão que as duas deixam de ter um casamento de fachada e começam a construir uma relação de companheirismo. Mas é também nesta circunstância que percebemos a presença de ideais heterossexuais (matrimônio, vida conjugal estável, filhos) em duas personagens não-heterossexuais. Assim, segundo Yolanda, pelo simples fato de “ter uma mulher em casa”, Neusão não precisaria mais se preocupar com afazeres domésticos, já que ela, sua esposa, encarnou uma idealização da rainha do lar

– a mulher sustentada pelo marido, que cozinha, cuida da arrumação da casa, sabe onde cada objeto está guardado e responde carinhosamente quando o companheiro solicita algo. E é por se mostrar tão prendada que ela estaria pronta para casar, como se diz no cotidiano.

Porém, como alerta Butler (2003a), tais contextos não expressam uma mera transposição de modelos. E aqui vale ressaltar que nenhuma das duas anseia pelo pacote completo da “vida feliz heterossexual”. Yolanda não demonstra interesse algum em cuidar de crianças e, ao sonhar com o casamento, já pensa no divórcio e na pensão alimentícia. Tal como explica à parceira, Neusão não deseja nada disso. Ela apenas sente vontade de ter um garotinho e o criaria mesmo se estivesse sozinha. O que, por sua vez, não tem a ver com vontade de ficar grávida, pois a mesma se irrita ao “passar por essa agonia de barriga, de enjoo, de parto” no último episódio do seriado.

Por outro lado, se até aqui Neusão e Yolanda experimentavam tranquilamente os seus gêneros e sexualidades – uma mulher lésbica masculinizada e uma travesti que esbanja feminilidade e se sente atraída por homens –, a ideia de adotar e depois de gerar uma criança põe em pauta a ausência de coerência entre gênero, sexualidade e desejo nas personagens. E o fato, por vezes, é transformado em um problema que pede correção. Ou seja, o modelo da heterossexualidade estável e monogâmica – o “amor que existe entre um homem e uma mulher” – torna-se a referência a partir da qual as duas passam a conceber a sua experiência. Assim, Yolanda se masculiniza para mostrar a Neusão que consegue ter um filho com ela. Em outras palavras, reitera a suposta necessidade de ser masculino para desejar uma mulher. Além disso, neste episódio elas começam a se preocupar com o papel que cada uma vai assumir na vida da criança e de que modo a trarão ao mundo, tema que será discutido na análise do próximo episódio.

Episódio Preto no Branco, 27/11/2009 – Finalmente, Yolanda consegue convencer Neusão a ter um filho com ela do modo convencional e as duas decidem ir a um motel. Enquanto Neusão arruma as mesas do bar para fechá-lo, Yolanda admira o céu. Ela comenta que Vênus em conjunção com Saturno justo no dia fértil da parceira pode ser um sinal de que tudo vai caminhar bem. Neusão não dá a mínima atenção ao que os astros têm a dizer. Ela aparenta estar bastante insegura, mas faz questão de dizer que a despesa fica por sua conta.

Em seguida, as duas entram na suíte de um motel. Yolanda se empolga com o quarto. Neusão acha tudo uma “presepada”. Após a tentativa mal sucedida, Neusão conclui que precisa solucionar seu problema com um homem. Mas, Yolanda alerta que, para seduzir um homem, ela terá que valorizar a sua feminilidade e faz um convite à parceira: “vamos lá em casa que você vai aprender a ser mulher com a mulher mais mulher dessa Bahia”. Em cena posterior, no apartamento de Yolanda no cortiço, Neusão veste roupas femininas enquanto Yolanda usa trajes masculinos. O comportamento e gestualidade também são invertidos.

N: Essa sua sandália tá planejando me matar até o final dessa noite viu Yolanda (*se abaixa, passa as mãos nas pernas e depois se levanta e estica todo o corpo*).

Y: (*séria*) Deixe de frescura.

N: Oxe. A gente não saiu a tarde toda pra ficar assim? Ui! Cheinha de frescura (*sacode os ombros e se senta*).

Y: Ó ‘mainha’. (*se levanta e ajeita as calças de modo viril*) ‘Tô’ gostando de ver viu? Tá começando a entrar no clima. Vamos ensaiar de novo, ‘umbora’. (*fala dengosa, bem perto do ouvido de Neusão*).

N: Ah não, Yo. ‘Tô’ exausta (*joga seus ombros, lânguida, na direção de Yolanda*).

Y: Exausta é o cacete, rapaz. (*afasta Neusão, de forma grosseira*) Você quer ou não quer ter esse filho?

N: Porque mulher sempre é que tem que aprender a fazer tudo? Até aprender a ser mulherzinha eu tenho.

Y: E como é que você quer ser mãe sem ser mulher? (*ameniza o tom da voz*).

N: Hum. Pra vocês homens é muito fácil. Custa só uma noitinha de prazer. Só que eu vou ter que carregar esse nenenzinho na barriga durante nove meses, vou ter que amamentar, vou ter que dar chuquinha, vou ter que trocar fraldinha, vou ter que... (*se anima com a ideia, levanta e abraça Yolanda*) Ai! Vai ser lindo!

Y: Hum, Neu. Sabe? Você ‘tá’ um tesão de mulher (*começa a beijar o pescoço de Neusão*).

N: Ih, Yolanda. Para viu. Acho melhor a gente parar de ensaiar por hoje (*se afasta um pouco*).

Y: Oxente, eu também acho. Vamos passar logo pra realidade (*leva Neusão para a cama*).

N: Ai, ai. Socorro! (*a câmera filma somente as pernas de Neusão para cima e depois a frente do cortiço tremendo*).

De modo geral, esse episódio é uma ótima demonstração de como os gêneros são constituídos performativamente como efeitos de verdade. Inicialmente, os estilos corporais das duas contrariam argumentos essencialistas de que a biologia condiciona o comportamento dos indivíduos. Embora seja um homem em termos biológicos, Yolanda ostenta atributos reconhecidos socialmente como femininos: é sensível, tem familiaridade com questões que dizem respeito ao corpo da mulher, se interessa por astrologia, romantiza o momento em que as duas estão no motel e ainda ensina Neusão a ser feminina. Esta, uma mulher do ponto de vista genético, é um pouco bruta, quer ensinar futebol para o seu futuro filho, se irrita com qualquer tipo de “frescura” e faz o papel da provedora. Por outro lado, elas também ilustram que mesmo os gêneros inteligíveis – ou

gêneros bio, nas palavras de Preciado (2008) – são tecnicamente produzidos. A fala de Neusão é emblemática nesse sentido: “Até aprender a ser mulherzinha eu tenho”.

Contudo, a maneira como o episódio é conduzido e seu desfecho, o fato de que elas só conseguem transar e gerar uma criança quando invertem os papéis e obedecem à “construção das verdades para os gêneros, efetivadas nas obrigações que os corpos paulatinamente devem assumir para que possam desempenhar com sucesso os desígnios do seu sexo” (BENTO, 2006, p. 164), faz com que a trama perca o seu potencial para expor a comédia inevitável da heterossexualidade (BUTLER, 2003a) e passe a se configurar como mais um enunciado performativo.

Mas, é importante ressaltar que há uma diferença no comportamento das duas. Neusão assume uma postura mais resignada. No episódio *Virado do avesso*, foi de um jeito bem conformado que ela contou a Yolanda que, para uma pessoa sozinha como ela, era quase impossível adotar uma criança. Além de se comportar como se pertencesse a um gênero menos autêntico. (LOURO, 2003) Quando as duas decidem ir a um motel, Neusão parece enxergar uma incorreção no fato de uma travesti e uma lésbica terem um filho ao perguntar a Yolanda se “esse negócio” (as duas “com sinais trocados”) pode dar certo. Já Yolanda chama a atitude da parceira de preconceito e responde tranquilamente que “a soma dos fatores não altera o produto”.

Considerações finais

Pela quantidade de atributos expostos aqui, não é muito difícil concluir que Yolanda é uma personagem complexa. Seu corpo está presente na trama (ao contrário de Mario, que existe muito mais no discurso de Joana do que como personagem integrante da história) e ela tem um estilo, comportamento e linguagem

próprios. Ao acompanhar a obra, conhecemos vários de seus aspectos e nuances: seu histórico de vida (marcado pelo trabalho precoce e abandono da família), como ela lida com a prostituição, as relações de amizade que estabelece, o preconceito que enfrenta, a paixão por Reginaldo, a família que constitui com Neusão e o vínculo de cumplicidade e companheirismo construído entre as duas.

Sendo uma das personagens secundárias que mais se destacam na trama, ela interage não só com os moradores do cortiço, mas com a maioria das personagens que participam da história, inclusive Naomi – travesti que tem uma inserção rápida na trama, participando somente dos episódios *Brega e Fiéis e fanáticos*. Nesse sentido, mesmo que através de diálogos furtivos, o contato entre iguais demarca a existência de uma cultura travesti, de uma experiência coletiva. O que significa que a travestilidade não é representada como uma condição solitária e psicologizada.

Por sua vez, no cortiço, além das rugas com Maria por conta de Reginaldo e das sutis repreensões de Dona Joana, Yolanda se relaciona muito bem com os vizinhos, não sendo tratada como alguém inferior. Joana, por exemplo, chega a pedir conselhos a ela quando descobre que foi traída por Queixão. Assim, a única personagem que enquadra Yolanda como um corpo abjeto é Seu Gerônimo, mas tem seu discurso criticado por Roque – protagonista da trama que, principalmente na primeira temporada do seriado, é visto por todos como alguém justo e de bom senso.

A personalização da personagem e a exposição de seus valores e de suas idealizações de gênero criam um espaço propício para constatar que mesmo uma pessoa cujo lugar social é a fronteira do sexo e do gênero (LOURO, 2001) está sujeita aos imperativos da heteronormatividade. Ou seja, as travestis são seres construídos socialmente, assim como todos os indivíduos são. A complexificação da personagem ajuda não só a desmistificar o exotismo que ronda a travesti como desconstrói a

ideia de que ela flutua livremente com sua ambivalência, como se estivesse à parte do resto da sociedade. O que não deixa de ser outra forma de exotizá-la. Com base em todos os aspectos citados acima, é possível concluir que Yolanda é uma personagem humanizada.

Aliado a isso, se o processo de casar-se e ter um filho implica em uma normalização e moralização da personagem, há uma instância de negociação com as normas que nos permite inferir que, no seriado, houve uma ampliação de que é considerado inteligível. A estrutura binária está presente na relação das duas, mas a sua referência não é a diferença sexual, já que Yolanda, mesmo sendo um homem, geneticamente falando, é considerada a parte feminina do casal. A personagem também não crê que as mulheres têm acesso privilegiado à feminilidade. Pelo contrário, se considera “a mulher mais mulher dessa Bahia”. E mesmo que incorpore o discurso da “mãe de família”, Yolanda não abandona o seu comportamento “fechativo” e extravagante. Assim, quando Neusão reclama de sua saia curta e a repreende – “que tipo de mãe o pessoal do laboratório vai achar que você é?” –, ela não dá a mínima importância e responde: “Oxe, eu achei que essa saia caiu tão bem em mim”.

Referências

BENEDETTI, Marcos. *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo*. Sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BRAVO, Zean. Os novos baianos. *O Globo*, Rio de Janeiro, 26 out. 2008. Revista da TV, p. 8-9.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003a.

_____. O parentesco é sempre tido como heterossexual?
Cadernos Pagu, Campinas, n. 21, p. 219-260, 2003b.

_____. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo.
In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 151-172.

_____. Introduction: Acting in Concert. In: _____. *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004.

CABRAL, Mauro Isaac. Caballo de Troya - Transmasculinidades, derechos sexuales y derechos reproductivos. In: ALONSO, Gleidys Martínez; TOLEDO, Yanet Martínez (Coord.). *Emancipaciones feministas en el siglo XXI*. Havana: Ruth Casa Editorial/Editorial de Ciencias Sociales, 2010, p. 175-188.

COLLING, Leandro. Aquenda a metodologia! Uma proposta a partir da análise de Avental todo sujo de ovo. *Bagoas: estudos gays - gêneros e sexualidades*, Natal, v. 2, n. 2, p. 153-170, 2008.

COM a palavra, os diretores. Ó paí ó – novidades, 28 out. 2008. Disponível em: <<http://opaio.globo.com/platb/novidades/2008/10/28/com-a-palavra-os-diretores/>>. Acesso em: 26 fev. 2011.

FREIRE FILHO, João. Força de expressão: construção, consumo e contestação das representações midiáticas das minorias. *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, v. 3, n. 28, p. 18-29, 2005.

KULICK, Don. *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008.

LIMA, Marcus Eugênio Oliveira. Essencialismo, racismo e infra-humanização. *Cadernos UFS Psicologia*, Aracaju, v. 8, p. 45-56, 2006.

LOURO, Guacira Lopes. Teoria queer – uma política pós-identitária para a educação. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 541-553, 2001.

_____. *Gênero, sexualidade e educação*. Uma perspectiva pós-estruturalista. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

MORENO, Antônio. *A personagem homossexual no cinema brasileiro*. Niterói: EdUFF, 2002.

- PAIVA, Cláudio Cardoso de. *Imagens do homoerotismo masculino no cinema: um estudo de gênero, comunicação e sociedade. Bagoas: estudos gays - gêneros e sexualidades*, Natal, v. 1, n. 1, 2007.
- PALLOTTINI, Renata. *Dramaturgia de televisão*. São Paulo: Moderna, 1998.
- PERET, Luiz Eduardo Neves. *Do armário à tela global: a representação social da homossexualidade na telenovela brasileira*. 2005. 245 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Faculdade de Comunicação Social, UERJ, Rio de Janeiro, 2005.
- PRECIADO, Beatriz. *Testo yonqui*. Madrid: Editorial Espasa, 2008.
- PRINS, Baukje; MEIJER, Irene Costera. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 155-167, 2002.
- SILVA, Hélio. *Travestis: entre o espelho e a rua*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: _____ (Org.). *Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 73-102.
- SOARES, Murilo César. Representações da cultura mediática: para a crítica de um conceito primordial. In: *Encontro da Compós*, 16., 2007, Curitiba, *Anais...* Curitiba: UTP, 2007.
- TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso. A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. 7. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

Enxergando através do armário: corpos, margens e sexualidades policiadas

*Adriano Cysneiros**

O presente artigo é um fragmento de uma dissertação de mestrado, ainda em elaboração, que tem como objetivo analisar o grupo *Dzi Croquettes*,¹ a partir do documentário homônimo lançado em 2009. A proposta será a de utilizar algumas reflexões dos Estudos *Queer*, em diálogo com outras vertentes teóricas, para resgatar e atualizar o potencial subversivo do legado deste grupo teatral brasileiro da década de 1970. Nos limites deste texto, darei especial atenção às reflexões sobre a experiência do armário e à performatividade de gênero.

Surgidos no bojo das produções teóricas que questionam os saberes hegemônicos e, para tanto,

*

Psicólogo (UFRN) e mestrando no Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Cultura e Sociedade (UFBA). E-mail: acysneiros@hotmail.com

1

“Dzi Croquettes foi a expressão mais notável entre nós do estilo batizado de *genderfuck*, ao dramatizar confusões de gênero em espetáculos de humor, canto e dança que misturavam barbas e cílios postiços, sutiãs e peitos peludos, meiões de futebol e saltos altos.” (SIMÕES apud LOBERT, 2010)

enfocam a historicidade das relações e dinâmicas sociais partindo de perspectivas não ou contra hegemônicas que deixam exposto o caráter e o envolvimento político desses mesmos estudos com seus contextos, os Estudos *Queer*, entre outros objetivos, buscam estranhar as normas sociais opressivas que se encontram naturalizadas. Para tanto, juntamente com os Estudos das Subalternidades e os Estudos Pós-Coloniais, dão voz e visibilidade a um largo segmento da sociedade que está nas margens em razão da ininteligibilidade de seus desejos e/ou práticas para aqueles que se localizam na norma ou em suas imediações. Diálogos e trocas entre as produções teóricas desses campos são, mais que possíveis, desejáveis.

A busca por olhares mais amplos e ventilados que enriqueçam a percepção do fenômeno é necessária, ainda que se saiba que nenhum fenômeno poderá ser apreendido em sua totalidade; bem como aproximarmos-nos das ideologias e estruturas opressivas a partir da perspectiva não só de sua historicidade, mas também de sua inseparabilidade de uma matriz que produz outras segregações e hierarquias tomando por referência uma norma.

A homofobia, o racismo, o sexismo, o heterossexismo, o classismo, o militarismo, o cristianocentrismo e o eurocentrismo, são todas ideologias que nascem dos privilégios do novo poder colonial, capitalista, masculinizado, branqueado e heterossexualizado.

Não se pode pensar essas ideologias separadas umas das outras. Todas integram a matriz de poder colonial que em nível global ainda existe. (GROSFOGUEL, 2012, p. 343)

Navegando pelas margens onde os campos se tocam, busco aqui explicitar como a violência da colonização e da heteronormatividade se aproximam e se confundem ao produzir a experiência de inadequação, autoconsciência, mal estar e defasagem

que caracterizam os subalternos em geral, e, de modo especial, os aqui contemplados usuários do armário, aqueles que desejam no vasto território das sexualidades não-heterossexuais. Como representantes dos campos da poscolonialidade e das subalternidades, escolhi os pensamentos de Homi Bhabha e Walter Mignolo sobre como se dá a experiência da vida “à margem” da sociedade para enriquecer a presente análise.

Tanto Mignolo (2011) quanto Bhabha (2010), ao tratarem da subalternidade e da colonialidade, não deixam de fora as “sexualidades policiadas”,² incluindo nesse rol seus praticantes juntamente com as mulheres em geral, homens e mulheres “de cor”, pessoas que falam línguas não europeias ou nasceram fora do eixo Europa-EUA, que vivem com alguma deficiência ou *Human immunodeficiency virus* (HIV), entre outros incontáveis marcadores. Inspirado nestes autores, o presente artigo reflete sobre tais sexualidades do ponto de vista da margem, utilizando a prática dos *Dzi Croquettes* como ilustração de fazeres disruptivos possíveis.

Ao ler o *Elogio da criolidade* (1990), de Patrick Chamoiseau, Jean Barnabé e Raphaël Confiant, por tantas passagens é possível confundir a experiência da criolidade com a experiência das sexualidades dissidentes.

Nossa verdade foi encerrada no mais profundo de nós mesmos, estranha à nossa consciência e à leitura livremente artística do mundo em que vivemos. Somos fundamentalmente marcados pela exterioridade. Isso desde os tempos de outrora até os dias de hoje. Temos visto o mundo através do filtro dos valores ocidentais, e nosso fundamento foi ‘exotizado’ pela visão francesa que tivemos de adotar. Condição terrível a de perceber sua arquitetura interior, seu mundo, os instantes de seus dias, seus valores próprios com o olhar do Outro. Sobredeterminados, do princípio ao fim, em história, em pensamentos, em vida cotidiana, em ideais (mesmo progressistas), em uma armadilha de dependência cultural, de dependência política,

² Termo utilizado por Bhabha (2010) para descrever as sexualidades não-heterossexuais ou o que Gayle Rubin chamou de “sexualidades dissidentes” como lembrado por Freitas. (2011, p. 2)

de dependência econômica, temos sido deportados de nós mesmos a cada palmo de nossa história escritural. Isso determinou uma escrita pra o Outro, uma escrita emprestada, apoiada nos valores franceses, ou, em todo caso, fora desta terra, e que, apesar de certos aspectos positivos, não fez senão manter em nossos espíritos a dominação de um outro lugar... De um outro lugar perfeitamente nobre, bem entendido, minério ideal a ser importado, em nome do qual romper a ganga do que nós éramos. (CHAMOISEAU; BARNABÉ; CONFIAINT, 1990, p. 1)

A passagem acima ilustra, em minha opinião, tão bem a violência da colonização quanto à da heteronormatividade.³ Nascermos ante uma censura. Não existe aqui um lamento por nascer em um mundo já organizado e não poder experimentar o lugar do deus do criacionismo ou do Adão do Gênesis, que a tudo nomeou, mas a denúncia de nascer num mundo hierarquizado e violento no qual se prescreve como cada sujeito deve ser e o que tem de fazer e gostar para que diminua sua defasagem em relação a um modelo preestabelecido. Nesse mundo, a experiência de si e da própria sexualidade é censurada por normas e manuais diagnósticos e substituída pela cartilha médico-pedagógica fascista do desenvolvimento “saúdável” ideal. Tal prática disciplinar faz do corpo já e a cada momento um campo de batalha, superfície sobre a qual a disciplina investe na tentativa de desarticular corpo e poder somente para em seguida recompô-los “a seu modo”, enquanto o corpo luta por sua integridade. Em que termos se dão essa batalha? Foucault (2000, p. 26) responde:

[...] o estudo desta microfísica supõe que o poder nela exercido não seja concebido como uma propriedade, mas como uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma ‘apropriação’, mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos; que se desvende nele antes uma rede de relações sempre tensas, sempre em ativida-

3
“Por heteronormatividade, entende-se a reprodução de práticas e códigos heterossexuais” de modo inquestionado e inquestionável “com o intuito de reforçar ou dar legitimidade às práticas heterossexuais.” (FOSTER apud MIRANDA, 2010, p. 83-84)

de, que um privilégio que se pudesse deter; que lhe seja dado como modelo antes a batalha perpétua que o contrato que faz uma cessão ou a conquista que se apodera de um domínio.

À sutileza da batalha descrita por Foucault, Bento (2011) acrescenta um importante dado temporal: ela tem início sobre o território dos corpos ainda não nascidos.

Quando este corpo vir à luz do dia, já carregará um conjunto de expectativas sobre seus gostos, seu comportamento e sua sexualidade, antecipando um efeito que se julga causa. A cada ato do bebê a/o mãe/pai interpretará como se fosse a ‘natureza falando’. (BENTO, 2011, p. 1)

Poderíamos antecipar um pouco mais, talvez, e inaugurar o território dos corpos ainda não concebidos fisicamente, os corpos que ainda são apenas uma ideia, e muitas vezes uma ideia vaga.

Retorno agora à defasagem anteriormente citada para, articulando-a a teoria de Homi Bhabha sobre a identidade, melhor compreender o seu funcionamento.

“Essa tentativa de alguns autores de retratar uma realidade ‘autêntica’, transcendental, anterior à sua eventual narração é vista por Bhabha como uma busca infrutífera pelo começo. Pelas origens, pela anterioridade.” (SOUZA, 2004, p. 118) O modelo preestabelecido falado não é estabelecido antes, mas juntamente com o surgimento do corpo. No entanto, na representação do corpo, ou seja, discursivamente, cria-se para o modelo uma anterioridade fictícia. Na representação instala-se, assim, uma fenda, um espaço intersticial; a representação da identidade

[...] é sempre espacialmente fendida – ela torna *presente* algo que está *ausente* – e temporalmente adiada: é a representação de um tempo que está sempre em outro lugar, uma repetição.

A imagem é apenas e sempre um *acessório* da autoridade e da identidade; ela não deve nunca ser lida mimeticamente como a aparência de uma realidade. O acesso à imagem da identidade só é possível na *negação* de qualquer idéia de originalidade ou plenitude; o processo de deslocamento e diferenciação (ausência/presença, representação/repetição) torna-a uma realidade liminar. A imagem é a um só tempo uma substituição metafórica, uma ilusão de presença, e, justamente por isso, metonímia, um signo de sua ausência e perda. (BHABHA, 2010, p. 85-86, grifos do autor)

O espaço intersticial, ainda que possa trazer a náusea, a impressão de defasagem, é um espaço produtivo, “onde o usuário da linguagem por sua vez está situado no contexto socioideológico da historicidade e da enunciação” (SOUZA, 2004, p. 118), revelando “toda a gama contraditória e conflitante de elementos linguísticos e culturais [que] interagem e constituem o *hibridismo*.” (SOUZA 2004, p. 119, grifo do autor)

Sendo o hibridismo “‘o terceiro espaço’ que possibilita o surgimento de outras posições, que desloca as histórias que o constituem e estabelece novas estruturas de autoridade, novas iniciativas políticas, que são mal compreendidas através da sabedoria normativa.” (BHABHA apud SOUZA, 2004, p. 127) Nele revela-se o caráter estratégico de sobrevivência das atitudes de negociação cultural. A cultura é vista como a “produção desigual e incompleta de significação e valores, muitas vezes resultantes de demandas e práticas incomensuráveis.” (BHABHA apud SOUZA, 2004, p. 125) Vivendo conflitos oriundos de pressões culturais concorrentes em situações contingentes, ambíguas e contraditórias, buscando criar sentido para si numa realidade instável, com fronteiras movediças, os sujeitos

se vêem espremidos entre a busca angustiada por uma imagem que jamais será a coisa em si e a alternativa da tradução.

A tradução é “uma maneira de imitar, porém de uma forma deslocadora, brincalhona, imitar um original de tal forma que a prioridade do original não seja reforçada.” (BHABHA apud SOUZA, 2004, p. 125)

Trata-se de um processo pelo qual as culturas devem revisar seus próprios sistemas de referência, suas normas e seus valores, a partir de e abandonando suas regras habituais e naturalizadas de transformação. A ambivalência e o antagonismo acompanham qualquer ato de tradução cultural porque negociar com a ‘diferença do outro’ revela a insuficiência radical de sistemas sedimentados e cristalizados de significação e sentidos; demonstra também a inadequação das ‘estruturas de sentimento’ (como diria Raymond Williams) pelas quais experimentamos nossas autenticidades e autoridades culturais como se fossem de certa forma ‘naturais’ para nós, parte de uma paisagem nacional. (BHABHA apud SOUZA, 2004, p. 127-128)

O trabalho de tradução que se dá na fronteira é o trabalho de construção de pontes que reúnem a margem do passado e a margem do novo, um novo “que não seja parte do continuum de passado e presente. [...] Essa arte [...] renova o passado refigurando-o como um ‘entre-lugar’ contingente, que inova e interrompe a atuação do presente.” (BHABHA, 2010, p. 29)

É exatamente ao teorizar a fronteira ou as margens que os trabalhos de Bhabha e Mignolo se tocam.

Bernd (2004) descreve da seguinte maneira o sentido/sensibilidade ou o pensamento da margem (*border sensing* ou *border thinking*) como tratado por Mignolo: “enunciação fraturada e híbrida (porque construída nas fronteiras de territórios culturais diversos) que não pode mais ser controlada e passa a oferecer novos horizontes críticos aos discursos confinados no interior de cosmologias hegemônicas.” (BERND, 2004, p. 105)

A autora evoca o pensamento de Mignolo na tentativa de repensar a criolização – de modo superficial, processo e sensibilidade resultantes da interação de culturas e línguas que não só se tocaram, mas foram obrigadas a construir novas lógicas de relação com a diversidade a fim de coabitarem, resultando num modo não hierárquico de interagir com o outro – cujo sujeito “encontra-se entre pelo menos dois mundos, duas línguas, duas definições da subjetividade, tornando-se um *passEUR culturel*, ou seja, aquele que realiza travessias constantes de uma a outra margem, operando no entrelugar.” (BERND, 2004, p. 109)

Difícil imaginar como as sexualidades policiadas, todas constituídas como tais a partir da “lógica desqualificadora da teologia cristã que, por meio do Renascimento, continuou a se expandir através da filosofia secular e das ciências” (MIGNOLO, 2011), especialmente a ciência médica psiquiátrica moderna, poderiam realizar essas travessias ou construir pontes que liguem o presente ao novo.

No entanto, se pensarmos que essas identidades foram empurradas para a margem por um discurso autoritário⁴ que “selecionou” a que características daria relevo segundo um objetivo político de constituir um outro a partir do qual se diferenciar, e a elas não foi concedido o direito de falar de si, mas somente ser falado; temos assim narrado o processo de constituição do abjeto. Se caracterizando este último por ser constituído como aquele que é exterior à cultura, dando a esta sua forma por compor suas margens; não se encontra fora de fato, em razão da impossibilidade de ser externo à cultura, mas é discursivamente criado como anterior a esta (GRUNVALD, 2009), dotado de uma exterioridade em espaço e tempo.

Buscando sentido a partir desse *background*, dessa margem, podemos situar melhor a aplicabilidade do pensamento de Mignolo (2011) às sexualidades dissidentes e entender porque

4
Lembremos que a identidade pode ser e é, com frequência, atribuída ao sujeito no processo de sua interpelação. (SALIH, 2012, p. 110)

ainda que não se queira submeter à lógica-do-mesmo, não se pode de todo evitá-la.

O sentido/pensamento da margem tem a ver com “mudar os termos da conversa e não apenas o seu conteúdo.” (MIGNOLO, 2011) Para fazer isso é preciso romper com a modernidade, com seu modo de iludir-nos de que “não existem outras maneiras de pensar, fazer e viver” (MIGNOLO, 2011) e com sua pretensa linearidade/continuidade que une presente e futuro; é preciso construir a ponte rumo ao novo e para fazer isso é fundamental desligar-se – “desligar (*delinking*) significa não aceitar as opções disponíveis a você.” (MIGNOLO, 2011)

Ao teorizar o sentido/pensamento da margem, Mignolo nos conclama a falar por nossos próprios meios e de nossos próprios lugares, encarnados em nossos próprios corpos, sobre a experiência de habitá-los inclusive, ou principalmente, em meio à desqualificação social. A política que sustenta essa atitude é o não comprometimento com a modernidade e seus modos universalizantes, caracterizando-a como uma narrativa entre narrativas, distribuindo o poder e rompendo com a hierarquia. “Por ‘pensamento da margem’ quero falar daqueles momentos em que o imaginário moderno é rompido” (MIGNOLO apud BRYDON, 2007) e o “conhecimento enquanto regulação” pode ser deslocado para o “conhecimento enquanto emancipação.” (BRYDON, 2007)

O projeto da modernidade empenhou-se em transformar os conceitos locais europeus em designs globais (MIGNOLO, 2011); entre esses conceitos está o de uma sexualidade “boa”, “cristã” e “saudável”. (FOUCAULT, 2007) Tal tentativa engendrou em corpos sensações de familiaridade e estranhamento muito específicas com um desdobramento bastante característico.

A desarticulação e recomposição dos corpos são feitas segundo um modelo, mas não se dá da mesma maneira com todos os

corpos em razão de suas localizações espaciais; a disciplina e o poder atingem cada corpo de maneira muito própria e também é de maneira muito própria, com base nos recursos de si e do meio no qual se encontra, que cada corpo resiste. Alguns corpos se acomodam ao ambiente, afundando nele, expandindo suas fronteiras de modo a com ele confundir-se e experimentar o sentimento de familiaridade; outros corpos, contudo, causam e experimentam estranhamento com maior frequência, e, por não afundar, são condenados à exposição da superfície, das margens, das fronteiras. (AHMED, 2006) Sobre essa diferença entre os sujeitos, encontramos a seguinte explicação em Bhabha (2010, p. 335):

A modernidade, proponho, tem a ver com a construção histórica de uma posição específica de enunciação e interpelação histórica. Ela privilegia os que ‘dão testemunho’, os que são ‘sujeitados’, ou [...] historicamente deslocados. (BHABHA, 2010, p. 335)

Esse *status* do sujeito, não é estanque; a batalha é perpétua, as identidades são transitórias e contingentes, os ambientes são transitáveis e os corpos são permeáveis, nada mais que uma dobra que filtra e reflete o ambiente.

Como exemplo de corpos que não se conformam e ilustram fazeres que rompem com a lógica da dominação, cito aqui o grupo de teatro iniciado na década de 1970, *Dzi Croquettes*. Inauguradores, no teatro, de uma resistência que tomava vulto na sociedade brasileira desde o final da década anterior, os “Dzi” se desligaram (*delinked*) ao encontrar para si alternativas que não as dadas. À questão ser homem **ou** mulher? Eles, num ótimo exemplo do estilo *genderfuck*, responderam: andróginos! À questão de estar dentro **ou** fora do armário? Eles responderam: sobre o palco!

A primeira questão, típica da ilusão da modernidade, faz sentir que só existem duas únicas categorias de gênero às quais podemos pertencer: ou se é homem ou se é mulher. Quando não se pode ou não se quer responder essa questão, ou mesmo se a resposta dada rompe com a coerência normativa entre sexo, gênero, desejo e prática sexual (BUTLER, 2010), o sujeito, com frequência, é tomado pelo sentimento de que tem um segredo – que lhe fora implantado – a esconder. Num estranhamento de si e do mundo e preenchido pela autoconsciência, suas fronteiras se retraem, constituindo a “asfixia” característica do confinamento: o sujeito encontra-se mergulhado na experiência do armário.

A segunda questão é, também, ardilosa. Como expôs Sedgwick (2007), não é possível estar totalmente dentro do armário, tampouco totalmente fora; o armário é o lugar de uma contradição. Dentro, jamais podemos estar completamente seguros de que ninguém saiba ou desconfie de sua orientação sexual. Se estivermos fora do armário, aqueles que sabem que você é *gay* continuam a construir tal saber como um segredo ao qual têm acesso especial. Além disso, alguns dirão que tal assunto pertence à esfera da intimidade, a qual ninguém precisa saber e, por isso mesmo, não haveria necessidade de sair do armário. Outros sempre dirão que você deveria ter dito antes.

O armário não é mais que o produto de complexas relações de poder. A única razão para se estar *no* armário é proteger-se das formas diversas e virulentas de desqualificação social que se sofreria se sua orientação sexual fosse conhecida publicamente. Estar no armário, ocultar a homossexualidade, implica também submeter-se ao imperativo social imposto aos gays pelos que não se identificam como gays, que protege a estes não do conhecimento da homossexualidade alheia, senão da necessidade de reconhecer a homossexualidade alheia. Ainda que brinde a seus ocupantes com uma série de possibilidades, inacessíveis de outra forma, e lhes dê

alguns privilégios reservados somente aos heterossexuais, não é possível pensar o armário como uma experiência de liberdade. Se há algo de afirmação de si e de liberação ao sair do armário, não é porque esse gesto te faça passar de um estado de servidão a um estado de liberdade total. [...] Se ao sair do armário o sujeito se liberta de um estado de opressão, não é porque este ato nos faça escapar das redes de poder a um lugar fora do poder: põe em jogo, melhor dizendo, um conjunto distinto de relações de poder e altera a dinâmica das lutas pessoais e políticas. Sair do armário é um ato de liberdade, não no sentido de uma liberação senão no de uma resistência. (HALPERIN, 2007, p. 48-49, grifos do autor)

A minha concordância com Halperin (2007) é parcial justamente na frase grifada pelo próprio autor, por considerá-la incompleta, sendo minha discordância fundamentada em Mignolo (2011): se precisamos mudar os termos da conversa e não apenas o seu conteúdo, não podemos nos limitar à dinâmica posta de estar dentro ou fora do armário. Sem dúvida, sair do armário representa um ato de liberdade, mas tenho sinceras dúvidas quanto à resistência, pois o quanto realmente se está resistindo se escolhe uma das opções dadas? É preciso que ampliemos a lógica do armário à moda do alienista de Machado de Assis, de modo a descaracterizá-la; é preciso traduzir e “extraviar” tal experiência de modo que seu paradeiro seja o novo e o inusitado, a descontinuidade, o deslocamento e a fragmentação. É preciso que a experiência do armário fracasse enquanto produtora de um mal estar assim como a questão do ser homem ou mulher fracassa perante a androginia. “Não somos homens. Também não somos mulheres. [...] Pegamos os dois e colocamos juntos e misturamos. Somos gente – gente que nem vocês”. Com essas palavras, os “Dzi” davam início ao seu espetáculo e instalavam a androginia como possibilidade; ela não é o caminho do meio entre homem e mulher, ela é o caminho de fora, onde moram muitas possibilidades. Quanto ao armá-

rio, para os “Dzi” ele já não produzia nenhum mal estar: de tão confortável, era nele que recebiam o público.

“O armário é a estrutura definidora da opressão *gay* no século XX”, nos diz Sedgwick (2007, p. 26). E no século XXI, como é possível concebê-lo?

De acordo com Brown (2000, p. 1), o “armário” não é uma mera figura de linguagem utilizada para expressar a ideia da “negação, ocultação, apagamento e ignorância com relação a lésbicas e homens *gays*”, mas uma metáfora que se materializa e organiza o espaço social produzindo, de maneira sutil, mas evidente, numa miríade de formas, uma irônica presença ausente das sexualidades não heterossexuais. Portanto, ao produzir o que nomeia o armário (a partir de agora, utilizado sem aspas) mostra sua face política: é um espaço no qual acontece uma disputa pelo poder – tal qual o corpo, ele também é campo de batalha – e fornece um território favorável ao cultivo de determinados modos de subjetivação.

Armários são utilizados em um modo particular de organização; servem para tirar de vista aquilo que se deseja esconder ou que, de algum modo, viria a desorganizar um determinado espaço.

É um lugar escuro no coração do lar. Não é um lugar para morar, mas para guardar as roupas com as quais você se apresenta. Ele contém os tijolos para a sua construção social, como suas roupas. O armário também contém as peças em desuso do seu passado. É um lugar para se esconder, para criar mundos para si mesmo a partir do passado e para o futuro em um ambiente seguro. (BETSKY, 1997, apud BROWN, 2000, p. 8, grifos nossos)

Não sendo o armário um lugar para se viver, ele é, certamente, um lugar que se ocupa com mais ou menos frequência e desenvoltura; um lugar de trânsito, no qual se pode passar sozinho ou acompanhado, com a entrada forçada ou a convite,

apressadamente ou para flunar; ele pode constituir em alguns um sentimento de revolta e em outros de pertença. Em suma, o armário é um lugar construído não só para a ocultação que nega, mas também para a que assegura. O medo não é única razão que nos leva ao armário; também o prazer e a criatividade nos convidam a este espaço.

Sabemos que as coisas e as pessoas são sempre forçadas, obrigadas a se esconder quando começam. E não poderia deixar de ser diferente. Elas surgem num contexto que ainda não as comportava, e devem pôr em evidência os caracteres comuns que conservam com esse conjunto para não serem rejeitadas. A essência de uma coisa nunca aparece no princípio, mas no meio, no curso de seu desenvolvimento, quando suas forças se consolidaram. (DELEUZE, 1983, p. 8)

Não creio que nessa passagem Deleuze tenha abraçado o essencialismo; antes, vejo-o utilizando essência enquanto a diferença, a novidade que se constitui ao passo em que se existe. Por esse ângulo, o armário seria, a partir da formatação do real em nossa cultura, um dos lugares em que habita, junto às peças em desuso, o novo e o diferente. Isso não o converte, de modo algum, em um dispositivo menos opressivo, mas revela as possibilidades de agência escondidas em todas as esferas em que o sujeito é interpelado.⁵ Respondendo à questão posta por Brown (2000), “[No que concerne a dinâmica “dentro” e “fora” do armário,] é ‘dentro’ sinônimo de segurança ou de confinamento?” (BROWN, 2000, p. 18, tradução nossa), eu diria que não existe um “dentro” em oposição a um “fora”, mas “dentro” e “fora” como extensões e continuidades mútuas; ainda assim, “dentro” seria segurança e confinamento, numa oposição meramente ficcional ao risco e a liberdade que invadem esse armário de “fora”.

5
“A interpelação é um enunciado citacional que, [...], se apoia no contexto e na convenção, o que significa que não é diferente de outros enunciados igualmente contingentes. [...] É, portanto, um enunciado citável, ex-citável, que excede o interpelador, o qual não está no controle de sua fala.” (SALIH, 2012, p. 149)

O armário, enquanto uma realidade social, não é criado antes que haja corpos para ocupá-lo; tampouco a criação desses corpos lhe é anterior. Armário e corpos no armário (*closeted bodies*) são criados simultaneamente. Podemos pensar, então, em estar no armário enquanto uma performance, um armário que se materializa quando o sujeito é interpelado a ocupá-lo. Logo, espaços também são performativos e performativamente constituídos. (BROWN, 2000; AHMED, 2006)

A dinâmica do armário deixa claro que ao “ditar a heterossexualidade como o único meio de ser” (BROWN, 2000; AHMED, 2006, tradução nossa), a lei cultural se efetiva num determinado espaço que figurará como espaço privilegiado da heterossexualidade. No entanto, num mesmo ato, cria o “exterior” que lhe circunda como espaço de todas as sexualidades não heterossexuais. Num paradoxo, o armário é um exterior inerente ao espaço hegemônico e concomitantemente o contém. Ele tanto faz parte do mundo quanto pode ser um mundo à parte. Entre o “interior” e o “exterior” do armário não cessa de ocorrer trocas. Isso fica claro na seguinte passagem, quando Brown (2000) analisa a obra literária de Neil Miller (p. 135):

Só porque as pessoas estavam (desejando) no armário não significa que elas não resistiram e se adaptaram à situação. O desejo produziu estratégias de resistência por causa do armário. Um mapa muito mais expansivo do desejo se desenrola nesta imagem do armário também.

