

Universidade Federal de Campina Grande
Centro de Humanidades
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

***“A única coisa que nos une é o desejo”: produção de si e sujeitos
do desejo na vivência da homossexualidade em Campina Grande/***

PB

Orientanda: Kyara Maria de Almeida Vieira

Orientador: Prof. Dr. Durval Muniz de Albuquerque Júnior

Campina Grande, 2006.

Kyara Maria de Almeida Vieira

***“A única coisa que nos une é o desejo”*: produção de si e sujeitos
do desejo na vivência da homossexualidade em Campina Grande/
PB**

Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande como um dos pré-requisitos para obtenção do título de mestre sob a orientação do Prof. Dr. Durval Muniz de Albuquerque Júnior.



FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL DA UFPG

V658u

2006

Vieira, Kyara Maria de Almeida.

“A única coisa que nos une é o desejo”: produção de si e sujeitos do desejo na vivência da homossexualidade em Campina Grande/PB / Kyara Maria de Almeida Vieira. — Campina Grande, 2006.

181 f.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades.

Referências.

Orientador: Prof. Dr. Durval Muniz de Albuquerque Júnior.

1. Homossexualidade. 2. Identidade. 3. Masculinidade. I. Título.

CDU – 316.723-055.3(043)

Kyara Maria de Almeida Vieira

***“A única coisa que nos une é o desejo”*: produção de si e sujeitos
do desejo na vivência da homossexualidade em Campina Grande/
PB**

Campina Grande, ____ / ____ /2006.

Banca Examinadora

Profa. Dra. Marilda Aparecida Menezes (UFCG)

Profa. Dra. Idalina Maria Freitas Lima Santiago (UEPB)

Durval Muniz de Albuquerque Júnior
(UFCG/UFRN) (orientador)

Dedico este texto a Felipe, Da Vinci, Xangô de Campina, Oxumaré, Presley, Mário, Giordano e Silvio, entrevistados que se tornaram flor e beija-flor, que nos possibilitaram sentir outros cheiros da vida, ver outras cores, voar por rotas antes inimaginadas, com suas narrativas, arte do desejo.

Como também a Mãinha, por ter feito do educar uma prática política ao propor que 'fizéssemos juntas' a significação do mundo, e que por isso nos ensinou que é possível ser forte e amável, decidida e sutil, valente e doce, ou tantas outras coisas que os desejos nos inspiram.

AGRADECIMENTOS

Se pudesse, agora produziria os sons do vento primaveril a soprar, água descendo cachoeira e rio abaixo; folhas se enroscando, uma noite de luar. Esses são detalhes que a palavra escrita deixa fugir. Queria estar a escrever degustando esses sentidos, junto a/o leitor/a, produzir significações para as paisagens aqui compostas.

Todavia, em mais essa madrugada de insônia, ansiedade, frio e cansaço, não há outra coisa a fazer senão escrever ao som de Chico Buarque, tão “À flor da pele”:

O que será que será, que dá dentro da gente e não devia/ Que desconcerta a gente, que é revelia/ Que é feito uma aguardente que não sacia/ Que é feito estar doente de uma folia/ Que nem dez mandamentos vão conciliar/ Nem todos os unguentos vão aliviar/ Nem todos os quebrantos, toda alquimia/ Que nem todos os santos, será que será/ O que não tem descanso nem nunca terá/ O que não tem cansaço nem nunca terá, o que não tem limite/ O que será que me dá, que me queima por dentro, será que me dá/ Que me perturba o sono, será que me dá(...)¹

Somos um texto! Não existimos por si só, porque o texto ‘precisa de um leitor para dar-lhe significação’. Portanto, acreditamos que os ‘agradecimentos’, mesmo estando nas regras da ABNT como opcional, são fundamentais em um trabalho assim, que além de nos dar muito trabalho, nos fez também dar muito trabalho a/os que convivem conosco nesse (con)texto: um texto!

Portanto, queríamos agradecer inicialmente ao CNPq, que nos possibilitou financeiramente uma maior tranquilidade para que aqui estivéssemos.

A banca examinadora pela disponibilidade e presteza para está aqui, num dos momentos mais caóticos desta experiência.