A própria presença de seus informantes – [...] – nesses lugares sugere certo grau de resistência que emerge dos aspectos produtivos, geradores de desejo. Um tema recorrente na obra de Miller é como gays e lésbicas se tornaram criativos em perseguir os seus desejos sexuais no contexto de um armário homofóbico. Isto sugere certa dimensão produtiva ao desejo no armário que pode vir a agir sobre as limitações que ele impõe.

Fugir do armário é impossível! Nas palavras de Sedgwick (2007, p. 40) “assumir-se não acaba com a relação de ninguém com o armário”; intuitivamente ou não os “Dzi” pareciam saber disso; a experiência do armário está intimamente ligada à experiência *gay*, pois, ainda que assumidos, “a elasticidade mortífera da presunção heterossexista” (SEDGWICK, 2007, p. 22) nos dá a volta e quando nos damos conta estamos no armário novamente, tendo de decidir se fazemos o *outing* (a saída) mais uma vez ou não. É preciso não apenas saber lidar com o armário, mas fazer variados – e até úteis – usos dele. Os “usuários do armário” tem nele uma ferramenta com potencial para alterar sua realidade. A contingência da circunstância combinada à força produtiva do desejo rompe com a figura da opressão, deixando à mostra o fundo que a sustenta: a liberdade,⁶ senão absoluta por ser ideal, pelo menos a necessária para resistir. O armário guarda em si o potencial para estourar e derramar seu conteúdo na sala principal, divertindo, seduzindo e envergonhando os convidados. Eis o uso que o “Dzi” mais lhe dava.

O “armário Dzi” era cuidadosamente escancarado, tão grande que cabia o mundo; eles desprezaram a sala principal para receber o público na intimidade de seus armários. De cara, trajavam vestimentas femininas, perucas e uma pesada maquiagem sem a mínima preocupação em disfarçar seus pelos e músculos viris; no palco, negros, brancos e um estrangeiro, oriundos de famílias pobres e de classe média alta, da capital ou do interior, discutiam as relações e vivências “privadas” do grupo; a ininteligibilidade descontínua que conectava seus sexos, gêneros e suas práticas sexuais era compartilhada com o público. Olhando para os “Dzi” era possível enxergar uns “viados” dando pinta, e/ou o não tão silencioso levantar de uma revolução; liberdade não censurada em meio à Ditadura Militar, irreverência, rigidez, precisão, agência, submissão...

6

A opressão só pode ser vista como tal sobre um fundo que lhe ofereça contraste; essa perspectiva diferencia-se do binarismo em razão de não hierarquizar nem estabilizar seus polos.

Transformar o palco num armário e vice-versa era uma operação que exigia um deslocamento, uma subversão. Para materializá-lo, a interpelação; para deslocá-lo, o besteirol, a irreverência, o desacato à autoridade que interpela, a recusa ao enquadramento em identidades disponíveis, a criatividade para sugerir ou fortalecer novas categorias – o andrógino – e a força para sustentar a tensão do questionamento por tempo indeterminado. Brown (2000) sugere pensar o armário como uma performance, os “Dzi” levam essa sugestão ao limite.

Faz-se necessário delinear algumas molduras para o modo como nos aproximaremos do conceito de performance nesse escrito e deixar um aviso ao leitor: as margens serão, com mais ou menos frequência, borradas, uma vez que essa “moldura” não é entendida como algo fixo – o que seria contrário ao próprio termo com o qual estamos lidando –, mas apenas algo que busca dar uma forma, ainda que temporária, ao conceito; contudo deixando-o livre para se reformar, e aberta o suficiente para que dela ele possa escoar, esvaziando-a.

Assim, temos que qualquer atividade humana possa ser considerada como performance desde que consciente de si mesma, diante de uma audiência com o objetivo de afetá-la. Em outras palavras, para que se tenha uma performance é necessário que entre performer e audiência se estabeleça uma relação, para que possam afetar-se mutuamente e também que haja uma consciência de duplicidade – o que é real e o que é modelo, o que é jogo e o que é realidade – tanto por parte do performer quanto por parte da audiência – ou pelo menos que, na audiência, essa consciência possa se instalar ao longo ou após a performance. (CARLSON, 2010)

Temos, ainda, de esclarecer de qual sujeito falamos, quem pode ser esse performer e quem compõe a audiência. A concepção aqui adotada é de um sujeito essencialmente co-construído, ou seja, ele não possui essência, natureza ou um eu mesmo

ou eu verdadeiro que o sinalize o que no fundo ele é. Esse indivíduo, meio sujeito e meio abjeto, está no mundo e é no mundo que se forma, que adquire, através de suas escolhas, um formato por meio daquilo com o que faz contato. (AHMED, 2006)

Tais escolhas, no entanto, não necessariamente pressupõem uma autêntica liberdade do sujeito; elas contêm, antes, apontamentos do que seria “o bom caminho”, o “caminho certo” ou “do bem”. Estamos tratando, agora, do binarismo que ao contrapor e hierarquizar termos, já oferece uma direção; esse direcionamento é do que trata Butler (2000) em sua teoria da performatividade: a naturalidade (e a abjeção) das relações, dos desejos e dos sujeitos, ou seja, a norma é construída na repetição e não dada de maneira espontânea/natural.

O fato de que essa reiteração seja necessária é um sinal de que a materialização não é nunca totalmente completa, que os corpos não se conformam nunca completamente às normas pelas quais sua materialização é imposta. Na verdade, são as instabilidades, as possibilidades de rematerialização, abertas por esse processo, que marcam um domínio no qual a força da lei regulatória pode se voltar contra ela mesma para gerar rearticulações que colocam em questão a força hegemônica daquela mesma lei regulatória. (BUTLER, 2000, p. 111)

Se nos aproximarmos agora dos *Dzi Croquettes* da forma sugerida por R. Trigueirinho,⁷ não para entender ou destrinchar racionalmente a sua performance, mas como audiência, nos permitindo uma relação e abrindo espaço para nos deixar afetar por ela, será possível perceber a consciência da duplicidade e, nesse jogo, um questionamento *quase* ingênuo: o que é real, seriam as pessoas ou o modelo construído para materializá-las?

Se por meio da identidade a linguagem estabiliza os sujeitos, transformando em estrutura da personalidade atos isolados (SEDGWICK, 2007, p. 42), o que fazer quando qualquer lin-

7
“Talvez não valha a pena, se é que um dia valeu, comentar os *Dzi Croquettes* em nível puramente racional [...] O espetáculo *Dzi Croquettes* passa a ser assim justamente o que não é”.
(TRIGUEIRINHO apud LOBERT, 2010)

guagem torna-se obsoleta, quando as palavras são ininteligíveis, quando os corpos portam vestimentas ambíguas e estão cobertos de pelos e purpurina, quando seus gestos ora parecem precisamente coreografados e ora são aleatórios, improvisados, ao acaso? O que se pode afirmar sobre esses sujeitos – se é que são sujeitos? Que conclusão, que classificação? O que fazer quando os corpos se volatilizam e neles não é mais tão fácil ancorar discursos?

O formato da ambiguidade dado à apresentação doava-lhe um sentido para além do esvaziamento de conteúdo imediato; suas verdades, ditas de modo irônico, duvidoso, jocoso, realçavam e reforçavam a instabilidade do terreno que sustenta os nossos valores, objetivos, sentidos, conceitos. Sua marca é o movimento; fazer contato com os “Dzi” é ser movido, mexido.

Retomemos, agora, à questão da performance e discorramos um pouco sobre a questão política. Ao deslocar ou esvaziar, com seus corpos, tantos sentidos e significados culturais, os “Dzi” aos poucos punham sua audiência em meio a um campo de batalha político. Sub-repticiamente o público era convocado a posicionar-se para alguém da acomodação no confortável afundamento no lugar-onde-me-puseram do cotidiano. Esse deslocamento provocado pelo corpo a corpo não trazia somente desconforto, mas o empoderamento dos indivíduos subitamente conscientes de sua liberdade de escolha – quem sabe não seria o desconforto do empoderamento, a vertigem da liberdade mesma, da qual nos fala Kierkegaard (2004), pois, segundo o pensamento de Augras (1986), o sujeito deseja a liberdade ao passo que a teme. Talvez esse seja o verdadeiro “efeito pirético” do espetáculo relatado por algumas tietes no documentário *Dzi Croquettes* (2009), de Tatiana Issa e Raphael Alvarez.

Afastando-se do teatro tradicional, o espetáculo *Dzi Croquettes* se caracterizava como uma performance, fornecendo aos artistas, ou performers, a regalia da contribuição pessoal

que caracteriza tal modalidade de representação. Para eles, essa contribuição foi extrapolada a ponto de o roteiro ser uma mera coluna vertebral num espetáculo cujo corpo era constituído por improvisos. Quanto ao improviso, Carlson (2010) falará que ele é para a mente o que *vertigo* (conceito elaborado por Caillois, (1961, p. 37)) é para o corpo; explicando *vertigo* como aquilo que consiste

[...] na subversão, na destruição da ‘estabilidade’, na mudança de ‘lucidez’ para ‘pânico’, causada pela sensação física trazida ao primeiro plano, uma consciência de que o corpo se liberta das estruturas normais de controle e significado.

Em outras palavras, a performance fornece ao artista certa liberdade e os “Dzi”, com seus corpos e o palco como ferramenta, construíram sua liberdade, o seu espaço de resistência. Num espetáculo aparentemente ingênuo, eles jogaram no limite entre o real e o imaginário, utilizando-se da premissa de que

[...] objetos e ações na performance não são nem totalmente ‘reais’, nem totalmente ‘ilusórios’, mas compartilham aspectos de cada um. [...] Dentro dessa estrutura do jogo, o performer não é ele mesmo (por causa das operações de ilusão), mas também não é não-si-mesmo (por causa das operações de realidade). O performer e a audiência, do mesmo modo, operam num mundo de dupla consciência. [...]

[...] toda situação performática se torna ‘um certo tipo de real’ com efeitos reais e duradouros sobre a comunidade ou os indivíduos dentro dela. (CARLSON, 2010, p. 66-67)

Utilizando-se da performance, então, foi possível, não só para os “Dzi”, mas também para os seus seguidores mais apaixonados, tietes, efetivar existências mais autênticas à medida que borraram a linha que separa realidade e imaginação. De tal

modo, permitiram que seus *selves* operassem na complexidade da existência, fugindo à simplicidade e previsibilidade dos modelos social e performativamente fixados. Isso não significa, de modo algum, a realização de um eu íntimo ou verdadeiro, mas, antes, “a negação de todos os objetivos e uma renúncia a(a ficção d) o eu íntimo para se tornar um outro” (CARLSON, 2010, p. 42), semelhantemente à concepção impessoal de si de que nos fala Foucault (2007).

Impossível de ser realizada a todo instante em razão mesmo da necessidade ou tendência dos corpos a estenderem-se no espaço ou mesmo de se sujeitarem, a performance pode funcionar como uma interpelação aos sujeitos a metamorfosearem-se, um espaço de experimentação, um abraço, ainda que temporário, à própria alteridade ou abjeção.

A exigência da performance por uma dupla consciência é a exigência mínima para que se possa ter uma visão crítica de si mesmo, é um descolamento de si para ver-se e avaliar-se como outro. Enfim, tal visão fornece a perspectiva de diferentes caminhos possíveis, uma vez que tal duplicidade está no sujeito, como aquele que age e, também, se submete (PRINS; MEIJER, 2002, p. 167), e na própria subversão, a utilização de coisas e meios já conhecidos para se atingir novos fins ao passo que se arrisca a ordem estabelecida. Poder-se-ia dizer que a perda ou incapacidade de desenvolver tal duplicidade caracteriza um estado no qual a competência de avaliação crítica é perdida, um estado no qual a consciência nega a si mesma e o sujeito identifica-se tão somente com o papel que representa; vive-se a condição de má-fé, segundo a concepção sartriana.⁸

“Todo o seu comportamento nos parece um jogo. Ele se esforça para ligar seus movimentos como se fossem mecanismos que se comandam uns aos outros, mesmo sua mímica e sua voz parecem mecanismos; ele se dá a presteza e a rapidez impiedosa das coisas. Ele representa, diverte-se.

8
“É somente no ato de enganar a si próprio que o homem pode desenvolver a crença de que não é angústia e sim, uma essência, um fundamento guiando sua existência. Essa atitude de mascaramento do nada de ser e da angústia é definida por Sartre como atitude de má-fé.” (DANELON; LIMA JÚNIOR, 2006, p. 3)

Mas representa o quê? [...] [...] a condição humana como que se desdobra para assumir uma segunda natureza, uma outra condição. [...] Na sociedade tudo se passa, portanto, como se cada um devesse assumir uma marionete. (BORNHEIM, 1971, p. 49, grifo nosso)

Entremeando suas falas com as de Sartre, Bornheim (1971) explicita não só o convite social à representação, mas a autoridade – e/ou autoritarismo – do social ao convidar. A segunda natureza de que nos fala, expressa a força com a qual os hábitos sociais se instalam: a força e o mascaramento de uma natureza; a primeira natureza, deduzo, coincide com o devir e com o desejo – se produz de modo que sempre se escapa, nessa perpétua ausência de si para consciência. Negar essa perpétua produção e produtividade para identificar-se tão somente como marionete, abrindo mão da diversão da representação consciente, é visto por Sartre como a negação da própria liberdade: má-fé.

Ao seu modo, Butler postula semelhante situação nos termos da performatividade: os corpos acomodam discursos e os atos performativos são modalidades de discurso autoritário. (PRINS; MEIJER, 2002) Logo, “os sujeitos regulados por tais estruturas [políticas] são formados, definidos e reproduzidos de acordo com as exigências delas.” (BUTLER, 2010, p. 18) Assim, temos que os atos performativos consistem numa tentativa de modular não somente o sujeito, mas seu desejo; sendo, portanto, uma negação da liberdade, da subjetividade, da criatividade; é a proposição ou tentativa de substituição da liberdade do indivíduo por uma pseudoliberdade, uma liberdade fictícia de um sujeito normal, natural, estável, inteligível, linear... A liberdade que *devemos* desejar, obrigatoriamente; aquela que é segura. Para ser totalmente sujeito é preciso desejar somente esta liberdade.

A performance, portanto, seria algo excêntrico, uma borda, uma margem; o contorno que permite que uma figura tome

forma, mas que a ameaça constantemente em ceder, em deformar. Os atos performativos, mais conservadores, são o seu conteúdo, aquilo que está contido, encerrado. O corpo que, em existindo, tomará sempre uma posição (política), oscila entre um e outro, ora performa, concedendo expressão e volatilidade ao sujeito agente; ora se sujeita, materializando um sujeito que pesa, que afunda em seu contexto. O corpo não pode senão ser político e, tal qual o sujeito que não é totalmente sujeito nem totalmente abjeto, não pode encontrar-se de todo na performance nem completamente performativo. Sua “missão” seria sustentar a tensão e o movimento; não representando ou transportando um sujeito/abjeto, mas sendo, de fato, ele mesmo o sujeito/abjeto que se sujeita e se rebela.

Referências

- AHMED, Sara. *Queer phenomenology: orientations, objects, others*. Londres: Duke University, 2006.
- AUGRAS, Monique. *O ser da compreensão: fenomenologia da situação de psicodiagnóstico*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BENTO, Berenice. *Transsexuais, corpos e próteses*. Disponível em: <pt.scribd.com>. Acesso em: 12 abr. 2013.
- BERND, Zilá. O elogio da criolidade. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamim. (Org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 99-111.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- BORNHEIM, Gerd A. *Sartre*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- BROWN, Michail P. *Closet space: geographies of metaphor from the body to the globe*. Nova York: Routledge, 2000.
- BRYDON, Diana. *Border thinking, or cracking global imaginaries*. Partnership conference: University of Manitoba and University of Szeged Borders and Crossing. Winnipeg,

2007. Disponível em: <<http://myuminfo.umanitoba.ca/Documents/1205/szeged%20paper.pdf>>. Acesso em: 17 abr. 2013.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In: LOURO, Guacira Lopes. (Org.). *O corpo educado – pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 153-172.

_____. Sujeitos do sexo/gênero/desejo. In: BUTLER, Judith. *Problemas de gênero* feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 15-49.

CARLSON, Marvin. *Performance: uma introdução crítica*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

CHAMOISEAU, Patrick; BARNABÉ, Jean; CONFIANT, Raphaël. *Elogio à Criolidade*. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/cdrom/chamoiseau/chamoiseau.pdf>>. Acesso em: 4 abr. 2013.

DANELON, M.; LIMA JÚNIOR, J. Angústia e Má-Fé no O Ser e O Nada de Sartre. In: MOSTRA ACADÊMICA 4, 2006. Piracicaba. Disponível em: <<http://www.unimep.br/phpg/mostracademica/anais/4mostra/pdfs/267.pdf>>. Acesso em: 12/04/2013.

DELEUZE, Gilles. *Cinema: a imagem-movimento*. Brasília: Brasiliense, 1983.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: edições Graal, 2007.

_____. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 2000.

FREITAS, Fátima Regina Almeida de. Sexualidade, prazeres, poderes e redes sociais. In: SEMINÁRIO DE PESQUISA DA FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS: DIÁLOGOS ENTRE GRADUAÇÃO E PÓS-GRADUAÇÃO. Goiânia: UFG, 2011. Disponível em: <<http://anais.cienciassociais.ufg.br/>>

uploads/253/original_Fatima_Regina_Almeida_Freitas.pdf>.

Acesso em: 15 abr. 2013.

GROSGOUEL, Ramón. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial. *Revista Contemporânea*, Florianópolis, v. 2, n. 2, jul./dez, 2012, p. 337-362.

HALPERIN, David. “La política *queer* de Michel Foucault”. In: HALPERIN, David. *San Foucault: para una hagiografía gay*. Trad. Mariano Serrichio. Argentina: Literales, 2007. p. 33-159.

ISSA, Tatiana; ALVAREZ, Raphael. *Dzi Croquettes*. Manaus: Tria, Canal Brasil, Imovision, 2009. DVD, 110 min.

KIERKEGAARD, Sören. *O desespero humano*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

LOBERT, Rosemary. *A palavra mágica: a vida cotidiana do Dzi Croquettes*. Campinas: Unicamp, 2010.

MIGNOLO, Walter. *Geopolitics of sensing and knowing: on (de)coloniality, border thinking and epistemic disobedience*. Disponível em: <<http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/en>>. Acesso em: 16 abr. 2013.

MIRANDA, Francielle Felipe F. de. Heteronormatividade: uma leitura sobre construção e implicações na publicidade. *Revista Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 20, n. 1/2, p. 81-94, jan./fev. 2010.

PRINS, Baukje; MEIJER, Irene Costera. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 155-167, jan. 2002.

SALIH, Sara. *Judith Butler e a Teoria Queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

SEDWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, v. 28, p. 19-54, jan./jun. 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n28/03.pdf>>. Acesso em: 12 fev. 2012.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamim. (Org.).

Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas.
São Paulo: Boitempo, 2004. p. 113-133.

Constelações *queer* ou por uma escritura da diferença

*Helder Thiago Cordeiro Maia**

Por uma escritura queer

De acordo com Barthes (2004, p. 3), existe uma categoria textual que não é nem o estilo, nem o conteúdo e nem língua, mas que está presente em toda a escrita, a qual ele denomina de escritura. Devemos esclarecer, contudo, que essa diferença entre escrita e escritura está sendo adotada aqui a partir da tradução em espanhol, já que na tradução brasileira mais recente existe uma perda dessa diferenciação, o que acarreta, em nossa opinião, um empobrecimento da significação e da complexidade do texto *O grau zero da escritura/escrita*, assim como de outros livros deste teórico. Dessa forma, entenderemos aqui escrita como o objeto textual

*

Licenciado em Letras (UFBA),
graduado em Direito (UCSal) e
mestrando em Literatura
Hispano-Americana (UFF). E-mail:
helderthiagomaia@gmail.com

propriamente dito e escritura como essa categoria diferenciada que se encontra em toda escrita da qual falaremos em seguida. Como esclarece Perrone-Moisés apud Barthes (2007, p. 81), os dois termos têm se confundido em português e têm sido usados, segundo a preferência pessoal do tradutor, como sinônimos; contudo, assim como ela, propomos uma distinção tática entre os dois termos.

Existiria, assim, segundo Barthes (2004, p. 7), em toda escrita, um para além da linguagem, que é ao mesmo tempo a história e o partido que o escritor toma diante desta. A escritura seria, portanto, o que amarra o escritor à sua sociedade, seria a escolha de um tom, de um *ethos*, na qual o escritor se individualiza. Toda escritura é, portanto, um ato de solidariedade histórica onde se encontra a identidade formal do escritor, categoria que liga a sua palavra à vasta história do outro. (2004, p. 13) Deste modo, a escritura é a relação entre a criação e a sociedade, é a linguagem literária transformada em sua destinação social, é a escolha da área social no seio da qual o escritor decide situar a natureza da sua linguagem (2004, p. 13), é o arrebatamento, o transbordo, do estilo para outras regiões da linguagem e do sujeito. (2003, p. 89)

Por isso, conforme Barthes (2004, p. 24), uma escritura desvenda um passado, uma escolha, dá uma história ao escritor, escancara a sua situação e engaja-o sem que ele precise dizer. Assim sendo, escritores, mesmo que separados pela língua, por acidentes de estilo, pelo tempo ou pelo espaço geográfico, são capazes de compartilhar uma mesma escritura, ou seja, de estabelecer textualmente relações afetivas e políticas. Como exemplo dessa possibilidade, Barthes (2004, p. 14) afirma que, em Mérimée e Fénelon, a comunidade de época e de língua pesa bem pouco em face de um compartilhamento de uma mesma escritura; além disso, ainda aponta para a existência de escrituras revolucionárias, escrituras marxistas, escrituras policiais etc.

É a singularidade histórica, segundo Barthes (2004, p. 22), que forma as relações de uma escritura. Contudo, aclara que a escolha de uma escritura nem sempre é eficiente, cabendo principalmente ao leitor reconhecer determinada obra como pertencente a uma escritura específica. Toda a escritura traz em si a marca da instabilidade, por isso, não se pode falar de um cânone de determinada escritura que não seja sempre provisório.

Deste modo, é a partir dessa instabilidade das escrituras que pretendo situar Néstor Perlongher como uma escritura *queer* e não como literatura *queer*, porque me interessa mais uma cartografia literária desejante provisória, um mapa de multiplicidades de textos *queer* do que um cânone *queer* impossível de ser realizado, devido tanto à instabilidade em que se inscreve o *queer*, quanto ao conceito de escritura. Segundo Perlongher (2008, p. 65-68), cartografar é traçar linhas de força, linhas de afetos grupais, linhas de fissura, tendo seu interesse na abertura de pontos de fuga para a implosão de certo paradigma normativo de personalidade social. O próprio Perlongher propõe no seu livro *Caribe transplatino* (1991) uma cartografia desejante neobarroca. (PERLONGHER, 2004, p. 338)

Como recorda Sara Salih apud Sedgwick (2012, p. 19), o *queer* é um momento, um movimento, um motivo contínuo, recorrente, vertiginoso e perturbador; não estando preocupado com fixidez e estabilidade e sim com o múltiplo, avesso, portanto, a qualquer assimilação. Dessa forma, de acordo com Barthes (2004, p. 19), não existe escritura que se conserve sempre revolucionária, igualmente, portanto, poderíamos dizer que não existe uma escritura que se conserve indefinidamente *queer*, já que esta é uma ideia que se insere em uma realidade histórica determinada, e assim como qualquer revolução ao cristalizar-se, ao acomodar-se institucionalmente, termina por morrer. Assim, o que separa Perlongher de outras escrituras *queer* podem ser escolas literárias diferentes, se é que essas categorias

¹
Ver AGAMBEN
(2007 e 2009).

²
Conceito
desenvolvido por
Deleuze/Guattari
em *Kafka, por uma
literatura menor*
(2003) e retomado
por Guattari/
Rolnik em
*Micropolítica:
cartografias do
desejo* (2013).

realmente existem em sua fixidez, mas o que os aproxima é a possibilidade de uma escritura profanatória,¹ menor² e desierarquizante das categorias de sexo/gênero e sexualidade, mas também desierarquizante dos arquétipos nacionais.

Podemos, então, propor a construção do conceito de escritura *queer*, para uma constelação de textos, de fluxos poéticos, que compartilham entre si a possibilidade de uma leitura desierarquizante e não normativa sobre sexo/gênero e sexualidade e que surgem a partir da singularidade histórica dessas performances dissidentes frente à heteronormatividade hegemônica; constelações, como esclarece Guattari (2013, p. 382), que podem se fazer e se desfazer à mercê da constituição de agenciamentos de subjetivação. As escrituras *queer* são, portanto, a resistência a esse regime político dos corpos; uma escritura *queer*, assim, se desloca, se abjura, todo o tempo para resistir sempre às normatizações de sexo/gênero e da sexualidade. Conforme esclarece Barthes (2007, p. 26), toda escritura é levada a deslocar-se, pois o poder se apossa de todo gozo, para manipulá-lo e fazer dele um produto gregário, não perverso.

Isto posto, distanciamos-nos tanto da possibilidade de nomear esses textos como literaturas *queer*, por não abriremos mão dessa instabilidade das escrituras e do próprio *queer*, além disso nos permitir ler diversos gêneros textuais sem hierarquizá-los entre literários e não literários; quanto afastamos-nos, igualmente, da ideia de uma literatura *gay*, já que esse termo atende principalmente ao mercado editorial, cujo conteúdo muitas vezes serve à reafirmação da heteronormatividade. Ademais, essa categoria possibilitou a formação de um cânone literário que não nos interessaria, porque acreditamos que a marca de todo o cânone é a hierarquização e a exclusão, e, principalmente, porque a identidade *gay* que se forjou modernamente e mercadologicamente nada mais é do que uma construção histórica branqueada, burguesa, cidadina e bem-comportada das múlti-

plas dissidências sexuais. Perlongher, se posicionando sobre a possibilidade de existência de uma literatura *gay*, diz

[...] parece-me horrível toda essa história de literatura gay [...] Nisso eu discordo. A cultura gay impõe uma modelização bastante arbitrária, um tanto despótica do sujeito. Existe um modelo corporal, de certo corte de cabelo, roupa, etc. Isso não significa que os elementos políticos e as reivindicações do movimento gay não sejam justas. (PERLONGHER, 2004, p. 305, tradução nossa)

Portanto, da mesma forma que Barthes aponta para a possibilidade de se inventariar uma escritura marxista, o que propomos é inventariar ou cartografar uma escritura *queer*, partindo, para isso, de Néstor Perlongher. Não obstante, outros escritores também poderiam ser lidos dessa forma, por exemplo, obras de Copi, Manuel Puig, Pedro Lemebel, Salvador Novo, Glauco Mattoso, Pablo Pérez, Luís Capucho etc. Obviamente, cabe-nos esclarecer que nem todas as obras desses escritores são necessariamente escrituras *queer*; algumas delas inclusive podem se comprometer com escrituras diferentes, ainda que dificilmente contraditórias.

Barthes (2004, p. 23), entretanto, chama a atenção para a formação de “scriptores”, que seriam, segundo ele, escritores que, utilizando-se de uma linguagem profissional, sentem-se liberados de um estilo, fazendo dos seus escritos meros panfletos. Compete aclararmos aqui que, contrariamente a essa ideia, a linguagem em Perlongher ocupa um lugar privilegiado nos seus escritos, não sendo, como aponta Barthes, somente utilizada como um signo de engajamento (2004, p. 23), mas como uma possibilidade de criação artística.

Parafraseando Andrade Junior (2011, p. 11), diríamos que mesmo que nossa leitura se situe numa clave pós-autônoma, não significa, entretanto, que abdicamos da reflexão sobre o di-

álogo dessas escrituras com a tradição estética. Ou seja, a questão das escrituras *queer* entra aqui como uma reflexão simultânea sobre o político e o estético.

Por uma escritura da desterritorialização da heteronorma

O território, segundo Guattari (2005, p. 372), pode ser tanto um espaço vivido, geográfico, quanto um sistema percebido no seio do qual um sujeito se sente em casa, ou seja, pode ser tanto um espaço físico delimitado quanto um livro, uma ideia, uma ideologia etc. Território é, nessa concepção, sinônimo de apropriação e de subjetivação que se dá, de acordo com Guattari (2005, p. 372), através de agenciamentos coletivos de enunciação e de agenciamentos maquínicos de corpos. Segundo Deleuze (2008, p. 127-137), o território é primeiramente a distância crítica entre dois seres da mesma espécie, contudo, este está sempre em vias de desterritorialização, ao menos potencial, em vias de passar a outros agenciamentos reterritorializantes.

Desterritorializar, deste modo, é o movimento pelo qual se deixa um território conhecido e estável, é o abandono de um território experimentado e petrificado, é o abrir-se e empreender linhas de fuga, romper com os limites conhecidos e com as zonas de conforto. (GUATTARI, 2005, p. 372) No entanto, todo e qualquer movimento de desterritorialização implica um movimento de reterritorialização, que pode ser concomitante ou anterior ao processo de desterritorialização. Segundo Deleuze (2012, p. 45), a reterritorialização não é um retorno a uma territorialidade primitiva ou mais antiga: ela implica necessariamente um conjunto de artifícios pelos quais um elemento, ele mesmo desterritorializado, serve de territorialidade nova ao outro. Simplificadamente, segundo Haesbaert apud Deleuze (2002, p. 8), a desterritorialização é o movimento pelo qual

se abandona o território, é a operação da linha de fuga e a reterritorialização é o movimento de construção de um novo território.

Podemos ainda exemplificar dois processos distintos de desterritorialização e, conseqüentemente, de reterritorialização, quais sejam: uma desterritorialização relativa, que consiste em uma mudança de território no plano geográfico, e uma desterritorialização absoluta, que seria uma mudança de território no plano do pensamento, das ideias. Segundo Haesbaert apud Deleuze (2002, p. 9), a desterritorialização relativa diz respeito ao próprio *socius*, portanto seria o abandono de territórios criados nas sociedades que corresponderia a uma reterritorialização concomitante; a desterritorialização absoluta remeteria ao pensamento e à criação e, nesse caso, a reterritorialização pode ser inclusive anterior. Essa reterritorialização, como esclarece Haesbaert, é a obra criada, é o novo conceito, é a canção pronta, é o quadro finalizado, é o pensar.

Isto posto, podemos reinscrever o conceito de escrituras *queer* a partir de uma noção de desterritorialização absoluta, ou seja, como uma escritura que rompe com o território existente e hegemônico da heteronormatividade e com as estabilidades dadas pela heterossexualidade compulsória. As escrituras *queer* compartilham a possibilidade de funcionar como textos de desterritorialização da heteronorma, e também da homonorma, sendo possíveis, nesse caso, de engendrar uma reterritorialização não somente a partir da multiplicidade, mas uma reterritorialização pela diferença não heterocentrada, através de um devir ruptura, de um devir não normativo, de um devir da criatividade e da multiplicidade dos corpos ao/para o infinito.

Deleuze (2011, p. 59), contudo, chama a atenção para a possibilidade de existir diferentes fluxos ou graus de desterritorialização. Essas diferentes modulações nas desterritorializações absolutas, que variam de acordo com a cultura e com o contexto

local do indivíduo, no nosso caso do leitor, ocupam uma posição ambígua já que, ao mesmo tempo em que permitem uma maior mobilidade nessa geografia das escrituras *queer*, também possibilitam uma maior fixidez uma vez que algumas mudanças no plano do sexo/gênero e da sexualidade são extremamente lentas porque são fundadoras e estruturantes da sociedade patriarcal e homofóbica em que vivemos.

Da mesma forma, falar em diferentes graus de desterritorialização permite a leitura de um conjunto maior de textos que podem ser confrontados justamente a partir das desterritorializações que põem em funcionamento. Podemos, por exemplo, ler *Grande sertão veredas*, de Guimarães Rosa, tanto como uma escritura *queer*, por apresentar na figura de Diadorim uma problemática de gênero e na figura de Riobaldo uma problemática dos desejos sexuais sem apelar a uma normalidade na resolução das subversões da trama – vale recordar que, mesmo após descobrir o corpo de Diadorim, Riobaldo continua a empregar pronomes masculinos para se referir a ele –, quanto como uma literatura menor que também utilizamos para ler esteticamente Perlongher. Como aclara Balderston

Riobaldo pensa que está apaixonado por um homem, coisa que o preocupa, mas que ele consegue adiar; no entanto, o descobrimento posterior de que esse homem é uma mulher não explica o desejo que ele sentiu por muitos anos, quando pensava que era homem. (BALDERSTON, 2004, p. 88, tradução nossa)

O conflito, no livro, nessa perspectiva, apontaria, inclusive, para a desnaturalização dos estereótipos de sexo/gênero e das práticas sexuais, ou como argumenta Balderston, o livro bagunça as ideias preestabelecidas de sexo, gênero e orientação sexual (BALDERSTON, 2004, p. 90) e questiona as etiquetas que utilizamos para nos definir. (BALDERSTON, 2004, p. 97)

Por uma escritura devir

O devir, como explica Palmeiro apud Perlongher (2011, p. 22), é um processo desejante de transformação e mutação que opera como um antídoto contra a fixação da identidade; para Deleuze (2008, p. 33), devir e multiplicidade são uma só e mesma coisa. Como esclarece Perlongher

[...] devir não é se transformar em outro, mas entrar em aliança (aberrante), em contágio, em imissão com o diferente [...] não seria apenas uma ‘tomada de consciência’, mas teria que subverter, também, as exclusões, repulsões e hierarquizações. (PERLONGHER, 2008, p. 66-68, tradução nossa)

Segundo Deleuze, o devir é da ordem de aliança (2008, p. 19), é uma composição com o outro (2008, p. 41), que produz uma irresistível desterritorialização que anula as tentativas de reterritorialização dominantes (2008, p. 12); haveria, portanto, uma multiplicidade de devires nos atravessando, pelo menos potencialmente. (2008, p. 19-20) Dessa forma, a escritura *queer* é aquela que, não fixando identidades estáveis, agencia múltiplos devires ao leitor; por conseguinte, essas escrituras não podem ser caracterizadas como literatura *gay*, que já pressupõe uma identidade própria e relativamente estável, Para Perlongher (2008, p. 33)

[...] podemos pensar la homo o la heterosexualidad, no como identidades, sino como devenires. Como mutaciones, como cosas que nos pasan. Devenir mujer, devenir loca, devenir travesti. La alternativa que se nos presenta es hacer soltar todas las sexualidades [...] o erigir un modelo normalizado que vuelva a operar nuevas exclusiones. [...] Ahora, no subsumir esas singularidades en una generalidad personologica: “el homosexual”. Soltar todas las sexualidades, abrir todos los devenires. [...] Que cada cual pueda encontrar, más allá de las clasificaciones, el punto de su goce.

O devir propõe, portanto, uma ruptura com as instituições centrais estabelecidas ou que se buscam estabelecer. (DELEUZE, 2008, p. 30) Assim, uma escritura *queer*, longe de fixar identidades desviantes ou normativas, agencia alianças aberrantes e contagiosas com a alteridade e desterritorializa a heteronorma e a heterossexualidade compulsória; essas escrituras, portanto, estão sempre em um devir minoritário que permite a saída das redundâncias e das normatizações identitárias. Como explica Palmeiro (2011, p. 23, tradução nossa):

O devir é sempre um processo flutuante e não estável, orientado ao menor, que de nenhuma maneira deve se confundir com a identidade. [...] A partir dessa perspectiva, os devires minoritários importam para uma política emancipatória na medida em que experimentam modos alternativos e dissidentes de subjetivação e abrem pontos de fuga para a implosão do paradigma da personalidade social – o tipo de sujeito normal que é a garantia de funcionamento da sociedade capitalista ocidental.

De acordo com Palmeiro (2011, p. 23-24), o conceito de devir permite a Perlongher articular um aparato crítico *queer* (no sentido da desidentificação como estratégia política e libertária) antes mesmo de que a Teoria *queer* chegasse a se formular completamente. Ainda segundo esta crítica, Perlongher reflete sobre o conceito de devir como um modo de analisar os movimentos minoritários do Brasil da época da transição democrática, contudo, essa reflexão atinge, segundo a mesma, toda a produção de Perlongher, tanto da sua poesia como nos comentários narrativos à sua poética. Contudo, ainda que essas outras escrituras *queer* não tenham produzido textos teóricos como Perlongher, acredito que essa produção literária também reflète as problemáticas levantadas pelos textos perlonghianos. Como esclarece Sutherland (2013), na América Latina, antes mesmo de existir uma Teoria *queer*, havia obras literárias *queer*.

Por uma escritura da diferença e da intolerância

De acordo com Miskolci (2012) e com Zizek (2008), o multiculturalismo e, conseqüentemente, suas ideias de tolerância e de uma política da diversidade não propõem uma transformação social das relações de poder, servindo, assim, muitas vezes, para manter as hierarquias e as distâncias entre indivíduos. Para Miskolci (2012, p. 16), diversidade e tolerância estão intimamente ligadas e, segundo ele, nessa perspectiva, compreendemos o outro como incomensuravelmente distinto de nós e com o qual podemos conviver sem nos misturarmos a ele.

Conforme Zizek explica (2008, p. 36), a tolerância, que a todos dá uma inclusão simbólica, eleva o outro contingente a uma outridade absoluta, operando aí um distanciamento impossível. É essa ideia que fortalece a segurança de que os desviantes sexuais são um outro distante que não nos convocaria e do qual não faríamos parte. Para este teórico (2008, p. 56-57), o respeito e a tolerância da multiculturalidade pela especificidade do outro não é senão a afirmação da própria superioridade, já que essa ideia respeita a identidade do outro, a concebe como uma comunidade autêntica e fechada em si mesma, mas mantém uma distância assentada sobre o privilégio de sua posição universal, um espaço privilegiado de onde se pode apreciar ou depreciar outras culturas. Ainda segundo este filósofo (2008, p. 60), o indivíduo tolerante respeita o outro apenas enquanto ele não seja real, mas no momento em que este outro se torna real ou se torna um problema a tolerância acaba.

A partir disso, Miskolci (2012, p. 16) propõe uma política da diferença que estaria, segundo ele, mais ligada à ideia de reconhecimento do outro como transformação social, transformação das relações de poder e do lugar que o outro ocupa nelas. Lidar com o diferente seria, portanto, transformar-se e colocar-se em um devir-alteridade. Tolerar, entretanto, segundo ele (2012,

p. 47), é muito diferente de reconhecer o outro e de valorizá-lo em sua especificidade, conseqüentemente, conviver com a diversidade não quer dizer aceitá-la; acrescenta, ainda, que a retórica da diversidade parece manter intocada a cultura dominante.

Na perspectiva da diferença, de acordo com Miskolci (2012, p. 16), estaríamos todos implicados na criação desse outro e, quanto mais nos relacionamos com ele, quanto mais exercitamos nossos devires, mais o reconhecemos como parte de nós mesmos; por isso, uma atitude tolerante não é suficiente para transformar a realidade, pois é somente no diálogo com a diferença que essa relação se transformará. Por conseguinte, a questão não é só demandar tolerância, mas transformar a cultura hegemônica. (2012, p. 47) A proposta dos saberes subalternos, portanto, é a de uma política da diferença, que pressupõe o reconhecimento de quem é diferente para transformar a cultura hegemônica. Dessa forma, a política da diferença emerge como uma crítica ao multiculturalismo e à retórica da diversidade, afirmando a necessidade de ir além da tolerância e da inclusão, mudando a cultura como um todo por meio da incorporação da diferença e do reconhecimento do outro como parte de nós mesmos. (2012, p. 47) Segundo Palmeiro (2011, p. 14-15), o trabalho de Perlongher

[...] O devir é sempre um processo flutuante e não estável, orientado ao menor, que de nenhuma maneira deve se confundir com a identidade. [...] A partir dessa perspectiva, os devires minoritários importam para uma política emancipatória na medida em que experimentam modos alternativos e dissidentes de subjetivação e abrem pontos de fuga para a implosão do paradigma da personalidade social – o tipo de sujeito normal que é a garantia de funcionamento da sociedade capitalista ocidental.

Zizek, crítico ferrenho do multiculturalismo, propõe, provocativamente, uma defesa da intolerância; devemos, contudo, entender a intolerância aqui apenas como a negação dessa perspectiva da tolerância, da diversidade cultural e do multiculturalismo, não implicando, portanto, rechaço, violência ou não convivência. A intolerância do autor aponta, na verdade, para a solidariedade; segundo ele, a saída possível é descobrir uma solidariedade comum com a alteridade. (ZIZEK, 2008, p. 61)

Dessa forma, propomos que a escritura *queer* seja entendida a partir de uma perspectiva tanto da diferença como da intolerância, de acordo com as teorizações de Miskolci (2012) e Zizek (2008) respectivamente. As escrituras *queer* seriam, portanto, perturbadoras da normalidade, dos territórios hegemônicos e da heteronormatividade, logo, elas não se colocam como discursos de tolerância, mas como discursos de afirmação da diferença, escrituras que, desterritorializando normas e convenções culturais, permitam a transformação tanto da cultura como do leitor. Uma escritura, portanto, que não apela para a normalidade, que não pede para ser tolerada, que não quer ser vista como parte da diversidade humana, que é passível de engendrar uma política da diferença e que aspira a um diálogo solidário e transformador da sociedade e do leitor.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

_____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.

ANDRADE JÚNIOR, Antônio F. *Por uma comunidade desejanste*: um estudo sobre Néstor Perlongher e Severo Sarduy. Niterói: UFF, 2011. 252 f. Tese (Doutorado em Literatura

- Comparada) – Programa de Pós-Graduação em Literatura, Faculdade de Letras, Universidade Federal Fluminense, 2011.
- BALDERSTON, Daniel. *El deseo, enorme cicatriz luminosa: ensayos sobre homosexualidades latinoamericanas*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora, 2004.
- _____. *Baladas de la loca alegría: Literatura queer en Colombia. Lecciones Doctorales, 1*. Medellín: Doctorado en Literatura, Facultad de Comunicaciones, Universidad de Antioquia, 2007.
- BARTHES, Roland. *O grau zero da escrita seguido de novos ensaios críticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *Aula*. São Paulo: Cultrix, 2007.
- _____. *O prazer do texto*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- _____. *Roland Barthes por Roland Barthes*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- _____. *Sade, Fourier, Loyola*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- CAPUCHO, Luís. *Cinema Orly*. Rio de Janeiro: Interlúdio Editora, 1999.
- COPI. *Eva Perón*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2007.
- _____. *La guerra de las mariconas*. Buenos Aires: Editorial El Cuenco de Plata, 2010.
- _____. *Cachafaz / la sombra de Wenceslao*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2002.
- DELEUZE, G.; GUATTARI. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2011.
- _____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2011.
- _____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Vol. 3. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2012.
- _____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Vol. 4. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2008.
- _____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Vol. 5. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2012.

- _____. *O Anti-Édipo*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2010.
- _____. *Kafka: para uma literatura menor*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2003.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Belo Horizonte: UFMG, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- _____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2011.
- _____. *Ditos e Escritos, volume V: ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense, 2012.
- GIORGI, Gabriel. *Sueños de exterminio: homosexualidad y representación en la literatura argentina contemporánea*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora, 2004.
- GUATTARI, E.; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HAESBAERT, R.; BRUCE, G. *A desterritorialização na obra de Deleuze e Guattari*. Niterói: GEOgraphia, 2002.
- LAURETIS, Teresa. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, Heloisa B. (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- LEMEBEL, Pedro. *Loco afán, crónicas de sidario*. Santiago: Lom Ediciones, 1997.
- MATTOSO, Glauco. *Manual do podólatra amador. Aventuras & leituras de um tarado por pés*. São Paulo: Além da Letra, 2006.
- MISKOLCI, Richard. *Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- NOVO, Salvador. *La estatua de sal*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- _____. *El tercer Fausto*. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/63454311/El-Tercer-Fausto-Edicion>>. Acesso em: 22 ago. 2012.

- PALMEIRO, Cecilia. *Desbunde y felicidad: de la Cartonera a Perlongher*. Buenos Aires: Titulo, 2011.
- PÉREZ, Pablo. *El mendigo chupapijas*. Buenos Aires: Mansalva, 2005.
- PERLONGHER, Néstor. *Evita vive y otros relatos*. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor, 2009.
- _____. *Prosa plebeya*. Buenos Aires: Colihue, 2008.
- _____. *Poemas completos*. Buenos Aires: Seix Barral, 1997.
- _____. *Papeles insumisos*. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor, 2004.
- _____. *Lamê*. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.
- _____. *Un barroco de trinchera*. Buenos Aires: Mansalva, 2006.
- _____. *Caribe transplatino*. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- _____. *O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008.
- _____. *O que é AIDS?* São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- PRECIADO, Beatriz. *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2011.
- _____. *Testo yonqui*. Madrid: Espasa, 2008.
- _____. *Beatriz Preciado: Voces SOS 4*, 2009. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=mAQCCacLo8c&list=PLF2FC74CEE96C6621>>. Acesso em: 1 mar. 2013.
- PUIG, Manuel. *O beijo da Mulher Aranha*. Rio de Janeiro: Editora Codecri, 1981.
- SUTHERLAND, Juan P. *A corazón abierto: geografía literaria de la homosexualidad en Chile*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2001.
- _____. *Nación marica: prácticas culturales y crítica activista*. Santiago: Ripio Ediciones, 2009.
- _____. Juan Pablo Sutherland: La ciudad neoliberal ha borrado el deseo. Santiago, 1 de junho de 2013, *Artes*. Disponível em: <<http://www.elciudadano.cl/2013/06/01/70004/juan-pablo->

sutherland-la-ciudad-neoliberal-ha-borrado-el-deseo/>. Acesso em: 2 de jun.2013.

ZIZEK, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Ediciones sequitur, 2008.

As errâncias de um vagabundo: deslizando por ruas, becos e vielas da alma *flâneur*

*Fábio Fernandes**

Por que eu paro dentro e sob e entre esse viaduto para observar umas luzes amarelas, inconstantes e fugidias produzindo efeitos visuais nos grafismos de seus muros? Meu olhar capta os dizeres “Enquanto eu tô no tráfico, o filho do boi tá surfano” e, embaixo deles, uma sereia, esse ser mitológico que representa para alguns a angústia de uma não humanidade, o desejo de ser/ter pernas, traduzido em um corpo possível, uma ânsia por existir. Tão linda, tão tola... E eu aqui sorrindo para ti, **fazendo**

*

Licenciado em Letras Vernáculas (UEFS) e mestrando no Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (UFBA).
E-mail: binhofernandes@yahoo.com.br

Neste trecho eu me refiro à obra *Quando dizer é fazer. Palavras e ação*, uma das grandes ideias geradas por J. L. Austin. Aviso que as minhas notas são divagações, delírios e diálogos com outros autores, em que muitas vezes altero a pena de sua escrita. Perdoem-me por tantos desvios, tergiversações e rodeios. Proponho, portanto, realizar uma escrita-performance que rompe normatividades, questiona colonizações e a noção de ciência encerrada em modelos fixos. O meu texto e a minha escrita/estilo se propõem a dialogar com as experimentações de autores como Gilles Deleuze e Suely Rolnik e a propositadamente realizar uma “outra forma”, por isso aqui também recorro a recursos estilísticos do gênero literário da narrativa. Trechos em negrito marcam uma interlocução com outros autores; ao optar por uma fluidez literária, faço as inclusões das referências em notas e não no corpo do texto.

coisas com palavras,¹ pensando tolíces, retina hipnotizada por faíscas fugazes: o possível é inesgotável, sereia! Uma inesgotável sereia... Mas o tal “artista do tráfico” seria então ela própria? Ah, que mania essa minha de encaixar, ligar, concatenar estruturas. Vejo apenas luzes, grafites, tráfico, sereias, grilhões em um túnel no centro da cidade.

Faço leituras-emendas, apenas as bestagens de um sujeito embriagado. Esse estado etílico faz vibrar no meu corpo tantas contraideias, desejos e impulsos: não entendo um mundo sem o efeito entorpecente-libertador de vinhos, cervejas, canções, licores, elixires, lisérgicos, poesias e outras substâncias. Não me refiro a fugas, euforias esporádicas, essas pequenas covardias, enganam-se os que não percebem as paredes por toda parte: corpos-paredes, existências-muros.

Entorpeço-me para sair da embriaguez apática de cotidianos, chãos e tetos. Não se trata apenas de escapar de algo ou alguém, mas do olhar engessado por limites, redes e traçados, esse sim um estado de ebriedade que me provoca temores, o medo de certos usos do verbo ser e o paradoxo da eminente derrota diante dele. Acendo um cigarro, sigo caminhando numa cadência coreográfica, essa dança urbana do (re)conhecer e experimentar as artérias da cidade e os organismos que circulam por elas.

Esbarro em um passageiro, como eu, e o impacto que nos afasta conecta os olhares. Seu corpo esguio, sua pele escura, seus olhos densos e grandes parecem tentar não um diálogo, mas uma leitura de mim. Meu cigarro está no fim e eu o jogo no chão. Imediatamente acendo outro e ofereço àquele cara diante de mim, sua mão toca na minha, vibra meu corpo e me faz lembrar uma canção de Arnaldo Antunes, que eu pareço cantarolar nesse átimo entre o toque de mãos e a primeira tragada de meu interlocutor: nossos olhos balbuciam que o silêncio é

o começo do papo, o desejo é o começo do corpo, a batalha é o começo da trêgua.²

Eu-sereia, eu-trafficante, eu-errante, *eu-flâneur*. Impulsionado pela curiosidade desse pedaço da cidade em forma de homem, eu mais uma vez inicio aqui a tentativa de desnudar a mim, nômade urbano, errante e poeta das ruas. Em uma linha que vai da mentira à confissão, cruzando o desejo narcisista de falar de si ao reconhecimento da impossibilidade de exprimir uma “verdade” na escrita,³ não pretendo esboçar alguma espécie de biografia ou memória, descrição que finge autenticidade. A minha autoficção talvez seja a versão de outra versão, uma tradução sem original, propositadamente encenada e artificial, performática. Não existe por trás dessa narrativa sujeito ontológico algum, mas a cópia de alguma cópia perdida nos confins de experiências que se cruzaram em algum momento.

O formato das rotas aqui traçadas nessa escrita-performance são inspirações paridas das cartografias sentimentais da obra de Suely Rolnik, nos escritos e reflexões esquizofrênicas de Deleuze e Guattari, nas crônicas e narrativas de João do Rio, Silviano Santiago, Ferréz, Fernando Pessoa e muitos outros, em um desejo que reage de meus muitos diálogos intensos, calorosos e eróticos com essas pessoas, seus registros, suas paixões, suas poesias. (Des)faço mapas que não pretendem enrijecer meus trajetos pela cidade, nem determinar trajetos e caminhos, mas ampliar, dinamizar, potencializar vivências, experiências e os fluxos das ruas, vielas, becos e os seres que transitam por elas.

Ele, o homem de olhos densos, insiste em querer saber mais de mim. O que espera de mim, objetividade? Eu sorrio e apenas sinto meu corpo sarcasticamente declamar que **eu não sou eu, nem sou o outro, mas talvez seja qualquer coisa de intermédio, pilar de uma ponte de tédio que vai de mim para outro.**⁴ Desde já, aviso a ele e a todos os meus interlocutores que esta

2
Mergulho na canção *Cultura*, de Arnaldo Antunes (ANTUNES, Arnaldo. *Cultura*. In: ANTUNES, Arnaldo. Nome: WEA Discos, 1993. 1 CD, faixa 05).

3
(KLINGER, 2008, p. 18-19).

4
Poesia de Mário de Sá-Carneiro. Enxergo pontes dinâmicas, em movimento (SÁ-CARNEIRO, Mário de, 2001).

narrativa é tendenciosa, irrompe em fluxos descontínuos, abre parênteses para a memória de alguns diálogos que a influenciaram e jamais será de todo modo confiável. É o conto de um vagabundo, desocupado, desviado, hedonista, perverso, um incompreendido. Sou um boêmio, um errante, um contador de histórias, um bêbado. Bicho solto. Exu. Um *flâneur*.

Lembro-me precariamente de ter vivido o caos das grandes cidades, a apatia, homogeneidade e a “despersonalização” de uma sociedade em que as novas vivências coletivas “apagavam” individualidades, singularidades. Décadas, séculos atrás. Da pena de meu amigo e sensível vagabundo Charles Baudelaire, eclodia a angústia de um homem que vislumbrava um mundo pós-Revolução Industrial, lá pelos idos do século XIX: esse poeta das ruas e seu bando solitário e frouxo aventuraram-se no resgate de objetos e pessoas perdidas na multidão caótica das metrópoles que emergiam desenfreadamente. E este homem diante de mim, parece perdido? Por quê eu o encontrei? A fumaça que passa por entre seus lábios, enquanto seus olhos ficam semicerrados, me remete à insistência de uma nota musical repetitiva, mas atraente.

Essa repetição remeteu-me à (des)ordem, ao trabalho opressivo e a miséria que eram os sintomas pulsantes, os rasgos daquela urbanidade, com seu pungente desenvolvimento tecnológico, peças de um processo imensurável, evidente e inevitável. Os sujeitos foram embotados, transformados em objetos, mecanismos repetitivos, enfadonhos, em suma, “assujeitados”. A decepção diante de tal cenário e a “maquinização” da experiência humana me inquietavam, atormentavam Baudelaire: e por que não criar, mergulhar em universos que se abrem com fissuras, rasgos, gozos? Criar, recriar, destruir... Para permitir a gênese de micromundos, existências singulares.

Para uma alma de contradições, repleta de dor e sofrimento diante de uma vida urbana e opressora, à boemia eu também te convido, pois há que estar sempre embriagado, para não

sentir o fardo do Tempo que lhes dilacera os ombros e os encurva para a terra. É hora de embriagar-se! Para não serem os escravos martirizados do Tempo, embriaguem-se! Sem cessar, embriaguem-se! De vinho, poesia ou virtude, a escolha é sua.⁵ Assim gritava Baudelaire, com corpo e alma inebriados de muito vinho, preenchidos de virtudes e sob o efeito de muita poesia.

Com efeito, estávamos já muito bêbados e apenas diante um do outro naquela esquina de precária iluminação, pouco movimentada: eu cuspidando incoerências, ele quase mudo, parecia mesmo querer ouvir o que os meus olhos diziam. Me oferece uma garrafa de algum vinho barato que trazia em uma pequena mochila rasgada, velha. Vinho quente, madrugada de mormaço, persistente verão, um homem diante de mim e as muitas possibilidades que ali se escondiam e se revelavam.

Camuflagens. De máscara em máscara, transbordavam no dissimulado Baudelaire exagero, artifício e ostentação. Essas também eram as marcas de sua outra faceta, a de dândi: aristocrata pertencente a uma sociedade decadente, amante do luxo e da elegância, frequentador dos altos círculos, apaixonado pela arte e que, ironicamente, parecia se opor ao mundo “sujo” da boemia. Ah, mas boemia e dandismo eram as faces de uma mesma moeda. Baudelaire jogava com essa “impossibilidade” de amálgama, aproveitando-se do que ambas têm em comum, a artificialidade, a antinaturalidade.⁶ Jogos, encenações, máscaras que sabíamos usar para circular nessa sociedade que detestávamos, mas nos forneciam corpos, bebidas e entorpecentes, entre outros prazeres fúteis e deliciosos, *our guilty pleasures*. Essa sagaz e conveniente, para não dizer ardilosa, constante troca de personagens propiciava viver novas experiências que imediatamente eram incorporadas à sua poesia.

5 Charles Baudelaire (2009) nos convida ao êxtase em *Embriaguem-se*.

6 (MENEZES, 2009, p. 11). Lembrando do meu papo com Menezes, brinco sobre como Baudelaire parecer ter em seu um corpo um baile de máscaras venezianas.

Da simbiose disforme dessas duas máscaras, eu surjo, emergem os *flâneurs*, artistas/personas que se imiscuem na multidão sem propósito nem direção definida: certos cadeados são quebrados, alguns portões se abrem, para nos rendermos intensamente ao fluxo aleatório das paisagens urbanas, mergulhos em um emaranhado de becos, ruas e vielas, vendo o mundo sob um caleidoscópio. Éramos (ainda somos?) os muitos sujeitos contrapontos do burguês preocupado apenas com o mundo dos negócios. Poder e contrapoder se misturam na miséria de uma Noite nublada, de seres misteriosos, dúbios, de interesses escusos, desejos que não cabem em corpos, transbordando leis e regras supostamente naturais.

A partir desses multiângulos, dessas várias faces, mutantes e inconstantes, é que constato a falácia da ideia de UMA realidade, ou de um “mundo natural”. Eu mergulho na multidão para ser a própria multidão: as muitas máscaras que fazem de mim *flâneur* denunciam essa suposta naturalidade, efetivamente produzida pela linguagem a dizer e fazer discursos que não representam realidades, mas são formas de ação sobre elas: por isso, são *performativos*, no sentido de realizar algo. **Dizer, fazer, palavras, ações. Um juiz, um médico, um professor talvez não percebam o impacto desses atos performativos, modalidades de discurso autoritário, em sua maioria afirmações que encarnam uma ação e um poder vinculante.**⁷

O poeta, tomado de orgulho e arrogância, em uma similar húbri das tragédias gregas, encarna o papel de um deus, ou do homem que mata deus, afirmando ser **filho do barro**.⁸ Talvez seja consciente do poder transformador e subversivo da linguagem – ou talvez seja um louco, que se passa por uma divindade, um mago. Perceberá esse mesmo poeta soberbo que foi também capturado pela mesma rede de autorizações e castigos que ele supõe inventar e escapar? Penso nesses atos **performativos e suas sentenças legais, sacramentos, inaugurações, decla-**

7
(BUTLER, 2002, p. 55-56). Judith Butler dialoga com J. L. Austin. Eu dialogo com ambos.

8
Ressoa em minha mente a incrível e impactante obra *Os filhos de barro*, de Octavio Paz.

rações de propriedade e afirmações que não somente levam a cabo uma ação, mas também autorizam poderes, vínculos, tornam-se lei,⁹ e falo isso com o tom e o peso de quem ameaça e acha que pode se sobrepor àquele outro, meu interlocutor, meu companheiro de rua.

A poesia, em sua estética da *desconstrução*, é uma dessas vie-las, possível caminho para o rompimento das leis... Meu cúmplice de cigarros, vinhos, rua e desejos, me olha cinicamente, como se soubesse de tudo que eu havia dito, ou mesmo de outras coisas que somente perambularam por meu pensamento. Não, não consigo mais distinguir o que eu disse, o que eu senti, o que eu fiz nessa esquina onde parei.

Recordo-me que Baudelaire e *eu-flâneur* – percebam como às vezes pomposamente me autointitulo de *flâneur* – amamos a mentira da “maquiagem”, a invenção da beleza de si mesmo: o fingimento poético é a exaltação do exterior e da possibilidade de reinvenção e rompimento de normas e paradigmas, em função de uma alteridade plural.¹⁰

Que foda viver uma arte que não incorpora simplesmente a violência ou as dores do trauma, nem a lógica da violência ou do trauma, mas mantém em evidência a dificuldade de se aproximar-se de si, de seu próprio corpo, de sua cabeça, de suas vísceras, de seus excrementos ou de suas excreções.¹¹ Certa vez, o velho Bauman contou-me que Baudelaire via a missão do artista como sendo a de retirar a semente imortal do invólucro fugaz do momento.¹² Essa referida beleza, esse instante mágico é o reflexo da iminência de um abismo, fruto da consciência de um novo tempo, em que a solidão é vivenciada na multidão e há sempre um perigo à espreita em cada esquina: uma vida urbana caracterizada pela colisão de sensações fragmentárias e descontínuas, mas também o eminente risco de mecanização da existência.¹³

9
(BUTLER, 2002, p. 55-56).

10
(SISCAR, 2008).
Marcos Siscar e sua bela aventura pel’A cabeça de Charles Baudelaire.

11
(SISCAR, 2008, p. 25).
Marcos Siscar e sua bela aventura pel’A cabeça de Charles Baudelaire.

12
(BAUMAN, 2005, p. 82).

13
(MENEZES, 2009, p. 13-14).

Há então uma arte que não apenas se aproxima com a noção de abjeção, mas a experencia em almas, corpos, vísceras, excrementos e excreções, anunciando uma estética singular, disforme e bela. Essa arte colide com as grandes cidades, as metrópoles por onde andei, uma arte que pulsa como um corpo em plena ebulição, cheia de sinuosidades, erotismo e encontros, em um convite ao desnudar de curvas e linhas que levam a muitos caminhos: prazer e dor, perigo e conforto, luxo e miséria. Êxtase.

Aqui proponho a todos os meus leitores, inclusive àquele que se esbarrou em mim nesta esquina, interrompendo o fluxo de meu caminhar, uma reflexão e um apreço pela fantasia e imaginação, um mergulho em alguns dos meus universos particulares, nunca redutivos ou acabados; pequenas ideias em fragmentos, pequenas partes de mim, de si, do outro. Afasto-me daquele corpo que fumou e bebeu comigo, me tocou com os olhos, me olhou com as mãos e cantarolava saber segredos de mim. Ele franze a testa como se me pedisse pra ficar, mas quem sou eu pra estagnar em alguma esquina. Apenas repriso os versos cafonas de uma música: **como uma lua as fases são só aparência, o que os olhos não veem nem sempre é ausência**,¹⁴ meu caro.

Solitário na multidão ou em povoada solidão

Varávamos os distantes caminhos, os mais estreitos e tentadores, chegávamos às fronteiras da resistência do homem, ao fundo de seu segredo, iluminando-o com as trevas da noite, enxergávamos seu chão e suas raízes. O manto da noite cobria toda a miséria e toda a grandeza e as confundia numa só humanidade, numa única esperança.

Jorge Amado, “Os Pastores da Noite”

Sair de casa, sair de si: eu, *flâneur*, faço a travessia para o espaço público e incorro no risco do confronto com o inespera-

14

A canção devorada aqui chama-se Outra Estação, da cantora Kátia B (B, Kátia. Outra Estação. In: B, Kátia. *Só deixo meu coração na mão de quem pode*. Mcd Discos, 2003. 1 disco. Faixa 04).

do, pois a articulação urbana das grandes cidades funciona com uma cadência e uma sedução corporal atraente e imprevisível. O céu envenenado pela lua incide com um tom amarelado e intenso sobre a cidade, contrastando com a iluminação irregular de postes e carros que passam esporadicamente. Um grupo de jovens rompe o pequeno silêncio da grande via, passam por mim rindo alto, ao ritmo de álcool, música e abraços, comemorando como se recentemente estivessem livres de grades e paredes. Uma moça me entrega um sorriso e passa a mão por meu rosto. Penso imediatamente no clichê dessas cenas. Também sorrio. Amo ir para a rua, experimentar a passagem do público ao privado, o deslizar dinâmico que ocorre com um teor erótico – essa experiência urbana é um contínuo entre ser e estar solitário na multidão e também saber preencher de seres e vivências “tangíveis” a experiência da solidão.

Percebo, com o olhar filtrado pela sensibilidade etílica da poesia, que não há uma oposição radical entre os referidos campos do privado e do público, ambos participam desse jogo fluido entre pertencer/ser/estar em diversos espaços. O trânsito inerente a esse caminhar é inquieto, incerto e perigoso, o que me torna distinto do simples pedestre. O errante e amante urbano Walter Benjamin, cantando uma dialética da *flânerie*, das flanâncias, me contou certa vez que **esses homens sentem-se observados por tudo e todos, como o suspeito de um crime desconhecido, mas ao mesmo tempo dissimulados nas trevas, insondáveis, os escondidos.**¹⁵

Cheguei a uns bares próximos a um grande teatro da cidade, no beco que é um dos cenários mais efusivos no centro da cidade... Naquela madrugada, estava especialmente lotado. Circulavam bichas fechativas, fanchas, algumas transformistas e também travestis. Eu bebia uma cerveja e apenas observava o fulgor das risadas, os contatos furtivos, as pegações e os shows

¹⁵
(BENJAMIN, 1989, p. 190). Ah, Benjamin. Como tu soubes mergulhar intensamente nas urbes, como se elas fossem extensões de teu corpo.

daquelas muitas artistas. Esta artéria-viela parecia destacar-se da região. Isso me encantava.

Lembro-me bem daquela bicha boêmia, o narrador, *flâneur* e amante da metrópole carioca, o João do Rio, uma das minhas inspirações para me meter nas rodas da população, como ele bem dizia. Ele lançou um sensível olhar a uma cidade do Rio de Janeiro que fervia sob a fascinação da urbanidade e das luzes multifacetadas de uma nova *Era Brasilis*, no começo do século XX. Através dos olhos de um observador deslumbrado, se tornara personagem e cronista das transformações sociais da época; atento às relações e seres que coabitavam em becos, esquinas, bares, ele via a cidade crescer vertiginosamente, descontroladamente.

Caos, desordem, poesia... Ah, João, como você bem soube misturar seu corpo ao da cidade. Sabia bem que flunar é ser vagabundo e refletir, é ser basbaque e comentar, ter o vírus da observação ligado ao da vadiagem. Seria vagabundagem? Talvez. Flunar é a distinção de perambular com inteligência. Nada como o inútil para ser artístico. Daí o desocupado *flâneur* ter sempre na mente dez mil coisas necessárias, imprescindíveis, que podem ficar eternamente adiadas.¹⁶

Vagabundas e vagabundos: é o que somos, como os errantes aventureiros da estrada de Jack Kerouac, que descreveu a si mesmo como um “anjo vagabundo e louco”.¹⁷ Inconformados, fora desse sistema mecanizado e ao mesmo tempo existencialmente questionando paradigmas – para quem sabe erigir novas ordens –, somos a personificação de uma força transformadora, desrespeitamos os valores do mainstream.¹⁸

Eu vivo então a por e retirar máscaras para transitar entre a turba e a intimidade, disfarces que possuem a função de se fazer reconhecer e com o poder de não ser reconhecido:¹⁹ percebiam, o espaço público é como um teatro, seus personagens vivem a dissimular, a intercambiar entre inúmeras aparências,

16
(RIO, 2008, p. 31-32). A alma encantadora de João do Rio.

17
(BERND, 2007, p. 655-661).

18
Idem, p. 655-661.

19
(MONGIN, 2009, p. 68). Cidades e corpos. Nenhuma urbe será a mesma para mim depois do diálogo com Olivier Mongin.

interpretando papéis infinitamente, a depender de espaço, tempo, contexto e desígnios.

Cena seguinte: uma mulher se aproxima de mim, toca meu ombro e pede para que acenda seu cigarro, imediatamente perguntando quem sou e porque nunca havia me visto ali antes. Bem mais alta que eu, com traços fortes, maquiagem carregada e sorriso misterioso, ela é definitivamente atraente, dúbia e, vejam só, me percebeu em meio àquela multidão. Seria o encontro de dois corpos itinerantes, em deriva. Ela vira lentamente e se afasta, deixando-me sozinho, com apenas um aceno. É a rua e sua arte das colisões, seus cortes e súbitos abandonos.

Hesitando entre as máscaras do medo, a da circulação burguesa e consumista e também a de uma utopia revolucionária, através da ideia de se unir em grupos para reescrever a História, *eu-flâneur*, o itinerante, me identifico ora como um excluído e mergulho no mundo soturno da boemia, ora assumo, quando necessário, a faceta de dândi, esteta do ócio e da inutilidade criativa. **Quase sempre egoísta, talvez com exceção de minha aparência de espírito revolucionário, em que me desloco provisoriamente a um caráter solidário, confesso transitar entre um aburguesamento e a fascinação inquietada por uma multidão criminoso.**²⁰

20
Idem, p. 75.

Solitário e ao mesmo tempo amedrontado, fascinado pelo risco de entrar em becos, virar esquinas e atravessar vielas, a cidade me atrai eroticamente, é necessária: faço isso com uma ardente paixão e entrega ao *spleen*, um estado de tristeza pensativa, melancolia extrema. Nesse jogo de equilíbrio entre povoar solidões e desaparecer nas multidões, há também a necessidade de preservar certa individualidade para não cair no abismo da perda total de referências, mesmo que essas sejam inconstantes, maleáveis, fluidas.

É nesse momento que desaba sobre mim uma melancolia tão intensa que começo enxergar aquelas pessoas ao meu redor

21

(BAUMAN, 2005, p. 22-26). *Crise, spleen!* Quase o abracadabra da tristeza e melancolia.

como borrões. Um mosaico de vultos que parece delatar o caráter inconcluso daqueles seres – como se estivessem amputados. Inconciliação, rasgos ocultados e suprimidos pela ideia de identidades “naturalmente” incutidas na experiência humana, como “uma realidade”. Ficções, talvez surgidas de alguma **crise de pertencimento**,²¹ a necessidade de pertencer a um grupo, a uma nação, a fazer parte do mundo. Mas cansado de tudo isso, sinto que a rua mais uma vez me chama, clama por mim: saio daquele beco e mergulho em outras artérias de concreto da metrópole.

Cidade-corpo: espaço finito, experiências infinitas

Entre o corpo da cidade e os corpos que a percorrem, a cidade é uma folha, jamais totalmente branca, sobre a qual corpos contam histórias.

Olivier Mongin, “A condição urbana: a cidade na era da globalização”

A bebedeira já altera meus sentidos, sons distorcidos, visão inconclusa, passos trôpegos, talvez tenha discorrido mais do que o suportável nessa pequena jornada, um diário expelido em fluxos, escrito por muitas mãos, os corpos de uma cidade, um espaço preenchido de existências distintas e em constante conflito. A dimensão pública da experiência urbana é o retrato de uma era gestada e também criadora de uma “pós-cidade”, um mundo globalizado que divide e fragmenta muito mais do que une e propõe e relações.

Ao invés de uma cidade integradora e que promove solidariedades, enxergo intensas velocidades, luzes fugazes e des-focadas que separam grupos e comunidades, distanciando-os uns dos outros. Vejam, essa cidade é também um labirinto, que o leva a vias imprevisíveis, indo do prazer ao risco do crime. A liberdade urbana permitida aos que ousam adentrar nes-

se labirinto possibilita mover-se anonimamente, em ritmos singulares, numa aparentemente impossível conciliação entre concordância e discordância, discórdia e consenso.²²

22
(MONGIN, 2009, p. 77).

Experenciar essa cidade é percebê-la, tocá-la em seu corpo repleto de membros espalhados e fragmentos diversos em busca de forma. Nesse movimento, a cidade é vista como um corpo em que diversos corpos transitam sobre ela realizando trajetórias infinitas... sua configuração é marcada pela descontinuidade e ruptura de ritmos inerentes ao percurso desses corpos que se aventuram nela.

23
Idem, p. 77.

Mongin, em um de nossos muitos diálogos sobre as urbes, desperta em mim a compreensão de que a cidade não se abre para o infinito, ela não desemboca numa linha de horizonte, numa paisagem desdobrando-se ao infinito, ela é um espaço finito que torna possível uma experiência infinita, a começar por aquela da caminhada que gera a imaginação e a invenção.²³ Invenção, achado: vislumbro uma pessoa dormindo no canto de uma praça, e uma mulher ao seu lado, sentada. Imagino a história daqueles dois, qual a relação entre eles e o quanto moradores de rua são também, mesmo que involuntariamente, os anátemas urbanos, o próprio *antissistema*.

24
Faço aqui uma referência direta à *Sociedade do Espetáculo*, de Guy Debord (Rio de Janeiro: Contraponto, 1997).

Sinto-me impelido a distinguir aqui as errâncias dos *tours* turísticos: esses últimos são os produtos de um mercado, de um projeto urbanista que objetiva transformar as cidades em cenários ociosos, repetitivos, montados para serem apreciados por espectadores, logotipos etiquetados de um sistema irremediavelmente conectado ao consumo. Transformados em *ciudades-espetáculo*,²⁴ maquetes sem corporeidade, os espaços urbanos se tornam homogêneos, *shoppinizados*, imitações de espaços globalizados, simples cenários sem corpo, espaços desencarnados.²⁵

25
(JACQUES, 2006, p. 127). Ah, Paola, *flâneuse*, urbanista errante. Seu elogio aos errantes me fez perceber um mundo, uma cidade muito menos engessada.

As experiências corporais e sensoriais dos errantes, para além da contemplação passiva da cidade como espetáculo,

relacionam-se com a ação de percorrer e experimentá-la poética, artística e esteticamente, para além de sua captura pelo mercado da arte e seus circuitos culturais oficiais. Em um encontro intenso e não menos poético com Paola Berenstein Jacques, atentei para o fato de que atualmente há uma “resistência” urbana na figura icônica de errantes involuntários, “outros” homens lentos, por necessidade, principalmente os sem teto das grandes metrópoles, que contrastam com os turistas. Os mais pobres reinventam formas próprias de vivenciar e experimentar a cidade.²⁶ Inspiração poético-política para os que ousam errar/flanar, eles minam e implodem a cidade-espetáculo.

26

Idem, p. 139

27

Ibidem, p. 124.

28

(COUTO, 2008). Das sitiadas cidades medievais aos muros dos condomínios, um mundo se abre (e se fecha, quase como uma armadilha). Vamos arriscar?

Sentado no chão, fumei um baseado com aquela mulher, que me contou alguns segredos daquelas ruas que nos cercavam, os crimes, as manhas: é impossível não perceber ali uma existência por si só questionadora, implosiva, que desenvolve uma relação física mais profunda e visceral com o espaço urbano.²⁷ Despeço-me dela, daquela praça e sigo pela madrugada adiante.

A cidade, então, se expande das ruas, becos e prédios e invade as pessoas, que vivem na contemporaneidade uma sensibilidade condicionada pelo choque, pela aceleração da vida e do trabalho, ou seja, sob a lógica do excesso que a tudo banaliza, vive-se a liquidação da cultura e do sujeito.²⁸ No entanto, é nessa liquidez, nessa opressão e massacre do cotidiano que podem emergir novos sujeitos, novos olhares, novas vivências. Mundos redescobertos, recriados e experimentados sob o olhar de um poeta em sua criação mais terrível, *inumana...* e libertadora.

É revelada a mim uma rua que nasce, como o homem, do soluço, do espasmo: a eterna imagem da ingenuidade. Ela comete crimes, desvaria à noite, treme com a febre dos delírios. Para a rua, como para as crianças, a aurora é sempre formosa, para ela não há o despertar triste, quando o sol des-

ponta e ela abre os olhos esquecida das próprias ações.²⁹ A rua é astuciosa, joga, brinca com suas muitas faces durante o espaço-tempo de um mesmo dia.

O espaço urbano seria, portanto, o local da tensão, em que se estabelecem uma infinidade de redes, percursos e encontros que possibilitariam a construção de experiências pessoais da cidade e dos corpos que transitam nela (é possível separá-los?). Histórias são contadas e recontadas em tecidos narrativos que se entrecruzam espacial e temporalmente, estampando caracteres peculiares, plurais, acariciadas por ritmos e sons diferenciados. Seus espaços e tempos são contíguos, confundem-se, (re)feitos e desfeitos, não podendo se resumir a uma história de fundação; há nela um infinito de corpos-experiências narrados de forma não-linear.

Cidade-corpo, cidade-livro, cidade-teatro: um organismo pulsante de órgãos, veias, artérias em conjunção/disjunção, em que as possibilidades de vivências são muitas; escritas em uma gramática singular, encenadas em palcos às vezes opressivos, angustiantes, mas também libertadoras e orientadas por devires multiplicados pelo infinito.

As identidades consideradas marginais, os vagabundos, as putas, as bichas, as fanchas, as travestis, os sem teto e muitas outras, por estarem explicitamente rompendo muitas normas, dilaceram algumas coreografias repetitivas da performatividade, desviam certos mecanismos dos dispositivos de poder... talvez essas pessoas não sejam **corpos tão dóceis**³⁰ como supostamente *deveriam ser*. Em meu caminhar, dança ousada, inquieta e rebelde, eu declamo com meus passos que eu tô pra tudo nesse mundo, então só vou deixar meu coração, a alma do meu corpo, na mão de quem pode e absorve todo céu, qualquer inferno, inspiração de mutação da vagabunda intenção de se jogar na dança absoluta da matança do que é tédio, conformismo, aceitação.³¹

29
(RIO, 2008, p.30).

30
(FOUCAULT, 1987, p.164-165). A mecânica do poder e o domínio sobre os corpos: “A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência)”.

31
Só deixo meu coração na mão de quem pode, canção de Kátia B (B, Kátia. *Só deixo meu coração na mão de quem pode*. In: B, Kátia. *Só deixo meu coração na mão de quem pode*. Mcd Discos, 2003. 1 disco. Faixa 01).

Os territórios que ocupamos são marcados, pichados e reelaborados por essas existências, heterogêneas e marcadas pela diversidade de estilos de vida e representação. Esse corpo urbano é marcado por rupturas, ressignificações de espaços, sociabilidades e linguagens particulares; somos sujeitos-fragmentos nesse caleidoscópio heterogêneo do desdobrado leque da urbe... aderindo, **ocupando espaços e papéis que marcam trânsitos tresloucados por uma metrópole vertiginosa.**³²

32
(PERLONGHER, 2005, p. 269).

Mesmo fragmentados e dispersos, esses sujeitos participam de redes de sociabilidade: sinto aí um movimento de desterritorialização em relação às normas e códigos performativos, ao nos conectarmos a essas redes marginais, o que pressupõe uma nova territorialização com a aderência e adequação a novos códigos que, sob outros ângulos, podem ser tão perversos e redutores quanto seus anteriores. *Os guetos gays*, por exemplo, seriam faces da mesma moeda de um universo normatizador, ou seja, um espelho às avessas?

33
Idem, p. 282-283.

Essas fugas, partidas e desterritorializações possuem em sua gênese uma culminação de desejos múltiplos, diversificados e criativos sob diversos aspectos, por mais territoriais e limitantes que alguns caminhos possam parecer. Perlongher, um experimentador nato de ruas e corpos brasileiros, e também um vagabundo *flâneur*, sabia que, por mais atreladas, em múltiplos planos, com a lógica molar, macroscópica e institucional, havia nas trajetórias marginais, nas existências nômades ou apenas vagabundas, nas maquinações tenebrosas do desejo, na sombra das esquinas, não uma inversão dos papéis estabelecidos, normais, convencionais. Há funcionamentos de desejo/desejantes que operam na diferença, uma diferença intensa.³³

Em territórios marginais, “criminosos”, espaços por excelência da vagabundagem, os códigos que essa perversão instaura e multiplica são precários, instáveis e correspondem a uma infinidade de encontros entre sujeitos que adentram em

labirintos aparentemente infinitos em redefinições, criações e fluxos... Continuo a caminhada, passo por uma rua larga e iluminada, grandes prédios e mansões entediadas: uma espécie de morte em forma de concreto e tijolos contrasta com outros errantes da madrugada. Alguns olhares cínicos trocados, eu apenas retribuo com um semisorriso. Uma ladeira e o mar. A orla de uma cidade quente como essa é uma região que desperta tesão, e em mim um tesão também investigativo.

Lá embaixo, mais e mais pessoas circulando nesta Noite que parece sem fim. Olhares, trocas, cinismos e o risco do imprevisível. Nesses locais (seriam zonas intensamente mais eróticas da cidade?) percebo um caráter provisório, de trânsito intenso e deriva: aqui, a diferença entre modelos hegemônicos e higienizados de bairros familiares (e nucleares) se dá em uma circulação instável, seja espacial ou socialmente.