Ao nosso orientador Durval Muniz de Albuquerque Júnior, a quem tivemos o atrevimento de chamar de Dudu, na ânsia de construir uma relação mais próxima entre nós, e mais distante da frieza exigida pelos encontros acadêmicos. Alguém que tivemos o prazer de ter a primeira aula no primeiro dia da graduação do Curso de História da UFCG em 1998, na sala BC 103. E desse primeiro encontro, outros foram possíveis. A cada encontro, as contradições e sentidos que compõem a dinâmica das relações, nos possibilitaram não apenas nos apaixonar pela História

¹ CD Chico Buarque ao vivo (Paris – Le Zenith). RCA/ BMG. 1990.

enquanto fazer desejante dos sujeitos, mas acreditar que é possível seguir as trilhas do desejo, por mais improváveis e árduas que pareçam. Obrigada por tudo.

As professoras Marilda e Idalina, que foram capazes de entender as angústias de alguém que precisa defender uma dissertação num período tão como complicado, e que foram sensíveis aos nossos apelos a ponto de lerem o texto nas madrugadas e se desprenderem das inúmeras atividades programadas antes de nosso convite, para pudéssemos terminar: não sabemos como agradecê-las, porque se estamos aqui é devido, em grande medida, à sensibilidade de vocês.

Aos que fazem a PPGCS, em especial a Rinaldo e Joãozinho, funcionários que sempre estiveram disponíveis a nos auxiliar e a nos acalmar muitas vezes, transgredindo o exercício de suas funções, sempre com muita atenção e gentileza. Aos professores com os quais mantivemos relações, e aprendemos algo, com destaque para Luiz Henrique, que às vezes se apresenta como um astro tão distante, mas que quando menos esperamos, produz a luz necessária para nossas trevas: como te agradecer?

Aos colegas de turma, pelas angústias divididas. Aos que já trilham por outras rotas, e aos que deixaram saudades renovadoras, como Martinho, Corrinha, Denize e Clodoaldo, pela empatia da diferença e pelo respeito com que aprendemos tanto de nós.

Aos compõem a UEPB, pela possibilidade de relações que poetizam a vida, em especial aos meus/as alunos/as, que apresentaram muitas vezes a torcida e preocupação para que terminasse. Um beijo no coração de cada um/a, na sua poética da diferença.

Como rastros dessas relações construídas a partir dos muros da UEPB (CEDUC 1), queríamos destacar a atenção, força e carinho de Râmida, com sua energia inconfundível na fase final da dissertação. Como também Carlos, Cibelle e Alexandre, um trio que se torna quarteto quando nos somamos, e que transgredir os códigos das posições de gênero pela força com que colorem a vida e a invenção do conhecimento.

A Maria, ou Maricota, em toda sua inquietude, curiosidade, humildade e desordenamento, pelas vezes em que nos levou comida, e se preocupou com nosso bem-estar.

A duas pessoas que nos fizeram ter a experiência de questionar a separação teoria/ prática, de ratificar o projeto/sonho de que a academia não tem o prazo de

validade das disciplinas que ministramos/estudamos, do curso que escolhemos. Mas que 'currículo e história podem ter uma conexão radical', que 'instauram maneiras de ser compreender e interpretar o mundo' para além dos muros da universidade. A duas pessoas que culturalmente não tinham tantas possibilidades de estarem aqui, já que para algumas escolhas teórico-metodológica, deve haver o distanciamento entre discente e docente. Mas vocês também são parte desse texto por toda atenção e sentimento que conseguimos inventar. Rio e margem, cheiro e doce, dor e alegria, zelo e valentia, vida e morte, caos e ordem: a Sayô e Maristela (que não são mais apenas aluna e mãe adotiva), mas arco-íris do qual se transveste a paixão.

A Painho, pela presença ausente, pela existência hedonista sem ter lido sobre os gregos, Nietzsche ou Foucault; pela delicadeza de agricultor que corta a vida como o arado rasga a terra, sentindo e declamando a diferença como algo de poesia, a ordem e o caos para que a vida flua.

Aos meus irmãos/ãs, pela oportunidade de tornar-me diferente e aprender a diferença numa instituição que se ergue e exige a homogeneidade: a família. Com destaque para Jaelson, que mesmo com tantas divergências e dificuldades, sempre se disponibilizou a nos auxiliar. E um destaque ainda maior para Jailson, pelo exemplo de que é possível acreditar nos sonhos mais improváveis, e de que podemos ser outro/a para nos tornarmos felizes, ocupando os espaços que sorriem para nós e defendendo nossos projetos com a força dos apaixonados.

Aos meus sobrinhos Emanuel Ricardo e João Edson, pelos cuidados, e impaciência, às vezes, com tudo isso; pela festiva reaproximação e por nos fazer acreditar que "Nunca cai!", mesmo que se 'erre o caminho de casa'. Um aperto nos dois, daqueles que conhecem bem. Os amo muito! E ainda vamos aprontar todas!