Eu-flâneur passeio, deslizo minha pele por esse corpo social, atravesso fendas, frequento pontos de fuga e fraturas, defronto-me com a violência e sinto prazer em caminhar sobre a corda bamba de um abismo. Esses territórios contraditórios não deixam de ser itinerantes, percebo **indícios de modos diferentes, minoritários, dissidentes, de produção de subjetividade.**³⁴

34
Ibidem, p. 287.

Devir-flâneur: produção, desejo e desterritorialização

Gosto de banzar ao até pelas ruas das cidades ignoradas [...] S. Salvador me atordoava vivida assim a pé num isolamento de inadaptação que dá vontade de chorar, é uma gostosura. [...] E nem é tanto questão de apreciar os detalhes churriguerescos dela, é o mesmo do saber físico que dá a passeada a pé. [...] Passear a pé em S. Salvador é fazer parte dum quitute magnificante e ser devorado por um gigantesco deus Ogum, volúpia quase sádica, até.

Mário de Andrade, "Fotógrafo e turista aprendiz"

³⁵
(PEIXOTO JUNIOR,
2008).

³⁶
(JACQUES, 2006,
p. 128).

Os errantes urbanos, *nós-flâneurs*, – e a nossa saída de casa e de si – são metáforas de histórias e singularidades que sucedem em fluxos decodificados de desejo, desejo que está no campo das diferenças múltiplas e da produção.³⁵ Travessia que desperta uma vontade imensa de desbravar não somente a cidade e suas artérias, mas emergir de si mesmo, um corpo em movimento, em que micromundos são descobertos e criados o tempo todo. Como um grande deus (ou poeta, tanto faz), invento crenças, mitos e universos para depois me desfazer da obra, rasgar os rascunhos e reiniciar todo o processo.

Há nas errâncias a potência de vida inerente a um plano de criação, que me transforma inventivamente e o universo ao meu redor... Peregrinar, errar sem um objetivo preciso, mas com intenção de errar. Errar tanto no sentido de vagabundear quanto da própria efetivação do erro (de caminho, percurso e itinerário).³⁶ É nessa angústia de incompletude, de múltiplos cortes produtores de escoamentos, que me encontro *flâneur*. Em cada pessoa, há a possibilidade de ser/estar/tornar-se esse mito e vestir sua máscara, apesar de todas as pressões da vida contemporânea. A rua te espera, a cidade te seduz.

Calor, estou agora na areia suja da praia, imaginando quantos corpos transitaram por aqui nesses dias de verão. Estaciono por um instante em frente a esse mar erótico e convidativo de uma Noite que ferve e parece discordar de tantas roupas. Alguns jovens fumando “unzinho”, bebendo, rindo, talvez seja um luau, algo do tipo. Uma figura parece decolar-se do grupo e, em minha direção vem uma garrafa de alguma bebida que não reconheço, um copo descartável, um vulto que ganha forma.

Em minha mente a realizar dez mil operações e pensamentos que não concludo, tudo ao mesmo tempo, penso no *ser-flâneur*, em sua oposição à pobreza das imagens idênticas e inalteráveis de papéis figurativos, no errar sem medo de errar. Penso enfim em minha semelhança com as máquinas dos também nôma-

des Deleuze e Guattari: há nelas a regra de produzir sempre o produzir, de inserir o produzir no produto, esta é a característica das máquinas desejantes ou da produção primária: produção de produção.³⁷ Máquinas que fazem conexões com outras, através de fluxos contínuos e objetos fragmentários e fragmentados; o espetáculo urbano corporificado e suas infinitas possibilidades dão vazão a esses jogos de acoplamentos, encontros e criação. Lábios, mãos, um licor vagabundo na areia daquela praia, um rapaz. Súbita cegueira, potência, desejo que lateja, reverbera no ar.

Nós, praticantes das ruas, brincamos com os espaços não vistos, as representações visuais e as imagens não são mais prioritárias para a experiência, mas sim as vivências e ações deleitadas por outros sentidos corporais: tão cegas quanto o corpo a corpo amoroso.³⁸ Cidade tateada, abarrotada de cheiros, cores e gostos inusitados... sinto uma cegueira que liberta, se apropria de todo eu, reinventa micropráticas, pequenos prazeres em nosso cotidiano.

Da oposição entre representações molares (estáticas, rígidas, limitadas) e moleculares, nas quais situa-se o paradoxo de sínteses impossíveis, descritas como **conjunções nômades e disjunções inclusivas**,³⁹ eu estou no campo da possibilidade de produção de mil sexos, em que sujeitos e objetos de desejo são diversificados, para além de limites e reduções; potências de vida resultantes de intensas comunicações entre vazões de intensos desejos. Pela destruição de polos, fantasmas e binarismos redutores, ao rechaçar ideias como a de castração e a de falta. Faltaria algo aos objetos parciais? Podemos formar/produzir multiplicidades livres, cortes ilimitados, produtores de fluxos.

Marijuana, licor, gargalhadas presenciadas pela Noite e sua lua vigilante, ali eu me sentia acelerado. O rapaz segura a minha mão e me puxa até o seu grupo, que está cantando e aplau-

37
(DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 13). *Devir-Deleuze*, Micropolítica-Guattari, vice-versa.

38
(JACQUES, 2006, p. 119).

39
(PEIXOTO JUNIOR, 2008).

dindo alguma canção boba, uns sentados na areia, outros de pé dançando. Aquela mão segurando a minha mão. Bom, intenso, mas estranho, quase como uma corrente, uma âncora.

Desde sempre, o nosso corpo foi tomado de nós e tolhido para ser enquadrado nos esquemas de organismos referendados como os disponíveis, as máquinas estanques, duais (masculino e feminino, criança e adulto). O entrelugar desses corpos, mais rigorosamente vigiados e legislados, não cessa de devir: *estar entre* não significa, portanto, indecisão, falha ou incompletude, mas poder ultrapassar estatutos/posições fixas do que é ser mulher ou criança, por exemplo.

Cerceados e oprimidos, os seres são impedidos de experimentar e flunar por existências e devires singulares, ao contrário, são obrigados a seguirem trajetos específicos e pré-determinados. As rasuras, que não cessam de sangrar, são atravessadas por subjetividades que ousam, rompem e micropoliticamente alargam, ampliam vidas e vias: um *road movie* cheio de curvas e sinuosidades... E de repente lá estava ele com os lábios dançando por outros, o de uma moça de cabelos curtos e gingado intenso. Observo-os com o meu tesão investigativo operando no ritmo dissonante e barulhento daquele grupo. Pouco depois, ela vem até a mim e oferece um cigarro, pretexto para um beijo rápido, doce, quase adolescente. Meu rapaz lá atrás apenas sorri com a cena. Misturo-me com a turma e não demoro a suave e languidamente ganhar a rua, me desconectar daquele romance fugaz.

A experiência das *flanâncias* não consiste apenas em mudar de território (e na reterritorialização), mas sim viver em constante mudança, fuga, descoberta, aventura. Perder-se pela cidade é o oposto do projeto urbanista-normativo do orientar-se: provoca percepções espaciais inéditas, cujas referências são reinventadas em um experimento que diverge da própria memória pessoal de uma região... perder-se em um local conhe-

cido é ainda mais intrigante e revelador do que seria em uma zona inteiramente nova. Essas perdas são o mergulho de Alice no buraco de um novo universo.

Errar, flunar é como se perder, sentir masoquistamente esse medo da desorientação, coração acelerado com o risco do dobrar de cada esquina, ao sinal de um vulto, nas frágeis luzes de postes ou de algum veículo bêbado. Desterritorializar-se de si mesmo, essa é a dinâmica do flunar: expandir-se espacial, temporal e subjetivamente, permitindo que os devires propaguem novas formas de sentir, viver, ser. Sigo esse misterioso e imprevisível coelho e continuo por uma Noite que sempre me surpreende.

Movo-me rápida e suavemente, como numa dança: essas minhas flanâncias, o meu corpo e o corpo dessa pós-cidade entram em consonância com os *Corpos sem Órgãos* proclamados por Deleuze e Guattari – os descobri em meus passeios por seus *Mil Platôs*: não me oponho aos órgãos, mas sim aos organismos, a uma organização, um sistema, quero dizer, **um fenômeno de acumulação, de coagulação, de sedimentação que impõe formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil.**⁴⁰

Essa é a revolução de *ser-flâneur*, a possibilidade de produzir micropolíticas de existência, de desejos, práticas, vivências desviantes das normas e de si mesmo; alerta que são também indissociáveis, quase imanentes a esse percurso nômade, os já referidos atos performativos: as sanções, julgamentos e condenações. É como se muitas vozes gritassem agressivamente sobre mim a seguinte sentença:⁴¹

Você será organizado, você será um organismo, articulará seu corpo – senão você será um depravado. Você será significante e significado, intérprete e interpretado – senão será desviante. Você será sujeito e, como tal,

40
(DELEUZE; GUATTARI,
1996, p.19-20).

41
Idem, p. 20.

fixado, sujeito de enunciação rebatido sobre um sujeito de enunciado – senão você será apenas um vagabundo.

Abrace, beije e transe com a sua alma vagabunda, imunda, livre, errante... Sinto essa chuva fina que desmorona enquanto caminho pela calçada, de um lado a avenida ainda movimentada, do outro o mar, a lua e o céu em coito. Eu entre esses mundos a sentir a bênção quase bíblica da água benta que desagua sobre a cidade. Bíblias, religiões e suas mitologias são no mínimo encantadoras. Costumo dizer que sou filho de Caim, o terceiro mortal, o fraticida, punido por Deus a perambular pelo mundo, com a marca de seu pecado no corpo. Caim foi provavelmente o primeiro *flâneur*: solitário, marginal, errante, vagabundo. Imagino quantos lugares, seres, encontros, perigos e descobertas sem registros o filho de Eva se deparou em sua jornada.

A chuva passa e eu sinto o desejo de beber algo, a sensação é de que a minha andança começou há pouco. Em uma das curvas avisto uma pequena artéria repleta de pessoas rindo, paquerando, um beco com duas saídas. Um beco com saídas e aparentemente mil possibilidades. O que eu estou dizendo? Onde estou mesmo? Recordo-me do quanto bebi e fumei nessa pequena digressão em que me revelei em pedaços a algumas pessoas (e também para mim) e penso: preciso beber mais, desejo agora a embriaguez, o vício, a malandragem de novos encontros. Declamo meu amor pela Noite e pela Musa Urbana, a Musa igualitária, a Musa-povo, esse espírito, canção e veneno das cidades com alma: a cadência dos risos, a poesia das ruas, a flor das multidões. Qual será mesmo a alma desse beco, um pequeno pedaço de corpo que ofega tão voluptuosamente na cidade?

Sorriso. Apenas sorrio. Bebo uma caipirinha. Penso na deliciosa ressaca nostálgica que sentirei no dia seguinte. Na auro-ra de um novo dia ainda sobrar algum átomo de consciência?

Sempre guardo pequenas porções de objetividade e orga-
nismo, numa estratégia de enfrentamento das oposições e
situações diversas que a “realidade dominante” possa apre-
sentar.⁴² Ainda existem muros, labirintos e corpos a serem de-
cifrados, experimentados, dedilhados. Conhecer para subver-
ter, construir para desconstruir e ressignificar outras almas,
cabeças e corpos. A música cresce, o show se inicia, o leque se
abre, a Noite se despe mais uma vez diante de mim. Aquele
olhar que me cerca...

42
Ibidem, p. 20.

Referências

AMADO, Jorge. *Os Pastores da Noite*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1964.

ANTUNES, Arnaldo. *Nome*: WEA Discos, 1993. 1 CD.

AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer*. Palavras e ação. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

B, Kátia. *Só deixo meu coração na mão de quem pode*. Mcd Discos, 2003. 1 disco.

BAUDELAIRE, Charles. *Pequenos poemas em prosa*. São Paulo: Hedra, 2009.

BAUDELAIRE, Charles. *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BERND, Zilá (Org.). *Dicionário de figuras e mitos literários das Américas*. Porto Alegre: UFRGS, 2007.

BUTLER, Judith. Críticamente subversiva. In: JIMÉNEZ, Rafael M. Mérida. *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*. Barcelona: Icária editorial, 2002,

- COUTO, Edvaldo. Walter Benjamin: ruas, objetos e passantes. In: COUTO, Edvaldo; DAMIÃO, Carla (Org.). *Walter Benjamin: formas de percepção estética na modernidade*. Salvador: Quarteto Editora, 2008.
- DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- JACQUES, Paola Berenstein. Elogio aos errantes. In: JACQUES, Paola Berenstein; JEUDY, Henri Pierre (Org.). *Corpos e cenários urbanos*. Salvador: EDUFBA, 2006.
- KLINGER, Diana. Escrita de si como performance. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, n. 12, 2008.
- MENEZES, Marcos Antonio de. O poeta Baudelaire e suas máscaras: boêmio, dândi, flâneur. *Revista fato&versões*, v. 1, n. 1, p. 64-81, 2009.
- MONGIN, Olivier. *A condição urbana: a cidade na era da globalização*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.
- PEIXOTO JUNIOR, Carlos Augusto. A multiplicidade sexual das máquinas desejantes. In: PEIXOTO JUNIOR, Carlos Augusto. *Singularidade e subjetivação: ensaios sobre clínica e cultura*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.
- PERLONGHER, Néstor. Territórios marginais. In: GREEN, James N.; TRINDADE, Ronaldo (Org.). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Unesp, 2005.
- RIO, João do. *A alma encantadora das ruas: crônicas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- SÁ-CARNEIRO, Mário de. *Poemas Completos*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2001.

SISCAR, Marcos. A cabeça de Charles Baudelaire. In: DIAS, Maria Ângela; GLENADEL, Paula (Org.). *Valores do abjeto*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

Feminismos, estudos literários e epistemologia *queer* – imbricamentos*

*Carlos Henrique Lucas Lima***

Acredito que já tenhamos passado do tempo em que os Estudos Literários e os Estudos Culturais apresentavam-se, como que de arma em punho, preparados para um duelo. De um lado, aqueles que defendiam renhidamente a primazia dos estudos “estritamente” literários sobre os de raiz culturalista ou “extraliterário”, e, de outro, se é que assim podem ser chamados, os “eccléticos”, num primeiro momento oriundos de áreas afins aos estudos de literatura – historiadores, sociólogos, filósofos, antropólogos, psicanalistas etc. –, que se “apropriavam” de textos de literatura no intuito de trabalhar temas alheios ao propriamente literário. E aqui não me esqueço dos seguidores da

*

Entendo por “feminismos” certa crítica literária responsável pelo que Rita Schmidt, em referência a *On Deconstruction*, obra de Jonathan Culler, destacou como “o movimento crítico que mais impacto tem tido na história literária e como uma das mais poderosas forças de renovação na crítica contemporânea.” (SCHMIDT, 2002, p. 107)

**

Licenciado em Letras (UFRGS), mestre em Letras (FURG) e doutorando no Programa Multidisciplinar em Cultura e Sociedade Bahia (UFBA). Bolsista Fapesb. E-mail: chlucaslima@oi.com.br

¹ Neste texto utilizo tanto a designação “Estudos Culturais” quanto “estudos de cultura”. Recentemente, “estudos de cultura” vêm sendo entendidos como um contraponto latino-americano aos “Estudos Culturais” de origem anglo-saxã, conforme asseverou a professora e pesquisadora chilena Ana Pizarro em visita ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande (FURG). No entanto, no que tange a este trabalho, não faço diferenciação entre os termos.

² A referência que se faz à institucionalização diz respeito em especial aos Estados Unidos.

Escola de Birmingham, mais radicais, que defendiam a extinção – e consequente transformação – dos estudos literários em tão-somente “estudos de cultura.”¹

Os Estudos Culturais, especialmente a partir dos anos 1960, rapidamente se institucionalizam,² vindo a ensejar, junto com a emergência do pensamento desconstrucionista e pós-estruturalista europeus – notadamente francês, a introdução, no começo na academia estadunidense, e mais tarde no Brasil, de certa crítica feminista. Tal crítica, preocupada, sobretudo, em recuperar escritoras “esquecidas” nos processos de constituição da identidade nacional – em um evidente esforço arqueológico –, abre caminho para que outros grupos culturalmente não partícipes da mesa principal do imaginário nacional também reivindicassem assento. Passa-se, assim, de um empreendimento crítico baseado tão-somente em questões relacionadas ao gênero – “a mulher” – para estudos de visada étnica e sexual, principalmente a partir da contribuição da área de pesquisa, profícua nos Estados Unidos, os “Estudos *Gays* e *Lésbicos* e os Estudos Pós-Coloniais”, que, conforme comentarei a seguir, conformam o campo de conhecimento chamado de “Estudos Subalternos”.

Ainda, contudo, sobre os Estudos Culturais, é preciso dizer que o que está em questão é a “capacidade de questionamento proposta pelos grupos historicamente marginalizados como mulheres, negros, homossexuais, estrangeiros [...]” (GOMES, 2012, p. 172), o que vem a visibilizar a percepção dos Estudos Culturais como ponto de intersecção entre as teorias da subalternidade. O crítico cultural, nesse sentido, busca problematizar a leitura essencialmente “estética” da literatura, explorando outros vieses dos textos, inquirindo por sua constituição e considerando, para isso, o momento de produção e as relações de poder calcadas, entre outros fatores, na raça/etnia, no gênero e na sexualidade, para a qual a teoria *queer* traz relevante

contribuição. Assim, pavimentando o caminho para as teorias subalternas, os estudos culturais buscam o “sentido alienante das representações” (GOMES, 2012, p. 22), privilegiam o secundário e dão destaque às margens, não apenas visibilizando as diferenças, mas inquirindo por seu estado de marginação; quer dizer, não é apenas um movimento que aponta as diferenças, mas que, mais do que isso, busca compreender o porquê dessas mesmas diferenças.

A teórica feminista Rita Terezinha Schmidt (2002) afirma que a crítica literária feminista emerge no Brasil a partir da década de 1980, animada por pesquisadoras da área dos estudos literários, as quais tinham algum tipo de formação de pós-graduação no exterior. Schmidt segue dizendo que a crítica feminista não pode ser confundida com o “politicamente correto norte-americano” – e por isso foi que antes fiz questão de dizer certa crítica, em referência ao feminismo – já que sua atuação é responsável, conforme sustenta Jonathan Culler, por uma relevante renovação na área dos estudos literários, de maneira mais estrita, e nos paradigmas das Ciências Humanas, de maneira mais geral. E tal asseveração de Schmidt, respaldada por Culler, autoriza que se pense em um protagonismo da crítica feminista no caminho da desconstrução de parâmetros críticos de leitura fossilizados e, portanto, tornados naturais, pela Tradição. A Tradição, assim mesmo com “T” maiúsculo, é entendida, pelos Estudos *Queer*, enquanto pedra fundamental do que Monique Wittig (2006) nomeou de “o pensamento heterossexual”, uma vez que, como sua crítica feminista lésbica e radical demonstrou, os postulados da Tradição passam por critérios hétero e etnocentrados.

Em um primeiro momento, a crítica feminista questionou a primazia do “sujeito cultural dominante”, quase sempre conjugado na branquitude e na heterossexualidade. Assim, os campos do estético, do político e do cultural passam a ser lidos

a partir da ótica da crítica feminista, o que produziu os exaustivos levantamentos, já referidos, de escritoras “esquecidas” dos cânones literários nacionais.³ Conforme a lição de Rita Schmidt (2002), a crítica feminista apontou para a necessidade de “historicizar significados cristalizados pela tradição, desmistificando o teor hegemônico da história e sua *violência epistemológica* na construção do não-lugar das mulheres na história e na cultura.” (SCHMIDT, p. 109, grifos nossos) Nesse sentido, é possível afirmar que a crítica feminista compartilha do postulado dos Estudos Culturais que aposta na não diferenciação entre textos literários e não-literários, refutando hierarquizações e colocando sob suspeita a “unidade” dos textos de literatura.

Sobre esse ponto, é necessário dizer, também, que a crítica feminista, no embalo dos Estudos Culturais, passou a questionar certa definição de literatura, retirando os textos do invólucro canônico com o selo da Tradição. Tal desvelamento dos textos canônicos permitiu perceber uma construção ideológica muitas das vezes mascarada de não-ideológica, e daí a referência que faz Schmidt à “violência epistemológica” sofrida pelas mulheres no sentido de seu apagamento e/ou silenciamento nos cânones ocidentais, não apenas cânones literários mas também culturais em uma perspectiva ampla. A crítica feminista, portanto, aponta para a parcialidade dos cânones literários ao destacar sua preferência por certa cor, e conforme indicarei mais adiante quando tocar na questão *queer* propriamente dita, certa sexualidade.

Vale lembrar aqui mais uma vez Monique Wittig (2006), autora pioneira dos Estudos *Queer*, que chama a atenção para a materialidade do discurso sexista, cujas feridas não se restringem ao campo do simbólico, da representação, mas se alastram para a materialidade da vida social, produzindo exclusão e violência física. Defendo que essa é uma das mais relevantes contribuições do pós-estruturalismo, visto que é um convite para

que se atente para os efeitos de poder gerados pelos discursos, e no caso daqueles discursos sexistas e homofóbicos em particular, que tratam de fundar um não-sujeito, despossuído de humanidade e habitante das margens da inteligibilidade social.

Terry Eagleton (2003), em *Teoria da Literatura: uma introdução*, já argumenta no sentido anteriormente exposto, inclusive destacando a “ficcionalidade do literário”, o que abre a possibilidade de o crítico cultural trabalhar com uma infundável gama de suportes e produções, que bem se poderiam chamar “textualidades culturais”. Contudo, e uma vez que a literatura tal qual a conhecemos – ou como a Tradição a apresenta – participa ativamente nos processos de solidificação do imaginário da Nação, quer a tomemos como fictícia – discurso – quer não, a crítica cultural, com o auxílio do empreendimento feminista, interroga os lugares e as valorações sobre as práticas culturais não-hegemônicas (e aqui pode-se pensar em literatura escrita por negros ou de temática negra, nos textos homoeróticos, indígenas, na cultura popular etc.), relendo exatamente aqueles textos considerados “canônicos” a partir de uma lente subversiva/*queer*. Assim, a leitura *queer*, como se verá, não pretende “derrubar o templo em três dias”, mas sim tomar os textos em seus sentidos marginados e/ou secundários.

Eve Kosofsky Sedwick, na obra *Between men: english literature and male homosocial desire*, de 1985, relaciona a misoginia com a homofobia e demonstra que “a dominação das mulheres é associada à rejeição das relações amorosas entre homens”, segundo comenta Miskolci (2009, p. 155). A partir desse estudo, um dos textos fundadores dos estudos *queer*, teóricos e estudiosos das textualidades culturais ou apenas “discursos” encontraram possibilidades de leitura não-canônicas em diversos textos literários, e também uma forma de interseccionar as pautas feministas com aquelas oriundas da teorização *gay* e lésbica e *queer*.

Ana Cristina Santos (2006), em uma breve introdução aos estudos *queer* em Portugal, descreve como os estudos focalizados no gueto *gay* e lésbico receberam o impulso das teorias feministas, em especial do feminismo lésbico, notadamente a partir das contribuições da professora de literatura comparada Judith Butler, vindo a estabelecer suas pautas, grosso modo, na oposição a regimes de poder baseados em categorias identitárias de gênero e sexualidade. Antes, contudo, de prosseguir em um percurso histórico que conduz mais diretamente aos estudos *gays* e lésbicos e à epistemologia *queer*,⁴ faz-se necessário visualizar mais alguns empreendimentos teóricos provenientes do feminismo.

4 Entendo que os pensamentos *queer* precisam ser equacionados no plural, já que é exatamente aí que reside sua força epistemológica. Neste texto me utilizo tanto da expressão epistemologia *queer* quanto teoria *queer*, ressaltando que não compreendo a “teoria” como uma categoria estanque, impassível a modificações.

O empreendimento feminista

Um dos primeiros objetivos da crítica literária feminista de origem anglo-americana é demonstrar por meio de quais mecanismos de controle a sociedade patriarcal mantém o domínio da circulação dos sentidos. É uma atuação extremamente intervencionista. Política. Nesse momento, todo o esforço das teóricas dirige-se para o resgate de escritoras ausentes do cânone literário e ainda no sentido de chamar a atenção para as representações do feminino na literatura. (SAMUEL, 2007) Assim, pode-se afirmar que as frentes de embate iniciais do empreendimento feminista se concentram no vértice autoria e representação (obra).

Nelly Novaes Coelho (1999, grifos nossos) sustenta que

[...] o feminismo, o neo-historicismo ou os estudos culturais em geral têm-se voltado para a redescoberta das origens dos sistemas de valores herdados. Ou melhor, empenha-se em detectar os pressupostos ideológicos que estiveram na origem da formação dos cânones e, conseqüentemente, não só redescobrir obras, autores e manifestações culturais es-

quecidas no tempo, devido à pressão da cultura dominante, mas também compreender as razões profundas do atual desafio ao cânone.

É interessante destacar que Coelho considera a questão do cânone como um “desafio”, em clara correspondência com as interrogações das teorias subalternas, notadamente os estudos *queer*, que visam perceber quais as razões que conduzem a crítica, a historiografia e a teoria literárias a valorizar, e, por conseguinte, canonizar certos textos em detrimento de outros tantos. Evidentemente que o motivo metodológico está afastado do que poderíamos chamar “parcialidade do cânone”; como se vê a partir dos esforços culturalistas, há uma pesada e influente investida – sobretudo nas nações de passado colonial – para deslegitimar as produções culturais não-brancas, não-heterossexuais e não-ocidentais, relegando essas literaturas e outras textualidades culturais a uma condição de inviabilidade dentro do sistema de valores vigente no Ocidente. Tal inviabilidade, ou “não-lugar”, enseja o surgimento dos (in)desejados guetos, locais, segundo entendo, de proteção e de solidariedade cultural. Logicamente que com tal afirmação não desprezo o caráter mercadológico que está na raiz dos processos de “guetização” à qual as culturas negra e homossexual, por exemplo, estão submetidas nos Estados Unidos e em outras nações centrais e periféricas. Contudo, em um mundo cada vez mais homofóbico e xenofóbico, cobram relevância locais de socialização guei⁵ e de grupos de estrangeiros, que terminam por proteger tais sujeitos e construir sentidos de comunidade e solidariedade.

Ria Lemaire (1994) destaca a preocupação com a genealogia no âmbito do ensino da história literária tradicional. Ela sustenta que da mesma forma que nas sociedades patriarcais do passado a questão da “sucessão cronológica de guerreiros heroicos” era importante para o estabelecimento de uma certa genealogia, as mulheres foram relegadas ao esquecimento no historiar

5
Eleição política, uso o termo “guei” grafado dessa maneira para apontar, de um lado, sua proveniência do pajubá, e, de outro, como contra-ponto tanto a um estilo de vida *gay* estadunidense fundado em padrões de consumo ainda distantes de uma realidade pós-colonial como o é a brasileira quanto aos Estudos gays e Lésbicos, como se verá ao longo do texto.

da literatura pois não tinham espaço na lista magnífica de bravos e valentes guerreiros masculinos. Diz ela que a “genealogia e a história literária criam a ilusão de uma só história, de uma única tradição” (LEMAIRE, 1994, p. 59), destacando a repetição desse pressuposto a cada versão da história literária. E nesse ponto a teoria *queer* contribui expressivamente para desvendar o funcionamento do dispositivo que regula os sentidos no centro da historiografia literária. É o que Judith Butler (2000), em *Corpos que pesam*, chamou de “reiterabilidade discursiva”, que torna “natural” certos sujeitos – os torna “viáveis”, em suas palavras – ao passo que, a outros – e aqui expando o comentário e incluo práticas discursivas e textualidades culturais –, transforma em abjetos e/ou indesejáveis.

A crítica feminista, portanto, ao denunciar o profundo buraco criado pela ilusão da história única de sucessão patrilinear que eliminava as mulheres do *hall* dos autores canônicos, lança luzes sobre as ideologias que se foram dissipando por intermédio dessas obras, evidenciando que, de fato, poderosas são as estratégias para promover e manter a hegemonia de alguns poucos. Entretanto, cabe destacar aqui que é o próprio processo de opressão/supressão das mulheres do imaginário fundacional de nação que viabiliza essa dinâmica, pois de outra forma teríamos de concluir que há um sujeito no centro do processo de exclusão. A repetição – e daí a relevância das histórias literárias e da própria crítica literária – torna “natural”, e, portanto, legítimas as posições de sujeitos ocidentais brancos (e heterossexuais) no glorioso panteão da Tradição.

O feminismo, com a célebre noção da “morte do autor”, no intuito de solapar a autoridade deste sobre o significado do texto (DUARTE, 2003), obteve também importantes resultados nos estudos de literatura. A denúncia, e consequente proposição de inclusão de uma série de escritoras olvidadas dos cânones nacionais, como se falou, deu ao feminismo um cunho

mais político que estético, motivo, como evidente me parece ser, ora de ataques ora de indiferença. (SCHMIDT, 2006) Entretanto, parece-me justamente ser no tom político que o feminismo ganha força, que, conforme assevera Heloísa Buarque de Hollanda (2013), sedimentaria a “formulação de uma estética e de uma política cultural democráticas em nossos países”; quer dizer, a crítica feminista em literatura não passa sem o questionamento político. Pode-se, daí, afirmar que é desde o político que podemos perceber os pressupostos sobre os quais a estética se assenta.

Epistemologia queer e estudos literários

Eduardo de Assis Duarte (2003), historiando o caminho percorrido pela crítica feminista, aponta a ascensão da noção de *gênero* em detrimento da de *sexo biológico*, entendendo aquele como um operador calcado nos papéis sociais ou performances (BUTLER, 2003), mostrando de que formas a sociedade patriarcal criou, ao longo dos séculos, uma relação conflitiva entre homem e mulher, formulando estratégias de naturalização do feminino. (DUARTE, 2003, p. 431)

O autor também se refere, na passagem acima, às proposições daqueles, como antes afirmei que advogam uma sobreposição dos estudos culturais sobre os estudos literários; entretanto, e para o que nos importa neste texto, acredito que já estejamos em um momento em que tais campos de conhecimento podem conviver de modo pacífico e dialógico, sem a sombra assustadora de reputações e empregos, da dominação acadêmica. (EAGLETON, 1991) Momento esse talvez de repensar práticas e metodologias; de olhar o objeto de estudo – que não mais se considera como pronto, acabado, mas sim construído ao longo do próprio movimento de leitura – a partir de uma outra mira-

da, agora ampliada pelos estudos *gays* e lésbicos e *queer*, que, de repente, podem trazer muitos mais frutos no porvir.

A ascensão, portanto, da noção de sexualidade no centro dos debates em literatura e cultura, de modo geral, permite que novas problemáticas sejam inseridas ao longo dos processos de valoração das textualidades culturais. Ampliar, assim, o olhar crítico e perceber que a sexualidade, por largos anos, pautou a validação de cânones nacionais e o peso estético de textos, distribuindo adesivos de “legíveis” e “não-legíveis” a contos, romances, dramas e poesias, é um dos mais relevantes gestos dos estudos literários de base *queer*. Como aponta David Halperin (2007), foi necessária a emergência do HIV/AIDS, na década de 1980, para que os movimentos *gay* e lésbico e toda a produção crítica e teórica deles derivada atentassem para a sexualidade enquanto categoria produtora de diferença, incidindo tanto na feitura de políticas públicas a partir das especificidades da orientação sexual quanto nos paradigmas de estudo e pesquisa na Academia.

Afirma Susana Funck (2005, p. 146, grifos do autor):

O desmantelamento conceitual do sujeito cartesiano, uno e estável, conforme tão bem analisa Stuart Hall em *A identidade cultural na pós-modernidade*, traz consigo importantes consequências, uma das quais é sem dúvida a noção de que a subjetividade é formada através de processos inconscientes. E de que o discurso, como prática social e consequentemente política, tem um papel importante a desempenhar nesses processos. Não se pode mais pensar a língua (ou a literatura) sem levar em conta seus aspectos ideológicos e a luta hegemônica que se trava na linguagem, os embates de poder que nela ganham corpo.

Quer dizer, a própria língua é local privilegiado de circulação de sentidos e poderes. Seguindo o raciocínio de Funck, não é através dela que “os embates de poder” tomam forma, mas sim

na própria língua. A literatura, portanto, vista “nua”, ou seja, supostamente desvestida de aspectos ideológicos, é uma fala justamente construída com a finalidade de mais facilmente dissuadir e instalar, no centro dos sentidos, a ideologia dominante.

Reforça-se, portanto, com a passagem acima, o entendimento do texto literário enquanto textualidade cultural, quer dizer, como uma forma discursiva por meio da qual se constroem e, por conseguinte, se naturalizam sentidos e desde onde se expedem como que “certidões de validação cultural” a determinados sujeitos e/ou grupos sociais e étnicos. Mais uma vez, e em consonância com a teoria *queer*, alguns sujeitos e algumas práticas culturais são ora viabilizadas e, portanto, valorizadas, ao passo que outras tantas são declaradas abjetas ou inviáveis. E aqui um parêntese talvez se faça necessário: a inviabilização de certas práticas culturais/textuais implica, necessariamente, sua exclusão da inteligibilidade humana; isso quer dizer que no momento mesmo em que uma literatura culturalmente dissidente emerge é de imediato empurrada para as margens da cultura dominante. A margem nunca poderá ser massa. Quando o for, é porque a lente com a qual assim se vê foi embaçada com os efeitos do poder, com suas artimanhas ideológicas. Não desejo, contudo, que essa minha afirmação seja lida como uma essencialização da margem, daqueles/as que povoam esses espaços culturalmente insalubres, mas politicamente potentes; sei que também faz parte da metodologia do poder a assimilação da diferença, e faço essa ressalva tendo em vista, de modo especial, as textualidades culturais, cuja incorporação, por exemplo da chamada “literatura *gay*”, ao *mainstream* se processou assombrosamente rápido. Em muitos países ocidentais, como Estados Unidos e Inglaterra, há livrarias inteiras dedicadas a publicações de temática *gay* e lésbica.

Os Estudos Culturais, em suas duas principais vertentes, a Teoria *Queer* e os Estudos Pós-Coloniais, atacam diretamente os discursos hegemônicos localizados na cultura ocidental. A partir do conhecido ensaio de Spivak (2010), *Pode o subalterno falar?*, passou-se a pensar mais atentamente sobre a questão da agência, da subalternidade e sobre a valoração de saberes não-hegemônicos. A expressão de Spivak – “subalternidade”, engendradora no centro da reflexão de Antonio Gramsci, aponta para certo teor marxista das teorias subalternas – pois protocola um viés de classe – o que é correto. Mas isso não exclui que se diga que, apesar do tom marxista das teorias da subalternidade, tais estudos refutaram as abordagens marxistas mais ortodoxas que reduziavam seus olhares unicamente a questões de classe e que consideravam o não-heterossexual como anormal. A teoria *queer*, nesse sentido, comunga da afirmação de Spivak ao sustentar que o crítico cultural subalterno não pode se eximir, “com um floreio”, de sua função como representante da subalternidade, mas vai além a teórica ao afirmar que a questão da agência é “função institucional do crítico”.

Pode-se afirmar que o *queer*, em seus imbricamentos com os estudos literários, aponta para o indesejado, para o inconvenientemente necessário, se quisermos e concordarmos com o postulado de que a literatura é local de construção de uma ética e de uma política da solidariedade. Talvez seja essa questão a mais relevante no centro do pensamento das teorias subalternas. A construção de uma ética e de uma política da solidariedade está em acordo com o sustentado por Bhabha (1998) ao defender noções como negociação e hibridismo. No entanto, com a expressão “inconvenientemente necessário” quero destacar que o *queer* não é, de modo algum, absolutamente integracionista/assimilacionista.⁶

Dentre as principais estratégias do *queer* está a visibilização da diferença e a provocação, no centro dos sentidos hegemôni-

6
Esse pensamento, aquele que reflete sobre uma “ética e uma política da solidariedade”, atravessa, a partir da análise e da descrição do pajubá, repertório vocabular de LGBTs brasileiros, meu projeto de estudo no Doutorado em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia, atualmente em curso.

cos, de desconforto e inconveniência. Acredito que questionar os saberes institucionalizados e propor leituras suplementares – e não destruidoras, como acusam, por um lado, os críticos aliados de certo humanismo liberal e, por outro, outros de manejo “formalista”, compõe uma das principais tarefas do crítico cultural, revisitando o passado e pluralizando o presente.

As noções – autenticidade e naturalidade – são muito caras para o discurso solidificado ao longo do século XIX, tempo histórico em que as palavras de ordem são “verdade” e “objetividade”. Contudo, a poderosa atuação feminista, mesmo antes da década de câmbio epistemológico – os anos 1960 –, lançou potentes bombas nos alicerces dessas concepções, a partir daí desacreditadas. Não apenas os estudos feministas, mas também a crítica pós-colonial, na esteira dos estudos culturais, promoveu um pesado ataque à hegemonia do pensamento único, que transformava a cultura num pacífico mar de consenso (a imagem revela o paradoxo). Vejamos o pequeno panorama traçado por Anselmo Alós e Rita Schmidt (2009, p. 140, grifos do autor) no caminho de melhor enxergar as relações entre os estudos de literatura e os pensamentos subalternos de visada *queer*:

Os influxos das reflexões marxistas na articulação dos novos estudos culturais (em particular naqueles de vertente britânica), os desdobramentos do feminismo e dos estudos de gênero que, por sua vez, possibilitaram a consolidação de novas frentes de reivindicação política na esfera cultural, tais como os *queer studies* e os estudos com relação à construção histórica da masculinidade, a resistência das teorias pós-coloniais aos discursos fossilizados sobre o papel histórico da modernidade nas culturas ocidentais [...], [produziram] novos saberes e [funcionaram] como discursos de resistência ao mito da objetividade científica na produção de conhecimento sobre a literatura, as artes e a cultura.

Pensadoras como Butler, peça-chave na reflexão sobre o que se poderia nomear “feminismo lésbico e radical”, dá passos largos no que se refere à crítica feminista anglo-americana, construindo a ponte entre crítica feminista *stricto sensu* e os estudos *gays* e lésbicos, cruzamento este que está na gênese do pensamento *queer*. Quer dizer, já não se fazia suficiente uma crítica tão-somente preocupada com a questão da mulher – preocupação com o gênero, mas era necessária uma intervenção em tudo o que se referia, à parte o gênero, às questões de sexualidade. Sua teoria da performatividade, amplamente apresentada em duas relevantes obras (BUTLER, 2002 e 2003),⁷ dá conta de minar as bases, aparentemente sólidas, da noção de naturalidade e autenticidade das identidades.

A ideia de performatividade de gênero aponta para o crucial papel que o discurso possui na constituição das identidades sexuais (BUTLER, 2002) – e daí, como se afirmou anteriormente, o papel da literatura como textualidade cultural central para a constituição do que Hugo Achugar (2008) denomina “imagens fundacionais”. Na mesma medida em que cambiantes são os significados – e estes conformadores dos discursos, cambiantes também o serão as identidades. Essas teorizações em torno do gênero são ferramentas críticas que mobilizam espaços discursivos (a própria crítica literária e a literatura) de instabilidade e fluidez – pois subvertidos pela leitura *queer*, configuram o texto literário como um topo sempre politizado. É por meio desses instrumentos que se podem ler, por exemplo, muitos dos textos de Caio Fernando Abreu e Silviano Santiago.