Ao "Sexteto em H" (Ju & Jó, Quel, Alek, Maisoca e Val), que hoje já é internacional, que se encontra dividido, contando suas histórias seis vezes pelo mundo. Vocês continuam sendo parte muito especial desse texto que por hora nos tornamos, até porque, como dissemos outrora, *Como esquecer quem nos completa a vida? Como não lembrar de quem foi mais que nossa família? Como não chorar ao ver esse alguém, que é tanto, de partida? Como não prometer que nos amaremos pela eternidade infinda?* Mais uma vez, vocês não se impacientaram e nem jogaram escada a baixo nossa amizade por estarmos nessa correria de uma dissertação: eis as amigadas que nos fazem acreditar em sentimentos sinceros.

A Manu, amiga que extrapola esses laços, que nos tira dos lugares e que nos cartografa como pouquíssimas pessoas. Um *doce caseiro* que fez e faz tanto, que ouviu e disse tanto, e que não está aqui aleatoriamente, mas porque também saiu de seus lugares para ventilar nossas feridas e partilhar nossas conquistas. Amo tu, feia! Saudades de quando tínhamos tempo para nossa amizade! Mas, fico feliz por teres agüentado nossas ausências...

Agora queria falar de uma mulher que foi professora, orientadora, co-orientadora. Mas que estava sendo tudo isso para além do sentido cartesiano de exercer esses lugares, porque antes de todas essas posições também ocupa a de amiga, mãe, mulher, que nos estimula o desejo na invenção da vida como obra de arte, como um fazer pulverizado pela melodia da diferença. Uma das mulheres mais guerreiras que já conhecemos; uma das mulheres mais inspiradoras que já conhecemos; uma das mulheres mais transgressoras, a criatura mais pós-humana que já sentimos e que por isso mesmo não tem como enquadrá-la, apenas senti-la! Nil (Nilda), não há fórmulas de escrita que contemplem todo respeito e amor que fazes surgir em nós! Por isso, resta sentir-te!

A Jadinha, nossa Lulupita Linda, que tantas vezes se entristeceu pela nossa ausência e falta de tempo, pela pilha de livros que não diminuía nas inúmeras vezes que os contou, sem saber quando iria terminar *esse trabalho no computador*. Pelos cuidados, brincadeiras para amenizar o cansaço, massagens para voltar a trabalhar. Por ter nos desterritorializado a ponto de não conseguirmos pensar nossa vida sem sua presença alegre, brava, decidida e MÁGICA! Mágica: eis a única palavra que poderia ser usada para dizer nosso amor por ti.

Chegamos a esse momento crucial, que certamente é o início de um outro ciclo. Épa! Aprendemos sobre o ciclo da vida com alguém que ainda não apareceu nesse texto. E o ciclo é caos, é mistura, é paradoxo, sem começo nem fim, apenas um emaranhado de teias. Nada mais justo do que começar a falar dessa pessoa mencionando o ciclo, posto que é ela a pessoa mais paradoxal pela qual nos mobilizamos, que consegue ser a cosmopolita saudosa de casa; ser uma campinense caririzeira; ser ferina e leve; determinada e flexível; sensível ao mais simples e requintada; mulher forte e batalhadora que impressiona pela coragem com que experimenta os descaminhos de suas rotas... Quantas definições não poderíamos aqui destacar? Mas o paradoxo é o não ser; a surpresa do devir. Assim apresente-se ela, (L)ELA, que por ter agüentou grande parte do que nem nós

suportávamos mais quando da escrita desse texto; que conta e ouve histórias de si e dos outros/as com a paixão da vida; que é um estilete a imprimir suas marcas e cores na vida, ao mesmo tempo que as apaga sem o menor pudor e com toda singeleza; que nos tem apresentado tantas novidades e tanto do desconhecido das experiências entre sujeitos, e entre as várias formas de vida (Ringo, Camila, Plim-Plim, Nico) e *flores dos jardins das nossas casas*: os sopros que nos chegou depois de ti; que entre tantas outras coisas indizíveis aqui, se apresenta como sendo a *magia indefinível da vida*, em todo seu desejo, ternura, desassossêgo, paixão. Então, ainda preciso dizer que te amo? Lógico! Até porque eu não disse ainda... (risos e lágrimas).