O pensamento *queer*, mais do que uma “teoria”, pode ser explicado como um projeto político que se propõe a construir um espaço de “desestabilização, subversão e emancipação para os fenômenos relacionados com a sexualidade e gênero” (SANTOS, 2006); consiste em problematizar os papéis tidos como estáticos de homens e mulheres, de héteros e homos, até o

7 Refiro-me, no que tange à primeira data (2002), à edição em língua espanhola, publicada pela Editora Paidós; no que se refere à segunda data (2003), a referência é à versão brasileira; no entanto, as datas originais de publicação dessas obras, em língua inglesa, são, respectivamente, 1993 e 1990.

ponto em que rompe tais binômios explorando as incoerências que sustentam tais categorias. Conforme Ana Cristina Santos (2006, p. 7-8, grifos nosso):

Num exercício de síntese, pode dizer-se que a teoria *queer* parte de cinco ideias centrais. Em primeiro lugar, [1] *as identidades são sempre múltiplas [...]* [2] *qualquer identidade construída* – como, de resto, todas são – *é arbitrária, instável e excludente [...]* Em [3] terceiro lugar, ao invés de defender o abandono total da identidade enquanto categoria política, a teoria *queer* propõe que reconheçamos o seu significado *permanentemente aberto, fluído e passível de contestação [...]* [4] a teoria *queer* postula que a teoria ou política de homossexualidade centrada no ‘homossexual’ reforça a dicotomia hétero/homo, *fortalecendo o atual regime sexual que estrutura e condiciona as relações sociais ocidentais [...]* apresenta-se enquanto [5] *proposta de teorização geral sobre a sexualização de corpos, desejos, ações, identidades, relações sociais, conhecimentos, cultura e instituições sociais.*

A proposta de síntese de Santos – verdade que uma falsa síntese, pois para o *queer* a síntese é a negação do *in process* – mostra os principais pontos de atuação da política *queer*. O primeiro ponto, aquele que trata da multiplicidade das identidades, é especialmente crucial para a leitura de textos literários, uma vez que impossibilita leituras redutoras e reguladoras, como no caso da construção da “identidade nacional” – que se quer (ou que se queria) una e imutável. Perceber a identidade nacional enquanto multiplicidade – e, portanto, “identidades nacionais”, revela que outras identidades foram subtraídas e/ou rasuradas quando do estabelecimento do que vem a ser a literatura e a mulher e o homem brasileiros. Noções como “identidade cultural”, “literatura brasileira”, “nação” etc. são, a partir da lente *queer*, portanto, “ficções conceituais” (ALÓS; SCHMIDT, 2009), “acumpliciadas com as hegemonias cultu-

rais”, passíveis de serem problematizadas pelas teorizações advindas da crítica feminista, dos estudos *queer* etc. Como síntese se poderia dizer: outras vozes, outros discursos.

Outro ponto relevante da crítica *queer* é a derrubada da perspectiva binária de análise (e a influência da desconstrução, nesse ponto, é evidente). Estudos de literatura baseados na oposição entre homossexualidade e heterossexualidade apenas reforçam a base que sustenta as “relações sociais ocidentais”; deve-se, por outro lado, apostar em uma crítica da ambiguidade, da fluidez dos corpos e prazeres, e ainda investir na descoincidência entre sexo, gênero, desejo e prática sexual.

É por intermédio dessa chave de leitura que o romance *Stella Manhattan*, de Silviano Santiago (1985), torna-se legível, por exemplo. “Ser” homossexual, em uma leitura *queer* do referido texto, é apostar em uma performance da experiência, na qual o lugar do gênero e da sexualidade não estão definidos e para os quais o clamor do armário não encontra eco.⁸ E diferente de uma crítica dualista e redutora, que advogaria uma “opção” sexual homossexual por parte da personagem-protagonista desse romance, entendo que é no próprio movimento performático (Eduardo/Stella) que ela/ele percebe sua sexualidade, na esperança do encontro de um grande amor na deriva sexual em que a origem e o fim não são relevantes.⁹

A teoria *queer* não ambiciona, tal como o faz boa parte dos estudos da diáspora, encontrar uma “origem”, mas sim demonstrar que sujeitos *queer*, ou sujeitos outros e outros sujeitos são parte do que se poderia chamar de “cultura planetária”, que acarretaria, segundo entendo, a formação de novos vínculos e a constituição de uma nova “fraternidade” – uma ética – calcada na sexualidade e/ou na performatividade de gênero, e, talvez, no próprio pajubá, conforme sugeri anteriormente. O feminista e ativista homossexual Márcio Caetano, em diversas ocasiões, em alusão a textos da também feminista Marcela Lagarde,

8

A aposta em uma política da ambiguidade por parte de Santiago não deve ser confundida com a “política da invisibilidade” proposta por Denilson Lopes (2009), em texto publicado em coletânea que discute políticas públicas para o respeito à diversidade sexual nas escolas.

9

Aposto na teoria *queer* como instrumento de leitura do literário, na compreensão da sexualidade de Eduardo/Stella a partir do rompimento das fronteiras entre sexo e gênero, e no cruzamento entre raça e sexualidade.

lança mão do conceito de “sororiedade”, que se referiria, segundo esses autores, a uma nova experiência política e intelectual travada entre mulheres, a qual se materializaria em ações específicas contra a opressão de cariz sexual. Visando a diluir o poder da fraternidade universal calcada no homem (*andrós*) e amparada fortemente por uma lógica rosseaniana, que se pretende moderna e totalizante, quero alargar esse conceito com o intuito de convidar outros coletivos de sujeitos que buscam destituir a lógica de governo da fraternidade moderna. Assim, longe de advogar uma união de “bio-mulheres”,¹⁰ meu interesse é, a partir de “sororiedade”, fissurar, repito, a primazia do homem – branco e heterossexual – nos processos discursivos de legitimação de experiências de vida, e portanto de subjetivação, de qualquer ordem.¹¹

No romance *Stella Manhattan*, parece-me que os laços entre os sujeitos à deriva serão amarrados mais por uma questão vinculada às suas sexualidades dissidentes que por relações de nacionalidade. Permito-me, aqui, um entendimento duplo de deriva: tanto abarcando a sexualidade das personagens, uma deriva sexual, portanto, quanto uma que se aproxima das postulações pós-coloniais, que diz respeito à migração mesma dos corpos de sujeitos oriundos de países de passado colonial. Em *Stella Manhattan*, a protagonista, Eduardo Costa e Silva, e Paco, cubano foragido do regime castrista, são, ambos, sujeitos migrantes, originários de países localizados às margens da ocidentalidade. A despeito das relações travadas entre brasileiros exilados e/ou expatriados etc. em Nova Iorque, cujo eixo se fixa na nacionalidade (porquanto brasileiros), os laços de cumplicidade que se tecerão ao longo de *Stella Manhattan*, por exemplo entre Stella e Viúva Negra, ou entre aquela e Marcelo, personagens da narrativa, devem-se mais a uma questão de sexualidade que de nacionalidade. Mas é na relação entre Stella e Lacucaracha, esta cubana, como já se disse, que se pode mais

10
Uso o termo “bio-mulheres” para me referir àquelas pessoas que, no momento do nascimento, foram, por intermédio da leitura de um órgão tomado como “genital”, designadas “mulheres”.

11
Mais uma vez cito a Márcio Caetano e agradeço suas reflexões nesse sentido, esclarecendo, contudo, que qualquer equívoco aqui cometido deve ser apenas a mim atribuído.

claramente verificar a importância, enquanto elemento vinculatório, da sexualidade – as duas, ou melhor, os dois(?), Eduardo e Paco, são homossexuais – no relacionamento dessas duas personagens.

Mas retornando a questões caras ao pensamento *queer*, pode-se afirmar que o ponto de contato principal entre os estudos culturais e a teoria *queer* reside na intersecção raça/sexualidade, um rentável estrado teórico para ler o romance *O Bom-Crioulo*, de Adolfo Caminha, uma vez que a sexualidade de Amaro, protagonista do romance, está indissociavelmente ligada à sua raça, por exemplo. O *queer*, assim, permitiria reler *O Bom-Crioulo* pelo olho dos estudos subalternos de (homo) sexualização da raça, que, ainda no tempo presente, apreende sujeitos negros e homossexuais em identidades marcadas pelo papel ativo e másculo, vetando e inferiorizando outras manifestações da sexualidade.

Uma crítica, portanto, pautada pela epistemologia *queer* do romance de Caminha desafiaria leituras fossilizadas sobre a raça e a sexualidade dos negros, por exemplo. Ainda acerca dessa questão, a da intersecção de raça/etnia e sexualidade, como se disse, centrais nas reflexões das teorias subalternas, é possível deslocar a viabilidade dos sujeitos negros da condição de estereótipos de virilidade para uma em que os pressupostos naturalizantes – e naturalizados pela cultura dominante – são postos em suspensão. Quer dizer, interpelados pelo *queer*.

Um dos pontos centrais ainda no romance de Caminha é a questão, de dupla causa, que torna abjeto o protagonista da narrativa (se o pensarmos enquanto corpo negro sexualmente animalizado). A abjeção, nesse caso, advém tanto da raça de Amaro quanto de sua sexualidade. Em *Stella Manhattan*, a abjeção advém do fato de a protagonista, Eduardo Costa e Silva, cruzar as fronteiras tanto da sexualidade quanto do gênero – há, no romance, a presença de uma performance travesti – *camp* – ex-

perenciada pelo protagonista, à parte a “raça” de Eduardo, que encontra na pena de Santiago uma formulação miscigenada.

Perceber, portanto, o desafio ao entendimento binário de gênero – masculino/feminino – e de sexualidade – heterossexual/homossexual – e vê-los questionados pela literatura – e especialmente por *O Bom-Crioulo* e *Stella Manhattan*, aqui utilizados como exemplos de uma possível leitura *queer* – permite que se situe tais textos dentro de uma abordagem *queer*, posto que há uma desestabilização (derrisão) da heterossexualidade presumida, deslocando perspectivas identitárias e tornando-as passíveis de contestação.

Muito embora Miskolci (2012), também acionando a Teoria *queer*, situe historicamente a narrativa de *O Bom-Crioulo*, destacando sua coerência com os discursos racistas e patologizantes vigentes à época – final do século XIX e início do XX, interessa-me mais a potencialidade ensejada pela Teoria *Queer*, no que se refere a possibilidades de leitura, que denunciar supostas leituras apologéticas¹² da homossexualidade representada no romance. Revisitar o passado literário e pluralizar o presente, como antes afirmei, parece-me mais promissor que apontar uma suposta “desqualificação do povo brasileiro.” (MISKOLCI, 2012, p. 118) Esse procedimento, entretanto, precisa ser dissociado de uma análise de cunho meramente formal, preocupada, em certo sentido, em desvincular o texto literário da história lendo-o *apenas* a partir de uma perspectiva literária, textual. Isso, conforme ensina a História da Literatura, é pura ilusão e devaneio em tempos de regimes políticos opressores.¹³

Agora, como uma outra proposta de “síntese”, o pensamento *queer*, e tome-se o paralelo com a crítica feminista, apresenta-se como um ataque às heteronormatividades, justamente da mesma forma como o feminismo atacava os sistemas de valorações do patriarcado. Assim, mesmo que o *front* de combate da epistemologia *queer* se situe no ataque a resquícios patriar-

¹² Miskolci, no afã por retirar a aura de romance-marco da literatura homoerótica no Brasil de *O Bom-Crioulo*, acaba por reduzir a narrativa a uma simples “versão brasileira” (2012, p. 112) da pederastia.

¹³ O estruturalismo, no âmbito da crítica e da teoria literárias, ganha força no Brasil justamente durante o período ditatorial levado a cabo pelos militares na década de 1960.

cais, será a heteronormatividade o seu alvo fulcral. A heteronormatividade baseia-se num regime político e epistemológico fundado em um estilo de vida heterossexual, sempre ideal e nunca realizável. Tal regime defende a condição “universal” e, portanto, “normal” da heterossexualidade, relegando gueis, travestis, lésbicas, transexuais, transgêneros à condição de *outsiders*. Para uma complementação do conceito, cito o pesquisador Márcio Caetano (2011, p. 195, grifos do autor):

A heteronormatividade junto com o androcentrismo é a base do sistema político-subjetivo que alimenta as diferenças dicotômicas entre os sexos e busca naturalizar/estabelecer o governo do homem/masculino. [...] A heteronormatividade é constituída por regras, produzidas mais amplamente nas sociedades e massificadas por meio das pedagogias culturais e escolares, que controlam o sexo dos sujeitos e que, para isso, precisam ser constantemente repetidas e reiteradas para dar o efeito de substância, de natural e inquestionável. Esse efeito é *performativo*, isto é, tem o poder de produzir aquilo que nomeia e, assim, repete e reitera as normas de gênero.

Como um regime político e epistemológico, portanto, a zona para atacar as insidiosas estratégias de instalação compulsória de modelos heterossexuais de existência da heteronormatividade encontra-se nos discursos e, sobretudo, nas textualidades culturais, como a literatura e as mídias, por exemplo. A heteronormatividade não se personifica em sujeitos, que seriam “heteronormativos”; são antes os efeitos da heteronormatividade, seus reflexos sobre pessoas e instituições, discursos e práticas pedagógicas, que interessam à epistemologia *queer* como alvo de uma prática desconstrutora e não o combate à heterossexualidade ou a pessoas heterossexuais, essas são apenas possibilidades outras de desejo e prática sexual.

Gosto da seguinte provocação de Denilson Lopes (2002, p. 19):

Se o século XX foi o século das mulheres, o que não quer dizer que não haja muito ainda por avançar em matéria de conquistas de direitos e valores, o século XXI bem pode ser aquele em que a homossexualidade se institucionaliza e se estabiliza socialmente.

Esse é o desafio para os estudos *gays* e lésbicos e para o pensamento *queer*, que neste texto preferi não dissociar, mesmo que existam profundas e, em alguns momentos, tênues diferenças podem ser indicadas, como o faz Jorge Pérez, no artigo *Pensamiento y no solo acción: sobre la valiosa aportación peninsular a la teoría queer*.¹⁴ Contudo, resta pensar até que ponto queremos uma institucionalização da homossexualidade nos termos apresentados pelo capitalismo tardio. (JAMESON, 1996) Essa institucionalização também precisa ser equacionada em termos da Academia: será possível uma institucionalização do pensamento *queer*? Institucionalizar o *queer* não seria o mesmo que vinculá-lo às amarras do cânone literário que tanto se intenta questionar?

Referências

ACHUGAR, Hugo. Imágenes fundacionales de la nación. *Revista Aletria*. Belo Horizonte: UFMG, v. 18, jul./dez. 2008.

ALÓS, Anselmo Peres; SCHMIDT, Rita Terezinha. Margens da poética/poéticas da margem: o comparatismo planetário como prática de resistência. *Revista Organon*, Porto Alegre: EDUFRGS, 2009.

BHABHA, Hommi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan: Sobre los limites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

¹⁴ Cito Jorge Pérez (2010, p. 156, tradução nossa): “A teoria *queer* não é o mesmo que os estudos *gays* e lésbicos, da mesma forma que as práticas e discursos *queer* não são sinônimos da identidade *gay* defendida por ativistas e teóricos que lideram as posições integracionistas que priorizaram a luta por avanços legais como a ampliação do conceito de matrimônio. De fato, as práticas *queer* se articulam como tentativa de dismantelar a naturalização de uma suposta identidade *gay* essencial e fixa”.

_____. *Problemas de gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo*. In: LOURO, Guacira Lopes. *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

CAETANO, Márcio. *Gênero e sexualidade: um encontro político com as epistemologias de vida e os movimentos curriculares*. Niterói, UFF, 2011 Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal Fluminense, 2011.

CAMINHA, Adolfo. *O Bom-Crioulo*. Fundação Biblioteca Nacional. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bno00052.pdf>>. Acesso em: 10 jul 2013.

COELHO, Nelly Novaes. *O desafio ao cânone*. Apresentação. In: CUNHA, Helena Parece (Org.). *Desafiando o cânone*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. Disponível em: <[www.helenaparentecunha.com.br/admin/secao/pdf-ap/odesafioaocanone-Apresentacao-Nelly Novaes Coelho.pdf](http://www.helenaparentecunha.com.br/admin/secao/pdf-ap/odesafioaocanone-Apresentacao-Nelly%20Novaes%20Coelho.pdf)>. Acesso em: 10 maio. 2013.

CULLER, Jonathan. *Sobre a desconstrução: teoria e crítica do pós-estruturalismo*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2007.

DUARTE, Eduardo de Assis. *Feminismo e desconstrução: anotações para um possível percurso*. BRANDÃO, Izabel; MUZART, Zahidé L. (Org.). *Refazendo nós*. Florianópolis: Editora Mulheres/Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2003.

EAGLETON, Terry. *A função da crítica*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *Teoria da Literatura: uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FUNCK, Susana. *A construção discursiva da mulher como outro*. In: SILVA, Denise Almeida; VELOSO, Maria Thereza (Org.). *Litteralis*, Santo Ângelo: EDIURI, n. 3, 2005.

GOMES, Carlos Magno Santos. *O modelo cultural de leitura*. *Revista Nonada*, Porto Alegre: UniRitter, v. 1, n. 18, 2012.

- HALPERIN, David. *San Foucault: para uma hagiografia gay*. Buenos Aires: Editorial el cuenco de plata, 2007.
- HOLLANDA, Heloísa Buarque de. *O estranho horizonte da crítica feminista no Brasil*. Disponível em: <<http://www.heloisabuarquedehollanda.com.br/?p=675>>. Acesso em: 10 ago. 2013.
- JAMESON, Frederic. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996.
- LEMAIRE, Ria. Repensando a História Literária. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 58-91.
- LOPES, Denilson. *O homem que amava rapazes e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002.
- _____. Por uma nova invisibilidade. In: JUNQUEIRA, Rogério Diniz (Org.). *Diversidade sexual na educação: problematizações sobre homofobia nas escolas*. Brasília: Ministério da Educação, Unesco, 2009, p. 355-365.
- LOURO, Guacira Lopes. *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2000.
- MISKOLCI, Richard. A Teoria *Queer* e a Sociologia: o desafio de uma análise da normalização. *Sociologias*, n. 21, ano. 11, p. 150-182, jan./jun, 2009.
- _____. *O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX*. São Paulo: Annablume, 2012.
- MUZART, Zahidé Lupinacci. *Escritoras brasileiras do século XIX*. Florianópolis: Editora Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000.
- _____. *Escritoras brasileiras do século XIX*. Florianópolis: Editora Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004.
- _____. *Escritoras brasileiras do século XIX: antologia*. Florianópolis: EDUNISC, 2009.

- PÉREZ, Jorge. Pensamiento y no solo acción: sobre la valiosa aportación peninsular a la teoría queer. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* v. 35, n. 1, out. 2010.
- SANTIAGO, Silviano. *Stella Manhattan*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- SAMUEL, Rogel. *Novo manual de teoria literária*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- SANTOS, Ana Cristina. Estudos queer: identidades, contextos e ação coletiva. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 76, p. 3-15, dez. 2006. Disponível em: <www.ces.uc.pt/rccs/includes/download.php?id=938>. Acesso em: jul. 2013.
- SCHMIDT, Rita Terezinha. Refutações ao feminismo: (des) compassos da cultura letrada brasileira. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 14, n. 3, dez. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v14n3/a11v14n3.pdf>>. Acesso em: 3 Jul. 2013.
- _____. A crítica feminista na mira da crítica. *Ilha do Desterro*, Florianópolis, n. 42, jan./jun. 2002.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- WITTIG, Monique. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Editorial Egales, 2006.

Fazer-se mulher transexual: mediações e contratempos

*Maycon Lopes**

A partir de suas histórias de vida, exploro neste estudo os itinerários e práticas de transformação corporal adotadas por três mulheres transexuais, bem como os sentidos, expectativas e repercussões deste processo. Para a produção dos “novos” corpos das colaboradoras desta investigação, implicaram suas redes de sociabilidade, sobretudo no que tange aos procedimentos técnicos adotados, seus recursos financeiros, que constroem ou alargam as possibilidades de escolha entre as “possíveis” intervenções, e as convenções de gênero e desejo à baila.

Busco ainda compreender como estas transexuais se posicionam em relação a suas identida-

*
Graduado e Mestrando em Ciências Sociais (UFBA). E-mail:
mayconslopes@gmail.com

des, e também os conflitos e tensões inerentes à aspiração de serem reconhecidas socialmente como mulheres. Neste sentido, é possível perceber, ao longo do trabalho, como certas concepções acerca do que é “ser travesti” importam para a definição de mulher transexual, de modo que, nas suas narrativas, ainda que inconscientemente, elas lançam mão da estratégia de negar a identidade travesti para, então, constituir-se como mulher.

Fica também evidente no texto como, em verdade, este recurso integra todo um empenho de inscrever sua subjetividade na norma heterossexual, que pressupõe uma linha coerente entre sexo, gênero, desejo e prática sexual. (BUTLER, 2003) Circunscrever suas experiências na heteronormatividade acaba por tornar-se pauta-chave na luta cotidiana pelo reconhecimento social almejado por essas mulheres.

Finalmente, observo como as suas relações afetivo-sexuais ocupam lugar de destaque na recorrente avaliação por elas operada a respeito de alcançarem ou não êxito na urgente demanda de serem identificadas como mulheres. É quando, no mais íntimo (mas também público) projeto de fazer-se mulher, a ausência de reconhecimento pode ganhar contornos particularmente dramáticos.

Este trabalho insere-se em um projeto de pesquisa mais amplo, o PopTrans, dos quais participam alguns pesquisadores do CUS, e que é desenvolvido pelo Instituto de Saúde Coletiva (ISC) e pelo Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos (IHAC), ambos da Universidade Federal da Bahia. O PopTrans tem por intuito investigar, dentre outros aspectos que concernem à população travesti e transexual de Salvador, as relações entre as transformações corporais e a produção dessas identidades.

Conhecendo as colaboradoras

Esta pesquisa – qualitativa, de base etnográfica – privilegiou basicamente as histórias de vida. Nos encontros para a realização das entrevistas em profundidade, fui munido de um roteiro, elaborado previamente com alguns tópicos importantes para cumprir os objetivos do estudo. As entrevistas foram gravadas após a assinatura do termo de consentimento livre e esclarecido. Para produzir também uma maior familiaridade com o cotidiano de travestis e transexuais, alguns encontros do movimento social foram acompanhados, com registro em diário de campo.

A minha primeira imersão no campo, e as primeiras notas do meu diário, são oriundas do II Encontro Estadual de Travestis e Transexuais da Bahia. Foi nele que vi Camille,¹ a mais jovem das minhas entrevistadas. Ela “mirava” a carteira de identidade, já com o nome social (e então civil), de uma transexual operada. Quando a vi olhando o documento e dizendo “meu sonho!”, pensei de pronto: quero conhecê-la! Meses depois entrei em contato com ela pelo *facebook*, e em pouco tempo nos encontramos pessoalmente. Camille reside na periferia de Salvador, é estudante universitária e desenvolve estágio em um órgão do Governo do Estado da Bahia.

Já Linda, de 40 anos, que trabalha como arquivista em um escritório de contabilidade, conheci no Simpósio Nacional de Políticas para Transexuais da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA). Ela é ativista desde a adolescência, quando se considerava *gay*, e está sempre presente na agenda do movimento. Na ocasião, peguei o seu contato para que ela, dias depois, pudesse me contar sua história de vida, na sede do Grupo Gay da Bahia, no Pelourinho, que fica próxima à sua residência, no Centro Histórico de Salvador.

Por fim, Amanda, de 25 anos, conheci através de um rapaz que assistira à minha apresentação sobre os primeiros resultados da

¹ Todos os nomes das informantes são fictícios.

pesquisa em um seminário da universidade. Ele havia me falado de uma amiga cujo itinerário de cirurgias plásticas vem acompanhando. Troquei algumas mensagens com ela através do seu endereço eletrônico e agendei uma visita. Fui a Feira de Santana, minha terra natal e cidade onde ela reside, para encontrá-la. Foi em uma lanchonete do centro da cidade, próximo ao local onde ela trabalha, a seu convite e com sua autorização, que ouvi sua história de vida. Depois continuamos a conversar enquanto ela me conduzia no seu veículo até a minha casa. Amanda trabalha na empresa da sua mãe e também é estudante universitária. No entanto, suspendeu temporariamente os estudos por conta do preconceito que sofria na instituição de ensino.

(Trans)formações corporais

Conforme aponta a literatura (PELÚCIO, 2005; BENEDETTI, 2005), observamos, com o desenrolar da pesquisa, que uma das primeiras etapas no processo de transformação corporal de travestis e transexuais consiste no uso de hormônio feminino. Existem diversos caminhos pelos quais as pessoas iniciam a ingestão dessa substância química. Ela pode ocorrer, por exemplo, através de uma amiga em quem se observa certas mudanças corporais – suscitando então o questionamento sobre como elas estão conseguindo tais (desejáveis) efeitos. É quando elas lhes indicam a fórmula e inicia-se o processo de ingestão do hormônio. Foi esse o caso de Linda, que narrou:

De repente eu vi Sarah [sua amiga, considerada por ela como 'ídolo'] mudando, mudando, mudando... eu dizia 'nossa, Sarah está mudando... mas Sarah, me diga como...' Aí Sarah me disse assim: 'eu tou tomando hormônio'. Aí ela me deu nome: Androcur, Gestadinona, Microvlar, e eu fiz um coquetel de hormônio e fui tomando. E tomava também em comprimido e tomava também em injeção.

Aos 40 anos atualmente, Linda começou a ingestão de hormônio quando ainda era “metá-metá”, ou, como ela esclarece: metade menino, metade menina. Possivelmente o hormônio participou de modo ativo dessa configuração corporal dualística da perspectiva convencional do gênero, o “metá-metá”. Durante o dia, ocupando a função de servidor público, era Lindoval, um rapaz de cabelo preso, e cujos peitos, que àquela altura já começavam a despontar, eram disfarçados por uma faixa com a qual os enlaçava. Era assim que Lindoval encobria a Lindinete que ganhava vida à noite, como também era conhecida por onde quer que andasse na cidade de Salvador. Pouco mais tarde, quando deixou o emprego e partiu para a Europa, a princípio com a ideia de ser cuidadora de idosos, decidiu prostituir-se, sendo batizada pelo nome de Linda, como até hoje é chamada.

Linda era Linda Birchler, sobrenome que adquiriu, enquanto homem, ao forjar união civil com uma suíça – acordo firmado para fins exclusivos de visto. Era como “Linda Birchler, travesti *afro-brazilian*, grosso busto, grosso pênis” que ela ocupava os anúncios de jornais. Nesse momento, ela, que também tem silicone nos quadris, suspendeu o uso de hormônios e optou pelo silicone industrial nos seios – aplicado na Europa por uma bombadeira brasileira que vivia há anos na Itália. Essa bombadeira – em geral travesti que aplica silicones em outras – “tinha nome”, ou seja, boa reputação entre seus pares, o que oferecia segurança à Linda. Além de o hormônio custar muito mais caro na Europa e atrapalhar o seu alto fluxo de trabalho, uma vez que reduz a libido, não valia a pena o investimento, pois o hormônio é, segundo ela, “expelido na ejaculação”. Já o silicone, não; o máximo que pode acontecer, segundo Linda, é descer um pouco para a perna ou para o pé, como aconteceu com ela. Após a injeção do silicone industrial, eram recomendados 15 dias de resguardo. No entanto, com a necessidade de pagar diá-

ria à cafetina, o dinheiro de Linda acabou e ela precisou retomar o trabalho 10 dias após a aplicação do silicone.

Em um episódio em que foi perseguida por marroquinos na Suíça, que acusavam as travestis de serem culpadas da perseguição de que eles eram alvo, ao supostamente atraírem a atenção dos policiais para os arredores, Linda sofreu uma queda que provocou o deslocamento de parte do silicone que havia aplicado nos seios para o pé. Instalado entre a carne e o osso, não foi possível ser removido daquele local. Com esta sequela, o seu pé fica inchado durante o tempo frio. Outra complicação relacionada ao uso do silicone aconteceu na última vez em que Linda aplicou a substância, já no Brasil, aos 30 anos, ela relata que quase morre:

Porque eu comecei a sentir falta de ar, porque silicone colocando aqui nos seios, né, tem o perigo de pegar a veia do coração. Aí eu comecei a ficar pálida.[...] Só faltava acho que dois dedos pra colocar, aí eu disse: ‘não, chega, chega, chega’. Mas também eu sofri, eu sofri... Fiquei duas semanas toda amarrada. E não queria cicatrizar, nossa, e era remédio em cima de remédio, remédio, remédio em cima de remédio. E quando tirou isso aqui tava tudo em carne viva. [...] Nossa, é um sofrimento, eu não conseguia dormir,[...] me contorcendo de dor.

Retomando o uso de hormônios no Brasil, interrompeu por recomendação médica, pois a substância estava dilatando os seus vasos. No entanto, reiniciou o uso, ainda com acompanhamento médico – que considera necessário para tomar hormônio – com fins à sua redesignação sexual. Linda está inscrita no Tratamento Fora de Domicílio (TFD) do Processo Transsexualizador do Sistema Único de Saúde.

Linda disse que não colocou silicone nas nádegas porque achou que “não havia necessidade”, uma vez que os homens da Europa gostavam de travestis e transexuais magras, com peito

grande e sem bunda. Por conta disso, preferiu não “se encher de silicone”. Neste sentido, percebemos que um importante vetor que orientou a modificação corporal de Linda foi o padrão de beleza em voga entre os seus clientes. Atraí-los sexualmente é também um modo de se sentir gratificada.

Foi também através de uma amiga travesti, que Amanda, de 25 anos, começou a tomar hormônio feminino. Amanda nos conta:

‘Ela falou: ‘tome isso aqui, que vai ser bom pra você’. Ai lá vai eu [risos]. Sem saber nem o que era aquilo, comecei a tomar. Ai, pronto, meu peito começou a crescer, eu comecei a ficar feminina, e gostando daquilo. Eu falei ‘gente, é isso, é isso que eu quero pra mim’”.

Mais adiante, Amanda continua:

Acho que ela ficou com medo de me assustar. Ela falou assim ‘toma isso aqui, que isso aí vai dar perna. Você, que tá malhando’. Porque a gente malhava juntas. ‘Vai lhe dar perna, vai lhe dar bunda... Então tome, que é bom’. Só que aí vi meu peito crescendo, mas aí, né, nem liguei.

Depois de ver seu peito ganhar forma, Amanda perguntou à amiga “o que era aquilo”. Ela respondeu e questionou se Amanda ia parar. Não, a amiga tinha acertado; era isso que ela queria. O interessante é que foi essa mesma amiga que, antes de oferecer-lhe hormônio, lhe denominou de transexual pela primeira vez, sendo, portanto, fundamental nos rumos anatômicos e identitários tomados por Amanda.

Finalmente, Camille, de 19 anos, conheceu o hormônio feminino através da internet. Buscou quais os hormônios indicados, os efeitos colaterais, e começou a tomar comprimidos. Se no início foi sem acompanhamento especializado, atualmente quem lhe aplica as injeções e a aconselha é uma amiga

enfermeira. Embora, segundo ela, excesso de hormônio aumente a propensão ao câncer, o que tomava em três meses ela passou a tomar em 15 dias e, assim, agora, em um mês, está tomando o que outrora tomava em seis. Para ela, assim como para os seus pares, o hormônio marca uma espécie de “pontapé inicial” rumo às transformações corporais vindouras. Camille observa que os pelos estão mais finos, que os peitos cresceram, e que:

Eu era lisa, lisa. Quando eu comecei a ver os peitinho assim, aquela coisa bem discreta, eu disse “ai, nossa, tá fazendo efeito”, então veio uma esperança, né. Mas, nossa... pra chegar onde eu quero falta muito ainda. Me sinto super incompleta, eu tou uma semi-lisa ainda.

No momento em que Camille interrompeu o uso dos comprimidos, sob conselho da amiga, que alegou risco a desenvolver câncer, ela notou que os pelos da perna, após a depilação com cera, passaram a crescer mais rápido, e que ocasionalmente nascem uns pelos na face, que são tirados com uma pinça. Como afirma Silva (2007, p. 155), “a natureza reflui sempre, a exigir um constante combate”. Camille aumentou a dose, retomando a hormonoterapia através de injeção.

Além dos efeitos sobre a libido, todas elas conhecem os efeitos dos hormônios sobre o sistema nervoso. Amanda descreve sua repercussão a partir do hábito de “dar patada”, ou seja, de ser ríspida com as pessoas, ou “pavio curto”, intolerante. Para ela, a imagem perfeita desses efeitos é a TPM. Assim – explica – é como se o consumo de hormônios a fizesse viver sempre de TPM, uma vez que este se configura como um período em que a mulher passa por uma alta taxa de hormônios. Camille corrobora, argumentando que, se antes o hormônio lhe provocava náusea, agora ele a deixa “muito estressada, muito sensível”.

Ela associa seus efeitos sobre o “sistema nervoso” com excesso de sentimentalismo e oscilação de humor:

Às vezes aqui eu tou rindo, mas daqui a pouco eu posso tá chorando, entendeu? Muito instável, assim... Qualquer coisa me abala, qualquer coisinha que você fala, assim, sabe, que afete assim, eu acho que me abala muito...

Remetendo-se ao início da sua trajetória de utilização de hormônio, Linda argumenta que os seus efeitos sobre a *psique* são tão devastadores, em termos de deixá-la extremamente nervosa e deprimida, que até mesmo “nojo” de homem chegava a sentir. Segundo ela, seu comportamento se alterava radicalmente, e isso se deve ao fato de os hormônios, além de serem muito fortes, são consumidos por conta própria. Hoje, ela acredita que o acompanhamento de um especialista seja fundamental; um médico que recomende o hormônio adequado a ser utilizado.

Diferentemente de Linda e Camille, Amanda já se submeteu a diversas cirurgias plásticas; no osso frontal, pomo de Adão, prótese de seios e lipoescultura. Todas com um só médico (particular), que lhe indicou as cirurgias necessárias a fim de “corrigir” seus traços masculinos. Quando a encontrei, ela ainda estava com umas faixas no tórax, por conta da sua última cirurgia – a lipoescultura, que fez com a intenção de afinar a cintura, para que o quadril sobressaísse. Embora, como ela diz, desde nova o seu “bumbum” tenha forma de menina, Amanda não tinha quadril, e rejeitou a ideia de aplicar silicone naquele local. Segundo ela, as travestis colocam silicone industrial, “e aí apodrece”. A cada cirurgia, Amanda relata:

Eu ficava naquela expectativa, né, de mudança. De sair da clínica... Ave, Maria, as pessoas não comentarem nada, de ser uma mulher nor-

mal na rua, mas aí, meu filho, quando eu ia pra rua, e... e era a mesma coisa, aquilo era uma decepção. Eu ficava: 'Meu Deus, gastei dinheiro à toa'. O que vinha na cabeça era isso [pausa]. É decepção total. [pausa]

O que “assombra” Amanda é a recorrência em que é identificada como travesti nas ruas. A travesti seria, para ela, a imitação grotesca da mulher e representaria, portanto, o fracasso no seu projeto em assimilar-se à mulher. Como na história de Linda, a mãe de Amanda, sem conhecimento prévio, deparou-se no banheiro com seus seios maiores, por conta do uso do hormônio. A ingestão dessa substância, ao transformar seus corpos, precipitou na família uma discussão acerca da identidade de gênero. Ao surpreender-se com os seios de Amanda em crescimento, ela nos conta:

– ‘Porque você tá botando peito, ficando assim? Você quer virar travesti?’ Porque ela tinha medo de eu ser travesti, porque ela tem aquela imagem de prostituição, pessoas baixo- astral, porque travesti é assim. Num é? [pausa] É um povo baixo- astral, aquele comportamento de chamar atenção, exagerado. Você já teve contatos com travestis?

(Entrevistador) – Tive, sim.

– Até porque quando eu comecei amizade com essa travesti eu não conseguia nem sair com ela, eu tinha vergonha de sair com ela. Porque era aquela coisa. Olhava se um homem passasse, abria a blusa e mostrava o peito. Era aquela coisa assim... que eu tinha até vergonha de andar. Eu falei: ‘gente, ainda bem, graças a Deus eu tenho certeza que eu não sou travesti’. Porque... Isso aí não tem nada a ver comigo. Eu sou uma mulher. Só tenho... uma coisinha pra corrigir.

Amanda explicou à sua mãe que não era travesti, e sim mulher. O primeiro momento foi de não aceitação. Porém um dia

a mãe a viu nua e, após assustar-se com o corpo da filha, sua suposta incongruência – aqui uma referência ao gênero como uma totalidade em que uma parte deve responder à outra – perguntou como ela ficava para se depilar; se ela ficava nua e se não era constrangedor. Ela respondeu que ficava de calcinha. Foi quando, de repente, sua mãe disse: “é, isso aí você tem que tirar, porque isso aí não tem nada a ver com o seu corpo. Não tem nada a ver. Agora eu tou entendendo porque você quer operar”. Amanda qualifica o “isso”, o pênis, como um “corpo estranho”, e recusa-se a falar em mudança de sexo. Ela prefere, acredita que seja mais honesto, falar em correção de sexo. A cirurgia de redesignação sexual foi planejada por Amanda como seu “último passo”. Antes, priorizou a aparência, porque para ela não compensava ter uma vagina e não ser reconhecida como mulher. Então investiu primeiramente na transformação das suas feições – o que, segundo a própria, “de nada adiantou”. Agora, quando “não tem mais o que fazer”, Amanda acredita que precisa se conformar com essa limitação. Talvez a limitação seja também do bisturi, ou do próprio corpo, que é maleável, mas só até certo ponto. Quanto à expectativa da cirurgia, explicita:

Agora assim, o único problema meu é a falta de confiança em mim mesma. Por exemplo, eu me sinto inferior às mulheres. Me sinto. Eu acho que eles vão cair na tentação e pegar uma mulher operada, já que eu não sou operada. [...] Então acho que isso tudo vai mudar com a cirurgia. Auto-confiança.

Ao chamar a cismulher – aquela cuja identidade e performatividade de gênero é compatível com o modelo de mulher legitimado pelas normas dominantes (Simakawa, 2012) – de “mulher operada”, Amanda parece “abraçar as possibilidades inerentes à ruptura de distinções límpidas entre organismo e

máquina e distinções similares.” (HARAWAY, 1994, p. 274) E ela só o faz a partir de um caminho viabilizado pela biotecnologia, que, se por um lado parece libertar e abrir horizontes, por outro parece readestrá-los. Ou seja, de um lado a tecnologia permitiu uma maior plasticidade do corpo – o que nos remetaria a certo sentimento de liberdade – do outro, um controle de sua materialidade moldada a partir de concepções dominantes sobre o que é ser homem ou ser mulher.

Valho-me da categoria cismulher e rejeito outras como “mulher biológica”, “bio-mulher” ou “mulher uterina”, bastante correntes na literatura sobre gênero e sexualidade, por compreender que estas últimas, ao soarem naturalizantes, podem acabar por reforçar a superioridade do biológico, tão presente nos julgamentos normativos contemporâneos (RABINOW, 1999), um dos principais vetores de marginalização das identidades trans. O uso do prefixo “cis”, que vem do latim e significa “aquém”, tem sido protagonizado por ativistas trans, que dele lançam mão com o intuito de descentrar o grupo dominante, ao entendê-lo como mais uma das diversas possibilidades de vivência do gênero e não mais uma norma contra a qual as trans se definiriam. (KOYAMA, 2002 apud SIMAKAWA, 2012)

Don Kulick (2008), na sua etnografia realizada no final década de 90 junto a um grupo de travestis de Salvador, observa que é muito corrente o sentimento de inferioridade delas com relação às cismulheres. Segundo as próprias, os homens, em uma relação pavimentada por transferência material delas para eles, podem até gostar de estar em sua companhia, contudo, “amor de verdade” só são capazes de dispensar às cismulheres. Quanto às noções de artificialidade e naturalidade, Kulick observa que a primeira é admirada entre as travestis com quem ele trabalhou, ao passo em que a segunda é reverenciada. Isso me lembra quando, gentilmente indo me levar em casa no seu automóvel, conversava com Amanda e ela confessava a inveja

que sentia da secretária do seu cirurgião plástico. Transexual, ainda não havia se submetido a nenhuma intervenção cirúrgica, porém, ainda assim, era facilmente confundível com uma cismulher. Finalmente, sentindo-se “super incompleta”, e “já bastando *o detalhe*”, Camille, que atualmente utiliza enchimento nos seios, anseia por uma prótese ali, mas não tem dinheiro para tal. Ela assume que em “momentos de desespero” chegou a pensar em aplicar silicone industrial, porém diz que não o faria, pois os riscos são muito altos e que são poucas aquelas que se submetem à aplicação e não tem complicações *a posteriori*. Ainda assim, o implante para ela seria um paliativo, perto do seu desejo de ter uma vagina, que finalmente alinharia anatomia genital e gênero.