Queríamos ainda agradecer em especial a todos os homens que deram vida a este trabalho, que sem eles, em sua produção de si através de suas narrativas, não teríamos realizado mais esse nosso desejo: Felipe, Da Vinci, Xangô de Campina, Oxumaré, Presley, Mário, Giordano e Silvio.

E por fim, agradecer a todos/as os quais não mencionamos aqui seus nomes, mas que de seu jeito, direta ou indiretamente, tiveram paciência para nos esperar em nossas quase intermináveis ausências, variação de humor, e estresses; aos que foram sensíveis a ponto de não nos punirem por termos (quase) sumido de suas vidas, e (quase) termos desaparecido de nós mesmos.

RESUMO

VIEIRA, K. M. A. "A única coisa que nos une é o desejo": produção de si e sujeitos do desejo na vivência do homossexualidade em Campina Grande/ PB. 2006. 182f. Dissertação (Mestrado em Sociologia Rural) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2006.

O trabalho que aqui se apresenta tem como tema a *vivência da homossexualidade em Campina Grande/PB*. Durante sua produção, muitas foram as ressignificações e mudanças feitas. Partimos da escolha por trabalhar a partir de entrevistas com homens homoeroticamente desejantes, com mais de quarenta anos, moradores de Campina Grande, e que viveram aqui entre as décadas de 1970/1980. Lançando mão do suporte conceitual dos Estudos Culturais, em sua expressão Pós-Estruturalista, nos preocupamos com o papel da linguagem na significação do mundo e de si, levando em consideração a historicidade e contingência dos sujeitos. A partir disso, discutimos sobre o processo de identificação que esses homens estabelecem (ou não) com os códigos culturais e os significados referentes aos seus desejos, às suas práticas sexuais, a sua relação com os/as outros/as, às identidades que lhes são apresentadas e/ou atribuídas, à experiência com os signos da masculinidade, enquanto homoeroticamente desejantes. E na produção de si enquanto sujeitos do desejo, nossos entrevistados nos possibilitaram questionar a suposta essencialidade do sujeito, a fixidez das identidades, a naturalização da masculinidade, posto que suas falas denunciam a freqüente negociação entre a prática de seus desejos e as exigências dos códigos culturais com os quais estão envolvidos. E se é possível observar uma tendência em categorizar os homens que desejam outros homens, tratando-os enquanto uma *classe*, com toda homogeneidade que esse termo pressupõe, suas narrativas nos sugerem que a *única coisa que os une é o desejo*, este que é *anárquico e contraditório*.

Palavras-chave: Homossexualidade. Identidade. Masculinidade.

ABSTRACT

VIEIRA, K. M. "The only thing that join us is the desire": production of itself and citizens of the desire in the experience of the homosexuality at Campina Grande/ PB. 2006. 182f. Dissertation (MsC in Rural Sociology) - Program of After-Graduation in Social Sciences, Federal University of Campina Grande, Campina Grande, 2006.

The work that is presented here has as subject *the experience of the homosexuality at Campina Grande/PB*. During its production, many had been the resignificance and changes. We leave of the choice for working to leave of interviews with men homoerotic desired, with more than forty years, residents of Campina Grande, and that they had lived here enters decades of 1970/1980. Launching hand of the conceptual support of the Cultural Studies, in its expression After-Estruturalist, we worry about the paper of the language in the significance of the world and itself, taking in consideration the historicity and contingency of the citizens. From this, we argue on the process of identification that these men establish (or not) with the cultural codes and the referring meanings to its desires, to its practical sexual, its relation with others, to the identities that presented and/or attributed to them, to the experience with the signs of the manliness, while homoerotic desired. The production of itself while citizens of the desire, ours interviewed made possible to question the supposed essenciality of the citizen, the solid identities, the naturalization of the manliness, theirs explanations denounce the frequent negotiation enters practical of its desires and requirements of the cultural codes which they are involved. If it is possible to observe a trend in categorizing the men who desire other men, treating them while one *class*, with all homogeneity that this term estimates, its narratives suggest that *only thing that join them is the desire*, that is *anarchical and contradictory*.