Questões de reconhecimento social

Após combinar com Camille pelo *facebook* o dia e horário do nosso encontro – havíamos marcado para quarta-feira –, trocamos os nossos números de telefone. Poucos dias depois, recebo uma ligação. Era manhã da segunda-feira quando Camille me telefonou. Abatida, disse-me precisar conversar, desabafar com alguém; se possível ainda naquele dia, pois não teria naquela segunda sua costumeira sessão com o psicólogo da ONG que frequentava. prontamente atendi o seu pedido, e fui encontrá-la no seu trabalho ao final do expediente. Nos poucos minutos que lá passei percebi que o modo com que os seus colegas lhe tratavam era bastante amistoso, e surpreendi-me quando ela me disse que havia apenas um mês que ali estava. De fato, mais tarde ela me confirmou que não tinha nenhum problema decorrente do preconceito no seu ambiente de trabalho (e também na universidade), e ressaltava, para comprovar seu argumento, que era tratada pelo seu nome social. Ser tratada pelo nome social era, portanto, sintoma de respeito para ela.

Pois bem, a razão pela qual ela estava triste naquele dia não dizia em nada respeito ao trabalho ou sequer a família. Enquanto seguíamos para a minha casa, onde em seguida ela me narraria sua história de vida, Camille, em meio a lágrimas, me contava o seu dilema. O rapaz de quem ela gostava disse que jamais “a assumiria”, que não deixaria sua então namorada, uma cismulher, para ficar com uma trans. Ele, que só ia a casa dela a partir das dez da noite, a fim de que ninguém do bairro pudesse vê-lo entrar, a confessou que sente mais desejo – ou melhor, “tesão”, para usar as palavras de Camille – por ela do que por sua namorada.

Camille disse que “a sociedade pensa errado” e que:

– Não é fácil. É uma barra. Ainda mais a barra dessa questão amorosa, que é terrível. Porque você não pode tá com a pessoa devido à sociedade, sabe, de dizer que o homem que se relaciona com uma trans não é homem, entendeu? É gay, e tal... Inclusive tem alguns artigos que falam isso. Eu já pesquisei também, entendeu?

(Entrevistador) - Falam o que?

– Respondem a essa pergunta; se homens que se relaciona ou namora com transexuais são gays? E aí a resposta no final é ‘não’, claro.

Uma vez que se define como mulher, como uma “mulher transexual”, Camille reivindica a inscrição dos seus relacionamentos amorosos na rubrica da heterossexualidade, em uma matriz que, conforme já anteriormente explicitado, supõe coerência entre sexo, gênero e desejo. Ser mulher, ainda que não uma cismulher, e relacionar-se com o sexo oposto, supostamente fornecer-lhe-ia uma credencial que autorizaria socialmente, alheia a preconceitos, os seus envolvimento amorosos. Poderíamos assim dizer que Camille não tem intenção de

questionar a deslegitimidade da homossexualidade? Ou mais adequado seria apontar que, ao negar que seu relacionamento é heterossexual, a sociedade estaria negando o reconhecimento da sua própria identidade (de mulher transexual)?

Camille explica:

Você se envolve com a pessoa e tal, mas tem que ser aquela coisa escondida, tem que ser aquele negócio, sabe, você se sente insegura, a pessoa te vê mulher, mas não tem o peito pra encarar a sociedade. Eu não cobro dele isso porque eu sei o quanto é difícil encarar uma sociedade, porque eu passei e passo essa realidade. Então eu sei o quanto é difícil, mas é difícil pra mim também, entendeu? Né, é complicado você aceitar uma coisa e você não querer que fosse dessa forma, entendeu [...] Porque as pessoas não me vêem como mulher. Muitas.

Amanda afirma sempre ter tido a sorte de que os meninos com quem se relacionou a viam como menina. Ela costuma dizer que eles enxergam sua alma. Ou seja, o que a maioria das pessoas não faz, quando consideram os resquícios de traços convencionalmente atribuídos ao masculino e não reconhecem sua identidade de mulher. Apesar de “a respeitarem”, ela sentia que os namorados tinham “um certo bloqueio”; não andavam com ela de mãos dadas, “não tinha aquele agarramento” em público. Segundo Amanda, eles chegavam a sair juntos, porém, enquanto lanchávamos numa pastelaria, disse-me ela: “era como eu e você aqui”. A existência desse “bloqueio”, que, a despeito da tentativa de encobri-lo a fim de não “machucar” Amanda, transpareceria vergonha, era a principal razão pela qual ela rompia com os relacionamentos. Ela atribui esse “bloqueio”, quer dizer, a ausência de abertura para manifestação de afeto em espaços públicos, ao fato de não passar “despercebida”, como uma cismulher. Segundo Amanda, sua revolta é essa, e o planejamento de todas as cirurgias plásticas antes da

cirurgia de resignação sexual visava justamente fazer com que ela passasse despercebida. Quando menciona uma trans que é “é superfeminina, perfeita” e que ainda “nem operou”, ela revela nunca ter tido “esse prazer de um homem não perceber”.

Como já apontei anteriormente, é recorrente confundirem Amanda na rua com uma travesti. Enquanto, diz ela, os namorados sempre a “respeitaram”, nas baladas, em bares, ela recebe “propostas”; perguntam-lhe se ela é ativa. Segundo Amanda, isso só ocorre porque a confundem com uma travesti, uma vez que transexual, na sua concepção, enquanto mulher, não poderia “usar o pênis”. Essa questão é melhor esboçada no trecho que segue – sendo todo ele esclarecedor – quando, coincidentemente, passa um rapaz na rua durante a nossa conversa que a interpela sexualmente.

– É um rapaz que tava chamando lá do outro lado, tu acredita? Ele passou aqui. Característica de paquera com travesti. [...] A paquera com travesti é assim: o homem passa, se interessa, aí depois ou ele dá um sinal pra travesti seguir ele, pra ninguém perceber nada, ou então ele fica de longe dando sinal. Não chega “e aí, posso lhe conhecer?”... Sabe? Porque tem vergonha das pessoas verem. Aí fica nessa. Então até nisso você vê a diferença, né? Ninguém me vê como mulher [risos]. É incrível. [...] Mas se eu souber que, por exemplo, eu tou ficando com um rapaz; se eu souber que ele já ficou com travesti, pra mim acaba o tesão na hora. [...] Não gosto. Porque pra mim ele deixa de ser hétero. [...] Eu não vejo travesti como mulher. Eu vejo como... Um gay, vestido de mulher. Não consigo ver ela como mulher. Porque se tem um pênis, e usa. É o que? Um homem. É um homem. Não deixa de ser. Um homossexual. A única diferença é que se veste de mulher. Que é pra atrair os clientes, né, fazer programa. A verdade é essa. Não é mulher. Não é mulher, não se comporta como mulher... [...] Ela se veste de mulher que é pra atrair os clientes, as travestis. Porque não é mais pra nada.

(Entrevistador) – Sua amiga [travesti] fazia programa também?

– Não, mas assim... É cabeleleira, mas... É dada. Se um rapaz paquerar ela, ela já saía, não pensava duas vezes. Então não deixa de ser programa [pausa]. Sabe aqueles gays que não pode ver homem, que vai? É a mesma coisa, não tem diferença. É um gay vestido de mulher, uma travesti. [...] É daí que vem a importância de passar despercebida, porque não passa por esses constrangimentos, do namorado ter vergonha de sair, de um rapaz chegar até a você e pergunta se pode conhecer.

Em primeiro lugar, pode-se notar que Amanda compreende que identificar alguém previamente é fundamental para a definição da interação social. Deste modo, os subterfúgios que habitam um modo específico de flerte são compreendidos pela experiência de vergonha e estigma provocada no homem que se interessa sexualmente por travestis. Esse tipo de abordagem a constrange, uma vez que aproximar-se deste ou daquele modo corresponde justamente a uma identificação prévia, revelando como Amanda é vista pelas pessoas em geral.

Diferentemente do homem que se relaciona sexualmente apenas com mulheres, seja cismulher ou transexual, aquele que deseja travestis é visto por Amanda como homossexual, pois travestis, para ela, são *gays* que se vestem de mulher. Ou seja, o que definirá o gênero não são apenas a vestimenta e mesmo as modificações corporais que o sujeito acionará, mas o comportamento adotado por este sujeito, certa conduta adequada, além da prática sexual prescrita conforme o gênero. Certamente Amanda não considera mulher uma trans que “faz uso” do pênis. Por fim, para ela, enquanto a transexual “genuinamente” sente-se mulher, a travesti apenas se veste de, lançando mão desta estratégia para conquistar os homens.

A vontade de Amanda de passar despercebida na verdade seria, nesse contexto, ser percebida como mulher. E ser percebida

como uma mulher “convencional” seria não chamar atenção por conta de uma possível ambiguidade de gênero – ou seja, não ser estranhada – uma vez que o gênero, aparentemente livre de instabilidades, é o que confere inteligibilidade cultural aos corpos na nossa sociedade. (BUTLER, 2001) A possibilidade de reconhecer em um corpo um determinado gênero é o que o torna este corpo viável, compreensível, o que faz dele sujeito. Caso contrário, este ser cujo gênero não me é possível definir, povoaria o que Butler (2001) chama de zonas inóspitas da vida social, que seria a condição abjeta, a própria negação da humanidade deste ser.

O que percebemos nesta relação conflituosa entre Amanda e as travestis, e o rechaço dela às últimas, é que, conforme escreve Souza (2003, p. 25):

A nossa identidade, diz [Charles] Taylor, é formada pelas identificações e escolhas providas por este pano de fundo valorativo seja por afinidade, seja por oposição a elas. [...] Identidade é sempre uma matéria que tem a ver com ‘redes de interlocução.’ [...]

Assim, no caso de Amanda, identificar-se como transexual é opor-se à travesti e ao *gay* afeminado, enquanto assimila-se, mira-se na mulher, ou melhor, em um determinado modelo de mulher. Possivelmente relacionar-se com uma travesti envolveu para ela um duplo aprendizado: transformar seu corpo para assemelhar-se a uma mulher (através da hormonoterapia, por exemplo), e aprender justamente o tipo de comportamento que não deveria adotar para ser reconhecida como uma mulher.

A importância de um comportamento convencionalmente de mulher também aparece nos relatos de Camille, quando ela afirma que a coordenadora pedagógica do colégio onde estudava a rechaçava por ela ser espalhafatosa, mas que hoje, diz Ca-

mille: “ela super me admira. Ela disse: ‘era isso que eu queria’”.
Mais adiante, Camille nos conta:

– Mas depois com um tempo... Tipo, se você quer ser vista como mulher, se comporte igual a ela, né? Antes eu acho que... Eu não era baixo-as-tral, mas eu tinha muita mão, muita gíria, muita coisa assim, sabe? Aquelas coisas assim inventava muita coisa [...] Eu inventava muito apelido, essas coisas. [pausa] Ai eu tou me policiando cada vez mais pra parar de gesticular, que é um problema que eu tenho muito grande. Gesticulo demais, gesticulo demais... Entendeu? [...] Eu acho que me entrega muito.

Como nos parece óbvio, não basta, assim, parecer uma mulher, em termos de contornos corporais, indumentárias etc.; mais que isso, é fundamental comportar-se como uma mulher. Para isso, Camille se auto-avalia; examina sua estilística gestual a fim de, conformando-a a determinado padrão de feminilidade, seja projetada uma avaliação alheia que contemple a sua identidade pessoal.

Ao mesmo tempo em que ressaltam ter nascido mulher,² pensando o gênero como algo inato e, neste discurso, descolado da genitália, reconhecem que há toda uma dimensão de aprendizado para incorporar o lugar de mulher. Caso Amanda adotasse o comportamento que considera típico de uma travesti, ainda que tivesse um corpo que vulgarmente é associado ao corpo de uma mulher, ela jamais seria considerada uma mulher. Porque não basta ser “feminina”; femininos, como ela aponta, muitos *gays* já são. Mais que isso, é urgente ser identificada como mulher. Para ela, não ter sua identidade reconhecida é como viver sem ser vista. Conforme Charles Taylor (1994 apud Souza, 2003, p. 35):

² Amanda, por exemplo, rejeita a expressão “mudança de sexo”, e reivindica o termo “correção de sexo”.

Não reconhecimento e falso reconhecimento podem infligir mal, podem ser uma forma de opressão, aprisionando alguém em uma forma de vida redutora, distorcida e falsa [...] Ele [o não reconhecimento] pode infligir feridas graves a alguém, atingindo as suas vítimas com mutiladora auto-imagem depreciativa.

É assim que podemos compreender quando Amanda relata que costuma se referir à transexualidade como “a pior sexualidade”. E ela o diz após falar da ausência de reconhecimento social de quem ela é. Quando fala em “pior”, ela traça implicitamente uma comparação com outras sexualidades, sobretudo não hegemônicas. Se o *gay* e a travesti, por exemplo, ao seu entender, costumam ser reconhecidos como tais, na sua experiência como transexual, tal reconhecimento, essa certeza de existir “autenticamente”, algo que só o olhar do outro poderia conferir, lhe é negada.

Linda afirma que no início da sua transformação se considerava travesti, mas como escondia o seu órgão genital e descobriu que quem o faz é transexual, “passou para esse lado”, como ela diz – reconhecendo identidade menos como essência e mais como posição. Travesti para ela é alguém que mostra o sexo, que deseja penetrar. Segundo a mesma, ela o fazia apenas por questão profissional. Tanto Linda quanto as outras duas entrevistadas afirmaram que escondem suas genitálias durante a relação sexual; em geral a cobrem com toalha, calcinha ou lençol. Podemos então perceber elencado um dos aspectos do que Berenice Bento (2006) chama de “dispositivo da transexualidade”; a saber, o rechaço por sua própria genitália. Seria esse o modelo hegemônico de transexualidade, o modelo biomédico, que tem como senão o principal, um dos principais postulados o critério de desgenitalização prévia. (PIÑEROBA, 2008). Como um dispositivo, que, no sentido utilizado por Foucault (1984), compreende um conjunto heterogêneo de enunciados cientí-

ficos, discursos, instituições, ele funciona a fim de estabelecer regularidades, permanências e reiterações, implicando, portanto, em relações de poder; em regimes de inclusão e exclusão. É deste modo que, na definição de uma identidade, supõem-se determinadas práticas, modos de agir e pensar apropriados.

Se contrapondo à amiga travesti, que segundo ela gosta de ter pênis, de usá-lo sexualmente, Amanda diz que:

Nunca usei [o pênis, sexualmente]. Pra você ter ideia eu não fico nua na frente de ninguém. [...] Pra fazer sexo eu tenho que tá de calcinha no mínimo. Pra ele não ver, não ter contato, [...] nem sonhar que tem. Porque eu quero que ele me veja como mulher. Eu quero que ele, meu parceiro, esqueça que eu tenho isso em mim. Porque pra mim é um corpo estranho. [pausa] É como se não fosse meu, sabe? É como se não viesse de mim.

É por isso que, quando rapazes propõem que ela seja “ativa” na relação sexual, ela entende que ele a vê como travesti, e não como mulher. De modo análogo, o rapaz que sente desejo por travestis, é visto por ela como homossexual, pois ele estaria desejando quem supostamente faz uso sexual do pênis, e que, portanto, não é mais que *gay*. Talvez a importância em que consiste a cirurgia de transgenitalização para Amanda seja mais uma forma possível de afastar-se materialmente da figura da travesti.

Também para Camille, que reforça a sinonímia entre genitalização e gênero (PIÑEROBA, 2008), travesti é alguém que deseja mudar apenas os seus documentos, mas não o seu gênero – uma vez que estaria confortável com a sua genitália. Finalmente, Linda argumenta igualmente a favor de uma diferença irremovível entre transexual e travesti, sendo que a última pensaria e agiria como homem. Linda, aliás, relata o caso de uma amiga travesti, que, segundo ela, fez a cirurgia de trans-

genitalização “por vaidade”, apenas para dizer que tem uma vagina. Ou seja, enquanto as transexuais genuinamente desejariam ter uma vagina, a travesti que acede à redesignação sexual o faria por uma ostentação sem consistência. Essa ostentação, por sua vez, só teria lugar quando se compreende a “neovagina” como uma tecnologia genital, que implica numa forma de capital e empoderamento daquelas que a têm.

Últimas considerações

Conforme indicamos anteriormente, existem diversos atalhos para se chegar ao corpo que se deseja. É claro que em alguma medida os resultados variam segundo o procedimento adotado, assim como os riscos e os custos, que são maiores ou menores de acordo com a intervenção que é feita.

Sentir-se-ia Camille “super incompleta”, como ela diz, caso tivesse renda bastante para financiar um implante de seios? Estaria Amanda planejando a curto prazo uma vaginoplastia na Tailândia se pertencesse a uma classe social menos abastada e caso não contasse com o apoio da mãe – responsável monetariamente pelas suas cirurgias – nesta empreitada? Teria ela se submetido a quatro cirurgias plásticas caso não fosse constantemente vista pelas pessoas como travesti? A “correção da aparência” através da técnica cirúrgica é acionada na esperança de eliminar o hibridismo masculino/feminino do seu corpo (e rosto), na intenção de que de fato aconteça a somatização da sua subjetividade feminina, que o seu corpo a apresente segundo sua identidade de mulher. Nesse sentido, as convenções de como deve ser o corpo de uma mulher, e como é o corpo de uma mulher desejada, são parâmetros importantes nas transformações corporais das transexuais. Isso foi visto, por exemplo, no caso de Linda, que não se interessou em aplicar silicone nos quadris, pois julgou “desnecessário”, relacionando aqui à

“necessidade” ou à falta de desejo do seu “público-alvo”, os homens europeus e potenciais clientes.

Por quanto mais tempo, inicialmente, Linda teria consumido hormônio feminino caso os hormônios na Europa não custassem tão caro e caso ela não tivesse se tornado prostituta? Essas perguntas, cujos fins são meramente retóricos, visam apenas elucidar como conhecer cada biografia torna-se componente fundamental para compreender as motivações das transformações corporais. O transformar-se deste ou daquele modo, neste ou naquele período, pode variar bastante (ser constrangido ou não), a depender dos recursos econômicos disponíveis. Seja como for, apenas a ingestão de hormônio é comum entre as três entrevistadas, marcando o início do itinerário de modificações corporais de cada uma delas.

Quando tratamos da “barra da questão amorosa” percebe-se que é através dos seus relacionamentos afetivo-sexuais, da forma como os homens com quem se relacionam interagem com elas, que as transexuais com quem trabalhei têm acesso privilegiado à visão geral que é lançada sobre elas pela sociedade. Parece-me que é um dos aspectos da sua vida em que se torna mais expressivo e claro o seu desejo de ser reconhecida como mulher, e os desafios enfrentados, como efeitos das próprias prerrogativas de que desfrutam aqueles e aquelas cujo gênero alinha-se à genitália de nascimento. Em Kulick (2008) observa-se que, quando o “armário”, o típico caráter de privacidade que sustenta a relação travesti/namorado é rompido, elas se sentem mais mulheres (ou, nas palavras de uma delas: “mulheríssima”). Quer dizer, as travestis compreendem que a aparente ausência de vergonha por parte dos namorados de assumi-las diz respeito a uma superada ou menor ambiguidade de gênero; em outros termos, significa maior êxito na transformação. Nota-se com os depoimentos que a afirmação da identidade de mulher transexual está atrelada tanto aos modelos culturais vigentes

de mulher quanto a certas concepções do que é ser travesti – as quais serão fundamentais para a produção performática de mulher transexual. Nesse estudo, a temática da identidade tem se mostrado não apenas grave para essas vidas como necessariamente excludentes, uma vez que repousa em modelos bastante rígidos, como o que é ser transexual e o que é ser travesti. É justamente a partir de restrições e estabelecimento de fronteiras entre essas identidades que as entrevistadas afirmam sua transexualidade. Assim, recorrer à travesti mostrou-se fundamental para, opondo-se a ela, esboçar uma vivência de gênero mais próxima ao que se convencionou entender por mulher.

Referências

- BENEDETTI, Marcos. *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero. Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- _____. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do 'sexo'*. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 151-174.
- FOUCAULT, Michel. *El juego de Michel Foucault*, 1984. Disponível em: <http://www.upv.es/laboluz/leer/books/juego_foucault.pdf>. Acesso em: 2 out. 2012.
- HARAWAY, Donna. Um manifesto para os cyborgs: ciência, tecnologia e feminismo socialista na década de 80. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Tendências e impasses: feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, 243- 88.
- KULICK, Don. *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.

PELÚCIO, Larissa. Na noite nem todos os gatos são pardos: notas sobre a prostituição travesti, *Cadernos Pagu*, v. 25, p. 217-248, 2005.

PIÑEROBA, José Antonio Nieto. Transexualidad: sus supuestas causas innatas. In: _____. *Transexualidad, intersexualidad y dualidade de género*, Barcelona: Bellaterra, 2008, p. 57-87.

RABINOW, Paul. Artificialidade e iluminismo: da sociobiologia à biosociabilidade. In: _____. *Antropologia da razão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999, p. 135-157.

SILVA, Hélio R. S. *Travestis: entre o espelho e a rua*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

SIMAKAWA, Douglas Takeshi. *Pela descolonização das identidades trans*, 2012. Disponível em: <http://www.abeh.org.br/index.php?option=com_phocadownload&view=category&download=31:ddo19pdf&id=1:anais-abeh2012&Itemid=87>. Acesso em: 7 out. 2012.

SOUZA, Jessé de. A hermenêutica do espaço social para Charles Taylor. In: _____. *A construção social da subcidadania*. Belo Horizonte, Rio de Janeiro: UFMG / IUPERJ, 2003, p. 23-39.

Sistema prisional e direitos sexuais das mulheres lésbicas

*Simone Brandão Souza**

A garantia dos direitos das pessoas LGBT tem sido um constante desafio em tempos de reavivamento do conservadorismo que avança, *pari-passo*, com as conquistas alcançadas por esse segmento em diferentes espaços da vida social, dentre os quais a prisão. Nessa instituição, que historicamente surge com diversas funcionalidades, como a punição do criminoso e seu preparo para a serviliência ao capital, o corpo é submetido a um treinamento repressivo que tem por objetivo remodelar os hábitos, costumes e valores das pessoas presas e ainda torná-las dóceis e controláveis, através da dominação. A prisão se constitui, portanto, segundo Foucault (1987), como instrumento de castigo, subju-

*

Graduada em Serviço Social (IFF), mestre pela Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, doutoranda do Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Cultura e Sociedade (UFBA) e professora da UFRB. E-mail: sibrandaoufrb@yahoo.com.br

gação e controle dos corpos dos criminosos, que serão úteis à reprodução capitalista.

As prisões femininas, lócus de nosso estudo, também vão seguir a mesma lógica de disciplinamento do corpo e da alma das pessoas aprisionadas, quando de sua instituição no Brasil em 1943, porém com nuances próprias, já que sua normatização “ressocializadora” é pautada numa lógica sexista e heterossexualizada.

De lá para cá, entretanto, as transformações societárias e na economia penal parecem não ter tido impacto significativo no *modus vivendi* nas prisões femininas, que não modificaram a prática do abuso de poder do Estado, traduzido no desrespeito ao ser humano e no não reconhecimento das mulheres presas como sujeitos de direitos.

Esse não reconhecimento é, na verdade, um reflexo das práticas sociais estabelecidas na vida extramuros que, alicerçadas num modelo sexista e heteronormativo, define os papéis sociais de homens e mulheres e, a partir de valores religiosos ou morais, ainda privilegia o universo masculino, relegando à mulher o lugar da submissão e subalternidade.

É sobre a violação dos direitos sexuais das mulheres lésbicas em situação de prisão, a partir de práticas lesbofóbicas e do processo de invisibilização da lesbianidade no cárcere, que procuraremos refletir neste trabalho.

Prisão e a questão de gênero

O surgimento dos presídios femininos no Brasil é marcado também pela reforma do sistema penal, liderada por Lemos de Brito entre 1923 e 1924 e por mudanças nos textos do Código Penal, Código de Processo Penal e Lei das Contravenções Penais. À época, o jurista sugeriu a criação de um reformatório especial para mulheres, o que, de acordo com Soares (2002),

reproduzia a percepção da necessidade de se tratar diferentemente a criminalidade feminina.

O modelo de prisão adotado para mulheres, quando do seu surgimento, foi influenciado pelas representações que se tinha sobre o papel da mulher na sociedade e pela preocupação em reeducá-las através do ensino de atividades consideradas “próprias para serem exercidas por mulheres”.

O grande número de detenções de mulheres por prostituição e vadiagem, marginalizadas pelo mercado de trabalho e exercendo atividades informais – domésticas, biscateiras, prostitutas – o suscitou a criação de um disciplinamento a ser adotado na prisão feminina, administrado em parceria com a Igreja Católica, a fim de domar e reeducar as mulheres presas dentro das normas da “moral e dos bons costumes”, responsabilizando-as pelo cuidado com a família e restabelecendo sua obediência aos maridos, em uma relação de subserviência necessariamente heterossexual.

Para tanto, as atividades de trabalho ou lazer, disponibilizadas na prisão, convergiam para a adaptação da mulher ao lar, pois se a criminalidade se dava na rua, o crime representava a tentativa de subversão da mulher ao padrão social feminino, que delimitava casa e a família como os espaços destinados à mulher e buscava ainda reprimir obsessivamente a sexualidade feminina e a agressividade da mulher, consideradas fonte do mal e externas à natureza feminina. Esse tratamento, além de desrespeitar a subjetividade das detentas, por ser massificador e opressor, só produziu mais violência e, embora a administração das prisões femininas tenha se tornado laica, não superou a rigidez do regime ao qual as mulheres presas são submetidas até hoje e que não observam as especificidades das questões de gênero ao estabelecer suas políticas penitenciárias.

A inclusão da questão de gênero na agenda pública de combate às desigualdades estruturais, em especial nas diretrizes

estabelecidas pelo Programa Nacional de Direitos Humanos 3, vem exigindo das instituições públicas, especialmente, uma adequação e, portanto, uma revisão e reformulação de suas ações.

Nesse sentido, o Ministério da Justiça lançou, em abril de 2012, o Projeto Mulheres, que tem como objetivo principal o atendimento às necessidades da população feminina no sistema prisional, e o Departamento Penitenciário Nacional (DEPEN) instituiu comissões a fim de elaborar propostas de ações para o Projeto Estratégico do Ministério da Justiça: *Efetivação dos direitos das mulheres do sistema penal*.

Tais iniciativas são importantes se olharmos não só para o descumprimento dos direitos humanos das mulheres nas prisões, mas também para o crescimento da população feminina nas prisões ao longo dos anos. Segundo dados do Sistema Integrado de Informações Penitenciárias (InfoPen) referentes à dezembro de 2011, no Brasil existiam 33.289 mulheres encarceradas, representando 7% de toda a população prisional. Ainda que o percentual pareça baixo, o encarceramento feminino vem crescendo fortemente, registrando no último triênio um aumento de 32,73% para a população feminina, contra 15,37% para a população masculina.

Soares e Ilgenfritz (2002), em estudo sobre o aprisionamento feminino realizado em 2000, já haviam detectado a pequena participação das mulheres nas estatísticas criminais “mesmo depois de terem ampliado sua participação no espaço público e ultrapassado as barreiras protetoras do mundo doméstico” e lançaram a seguinte questão: “O que explica a permanência desse padrão, ao longo do século XX, mesmo depois de elas estarem integradas ao mercado de trabalho tanto quanto os homens (embora com menores salários) e de terem se tornado independentes, econômica e socialmente?” (Soares, 2002, p. 92)

Entretanto, percebemos, em pesquisa realizada em 2005 (SOUZA, 2005), sobre a criminalidade feminina, que os dados recentes acerca da “integração” da mulher no mercado de trabalho não parecem refletir a existência de tanta igualdade de gênero no acesso aos postos de trabalho, o que poderia ser um dos fatores a influenciar o aumento de mulheres no mundo do crime.

Historicamente, a mulher teve uma identidade socialmente imposta que restringia a sua entrada na esfera pública. Locus da invisibilidade feminina e de privação dos seus direitos, era no espaço privado que se legitimava a subordinação da mulher e as desigualdades de gênero. Na outra ponta, na esfera pública, estava o lugar destinado aos homens por excelência, era o espaço da liberdade e de tudo o quanto possuía significado político. Se a intimidade das mulheres, bem como seus desejos e vivências permaneciam na esfera privada, tanto maior era sua invisibilidade social, tanto menor era seu significado político.

É a partir da politização da vida privada da mulher que ela começa conquistar a esfera pública, o que promove visibilidade a questões pouco ou nada discutidas, como direitos sexuais e relacionamento familiar, e influencia positivamente na conquista de espaço pelas mulheres, seja na família, no mercado de trabalho ou na sociedade de uma forma geral, redimensionando e ressignificando assim o papel da mulher.

Apesar das conquistas feministas, o alcance da esfera pública pelas mulheres ainda está em curso, as desigualdades e discriminações relacionadas a gênero ainda persistem, o que confere especial importância à desconstrução da noção de casa e família como espaços privilegiados e únicos para a existência cotidiana da mulher.

Essa construção ideológica possui raízes patriarcais e heteronormativas onde a heterossexualidade é um padrão social que é ensinado, reforçado e legitimado como a única expressão

possível da sexualidade. Essa normatização, que aqui chamamos de heteronormatividade (LOURO, 2000, 2004), está presente na sociabilidade humana e enraizada nas práticas sociais, seja por influências religiosas ou morais, e vai discriminar os indivíduos porque as suas formas de ser homens ou mulheres, ou de exprimir os seus desejos e prazeres, não se enquadram no que é tido como normal dentro de uma lógica heteronormativa e sexista.

Nesse sentido, instituições como a família, a escola e a igreja vão, através do processo de socialização, reforçar e vigiar a correta efetivação dessa normatização do gênero e da orientação sexual. Pautando-se sempre em valores sociais e morais, papéis sociais distintos vão sendo associados ao homem e à mulher, reforçando a heterossexualidade como uma regra social e como produto de um processo pedagógico que começa ao nascer, ou até antes de, e segue ao longo da vida.

Nessa lógica, sexo, identidade de gênero e orientação sexual, apesar de serem conceitos relacionados e distintos e construídos socialmente, são também tratados e entendidos de forma estrita e binária – macho e fêmea, feminino e masculino, heterossexual e homossexual – e partilhados pelas diversas instituições sociais que, de uma forma geral, irão considerar anormal qualquer outra forma de expressão da sexualidade, seja relativo à identidade de gênero ou orientação sexual, que não esteja pré-estabelecida por essa heteronormatização e que, por conseguinte, será considerada uma transgressão ao sistema normativo dominante.

A identidade de gênero e a orientação sexual enquanto construções sociais são atravessadas e constituídas a partir de diversas mediações culturais, sociais, afetivas, econômicas, políticas, religiosas, numa articulação de valores, crenças e desejos que, segundo Prado (2008), através da sexualidade humana, irão definir a nossa identidade.

Esse jogo não se faz à margem da história; muito pelo contrário, ele se fabrica no intercâmbio de significados e contextos que ocorre entre o “eu” e o “outro”, o “eu” e o “nós”, o “nós” e o “eles”, enfim, acontece na troca reinterpretativa de significados e interações sociais e institucionais que criam posições sociais e, conseqüentemente, posições identitárias e políticas. (PRADO, 2008, p.7)

Entender que a construção da sexualidade humana implica numa pluralidade de possibilidades para suas expressões, é também reconhecer a diversidade sexual e, portanto, a diversidade do ser humano. O não reconhecimento dessa diversidade humana e o não reconhecimento do outro que é diferente como um sujeito portador de direitos conformam o preconceito anti-homossexual que atravessa a história e que hoje chamamos de homofobia, lesbofobia, ou transfobia.

A partir da cultura colonialista no Brasil, estabeleceu-se a lógica da superiorização e inferiorização (CHAUÍ apud Prado, 2008), instaurando um modelo hierárquico pautado em ideais e valores hegemônicos e de dominação, que subjagam um indivíduo ou grupo de indivíduos ao outro, estratificando e subalternizando relações e indivíduos. Nessa ordem, o lugar da subalternidade é dos homossexuais e é a partir da naturalização da heterossexualidade, tido como o que é bom e o que é certo, e, conseqüentemente, da sua compulsoriedade, que se legitimam as posições de dominador para o heterossexual e dominado para o homossexual.

É, portanto, a lógica da subalternização e da dominação, enraizadas nas práticas sociais, que vão orientar políticas de acesso aos direitos e impedir a ampliação e garantia dos mesmos para o segmento LGBT.

Swain (2000, p.37) entende que há uma naturalização da heteronormatividade através da qual o modelo “natural-reprodutivo é tido como marca do humano”, o que “resulta uma hu-

manidade moldada pelo sexo, cindida primeiro em homens e mulheres – com predominância dos primeiros; em seguida, do normal e anormal – com a exclusão social do último”.

Dentro dessa lógica heteronormativa, transpor o sexismo e a opressão dele advinda é tarefa árdua enfrentada pelas mulheres, especialmente aquelas oriundas dos segmentos sociais mais vulneráveis. A baixa escolaridade, os reduzidos circuitos de troca social e as poucas possibilidades de investimento cultural são, muitas vezes, empecilhos para que a mulher possa representar os seus próprios interesses e ser porta-voz de seus direitos.

Enquanto isso, a violação dos direitos das mulheres vai se traduzindo na violência doméstica, no baixo acesso aos mecanismos de poder, na diferença salarial entre homens e mulheres, na desigual divisão dos afazeres domésticos que ocasiona a dupla jornada de trabalho para a mulher.

Podemos, portanto, afirmar que as conquistas das mulheres no mundo do trabalho não foram satisfatórias a ponto de romper com a desigualdade de gênero neste espaço, haja vista a diferença de inserção e/ou de valorização entre os gêneros.

Ainda que assumam as mesmas responsabilidades, mulheres e homens possuem acesso e retorno diferentes nos diversos aspectos da vida em sociedade e a inserção econômica de grande parte das mulheres ainda é precária. Exemplo disso é o rendimento médio das mulheres brasileiras, que correspondia, em 2009, segundo dados da PME do IBGE, a 72% do rendimento dos homens. Nesse sentido, a participação econômica da maioria se dá pela via do desemprego ou da inscrição em atividades precárias, irregulares e mal remuneradas.

Não por acaso este foi o perfil ocupacional predominante das mulheres presas no sistema carcerário do Rio de Janeiro, como apontado pelo estudo de Soares e Ilgenfritz (2002), ratificado pela nossa pesquisa no mesmo estado em 2005 e também cons-

tatado em estudo realizado com as presas do Conjunto Penal de Feira de Santana, na Bahia, em 2010.

Breve perfil das mulheres em situação de prisão do Conjunto Penal de Feira de Santana

Os dados aqui apresentados são resultado de pesquisa¹ realizada na disciplina Estágio Supervisionado II, do Curso de Serviço Social, da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. A finalidade era, a partir do conhecimento do universo das mulheres em situação de prisão, elaborar um projeto de intervenção a ser operacionalizado por estagiários na unidade feminina do Conjunto Penal de Feira de Santana, Bahia.

A pesquisa realizou entrevistas com uma amostra de 25% do efetivo de mulheres reclusas em Feira de Santana, que à época somava 70 presas, entre condenadas e provisórias, e consultou ainda os dados jurídicos da população pesquisada, disponíveis no setor de classificação da própria unidade prisional.

A primeira variável investigada para compor o perfil das mulheres em situação de prisão diz respeito ao delito cometido, sendo possível constatar que a maioria (58%) responde pelo crime tráfico de drogas, 16% por roubo, 6% por porte ilegal de arma, 5% por furto, 5% homicídio e as demais 5% por falsificação de moeda.

O crime de furto que, na década de 1970, já esteve entre os mais cometidos por mulheres, hoje não é mais a causa de tantas condenações femininas. Tal fato pode indicar que as mulheres estariam migrando para outros delitos mais rendosos como, por exemplo, o tráfico, no qual grande parte das mulheres envolvidas exerce funções de menor exposição ao risco. Dados que corroboram esta mudança no perfil dos delitos cometidos por mulheres foram analisados também por Lemgruber (1999), Ilgenfritz e Soares (2002) e Souza (2005).

¹ Estudo realizado no segundo semestre de 2010 pela discente do 8º período de Serviço Social Fernanda Ferreira de Jesus, sob minha orientação.

Com relação à idade, observa-se que a maior parte das presas do Conjunto Penal de Feira de Santana é jovem (69%). Se desagregarmos este percentual em duas faixas etárias veremos que 25% se concentra na faixa de 20 a 25 anos e 44% entre 26 e 30 anos. O percentual na faixa etária de 31 a 35 é de 19% e aquelas que possuem de 36 a 45 anos somam 12%.

A maior representatividade de mulheres jovens ou jovens adultas em situação de prisão é corroborada por estudos já realizados anteriormente por Lemgruber (1999) e por Ilgenfritz & Soares (2002). Na pesquisa de Lemgruber, em 1976, a faixa etária entre 18 e 39 anos tinha uma grande representatividade, com um percentual de 82,4%, enquanto no de Ilgenfritz e Soares, feito em 2000 para toda a população carcerária feminina do Rio, a mesma faixa absorvia 76,1% do total.

Ao investigarmos a variável cor/raça, ficou demonstrado que 44% das mulheres entrevistadas são pardas, 31% são negras, 13% se declararam “morenas”, 6% brancas e outras 6% não responderam. Essa predominância de mulheres pardas e negras no cárcere não se dá apenas na Bahia, que é um estado com um contingente populacional majoritariamente composto por negros ou pardos, mas, segundo dados produzidos pelo DEPEN, em 2011, essa prevalência está presente também nos dados agregados para todo o Brasil, onde 45% das mulheres presas são pardas e 16% negras. Esta correlação se repete em todas as regiões do país, com exceção da Região Sul, que sabemos que é composta majoritariamente por brancos. Este fenômeno nos remete ao racismo ainda presente nas relações e nas práticas sociais, reproduzidas nas ações institucionais, e que não só encarceram mais negros e pardos, mas também os subordina e os exclui.

Entre as presas entrevistadas, 61% não chegou a concluir o ensino fundamental, 13% possuem o ensino fundamental completo, 13% o ensino médio incompleto e apenas 13% o ensino

médio completo. Estes números se aproximam daqueles referentes ao país, verificados pelo Projeto Mulheres do DEPEN, onde 5% são analfabetas, 9% alfabetizadas e 44% não concluíram o ensino fundamental, evidenciando a baixa escolaridade das mulheres em situação de prisão, que é frequentemente um fator decisivo para a inclusão em atividades laborativas informais, de baixa remuneração, quase sempre manuais e associadas ao âmbito doméstico, que, portanto, não exigem qualificação, sendo uma saída para a necessidade imediata do sustento familiar.

Esta assertiva pode ser constatada quando observamos os números referentes à inserção das mulheres em situação de prisão no mercado de trabalho, pesquisadas no Conjunto Penal de Feira de Santana: 23% trabalhou como empregada doméstica diarista, 23% como vendedora autônoma, 15% como lavadeira de roupa, 8% foi auxiliar de serviços gerais, 8% manicure, 8% operadora de caixa, 8% com “bicos”, e 7% como cabeleireira.

Em relação à situação conjugal, é possível perceber o efeito deletério da prisão para as relações afetivas, já que muitas mulheres são abandonadas pelos maridos/companheiros. Os números reforçam essa afirmativa, já comprovada em estudos anteriores – Souza (2005), Ilgenfritz e Soares (2002) e Lemgruber (1999): ao serem presas 69% estavam em união estável, 6% casadas e 19% solteiras. Após serem presas o percentual de mulheres solteiras subiu para 40% e aquelas em união estável diminuíram para 40%.

Outro elemento investigado ao traçar o perfil das mulheres em situação de prisão no Conjunto Penal de Feira de Santana e que se configura como objeto principal de nossa discussão nesse trabalho é a orientação sexual. Entre as entrevistadas, 69% afirmou ser heterossexual, mas um percentual considerável (25%) declarou ser homossexual e outras 6% bissexuais.

O termo homofobia (Borrillo, 2001) é uma generalização do que se chama de fobia aos homossexuais, sejam eles *gays*, *lésbicas*, transexuais ou travestis, entretanto, cada rejeição têm as suas peculiaridades, daí a importância de se utilizar a terminologia *lesbofobia*, quando se fala da fobia às mulheres *lésbicas*.

É, portanto, sobre esta parcela significativa das mulheres em situação de prisão, que vivenciam as relações homossexuais e sobre seus direitos sexuais e a homofobia/lesbofobia² no cárcere que discutiremos agora.

Direitos sexuais das mulheres lésbicas em situação de prisão

A Declaração de Direitos Humanos, adotada em 1948, entende que os destinatários desse sistema global de proteção dos direitos são todos os seres humanos em sua abstração e generalidade.

Compreendemos direitos humanos como produto da civilização humana, históricos, mutáveis, suscetíveis de transformações e ampliações (BOBBIO, 1992). Nesse sentido há, ao longo dos anos, uma passagem gradual para uma posterior especificação dos sujeitos de direitos, que vão assim se determinando a partir das relações de poder travadas entre sujeitos/grupos com interesses antagônicos. Essa especificação dos sujeitos de direitos vai se dar – seja em relação à gênero, raça, diversidade sexual, ou em outros aspectos da vida –, e gerar convenções e tratados voltados para segmentos específicos, tornando-os sujeitos titulares de direitos.

Historicamente podemos considerar as mulheres e os negros novos sujeitos de direitos, a partir do processo de especificação. No entanto, a inexistência de uma consciência moral sobre a lesbianidade, ocasionada pelo preconceito e discriminação, ainda não conferiu, de forma efetiva, às *lésbicas* a condição de sujeitos de direitos.

Entretanto, foi o movimento LGBT, juntamente com parcela do movimento feminista que, na década de 1980, se mobilizou para discutir os direitos sexuais – aí entendidos como o direito

de exercer a sua sexualidade – a partir da nova conceituação de saúde sexual definida pela Organização Mundial da Saúde.

Partindo do pressuposto de que os direitos sexuais são também direitos humanos e do respeito aos princípios da inter-relação, interdependência e indivisibilidade dos direitos humanos, concluímos que as mulheres lésbicas em situação de prisão são titulares dos direitos sexuais independente de sua condição de privação da liberdade, pois, embora privadas de seu direito de ir e vir, devem ter respeitados e garantidos pelo Estado todos os direitos humanos, inclusive o exercício pleno de sua sexualidade.

No sistema prisional brasileiro, até a década passada, os direitos sexuais e, portanto, a visita íntima, não era reconhecida como direito e sim como uma regalia, conforme estabelecido nos regimentos dos sistemas prisionais estaduais. Seu exercício ficava condicionado, muitas vezes, a diversos critérios, dentre eles o bom comportamento e a orientação sexual das pessoas.

Em quase todos os estados brasileiros a visita íntima, nome dado ao encontro íntimo de casais na prisão, só é concedido aos heterossexuais. Não há, na política penitenciária da maioria dos estados, programas que contemplem o exercício da sexualidade nas relações entre pessoas do mesmo sexo.

Em maio de 1999, entretanto, a Resolução 1/99, do Conselho Nacional de Política Criminal e Penitenciária (CNPCCP), estabeleceu que o direito à visita íntima fosse assegurado nos presídios para homens e mulheres, porém dentro de uma lógica ainda heterossexual.

Foi somente em julho de 2011 que nova resolução do CNPCCP – (nº 4/2011) – foi publicada, garantindo o direito à visita íntima “às pessoas presas casadas entre si, em união estável ou em relação homoafetiva”. Nestes termos cabe à direção do estabelecimento prisional assegurar a visita íntima, à pessoa presa, pelo menos uma vez por mês. A decisão do Superior Tribunal Fe-

deral, de reconhecer a união estável entre homossexuais como instituição familiar, foi certamente uma das molas propulsoras para a publicação da resolução que amplia a visita íntima na prisão para casais homossexuais.

Antes da publicação da Resolução de 2011, alguns estados (Pará e São Paulo) concederam, através de recurso judicial, as visitas íntimas para casais em relações homossexuais. No Mato Grosso do Sul e Rio Grande do Sul, através de decisão interna dos governos locais, foram concedidas autorizações pontuais para a realização da visita íntima. Espírito Santo, Rio de Janeiro e Minas Gerais, através de portaria e leis estaduais, também regulamentaram a visita íntima para casais que comprovem união homossexual.

A maioria dos Estados, apesar da existência da legislação específica, ainda não estabeleceram condições que garantam o direito à visita íntima para homossexuais, como a construção de espaços físicos apropriados. Isso obriga presas e presos homossexuais a improvisar os encontros íntimos dentro das próprias celas, que muitas vezes são divididas com outras pessoas. Outras vezes, os presos homossexuais são separados do coletivo a fim de se evitar a violência contra eles.

A falta de estrutura nas unidades está muitas vezes associada à vontade política, ou mesmo à ausência de uma política penitenciária que reconheça os direitos sexuais de *gays* e lésbicas em situação de prisão, já que cabe aos governos estaduais implementar as leis no Estado e às gestões das unidades prisionais a decisão e interesse de executá-las.

Sabendo que a prisão é uma instituição violadora dos direitos e reprodutora da exclusão e discriminação e pensando no exercício da sexualidade de mulheres lésbicas privadas da liberdade e na ausência de uma política penitenciária que respeite os direitos sexuais, podemos afirmar que o não respeito aos direitos sexuais desse segmento é resultado de discriminações

cumulativas³, já que, além de serem “criminosas”, são também mulheres e lésbicas.

Assim, a inexistência de políticas penitenciárias que garantam e efetivem os direitos sexuais das mulheres lésbicas em situação de prisão passa, necessariamente, pelo não reconhecimento desse segmento como detentor de direitos, em uma clara reprodução da lógica heteronormativa e da lesbofobia/homofobia institucional.

³ Para Crenshaw (2000), a intersecção de diferentes identidades sociais no mesmo sujeito – gênero, raça, classe, casta, religião, orientação sexual, origem nacional – podem gerar discriminações cumulativas.

Homossexualidades e direitos na prisão

A agenda de direitos humanos vem, gradualmente, inscrevendo os direitos das pessoas que vivem relações lésbicas e homossexuais e, em paralelo com a discussão sobre as diversas possibilidades de expressões da sexualidade, conquistando espaço como objeto de estudo entre pesquisadores interessados não apenas em produzir conhecimentos que se contraponham à hegemonia do senso comum sobre as homossexualidades, mas quebrar paradigmas que servem de fundamento e legitimam a heteronormatividade.

Apesar das conquistas, as homossexualidades e seus direitos ainda são temas polêmicos e atravessados pela lesbofobia/homofobia, esse preconceito exacerbado contra lésbicas, *gays*, transexuais, travestis, que se expressa de diferentes formas, seja explicitamente através da violência física ou de forma mais velada nas relações interpessoais e nas instituições econômicas, políticas ou sociais como as prisões, onde não existe habilidade para lidar com a questão, tanto por parte dos agentes de segurança penitenciária e técnicos como por parte dos gestores.

Estes atos de homofobia, lesbofobia, racismo ou mesmo sexismo expressos na violência interpessoal ou institucional, seja ela física ou simbólica, invadem o cotidiano e traduzem a negação e violação de direitos. Nesse sentido, em relação às

homossexualidades especificamente, é necessário se pensar o cotidiano considerando as classificações e discriminações produzidas e fundamentadas na lógica heteronormativa que atravessam as instituições sociais.

Se os direitos são, no entendimento de Telles (1999), práticas, discursos e valores que afetam a forma como as desigualdades e diferenças aparecem no cenário público e como interesses se expressam e conflitos se realizam, pode-se afirmar que esse é um entendimento do direito não apenas como garantias formais presentes nas leis e instituições, mas um entendimento que ultrapassa a letra da lei, já que sai do plano abstrato do direito enquanto ideia jurídica e se fixa na concretude das relações.

Dessa forma, quando avaliamos os direitos a partir da organização/dinâmica da sociedade, percebemos que os direitos estão ligados à forma como as relações sociais se estabelecem. Assim, se nas práticas sociais esse entendimento não se dá, esse direito não está de fato garantido.

Então, os modos como são controlados, normatizados e vigiados os indivíduos dos diferentes gêneros, raças e classes sociais nas suas experimentações e manifestações de prazer e desejo, através das diversas práticas, discursos e valores presentes nas relações sociais, irão interferir na garantia e ampliação de direitos, como, por exemplo, o acesso das mulheres lésbicas em situação de prisão à visita íntima em condições de igualdade com as mulheres heterossexuais.

A visibilidade das identidades consideradas “desviantes” ameaça o estabelecido e, para conter e modelar as respectivas identidades, emergem medidas de correção, eliminação e violação do corpo. Dentro dessa lógica, a lesbianidade é rejeitada, o que se traduz em práticas lesbofóbicas. (LOURO, 2000)

A prisão é, portanto, uma instituição que reproduz tais práticas, através de ações punitivas e excludentes, utilizando

como fórmula para violar os direitos humanos a discriminação e a hipocrisia, que se refletem nas diferentes formas, como as direções das unidades prisionais administram as relações homossexuais na prisão: 1 – repudiando a sua existência e negando direitos, incluindo-se aí o não cadastramento de companheiras de presas para a visita íntima; 2 – ignorando a sua existência e se omitindo ante a necessidade de estabelecer políticas que garantam os direitos sexuais desse segmento ou, ainda, 3 – estabelecendo arranjos que não impedem totalmente as mulheres lésbicas em situação de prisão de se relacionarem afetiva e sexualmente, mas que não legitimam tal relação ou mesmo a reconhecem como um direito.

Um exemplo dessa forma de gerir a questão é a transferência de presas que mantém relações homossexuais para as celas de suas companheiras ou ainda o remanejamento de *gays*/travestis para espaços específicos, separados do coletivo, quando o que se deveria é estabelecer uma política de visitas íntimas para mulheres e homens homossexuais no cárcere.

O não estabelecimento de políticas penitenciárias que reconheçam a diversidade sexual na prisão gera ainda mais discriminação e desrespeito aos direitos de mulheres e homens em situação de prisão, violências físicas e simbólicas, perpetradas pela própria prisão e seus agentes ou pela massa carcerária, atravessando o cotidiano dessa população que é empurrada ainda mais à invisibilidade social.

*Mulheres lésbicas em situação de prisão:
invisibilidades e violação de direitos*

Resultados da pesquisa *Diversidade Sexual e homofobia no Brasil*⁴, apresentados por Venturi e Bokani (2011), reforçam a preocupação com a necessidade do combate da lesbofobia/homofobia, especialmente através de ações governamentais que

4
Estudo realizado pela Fundação Perseu Abramo e Fundação Rosa Luxemburgo Stiftung, em 2008, que teve como objetivo identificar e medir o preconceito contra a população LGBT, considerando a percepção da própria comunidade e da sociedade em geral.

se contraponham ao preconceito e à lógica heteronormativa, a fim de promover o reconhecimento e respeito das diversidades, em especial da diversidade sexual. Dados da referida investigação mostram que 70% dos entrevistados acreditam que a discriminação contra lésbicas, homossexuais, bissexuais, travestis e transexuais “é um problema que essas pessoas têm de resolver entre elas” e apenas 24% entendem que os governos devem ter a obrigação de combater a lesbofobia/homofobia.

Outros dados interessantes sobre intolerância, levantados pela pesquisa citada, mostram que, ao serem perguntados sobre as pessoas que menos gostam de encontrar ou que causam estranhamento, 21% dos entrevistados citaram os/as ex-presidiários(as) e 10% se referiram às lésbicas.

Estes dados revelam o quanto a lesbofobia/homofobia ainda é forte na sociedade e falam da necessidade de sensibilizá-la para a imprescindibilidade da construção de programas governamentais e legislações que garantam os direitos humanos do segmento LGBT, em especial para aqueles segmentos mais vulnerabilizados, como é o caso das mulheres lésbicas em situação de prisão, que sofrem por diversos estigmas e preconceitos que se interseccionam neste espaço: são mulheres, lésbicas, em geral oriundas das camadas mais pobres da sociedade, com pouca escolaridade e possuem a marca de criminosas.

A prisão, entendida como espaço de custódia, punição e contraditoriamente “ressocialização”, é também um lugar onde se encontra a diversidade humana, o que pode gerar hostilidades e conflitos, que são próprios da pluralidade de representações, de interesses, de crenças e valores presentes em um mesmo espaço de convivência. Tais representações, interesses, crenças e valores quase nunca são respeitados, já que a população encarcerada é privada completamente da sua capacidade de autodeterminação.

É, portanto, nesse universo plural, contraditório, violento, opressor e disciplinador da prisão, onde as desigualdades sociais, econômicas e culturais estão presentes e expostas, que a lesbofobia/homofobia se apresenta, em meio a tantos outros preconceitos e discriminações que permeiam as relações ali estabelecidas.

Nesse sentido, o cárcere se constitui em um espaço onde, além da existência da violência física, existe a violência simbólica que se reproduz através da propagação das ideologias próprias das classes hegemônicas que, legitimadas pela autoridade da Justiça e pela “educação penitenciária ressocializadora”, ignoram a diversidade presente na totalidade e buscam padronizar comportamentos a fim de melhor controlá-los.

Nas prisões femininas, modos de ser, estar e pensar, próprios da lógica heteronormativa, são impostos às presas por técnicos, agentes e gestores, através da socialização proposta. Nesse sentido, o tratamento penitenciário vai buscar reforçar os papéis sociais e lugares atribuídos a homens e mulheres na sociedade. Nessa ordem cabe ao homem a superioridade e à mulher a subalternidade. Esta mesma ideia de superioridade e inferioridade pode ser aplicada à questão de “raça”/etnia e de orientação sexual, pois aqui os heterossexuais e brancos seriam superiores e homossexuais e negros inferiores.

Toda essa lógica que fundamenta a lesbofobia/homofobia nas prisões e no meio social está alicerçada em uma concepção de sociedade que é multi-étnica, com características culturais plurais, mas que tem uma representação social que valoriza um modelo ideal de indivíduo: o homem branco, heterossexual, pertencente às classes mais abastadas e católicas. Esse modelo, idealizado e presente na heteronormatividade, vai gerar práticas discriminatórias que se baseiam em critérios de gênero, “raça”/etnia, sexualidade, classe social e religião, o que, por sua vez, poderá dar origem a diversos tipos de violência.

Dentro dessa categorização no campo das discriminações, a orientação sexual é um dos critérios mais preponderantes, sendo possível constatar esse fenômeno nas pesquisas que investigam preconceito contra as homossexualidades, como a que citamos anteriormente: quando avaliado o grau de tolerância para conviver com *gays* ou lésbicas, seja como colega de trabalho, chefe ou vizinho, em torno de 25% dos pesquisados entre a população em geral, afirmam que não gostariam de ter ou não aceitariam relações pessoais com homossexuais.

Essa atitude preconceituosa ou lesbofóbica/homofóbica, presente também no corpo funcional – que é majoritariamente masculino – dos estabelecimentos prisionais é, portanto, sustentada na heteronormatividade e baseada nos valores hegemônicos do que significa ser homem ou mulher, em ideais de masculinidade e de feminilidade estabelecidos por essa normatização que é inculcada durante todo o processo de socialização.

Quando essa lesbofobia/homofobia se dá no ambiente prisional e é perpetrada por funcionários e gestores, ela é ainda mais séria, pois não só violenta indivíduos que estão alienados da sua capacidade decisória, da sua autodeterminação, porque estão sob a tutela e intervenção do Estado e, portanto, privados de alguns direitos, mas viola tantos outros direitos, contribuindo ainda para a reprodução e legitimação da lesbofobia/homofobia entre a própria população penitenciária.

Essa lesbofobia/homofobia institucional vai se traduzir em ações de opressão, humilhação, silenciamento, marginalização e exclusão que, como resultados, irão reproduzir ainda mais a discriminação e o preconceito contra as homossexualidades.

Nesse sentido, a prisão, que deveria garantir, de acordo com o Artigo 1º da Lei de Execução Penal, “condições para a harmônica integração social do condenado e do internado”, e Artigo 40, que prevê “o respeito à integridade física e moral dos con-

denados e dos presos provisórios”, na verdade nutre e perpetua a violência, levando muitas pessoas ao sofrimento, através da reprodução da lesbofobia/homofobia.

Essa contradição entre como deveriam ser e como de fato são as práticas institucionais estabelecidas na prisão, no tocante às relações lesbo/homo, longe de combater a discriminação, a reforça e remete a um processo de invisibilidade que se dá em três dimensões. Na primeira dimensão está a invisibilidade da própria questão lesbofóbica nas prisões femininas, tanto para a sociedade quanto para o coletivo de presas e para o próprio corpo funcional, incluindo-se aí os gestores, posto que este tipo de preconceito, discriminação e violência está fortemente enraizado nas práticas cotidianas desses atores sociais, práticas alicerçadas nas representações, nos valores, nas crenças que possuem acerca da diversidade sexual, que naturalizam a heterossexualidade e negam outras formas de expressão da sexualidade.

Essa heterossexualidade naturalizada, que invisibiliza a lesbofobia/homofobia, está presente nas normatizações que regulam os direitos dentro da prisão e que são pautadas nas diretrizes das políticas penitenciárias. Estas políticas são pensadas prioritariamente para os homens e não para mulheres, o que se pode justificar não só pela predominância dos números da criminalidade masculina em relação à criminalidade feminina, mas também porque tal política se alicerça numa cultura sexista, onde as mulheres estão na invisibilidade e, portanto, não são prioridade, onde o conceito de família é tratado de forma preconceituosa e restrita e não se reconhece como legítimos os novos arranjos familiares, como as famílias lesbo/homoparentais, mas apenas aquele previsto na lógica heteronormativa.

A invisibilidade desses processos lesbofóbicos/homofóbicos na própria gestão das políticas penitenciárias, por sua vez, vai nutrir a reprodução de práticas homofóbicas nas unidades

prisionais, que, além das implicações de cunho subjetivo nos indivíduos, estimula a violência e a segregação no convívio cotidiano, não contribuindo para o combate à lesbofobia/homofobia, o respeito às diversidades ou a garantia de direitos, como a visita íntima para mulheres lésbicas em situação de prisão.

Assim, o sistema prisional, quando reproduz a lesbofobia/homofobia, reforça a ideia de que lésbicas e *gays* não são dignos de respeito, naturalizando e legitimando as práticas lesbofóbicas/homofóbicas no cárcere, além de negar a possibilidade de, ao preparar os indivíduos para uma nova inclusão social, ter uma prática pedagógica que promova o respeito e o reconhecimento daquele que é diferente como sujeito de direitos.

A segunda dimensão da invisibilidade no processo de lesbofobia/homofobia nas prisões diz respeito às próprias lésbicas vítimas desse preconceito, que se invisibilizam pelo silêncio e pelo medo, ante a violência promovida através dos insultos, agressões e discriminações da sociedade, da instituição e do próprio coletivo carcerário.

A lesbofobia/homofobia, quando sentida e aceita, pode ser interiorizada como vergonha de si mesmo, aprisionando, fazendo com que as lésbicas se escondam e se tornem invisíveis para não serem identificados como tal. E quando interiorizam e “aceitam” essa discriminação e preconceito, por medo, insegurança ou sentimento de inadequação, também estão se submetendo a mais uma situação de subordinação e violência – além daquelas próprias do mundo prisional –, o que faz com que sintam culpa e vergonha de si mesmas, sentimentos de submissão, insegurança e vulnerabilidade, afetando contundentemente suas subjetividades, mas, também, no plano objetivo, gerando medos de serem penalizadas e atingidas nos parques direitos que ainda têm acesso.

Assim, de forma defensiva, essas mulheres que rompem o paradigma da normalidade porque tentam expressar sua se-

xualidade de forma diferente, não só procuram se invisibilizar como também se fecham num mundo alheio, de isolamento, e vivem sua sexualidade à margem do mundo de dominação masculina. (BOURDIEU, 2003, p. 18)

A terceira dimensão da invisibilidade está relacionada e é reforçada pelas outras dimensões de invisibilidade no processo de lesbofobia/homofobia nas prisões, e diz respeito à própria invisibilidade que as lésbicas e *gays* têm para a sociedade, que ainda se soma com a invisibilidade por terem o estigma de criminosas.

Estar invisível em qualquer contexto social é o mesmo que ser um ator sem sentido e sem função, que não se encaixa nas normatizações pré-definidas pela sociedade e que, a depender do rigor dessa normatização, pode ser considerado um elemento de perturbação do *status quo*.

Para aquele que está invisível, apenas ver é permitido, sem participar do mundo ou da vida social. Em outras palavras, o que se tem é a exclusão, pois não ser visto é também não ter o direito de participar, de ser incluído.

Essa é a realidade muitos dos homossexuais na sociedade brasileira: a invisibilidade, que é causada pela rejeição desses indivíduos, pelo não pertencimento, seja no seio da família ou na própria sociedade. Esta invisibilidade se inicia na não aceitação por parte da família e continua na sociedade através do desamparo, desprezo, indiferença e, por fim, a estigmatização. Esse percurso está presente em qualquer classe social.

Para Soares (2005, p. 175), a invisibilidade:

[...] decorre principalmente do preconceito ou da indiferença. Uma das formas mais eficientes para tornar alguém invisível é projetar sobre ele ou ela um estigma, um preconceito. Quando o fazemos, anulamos a pessoa e só vemos o reflexo de nossa própria intolerância. Tudo aquilo que distingue a pessoa tornando-a um indivíduo; tudo o que nela é singular desaparece.

rece. O estigma dissolve a identidade do outro e a substitui pelo retrato estereotipado e a classificação que lhe impomos.

Então a invisibilização da lesbianidade/homossexualidade vai aumentar as probabilidades de que se vivencie a deteriorização da auto-estima, principalmente quando levamos em consideração os contextos sociais e culturais em que os preconceitos são propagados, especialmente em espaços naturalmente estigmatizantes como a prisão.

Considerações finais

Como ficou delineado neste trabalho, a criminalidade feminina sempre foi compreendida e tratada de forma diversa da criminalidade masculina, isto porque, sempre pautando-se na lógica sexista, o tratamento penal objetivava transformar a mulher “desviante” numa criatura dócil e submissa, por meio da domesticação de seu corpo e da transformação de sua moral. Buscava-se preparar a mulher criminosa para o lar, o espaço privado que lhe cabia, enquanto o homem criminoso deveria ser recuperado para o retorno à sociedade, ou seja, para o espaço público que lhe era destinado.

Esta sociabilidade opressora a que as mulheres presas estão historicamente submetidas se funda numa normatização rígida e massificadora, controladora das relações internas e mediadora daquelas estabelecidas com o mundo extramuros, se traduzindo num tratamento cercado de preconceitos que não atende as demandas específicas das mulheres em situação de prisão e ainda viola seus direitos, como, por exemplo, a visita íntima para presas lésbicas.

As estatísticas demonstram que existe um quantitativo expressivo de presas que se declaram lésbicas e, apesar de já existir um marco legal que recomenda a criação de espaços próprios

para a realização das visitas íntimas das mulheres lésbicas em situação de prisão, o Estado heteronormativo viola os direitos sexuais dessas mulheres que são invisibilizadas pela sociedade, pela prisão e pelo próprio temor de assumir sua orientação sexual, nesse espaço violento e discriminador que é a prisão, onde a lesbofobia/homofobia são largamente reproduzidas.

É fato que em alguns estados, já foram sancionadas leis que institucionalizam a visita íntima para presas e presos homossexuais, entretanto, pouco se avançou na concretização das mesmas e, na maioria dos estados, ainda não se viabilizou o cumprimento dos direitos sexuais desse segmento.

A garantia dos direitos sexuais das mulheres lésbicas em situação de prisão passa, necessariamente, pelo combate da lesbofobia/homofobia institucional. Nesse sentido, é necessário observar e respeitar algumas diretrizes que estão estabelecidas, por exemplo, no Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos de LGBT, criado pelo governo federal em 2009: “5.18. Implementação de uma política de enfrentamento à homofobia em todas as unidades de custódia (casas de custódia e penitenciárias)”. (BRASIL, 2009)

No Plano fica claro ainda o dever do Estado democrático de direito de não aceitar práticas sociais e institucionais que criminalizem, estigmatizem e marginalizem as pessoas em função de sua orientação sexual. É responsabilidade do Estado estabelecer políticas que rompam com a lesbofobia/homofobia, em especial a institucional, banindo esse tipo de violência física e simbólica, garantindo direitos através do respeito à diversidade sexual.

Se a lesbofobia e a homofobia estão enraizadas nas práticas institucionais, é necessário que se invista na formação e qualificação de pessoal, sobre os direitos da população LGBT, e ainda que se incluam conteúdos relacionados à orientação sexual, diversidade sexual e cultural e identidade de gênero nos currí-

culos dos cursos de formação de pessoal e gestores do sistema prisional, como prevê o Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos de LGBT.

Nesse sentido, essa formação e qualificação deve se pautar numa pedagogia que respeite à diversidade, sejam elas culturais, sociais e econômicas e, portanto, trabalhe questões conceituais como gênero e sexualidade sem se pautar em elementos como “quem”, “como” e “por que”, mas valorizando o afeto e a livre expressão da sexualidade.

É preciso assim não só falar sobre gênero, mas da lógica heteronormativa, dos papéis masculinos e femininos estabelecidos por essa ordem, que sobrepõe o masculino em relação ao feminino e associam a sexualidade feminina apenas ao sexo reprodutivo, reforçando conceitos e crenças sobre o comportamento submisso das mulheres. É preciso não só falar sobre sexualidade, mas falar das sexualidades, da pluralidade de sexualidades sem preconceito, sem discriminação, respeitando a diversidade sexual.

No âmbito administrativo é preciso entender que o combate à lesbofobia/homofobia implica na administração prisional repensar como vem trabalhando essas questões, avaliando criticamente o que é preciso ser transformado de forma a contemplar a diversidade sexual, respeitando as diferenças e garantindo os direitos sexuais das pessoas LGBT em situação de prisão. Para tanto, seria interessante realizar um diagnóstico detalhado sobre a lesbofobia/homofobia a que as pessoas encarceradas estão submetidas, conhecer a natureza desse preconceito, se familiar, institucional e socialmente, e estabelecer as ações necessárias para garantir os seus direitos sexuais. Estados como Mato Grosso do Sul, Pernambuco e Minas Gerais já estão realizando trabalhos nesse sentido.

É importante também que as políticas de enfrentamento à lesbofobia/homofobia na prisão sejam estabelecidas em rede,

envolvendo o Governo Federal e Estadual, além da parceria com universidades, visando garantir um maior alcance de resultados na superação da discriminação por orientação sexual.

É preciso, por fim, construir uma prática institucional que seja estratégica no enfrentamento às invisibilidades perversas que estão presentes na homofobia, e que impedem o olhar crítico sobre o fazer profissional, bloqueiam o livre desenvolvimento das sexualidades e subjetividades bem como a construção do respeito às diversas expressões da sexualidade e a efetivação de direitos.

Referências

- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- BORRILLO, Daniel. *L'homophobie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- BRASIL. Ministério da Justiça. Secretaria de Estado dos Direitos Humanos. *Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos de LGBT*. Brasília: MJ/SEDH, 2009.
- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. *Revista Estudos Feministas*, ano 10, 172, 1º semestre de 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir - Nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 36. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- LEMGRUBER, Julita. *Cemitério dos vivos: análise sociológica de uma prisão de mulheres*. 2ª Ed. – Rio de Janeiro: Ed. Forense, 1999.

LIMA, Elça Mendonça. *Origens da Prisão Feminina no Rio de Janeiro – O período das freiras – 1942 – 1955*. Rio de Janeiro: OAB – Pesquisa, 1983.

LOURO, G. L. *Pedagogias da sexualidade*. In: _____. (org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2000, p. 7-34.

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

NAVARRO-SWAIN, Tania. *O que é lesbianismo*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

PERRUCI, Maud Fragoso de Albuquerque. *Mulheres encarceradas*. São Paulo, Global Editora, 1983.

PRADO, M. A. M.; MACHADO, F. V. *Preconceito contra homossexualidades: a hierarquia da invisibilidade*. São Paulo: Cortez, 2008.

SOARES, Luiz Eduardo; BILL, M V.; ATHAYDE, Celso. *Cabeça de porco*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

SOARES, Bárbara Musumeci; ILGENFRITZ, Iara. *Prisioneiras: vida e violência atrás das grades*. Rio de Janeiro: Ed. Garamond, 2002.

SOUZA, Simone Brandão. *Criminalidade feminina: trajetórias e confluências na fala de presas do Talareva Bruce*. ENCE/ IBGE, 2005, 240 p.

TELLES, Vera da Silva. *Direitos sociais: afinal do que se trata?* Belo Horizonte: UFMG, 1999.

O homem é desse mundo: para entender a masculinidade como um processo histórico

*Rafael Aragão**

Historicamente, ser homem tem sido a retórica de um projeto provedor-protetor-potente, uma masculinidade que cultiva num personagem vigoroso e resistente a diferença de gênero baseada na relação de um corpo forte com outro submisso. As desigualdades e violências produzidas no estabelecimento desta proposta de masculinidade levantaram desde último século movimentos das chamadas minorias sexuais que, sem visibilidade ou acesso a direitos sociais, transgridem a norma patriarcal, reivindicando seu lugar de sujeito político.

No âmbito teórico, as Ciências Humanas se debruçam sobre as novas sociabilidades nascidas

*

Graduado em Relações Públicas (UNEB) e mestre pelo Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Cultura e Sociedade (UFBA).
E-mail: rafael.aragao@hotmail.com

com a era contemporânea, passando a produzir perspectivas mais solidárias à multiplicação das identidades. Destas perspectivas nascem os estudos de cultura que tendem para a desconstrução e a descolonização. Os estudos de gênero bebem da articulação entre a nova perspectiva cultural e a luta dos movimentos sociais – com o feminismo e os movimentos de *gays* e lésbicas à dianteira destas transformações.

Outro grupo de estudos também aparece como resultado desta conjuntura, embora menos visíveis e ainda mais recentes: os estudos sobre masculinidades. Porque os homens tinham sido tomados exclusivamente como agentes da opressão de gênero, os movimentos de libertação sexual lhes reservaram o papel de algoz, teorizando a opressão como um investimento propriamente masculino, ou seja, assinalando os homens como causa exclusiva das desigualdades. Assim, os debates sobre desigualdade sexual se desenvolveram tendo na figura do homem, o inimigo. Por outro lado, esta política adiou a produção de conhecimento mais crítico sobre a posição social dos homens. Resulta também um investimento indireto na sedimentação da masculinidade como posição socialmente privilegiada, dado que os homens nem sempre foram implicados nos problemas de gênero como sujeitos produtores de subjetividades peculiares.

No mundo, os movimentos feministas e lésbico-*gays* se aproximaram de uma perspectiva pós-estruturalista para guiar o debate, perspectiva essa que, inspirada largamente nos estudos de Michel Foucault, tende para a desestabilização das verdades absolutas (científicas, religiosas, morais) e articula um saber sociocultural que é condutor das formações e transformações nos sujeitos. O afastamento dos homens, ou melhor, da produção de subjetividades masculinas, do epicentro das discussões de gênero, inevitavelmente, interdizia um domínio em que seus modos de vida seriam bem resolvidos, porque eram

baseados no seu poder de opressão. Ao mesmo tempo, esta distância produz a possibilidade de uma zona de conforto, dado que estes modos de vida não estavam colocados em cheque.

Isso não significa que não houve homens interessados em compartilhar das mesmas discussões. Como Karen Giffin (2005, p. 48) comenta, “sua aproximação às discussões em pequenos grupos e seminários, no entanto, foi vetada naquele momento por nós, mulheres. Exercer este poder de veto foi visto como necessário, ao menos num primeiro momento, dada nossa experiência cotidiana com a dominação masculina”. Em parte, Giffin debita a esta política o sedimento das análises de características binaristas – não que elas não sejam importantes para revelar desigualdades, mas, segundo a autora, pelo fato de reproduzir o binarismo na própria representação homens poderosos *versus* mulheres oprimidas. Para Vigoya (2007) esta defesa resulta como reação a visões misóginas de teólogos, filósofos e cientistas, mas, sobretudo, porque a humanidade era pensada e explicada em relação aos homens, ignorando que o masculino é um gênero específico, que está mergulhado em ideários culturais que os constrói, disposições psicológicas e instituições levantadas a serviço de seus interesses.

No entanto, a partir do próprio feminismo é possível pensar perspectivas mais atentas para a diversidade masculina. Ao observar que as mulheres não constituíam um grupo socialmente homogêneo e, portanto, suas demandas também variavam, o movimento inspira novas formas de encarar os estudos sobre masculinidades – os homens, de modo análogo, não são estritamente os mesmos. As discussões dos movimentos sexuais minoritários contribuíram bastante para a construção de um terreno comum em que se podem discutir as relações e as posições de gênero – até mesmo contribuindo para inaugurar um olhar desmistificador sobre a masculinidade em suas investidas. A despeito da alienação inicial, os estudos sobre os ho-

mens e as masculinidades se desenvolveram graças ao mesmo intento de questionar os padrões e opressões de gênero. Estes estudos contribuíram para uma nova perspectiva de análise cultural ao introduzir perspectivas em que há flexibilidade, em que se reconhece um trânsito do sujeito e que, consequentemente, não há rigidez própria no gênero, senão uma coerção social para a norma. Com esta perspectiva, os estudos sobre as masculinidades puderam se desenvolver observando que não há modo de vida exclusivo para se “fazer” homens, e, certamente, investigando uma produção de masculinidades (no plural) contingentes.

O quadro ideal de masculinidade articula a imagem de um sujeito central que deve se distinguir socialmente por uma série evidências biológicas e culturais. No entanto, transcende a figura do homem *per se*. Conforme Raewin Connell (2005b) aponta, masculinidade não é propriedade exclusiva dos homens, senão as configurações de prática social realizadas em exercício cotidiano; portanto tem história e pode diferir de acordo com o contexto das relações em que tais sujeitos estão integrados. Nesse sentido, ao falar de masculinidade não falamos apenas de personagens ou características individuais, mas de toda uma organização de práticas sociais e instituições formadoras que contribuem na construção e sedimentação de certos registros compartilhados sobre gêneros.

Com efeito, a partir de uma perspectiva pós-estruturalista, a masculinidade construída no seio de um grupo social faz sentido não apenas para e entre o gênero masculino, mas para todos os gêneros – os registros de masculinidade (ou de feminilidade, ou de travestilidade etc.) são parte de um e o mesmo conhecimento e existem apenas dentro de um processo relacional.

Na esteira dessa perspectiva, é válido perguntar, então, se é possível falar em masculinidade sem homens? A resposta é certamente afirmativa, já que, como conhecimento, todo o

corpo social compartilha masculinidade, seja para reconhecê-la no outro, seja para refutar-lhe. Quer dizer, embora a tendência hegemônica seja de reconhecer o sujeito de masculinidade no homem, nossa interação social está repleta de “escapes” a essa redução. Fala-se das mulheres masculinizadas, aponta-se a firmeza das mulheres em posições de autoridade, preocupa-se com as meninas menos interessadas em atividades femininas etc. Ou seja, há nestes exemplos uma cisão que mostra um “padrão masculino” operando em corpos de mulheres. Se “ser uma mulher masculina, não fere seu lado feminino”, podemos perceber com mais clareza a emergência de uma masculinidade sem corpo.

Nesse sentido, é interessante notar que há pesquisas que se debruçam sobre a experiência de mulheres que incorporam registros hegemonicamente categorizados como masculinos ou para homens. Mostram, portanto, que a masculinidade transborda o corpo e a vida dos homens e ao mesmo tempo denuncia os efeitos de poder na vinculação da masculinidade exclusivamente a um dado indivíduo.

Um nome interessante desta literatura é Jack Halberstam (2008) que avalia, em *Masculinidade Feminina*, histórias de mulheres não alinhadas com a norma da feminilidade – seria melhor dizer, uma análise de como também as mulheres produzem diferentes formas de masculinidade. Sua incursão opera apresentar como a masculinidade é construída e articulada no corpo e experiência de uma mulher, mostrando as fraturas das taxonomias normativas, quando as expectativas postas em jogo para os homens são correspondidas por sujeitos/corpos negados o “direito” à masculinidade.

Às vezes masculinidade feminina coincide com os excessos da supremacia viril, e às vezes codifica uma forma única de rebelião social; frequentemente a masculinidade feminina é o sintoma de uma alteridade sexual,

mas às vezes marca uma variação heterossexual; às vezes a masculinidade feminina aponta o lugar de uma patologia, e de vez em quando é interpretada como uma alternativa saudável ao que se consideram modalidades das feminilidades convencionais. (HALBERSTAM, 2008, p. 31, tradução nossa)

Não apenas Halberstam fala de uma masculinidade produzida por mulheres, como afirma que a masculinidade se torna inteligível quando deixa o domínio hegemônico, denunciando formas que estão aquém e além do recorte branco-classe-média, recorte responsável pelo apagamento das demais masculinidades. Em outras palavras, uma “masculinidade épica” depende da precariedade das “masculinidades minoritárias”, experiências alternativas que oferecem pistas sobre como se constitui o ideal. Assim, “a masculinidade feminina é considerada as sobras desapreciadas de masculinidade dominante, com o objetivo de que a masculinidade dos homens possa aparecer como o verdadeiro.” (HALBERSTAM, 2008, p. 23)

Já que a realidade social é considerada subjetiva e interessada, o lugar da masculinidade como uma verdade definitiva para todos (e apenas) os homens cai por terra. Connell (2005a) lembra que o fato de os conceitos de masculino e feminino serem de difícil definição reside no caráter histórico – portanto, mutável – e político do gênero. Para a autora, a vida social nunca é um escape, senão uma arena para as políticas de gênero. É nesse sentido que podemos encarar a masculinidade como um sistema de distinção que, como tal, produz um enquadramento econômico, cultural, político e moral sob a forma de um conhecimento social comum. A história e diversas incursões etnográficas apresentam registros que ajudam a reconhecer a multiplicidade de modos de vida masculinos em diversas sociedades – e mesmo considerando os registros de uma sociedade ocidental ideal as vidas dos homens são qualitativamente diferentes.

Portanto, a masculinidade é um conhecimento social, construído e sedimentado historicamente, que estabelece saberes sobre as posições individuais e uma organização dos relacionamentos, baseado no lugar do homem como único depositário de um poder regulador dos corpos e dos espaços. Contudo, não é um conhecimento que orienta apenas as vidas dos homens – é cara de modo especial aos homens, uma vez que deles são esperadas as evidências materiais e comportamentais do exercício masculino.

É, assim, como sistema de distinção, que a masculinidade se constitui como domínio da autoridade e exercício de poder, visto que o seu personagem central é depositário do poder do patriarcado, tendo a prerrogativa – ou assim percebe – de exercer controle sobre o funcionamento social e o domínio dos corpos alheios. Certamente, esta autoridade patriarcal está em desgaste mais acelerado desde o último século. No entanto, a despeito dos questionamentos à figura do homem, não se apaga totalmente um quadro referencial do masculino como sujeito de autoridade, energia, sexualidade, segurança, atividade etc.

Este efeito está intimamente vinculado ao que Connell chama de “masculinidade hegemônica”, um conceito frutífero que tem sido utilizado em diversos estudos nos últimos 20 anos. Ao empregar o conceito gramsciano de “hegemonia”, Connell recorre à ideia de que a organização das práticas chamadas masculinas pode ser múltipla, cada uma interessada de forma diferente. Estando em disputa, um certo tipo de organização logra subordinar as outras; neste caso, um tipo de masculinidade íntima ao patriarcado.

Com efeito, hegemonia é uma relação de poder que envolve a mobilização de diferentes posições políticas. Nas palavras da autora, pode-se definir o conceito de masculinidade hegemônica como “a configuração de gênero que incorpora a resposta

atualmente aceita para o problema da legitimidade do patriarcado, o que garante (ou assume-se garantir) posição dominante dos homens e da subordinação.” (CONNELL, 2005a, p. 77, tradução nossa) Uma posição hegemônica de masculinidade implica diretamente a existência de masculinidades marginalizadas. E, paradoxalmente, isso não significa que o modelo ideal seja estatisticamente o mais volumoso, dado que nem todos os homens efetivamente correspondem.

Assim, masculinidades hegemônicas podem ser construídas e não corresponder intimamente às vidas de qualquer homem. Mas esses modelos expressam, de várias maneiras, ideais difundidos, fantasias, e desejos. Eles promovem modelos de relações com as mulheres e soluções para problemas de gênero. Além disso, eles se articulam livremente com a constituição prática das masculinidades como meios de vida em circunstâncias cotidianas locais. Eles ainda contribuem para a hegemonia numa ordem social de gênero. (CONNELL, 2005b, p. 838, tradução nossa)

A conquista da posição hegemônica é resultado de um exercício de poder e seu processo de manutenção dos privilégios integra uma expectativa de normalidade conjugada a um sistema de prestígios. Como conhecimento central e compartilhado, mas questionável, os sujeitos podem se comprometer e engajar para corresponder ao padrão central; propor, por meio de micropolíticas, uma revisão desta expectativa, oportunizando um conceito mais solidário; ou ainda rechaçar completamente o ideal. No entanto todos estes exercícios estão mergulhados na produção do *habitus*, um corpo de conhecimento social que

[...] não designa os hábitos metafísicos, a ‘memória’ misteriosa, temas de volumosas ou curtas e famosas teses. Esses ‘hábitos’ variam não simplesmente com os indivíduos e suas imitações, variam sobretudo com as sociedades, as educações, as conveniências e as modas, os prestígios. É ne-

cessário ver técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual, lá onde geralmente se vê apenas a alma e suas faculdades de repetição. (MAUSS, 2003, p. 404)

Reproduzido não exclusivamente por homens, portanto, mas por todos os sujeitos envolvidos nestas disputas, o *habitus* é a mentalidade da vida social que todos produzem/compartilham, seja como forma de experiência de vida, seja como sua resistência. Mas é importante lembrar, como o sociólogo francês Pierre Bourdieu (2010, p. 61) alerta, o *habitus* não é um corpo de conhecimento a-histórico. É um princípio gerador e durável, mas não imutável: “é um conhecimento adquirido e também um haver”, portanto é construído nas e pelas relações sociais. Quer dizer, da mesma forma como o ideal masculino é construído e sedimentado historicamente, os grupos sociais podem transformá-lo em suas interações e produzir novas formas de ser masculino.

É preciso reconhecer, a despeito do fato de a história clássica ser baseada em lugares hegemônicos, que, frente a poderes centralizadores, existe criatividade no seio da dinâmica social. Com efeito, são táticas de sobrevivência, conforme aquela imagem de práticas alternativas que Michel de Certeau (1994) constrói em sua *Invenção do cotidiano*. Para o autor, que reconhece os saberes e fazeres cotidianos, esses modos de vida

[...] muito longe de ser controlados ou eliminados pela administração panóptica, se reforçaram em uma proliferação ilegítimada, desenvolvidos e insinuados nas redes de vigilância, combinados segundo táticas ilegíveis, mas estáveis a tal ponto que constituem regulações cotidianas e criatividades sub-reptícias que se ocultam somente graças aos dispositivos e aos discursos, hoje atravancados, da organização observadora. (CERTEAU, 1994, p. 175)

Nesse sentido, masculinidade hegemônica não é um modelo trans-histórico, pois “tal uso viola a historicidade do gênero e ignora a evidência massiva da mudança social das definições de masculinidade.” (CONNELL, 2005b, p. 838, tradução nossa) Porque cada grupo social produz uma posição dominante de masculinidade e precisamente por dever ser encarada como organização das práticas sociais dos indivíduos implicados em relações de gênero é importante considerar uma variedade de representações de uma vida masculina dominante, evitando o risco de se falar no conceito de modo enviesado, como se masculinidade hegemônica fosse associada exclusivamente com características negativas, como a violência ou a opressão.

Assentada em um conjunto discursivo, a masculinidade nos permite acessar coletivamente diferenças entre o que é encarado por masculino ou feminino. Esse conjunto está inserido em um palco maior, envolvendo não apenas problemas biológicos, mas também políticos, biográficos, institucionais, éticos, jurídicos e outros. Para fazer sentido dentro de uma mentalidade esquematicamente polarizada, é necessária uma posição de alteridade, que no plano conceitual é a feminilidade – no campo político é a execução das diferenças qualitativas, conforme creditadas/esperada socialmente a cada um destes sujeitos.

Arbitrária em estado isolado, a divisão das coisas e das atividades (sexuais e outras) segundo a oposição entre o masculino e o feminino recebe sua necessidade objetiva e subjetiva de sua inserção em um sistema de oposições homólogas, alto/baixo, em cima/embaixo, na frente/atrás, direita/esquerda, reto/curvo (e falso), seco/úmido, duro/mole, temperado/inosso, claro/escuro, fora (público)/dentro (privado), etc. que, para alguns, correspondem a movimentos do corpo (alto/baixo//subir/descer, fora/dentro//sair/entrar). Semelhantes na diferença, tais oposições são suficientemente concordes para se sustentarem mutuamente, no jogo e pelo jogo inesgotável de transferências práticas e metáforas; e também sufi-

cientemente divergentes para conferir, a cada uma, uma espécie de espessura semântica, nascida na sobredeterminação pelas harmonias, conotações e correspondências. (BOURDIEU, 2009, p. 16)

Por serem análogas ao sistema de diferenças que o nosso saber reconhece, estas diferenças são encaradas como parte de uma objetividade já existente – como se fossem inatas. Deste modo, “as previsões que elas engendram são incessantemente confirmadas pelo curso do mundo.” (BOURDIEU, 2009, p. 16) No entanto, é importante reforçar que é o sistema intelectual/conceitual que permite adotar estas diferenças como posições exclusivas. Se um corpo é muscular e outro esguio, isso não justifica sua classificação como masculino ou feminino. Por outro lado, o requisito do corpo muscular para a masculinidade e o corpo esguio para a feminilidade, está apropriado pelo simbólico, que trama as relações (de poder).

Com sua transformação em saber dominante, estas diferenças qualitativas são silenciadas socialmente, mas não porque não sirvam ao sistema organizacional em voga; ao contrário, porque elas funcionam neste sistema, as pistas de que tanto a masculinidade como a feminilidade são narrativas sociais passam por um processo de apagamento, sendo integradas ao corpo do conhecimento comum. Ambas as categorias não são questionadas em seu valor criativo, acabam sendo incorporadas a um receituário que se acessa automaticamente, não precisam ser formuladas cada vez que são requeridas.

No entanto, ser homem não é exclusivamente um exercício avesso ao ser mulher. Ao mesmo tempo em que este sujeito é construído como imagem da liderança e força opostas às imagens da submissão e fragilidade, o ideal masculino é reforçado em uma relação de exemplaridade que toma no conjunto de indivíduos do sexo masculino comportamentos, gestos, decisões, formas de fazer, estratégias que importam para reforçar a

masculinidade como um saber perene e pretensamente coerente. Assim, as histórias de vida dos homens que compartilham dos mesmos círculos sociais (na família, entre os amigos, entre as lideranças profissionais etc.) e, de modo amplo, os exemplares masculinos na vida cotidiana ou na história, reproduzem um registro hegemônico desta masculinidade – possivelmente até reproduzam este conjunto semântico sem serem inteiramente capazes de realizá-lo.

Neste sentido, é interessante observar o exercício feito por Sócrates Nolasco (2001), em *De Tarzan a Homer Simpson*, buscando resgatar em personagens populares na sociedade ocidental “contornos da representação social masculina”, ou seja, como eles servem de “bons” exemplos masculinos. Das mitologias clássicas – Hércules, Teseu, Aquiles, Ulisses – passando por uma literatura moderna – Fausto, Dom Quixote, Don Juan, Robinson Crusóé – estas imagens compartilham sentidos sobre o ser homem e é também na sua releitura que se reforça o modelo hegemônico.

Os personagens gregos revisitados por Nolasco carregam a marca do herói, que requer o músculo, a pró-atividade, o destemor, a astúcia etc. como insígnias sociais. Aos heróis clássicos são impostas tarefas a serem cumpridas; sua realização resulta na cessão dos males (monstros, profecias e outros inimigos) e/ou solução/proteção da comunidade próxima. Hércules é provavelmente o personagem mais popular, tendo sido amplamente reproduzido por linguagens midiáticas que reforçam o seu valor potente, viril e protetor. No entanto, é o retrato de Ulisses o que parece mais panorâmico: “diferindo de Hércules, Aquiles e Teseu, Ulisses define-se como um homem prático, determinado, cheio de malícia, habilidoso, sábio, inteligente e corajoso” (BOURDIEU, 2009, p. 233) ao mesmo tempo em que oferece os registros de um casamento e um lar (donde espera-se a provisão e proteção do chefe de família), assim como

aventuras fora do casamento e filhos em cada porto (a marca de uma masculinidade fortemente sexualizada).

Passando aos personagens modernos, se por um lado o Fausto é motivado por riqueza, gozo e conhecimento (propriedade), o Don Juan opera outros registros especialmente caros à masculinidade hegemônica: a conquista dos corpos femininos e a depreciação da honra dos outros homens. Nesse sentido, ele é audacioso, um homem que vive no limiar do risco, desafiando o interesse alheio a despeito do seu próprio. Os próximos personagens que completam o retrato de representação de Nolasco, Dom Quixote e Robinson Crusóé, valorizam a narrativa de obtenção de prestígio e visibilidade, dentro das normas sociais da época (o cavalheirismo), para o primeiro; e a importância do trabalho, do projeto econômico em proveito próprio, um método para atingir objetivos previamente traçados, no último caso.

A distância temporal que separa os mitos clássicos dos personagens modernos demonstra como uma série de atributos considerados masculinos mudam qualitativamente, sem necessariamente ter sobrepujado uma masculinidade épica. Estas imagens “cumprem nas diferentes culturas um papel importante para a coesão e a organização social na medida em que organiza a experiência nomeando sujeito e conferindo à sua vida um sentido que emerge e se organiza do próprio corpo.” (BOURDIEU, 2009, p. 245)

Nestes retratos, importa reconhecer como a experiência de exercício de poder e o caráter de notoriedade em cada personagem são capitais para produzir e reproduzir um domínio simbólico de masculinidade. Também importa reconhecer que, mais que o próprio personagem, é a narrativa que o qualifica como sujeito de ação – operando saberes valorizados em uma sociedade para homens e, conseqüentemente, assumindo um exercício de poder – que é cara em seu valor instrumental – de

fato poucos são os que conhecem propriamente as histórias de cada personagem, senão os seus feitos mais privilegiados do ponto de vista desta masculinidade.

Esse conhecimento conquista o lugar hegemônico como efeito de sua reprodução através da história e estes personagens funcionam como instrumentos pedagógicos. Da mesma maneira, ao ser compartilhada entre homens, de pai para filho, entre irmãos, entre companheiros de trabalho, amigos ou até desafetos, essas histórias – ou melhor, seus ensinamentos sobre hombridade – logram manter-se vivas e fortes no imaginário social, socialmente prestigiados.

Embora partindo deste terreno elementar – a operação polarizada masculino-feminino e a relação de exemplaridade masculino-masculino – ainda assim é insuficiente a tentativa de definir a masculinidade, pois para mapear as configurações de práticas sociais cotidianas esbarramos na inegável pluralidade de experiências de vidas masculinas. Podemos entendê-las, no entanto, como estratégias de reivindicação de uma “verdade” sobre a masculinidade implicada em um sistema de expectativas para a vida social dos homens – sendo algumas delas transversais. E, com Foucault (1979, p. 12), vale observar que “a verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele se produz efeitos regulamentados de poder.” O filósofo completa:

A verdade tem cinco características importantes: a ‘verdade’ é centrada na forma do discurso científico e nas instituições que o produzem; está submetida a uma constante incitação econômica e política (necessidade de verdade tanto para a produção econômica quanto para o poder político); é objeto, de várias formas, de uma imensa difusão e de um imenso consumo (circula nos aparelhos de educação ou de informação, cuja extensão no corpo social é relativamente grande, não obstante algumas limitações rigorosas); é produzida e transmitida sob o controle, não exclu-

sivo, mas dominante, de alguns grandes aparelhos políticos ou econômicos (universidade, exército, escritura, meios de comunicação); enfim é objeto de debate político e de confronto social (as lutas ‘ideológicas’). (FOUCAULT, 1979, p. 13)

Com efeito, no campo de estudos recentes, podemos apontar pelo menos três sistemas de expectativas que permitem conhecer e reconhecer a masculinidade hegemônica: autoridade, sexualidade e violência. Estes sistemas se aproximam da matriz de expectativas forçosas para a ação social do homem proposta pelo pesquisador mexicano Javier Gómez Flores (2005), que privilegia o exercício de violência como produto/produtor de masculinidade. A esta matriz ele chamou de “delírios da ultramasculinidade”. Ele organiza quatro aspectos fundamentais em que a ultramasculinidade se trama: os delírios da importância, do egocentrismo, da exacerbação da libido e do guerreiro. Cada um desencadeia uma forma de desigualdade:

[...] a construção social da sexualidade em um âmbito de desigualdade genérica contém elementos que situam as mulheres como objetos de prazer sexual (exacerbação da libido como princípio da ultramasculinidade), e/ou como corpos reprodutores para a descendência, por trás do que se concentram os valores relacionados à potência sexual e reprodutiva (princípio do egocentrismo). Por sua vez, o delírio de importância como delírio da ultramasculinidade se expressa na interação social através da divisão o sexual do trabalho. (FLORES, 2010, p. 128-129, tradução nossa)

A imagem do homem como a autoridade se vincula, de modo mais direto, tanto com o delírio da importância como o delírio do egocentrismo. Instrumento de poder numa moral feita por e para homens, essa autoridade se reproduz desde a organização social na Antiguidade: mulheres, crianças e escravos estavam fora da categoria de cidadãos nas sociedades helênicas, sendo

os homens os personagens centrais da vida pública, como também dos postos institucionais.

A construção deste ser masculino permitiu ao longo da história reforçar a ideia de homem como chefe de grupo, o dono das decisões, o provedor da família. Da mesma maneira, como mostra Flores, as mitologias judaico-cristãs, bem como os estudos naturalistas do século XIX, impulsionam esta *doxa* respaldadas “por uma larga história que tem localizado homens e mulheres em espaços diferente: os espaços públicos e privados e em atividades desiguais: a provisão e a segurança, por um lado, e a procriação por outro.” (FLORES, 2010, p. 123, tradução nossa) Esta mentalidade patriarcal ainda é muito presente no nosso imaginário social, mesmo considerando a luta pela equidade entre gêneros.

Assumindo este lugar de autoridade, a masculinidade atravessa a sociabilidade ocidental, desenhando expectativas tanto para os homens como para as mulheres: deles, que tenham competência para executar o projeto; delas que se reservem ao exercício da submissão. Por isso, com efeito, a masculinidade se configura como um saber de dominação dos corpos e dos espaços:

As masculinidades são dominantes em dois sentidos. O primeiro, a hombridade é medida por sua intensidade de uso do poder, tanto sobre outros homens como sobre as mulheres. Em segundo, as masculinidades dominantes o são em quanto predominam na cena social, apesar da existência de importantes diferenças culturais. (FLORES, 2010, p. 123)

Esta posição “garante” uma percepção de direitos e privilégios sociais, dos quais os sujeitos subalternos estariam alienados por premissa patriarcal. Na perspectiva de Michael Kaufman (1999), o fato de ser depositário de um poder patriarcal induz o homem à percepção de direitos exclusivos que, ao seu

termo, é suportada socialmente. Os costumes sociais, as leis e sua aplicação, a educação e a formação religiosa – que são conhecimentos generificados, sem dúvida – privilegiam o sujeito masculino, de modo que, a despeito das violências realizadas e dos efeitos nas vítimas mais claras, os homens estão assegurados pelo código social. Apenas recentemente, por exemplo, pudemos ver mudanças significativas nas leis brasileiras quanto aos direitos das mulheres em relação aos homens, por exemplo – o que não significa que o *habitus* acompanhe à risca às mudanças burocráticas. Isso porque “os grupos humanos criam formas autoperpetuadoras de organização social e ideologias que explicam, dão significado e alimentam estas realidades criadas.” (KAUFMAN, 1999, p. 1, tradução nossa)

Depositário desta autoridade, o indivíduo assume a premissa de controle como se fosse uma herança que transcende a própria existência do grupo social. Como decisor, ele é mais homem quanto mais corresponde à expectativa de propriedade. Nesse contexto, o arranjo familiar tradicional inaugurado com a burguesia teve uma função importante na disciplina social e na assunção de que ele pode representar (e determinar) as vidas alheias. O lar, constituído historicamente como o espaço legítimo de seu poder, provendo e protegendo a família – ou seja, mulher e filhos, indivíduos mais fracos – é o espaço por excelência de reprodução deste ideal pela educação. Ao ocupar o lugar de chefe, o homem “conquista” um voto de propriedade pelas pessoas do núcleo, decidir sobre suas vidas. Esse esquema se reproduz de modo análogo nos espaços de poder mais verticalizados.

Este poder passa a ser desestabilizado no último século, principalmente com uma nova mentalidade que se fortalece na década de 1960 e com os movimentos por equidade entre os gêneros. Com respeito à família, o desarranjo do núcleo familiar tradicional é outro golpe, pois com tantos novos arranjos

familiares o lugar do homem é deslocado. Some-se a isso um mercado de trabalho cada vez mais misto, posições de autoridade assumidas por sujeitos que transgridem o “normal”.

Mas ao falar desta a posição de autoridade, vale observar, ao mesmo tempo, que é produzida uma série de responsabilidades sociais bastante específicas, como investir na posição de provedor, ou assumir a segurança do outro, por exemplo. São responsabilidades mandatárias e, por meio de seu código, em muitas culturas, o homem que falha no seu cumprimento tem sua masculinidade fraturada.

Portanto, quando falamos em uma sociedade patriarcal é importante observar que este esquema chefe *versus* subordinado produz desigualdades que não se encerram nas relações entre homens e mulheres – ou entre os heterossexuais e os homossexuais, importa lembrar. O delírio de importância ou o delírio de egocentrismo, ambos produzem as hierarquias homens *versus* mulheres, homens *versus* homens, eu *versus* eu.

Com efeito, Roberto da Matta (2010) mostra como esta hierarquia de poder social baseada em uma desigualdade entre masculinidade e feminilidade se produzia no ideário compartilhado, relatando a construção da masculinidade em sua juventude em Minas Gerais na década de 1950. Segundo o antropólogo, que o mundo era

[...] lido como feito de uma gradação que ia do mais extremado nível de masculinidade — digamos, do ‘machão’ — passando pelos ‘homens comuns’, transbordando numa fronteira habitada pelos ‘mordidos de cobra’ ou ‘inrustidos’, atingindo a zona dos homossexuais ativos, passando para os passivos, chegando aos ‘mulherzinhas’ e aos ‘efeminados’ e terminando nas mulheres ou no território do feminino propriamente dito que, para nós, era algo imanente. (DA MATTA, 2010, p. 144)

A percepção de privilégio é, segundo Kaufman, exatamente o fator que conduz a dominação masculina por meio do uso da força. Conforme assinala, a *violência* não é apenas reproduzida e esperada dos homens, portanto permitida; também é recompensada. Não estão isentadas aí, portanto, as experiências passadas de outros homens que servem como modelos para a formação de meninos e jovens. Como Connell (2005b, p. 841, tradução nossa) lembra, “são as relações imediatas de homens e meninos com as imagens coletivas ou modelos de masculinidades, em vez dos simples reflexos delas, que são centrais para entender consequências na violência, saúde, e educação.” A vinculação da agressividade à masculinidade e à vida dos homens está relativamente clara aos nossos olhos, desde a infância. Para não ir tão longe, podemos resgatar narrativas de nossa própria cultura, em que os meninos em idade escolar são descritos como mais ativos que as meninas. Para Miriam Pillar Grossi,

[...] isto é um problema na escola infantil; os meninos são vistos como hiperativos, hiperagressivos e parece que este não é um problema das meninas. Evidentemente que as professoras (e os pais) acreditam seriamente que aqueles meninos são hiperativos porque nasceram assim, que isto é uma característica natural (inata) do sexo masculino e não que se trata de um comportamento esperado e estimulado de meninos, que devem desde a tenra infância se comportar como pequenos homens. (GROSSI, 1995, p. 6-7)

Essa é uma característica a ser realçada, o fato de que dos meninos são esperadas brincadeiras mais agressivas, como se houvesse a predisposição imediata por sua condição masculina – quer dizer, a atitude agressiva está socialmente assentada.

Em diversos estudos etnográficos, o binômio violência-masculinidade é fundamental para marcar a passagem ritual

da infância para a vida adulta e, sobretudo, evidenciar que a masculinidade se liberta das entranhas e transforma meninos em homens ou guerreiros. No caso brasileiro, um ritual relativamente bem conhecido é aquele dos saterés-maués, da Amazônia, em que os jovens provam sua masculinidade após passar pelo teste do ataque das formigas tucandeiras. Neste caso, as formigas são colocadas dentro de uma luva, de forma que o corpo do inseto fica completamente paralisado, exceto os ferrões. O teste consiste em deixar a mão na luva enquanto se desenvolvem as danças rituais. As picadas são ditas extremamente dolorosas. Com o rito, o jovem ingressa na vida adulta mais forte – corpo e espírito.

Em diversas sociedades os ritos de passagem para a idade adulta requerem a completa desvinculação com os laços maternos e a entrada no universo masculino e seus segredos se faz por meio de violência física e/ou simbólica. Na sociedade Sambia, da Nova Guiné, o menino é separado da mãe aos 10 anos, para ser surrado na selva até sangrar e se livrar da contaminação feminina. Aqueles que sobrevivem confirmam jornadas de prov(oc)ações pela masculinidade, que está sempre no horizonte.

A violência produz uma série de desigualdades entre os sujeitos. Em questão de gênero, a princípio, a vítima mais clara da opressão masculina seria a mulher, historicamente construída como o outro frágil e subordinado. Quer dizer, a mulher tem sido o sujeito que deveria suportar a agressão física como hábito social. Kaufman lembra que “a raiz histórica das sociedades patriarcais é o uso da violência como meio chave para resolver disputas e violências, seja entre indivíduos, grupos de homens ou, mais tarde, nações”. No entanto, “as sociedades dominadas por homens não se baseiam exclusivamente em uma hierarquia de homens sobre as mulheres, senão de alguns homens sobre outros.” (KAUFMAN, 1999, p. 1-2, tradução nossa)

Como os relatos de rituais etnográficos mostram, a violência opera estabelecer uma hierarquia – todos os que passam pelas agressões são considerados homens e podem, então, conhecer os segredos da masculinidade; no entanto alguns perdem suas vidas no percurso ou, se sobrevivem sem cumprir os rituais, se transformam em sujeitos de segunda categoria. Então, está na formação de tais homens assumirem a violência como instrumento para a sua experiência social, já que é apresentada como “segredo” desta masculinidade. Mas para isso não precisamos resgatar exemplos mais distantes, apenas perguntar como e porque aos meninos é permitida e incentivada a agressividade ainda na escola – em muitas narrativas de infância, um menino não pode voltar para casa sem revidar a violência de outro.

Ou seja, a dominação se apresenta contra as mulheres e contra outros homens – na tarefa de constituição de uma hierarquia masculina. Como resultado, e essa é a faceta mais apagada, esta dominação se designa contra o próprio produtor da violência/opressão, já que ele corresponde a uma expectativa social, ao usufruir dos privilégios da masculinidade. Resultando, assim, o paradoxo da experiência masculina:

As formas em que nós homens temos construído nosso poder social e individual são, paradoxalmente, a fonte de uma forte dose de temos, isolamento e dor. Se o poder se constitui como uma capacidade para dominar e controlar, se a capacidade de atuar em formas ‘poderosas’ requer a construção de uma armadura pessoal e uma distancia temerosa em relação aos outros, se o mundo do poder e dos privilégios nos separa do mundo da criação infantil e do sustento emocional, então estamos criando homens cuja própria experiência de poder está marcada por problemas incapacitantes. (KAUFMAN, 1999, p. 2-3, tradução nossa)

Ou seja, não apenas se espera do homem energia para controlar, mas também um distanciamento empático da experiência do outro e o apagamento, portanto, da experiência emocional.

O exercício de ser homem está impregnado, mesmo nos dias atuais, de um senso de respeitabilidade, buscando “demonstrar competência e firmeza para defender ou conquistar o respeito e a honra, elementos fundamentais para a garantia de uma digna inserção social masculina.” (OLIVEIRA, 2004, p. 25) Nesta passagem Oliveira se refere ao dispositivo medieval que instituiu o duelo como forma de resolver o desafio à dignidade; no entanto, o valor da honra ainda é relevante nas experiências masculinas, arrastando a agressividade.

Miriam Pillar Grossi lembra que, no caso brasileiro, honra está intimamente vinculada ao sentimento de possessividade, sobretudo sobre a mulher: “para nossa cultura, um homem honrado é aquele que tem uma mulher de respeito, ou seja, uma mulher recatada, controlada, pura etc. É a mulher quem detém o poder de manter a honra do marido, pois se um homem não tem uma mulher virtuosa ele perde a sua honra.” (GROSSI, 1995, p. 12) Leitura semelhante é feita por Lia Zanotta Machado (2004), que investiga homens acusados de violência contra mulheres. A pesquisa mostra como os agressores equivalem sua ação a um “mal necessário” para obter respeito, defender seus pares ou para dar exemplo. Contudo, este modelo pode ser ampliado para observar que o que está em jogo na produção da honra não é a mulher em si, mas o objeto da propriedade que não pode ser desafiada.

Com efeito, uma nova representação da honra aparece no jogo social. Embora não esteja estritamente ligada ao sangue, o homem deve ser capaz de sustentar uma respeitabilidade no grupo. Ou seja, mudam as condições e situações elementares que a colocam em questão. No entanto, a ferida à honra masculina ainda faz recurso à violência como estratégia de defesa

de sua masculinidade – melhor, honra e violência se arrastam mutuamente.

O terceiro domínio importante é o da sexualidade. Ao passo que o homem conquista a validade social de ser independente, a ele é permitido ainda mais fazer uso dos seus desejos, em especial os desejos sexuais. A figura feminina está protegida/interditada por uma tradição que constrói o ideal de sexo atrelado ao compromisso. Por outro lado, o homem pode circular sexualmente, suportado pelo argumento de que a libido masculina é mais pujante e de que o sexo está apenas articulado com o prazer.

A sexualidade que se retrata dentro da masculinidade hegemônica é aquela de interação exclusiva entre sexos opostos. Enfrentada como natural e normal, a heterossexualidade é, no entanto, um modelo de conduta sexual recente, constituída em oposição à homossexualidade. Em *A invenção da heterossexualidade*, Johnathan Ned Katz (1996) afirma que é a homossexualidade que primeiro se constitui como um conceito (clínico), a partir do final do século XVIII, e reforçada pelas novas hipóteses de constituição do sujeito propostas pela psicanálise. Com a constituição, e patologização, de um sujeito homossexual, o relacionamento sexual entre corpos diferentes é nomeado e assumido como normal no ocidente.

Importa esclarecer que o que se reconhece recente na história são os conceitos de hetero/homossexualidade e não os relacionamentos sexuais, em si. Foucault (1988, p. 50-51) afirma, que o homossexual é uma invenção do século XIX e que seu aparecimento integra um cenário de

[...] caça às sexualidades periféricas e provoca a incorporação de perversões e nova especificação dos indivíduos. A sodomia – a dos antigos direitos civil ou canônico – era um ato interdito e o autor não passava de seu sujeito jurídico. O homossexual do século XIX torna-se uma personagem:

um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida; é também uma morfologia, com uma anatomia indiscreta e, talvez, uma fisiologia misteriosa. [...] O sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie.

A constituição de um novo tipo de sujeito, com um corpo e uma experiência sexual desviada, cria também a espécie em oposição, um corpo e exercício sexual defendido como saudável e normal.

O aparecimento da heterossexualidade, por outro lado, também tem sua disciplina própria no seio social. Uma economia da reprodução é forjada de modo que a sexualidade é submetida ao relacionamento homem-mulher com objetivo geracional e, ao mesmo tempo, busca impedir os prazeres paralelos – a curiosidade da criança, a masturbação do jovem etc. Ou seja, a heterossexualidade é também um dispositivo que organiza e dociliza os corpos.

Toda essa atenção loquaz com que nos alvoroçamos em torno da sexualidade, há dois ou três séculos, não estaria ordenada em função de uma preocupação elementar: assegurar o povoamento, reproduzir a força de trabalho, reproduzir as forças das relações sociais; em suma, proporcionar uma sexualidade economicamente útil e politicamente conservadora? (FOUCAULT, 1988, p. 43-44)

É preciso observar o próprio cenário em que esta invenção se assenta: o desenvolvimento de uma sociedade que passa a dar cada vez mais importância à produção intelectual do homem – e, em especial, às ciências naturais e práticas médicas para explicar os fenômenos sociais. Esses conhecimentos “infalíveis” ofereciam argumentos de regulação para uma Igreja conservadora e para uma Legislação moralista, acabando por legitimar o “natural” da heterossexualidade e, seu oposto, a “transgres-

são” da homossexualidade. Assim, tanto a religião como a lei condenam a sexualidade periférica e o rompimento das leis do casamento – vale lembrar que a articulação destas instituições representa as formas de aliança de poder e controle, já que no curso da história religião, legislação e ciência médica têm se revezado na posição de discursos autorizados.

Resulta dessa articulação um cenário em que a própria heterossexualidade é apagada como “argumento científico”, passando a integrar o corpo do conhecimento social sem questionamentos.

Evidentemente, o campo das práticas e dos prazeres sexuais continua a apontá-la como sua regra interna. Mas fala-se cada vez menos; em todo caso, com crescente sobriedade. Renuncia-se a acuá-la em seus segredos; não se lhe exige mais formular-se a cada instante. O casal legítimo, com sua sexualidade regular, tem direito à maior descrição, tende a funcionar como uma norma mais rigorosa talvez, porém mais silenciosa. (FOUCAULT, 1988, p. 45-46)

Quanto mais se pode falar de heterossexualidade, mais ela pode ser silenciada e mais se fortalece como um conhecimento à prova de questionamentos – ou seja, o discurso de naturalidade é sedimentado.

Um aspecto importante apontado por Katz é o fato de as teorias em voga no século XIX indicarem apenas um desejo sexual, vinculando imediatamente o biológico ao psicológico. “Os sentimentos eram considerados femininos ou masculinos exatamente no mesmo sentido que o pênis ou o clitóris: a anatomia era igual à fisiologia, a fisiologia do sexo determinava o sexo dos sentimentos.” (KATZ, 1996, p. 62) Importa perceber que, mesmo considerando a existência de desejo para com o mesmo sexo, nesse esquema a condição final do desejo é polar;

quer dizer, o desejo é masculino ou feminino em si mesmo e está ligado ao sexo diferente. Assim, um desejo feminino poderia residir num homem e o mesmo ocorrer com a mulher (ser portadora de um desejo masculino). Esse pensamento é fundador da polaridade homossexualidade/heterossexualidade. Nesse sentido, Monique Wittig (2006, p. 53, tradução nossa) comenta que

A sociedade heterossexual está fundada sobre a necessidade do outro/diferente em todos os níveis. Não pode funcionar sem este conceito nem econômica, nem simbólica, nem linguística, nem politicamente. Esta necessidade do outro/diferente é uma necessidade ontológica para todo o conglomerado das ciências e disciplinas que chamo de pensamento heterossexual.

O pensamento heterossexual, do qual Wittig fala, institui e organiza diferenças sociais e acaba por marcar e hierarquizar os sujeitos tendo por base seu desejo. Certamente esta é uma operação em que se busca controlar a hegemonia da sociabilidade dócil: o normal é o desejo de sexo diferente, o normal são gêneros polarizados e universais, portanto toda transgressão é menos valorizada – para não dizer perseguida e estigmatizada. A própria ideia de a heterossexualidade ser uma moral construída em favorecimento à posição masculina é sinal não apenas da assimetria social, mas também da violência constitutiva deste ideal.

Neste projeto, não apenas o objeto de desejo e de contato sexual é significativo, mas, sobretudo, uma economia da sexualidade é fundamental para reproduzir o ideal masculino: o interesse e disponibilidade sexual, a potência, o desempenho, a narrativa, integram o conjunto de imagens que qualifica a masculinidade e servem como instrumental para seu reconhecimento.

Como resultado, a masculinidade requer evidências de um bom desempenho – essa expectativa reproduzida de modo geral no corpo social, atravessando os domínios da autoridade e da sexualidade. Cada ação do indivíduo é produto e produtor de masculinidade. Nesse sentido, o desempenho é, efetivamente, um delírio de importância:

Sabemos que o *habitus* masculino se constrói e realiza em relação com o âmbito reservado para homens, onde se realizam os ‘jogos sérios de competência’. Estes jogos se apresentam na vida cotidiana sob formas políticas, econômicas ou de qualquer tipo, e oferecem a libido dominante campos de ação possíveis. Como parte inerente ao princípio do privilégio masculino, se encontram sempre em estado latente os jogos de honrar entre homens. (FLORES, 2005, p. 140, tradução nossa)

A esse respeito é necessário considerar que sendo uma invenção sobre a vida de um certo indivíduo e sua apresentação social, e não sendo um registro genético, inato, a masculinidade é, portanto, uma insígnia, a ser conquistada cotidianamente jogos sociais. Ao mesmo tempo, por ser um exercício incessante, não é uma marca vitalícia: pode ser creditada ou refutada pelos pares. Assim, podemos falar de um capital masculino, nos termos propostos por Pierre Bourdieu: produto de um exercício de conjugação de um conjunto simbólico e a competência do sujeito em articular esse conjunto em seu cotidiano, gerando prestígio social.

Como capital, a masculinidade deve ser encarada não apenas como uma experiência do ponto de vista do indivíduo, mas uma experiência coletiva. E é por esse mesmo motivo que ela é mediada por dois dispositivos: o da disciplina e o da vigilância.

O dispositivo da disciplina requer do indivíduo que ele observe em seu comportamento os modos de se apresentar socialmente, seus interesses, seus trânsitos, entretenimentos,

pares, o desejo erótico, o manejo do corpo, as conquistas materiais etc. A partir de um conhecimento comum, o próprio sujeito sabe das práticas hegemônicas e percebe a si e aos outros homens como sujeitos mais ou menos masculinos. Paralelamente, a vida do homem é monitorada pelo coletivo, que avalia o quanto há de masculino em cada situação em que o sujeito se envolve. O resultado de suas ações são mais ou menos produtos de masculinidade porque o coletivo se encarrega de comprová-las. Esse é a função do dispositivo de vigilância, que articula todo o corpo social, tecendo um veredito.

Por um lado o indivíduo pode policiar o seu comportamento buscando um aparecer masculino, mas esta condição é verdadeiramente creditada pelo outro. O indivíduo pode ser suficiente para dizer da masculinidade alheia, mas não da sua.

Assim, é importante observar este caráter ambíguo, que está no centro do ideal masculino: embora o senso prático funcione de modo a equivaler dois sexos a dois gêneros como propriedades inerentes, a masculinidade não é uma propriedade do indivíduo do sexo masculino, é um conhecimento: organiza posições sociais, definindo os espaços e exercício de poder, é, portanto, uma política; mas, sobretudo, é uma forma de conhecimento e inserção no mundo, que se faz hegemônica por meio de seus próprios mecanismos.

Referências

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 3. ed. São Paulo: Bertand Brasil, 2003.

_____. *O poder simbólico*. 13. ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 2010.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes do fazer*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

CONNELL, R. *Masculinities*: second edition. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2005a.

CONNELL, R.; MESSERSCHIMIDT, J. W. Hegemonic masculinity: rethinking the concept. *Gender & Society, Sage Journals Online*, v. 19, n. 6, dez. 2005b, p. 829-859.

DA MATTA, Roberto. Tem pente aí?: reflexões sobre a identidade masculina. *Revista Enfoques: revista semestral eletrônica dos alunos do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 134-151, ago. 2010. Disponível em: <<http://www.enfoques.ifcs.ufrj.br>>. Acesso em: abr. 2011.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 26. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. 11. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FLORES G.; Javier. La reproducción simbólica de la violencia. Estudio de La ultramasculinidad en un contexto multicultural. In: RODRIGUEZ, Juan Carlos Ramires; VÁZQUEZ, Griselda Uribe (Coord.). *Masculinidades: el juego de género de los hombres em el que participan las mujeres*. Universidad de Guadalajara. México, 2008. p. 131-137.

FLORES G.; Javier. Una propuesta teórico metodológica para el estudio de las masculinidades contemporâneas. In: CONGRESO NACIONAL DE LA ACADEMIA MEXICANA DE ESTUDIOS DE GÉNERO DE LOS HOMBRE, 4., 2010, Monterrey. *Anais...* Monterrey, abr. 2010. p. 121-133.

GIFFIN, Karen. A inserção dos homens nos estudos de gênero: contribuições de um sujeito histórico. *Ciênc. saúde coletiva*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 47-57, mar. 2005.

GROSSI, Miriam Pillar. Masculinidades: uma revisão teórica. *Antropologia em Primeira Mão*. v. 75, p. 1-37, 1995.

HALBERSTAM, Judith. *Masculinidad femenina*. Madrid: Egales, 2008.

- KAUFMAN, Michael. Las siete P's de la violencia de los hombres. *International Association for Studies of Men*, v. 6, n. 2, jun. 1999.
- KATZ, Jonathan Ned. *A invenção da heterossexualidade*: Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- MACHADO, Lia Zanotta. Masculinidades e violências. Gênero e mal estar na sociedade contemporânea. In: SCHPUN, Mônica Raísa (Org.). *Masculinidades*. São Paulo: Boitepo 2004. p. 35-78.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- NOLASCO, Sócrates. *De Tarzan a Homer Simpson: banalização e violência masculina em sociedades contemporâneas ocidentais*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- OLIVEIRA, Pedro Paulo de. *A construção social da masculinidade*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.
- VIGOYA, Maria Viveros. Teorías feministas y estudios sobre varones y masculinidades: dilemas y desafíos recientes. *Revista La manzana de la discórdia*. Universidad Del Valle, Cali n. 4, p. 25-36, dez. 2007, Disponível em: <<http://manzanadiscordia.univalle.edu.com/>>. Acesso em: nov. 2011.
- WITTIG, Monique. *El pensamiento heterossexual y otros ensaios*. Barcelona: Eagles, 2006.

Este livro foi composto na EDUFBA por
Rodrigo Oyarzábal Schlabitz.
O projeto gráfico foi desenvolvido no Estúdio
Quimera por Iansã Negrão com o auxílio de Inara
Negrão para a EDUFBA, em Salvador.
Sua impressão foi feita no setor de Reprografia da
EDUFBA. A capa e o acabamento foram feitos na
Cian gráfica, em Salvador.

A fonte de texto é DTL Documenta. As legendas
foram compostas em DTL Documenta Sans, família
tipográfica projetada por Frank Blokland.

O papel é Alcalino 75 g/m².

400 exemplares.



Os textos reunidos nesse livro representam parte da produção acadêmica realizada pelo grupo de pesquisa Cultura e Sexualidade (CUS), criado em 2007 no interior do Centro de Estudos Multidisciplinares em Cultura (CULT), órgão complementar da Universidade Federal da Bahia. As análises e reflexões contidas nos textos, que em sua maioria tratam sobre produtos e fenômenos da cultura, integram os estudos *queer* no Brasil.

ISBN 978-85-232-1107-3



9 788523 211073