Word-key: Homosexuality. Dentity. Mainless.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO – O BEIJA-FLOR EM CENA... É VERÃO ABAIXO DO EQUADOR	14
CAPÍTULO 1 – SUJEITOS, CORPOS, LIBIDO, FETICHES: O DESEJO QUE ESTIMULA A PRODUÇÃO DE SI	52
CAPÍTULO 2 – O DESEJO QUE INSTIGA A TRANSITAR PELAS IDENTIDADES, MUDAR OU NÃO DE PLUMAGEM	91
CAPÍTULO 3 – O DESEJO QUE MOBILIZA A TRANSITAR PELOS CÓDIGOS DA MASCULINIDADE: SUJEITOS QUE PODEM SER TANTOS OU APENAS ESTAR EM ALGUM LUGAR.....	135
CONSIDERAÇÕES QUE DEVERIAM, MAS NÃO SÃO FINAIS	171
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	174



(By Eduardo Damião)

"É mais fácil quebrar um átomo do que o preconceito".
(Albert Einstein)

INTRODUÇÃO

O BEIJA-FLOR EM CENA... É VERÃO ABAIXO DO EQUADOR

“O desejo é o sistema de signos a-significantes com os quais se produz fluxos de inconsciente no campo social. Não há eclosão de desejo, seja qual for o lugar em que aconteça, pequena família ou escolinha de bairro, que não coloque em xeque as estruturas estabelecidas. O desejo é revolucionário, porque sempre quer mais conexões, mais agenciamentos.”

(Gilles Deleuze e Claire Parnet, *Dialogues*.)

Uma manhã de verão... Flores de variadas espécies se enroscavam aparentemente desordenadas. Um beija-flor pousa e tenta sugar néctar de uma das vermelhas flores do jardim. E tenta, e ‘tenta’ outra, e ainda insiste, tentando saciar sua vontade, quiçá sua curiosidade, ‘tentando’ também as flores a se abrirem para seu beijo. E vai assim ora voando, ora parando no ar a bater as asas, ora voando para trás, como quem examina os possíveis pontos, cardeais ou não, para escolher outro pouso. A pressa não tinha espaço em seus movimentos.

Esse foi o cenário encontrado na casa de um dos nossos entrevistados² a quem chamamos Da Vinci³. Quando chegamos à sua casa, numa manhã de verão, vimos, ao lado do seu Fusca amarelo, o beija-flor que acabamos de narrar. Acreditamos ser esta uma boa metáfora para dar significado ao que elegemos e construímos como nosso objeto: homens que desejam homens.

Sol forte, dividindo espaço e tempo com algumas chuvas: assim é o verão abaixo do Equador, mesmo numa cidade conhecida pelo frio atraente até no verão

² Optamos por usar pseudônimos para nos referir aos nossos entrevistados. Alguns escolheram como queriam ser chamados e outros nós quem escolhemos. Além disso, optamos por colocar, a cada primeira aparição de suas narrativas, as datas em que as entrevistas foram realizadas, afim de não cansar nosso/a leitor/a em buscas das notas de rodapé para ver quais os dias em que suas falas foram gravadas.

³ Entramos em contato com Da Vinci através de um colega de trabalho nosso. Da Vinci nasceu em 1957, é natural de Barra de São Miguel-PB, artista plástico formado na Faculdade de Belas Artes (SP). Morou durante 22 anos em São Paulo, mas viveu sua infância e adolescência em Campina Grande, onde se envolveu com o teatro por muitos anos. Voltou a residir aqui há dez (10) anos. Mora sozinho no bairro da Liberdade, embora tenha morado com a mãe assim que voltou para Campina Grande. É pensionista da Secretaria das Finanças do Estado da Paraíba e coordena um projeto que envolve dança, música, pintura e teatro junto à prefeitura de uma cidade vizinha a Campina Grande. O entrevistamos dia 19/01/2006 na sua casa.

como é Campina Grande-PB. Flores cheirosas, coloridas, atraentes, mas nem sempre disponíveis à fecundação: assim são as flores beijadas pelo beija-flor, esse pássaro que tem característica ímpar: único a conseguir parar no ar batendo as asas para se alimentar, o único a conseguir voar para trás. Solitário detetive, aventureiro pássaro, em busca do aparelho reprodutor de suas (às vezes) tímidas, sedutoras e cheirosas amantes: as flores. Pelo segredo daquilo que busca é imprevisível saber qual delas lhe deixará pairando em êxtase: o enigma do desconhecido que o instiga à procura do néctar ou de pequenos insetos. Além disso, por assim se alimentar, difícil seria sua sobrevivência se mantido em quaisquer formas de prisão.

Mas estaria o/a leitor/a perguntando: o que tem a ver um beija-flor com um trabalho acadêmico sobre homossexuais, gays, homens com práticas homoeróticas, ou qualquer definição que possamos dar aqueles homens que desejam, amam, se relacionam com outros homens? Um beija-flor?

Um beija-flor lembra cor, vôo, desejo, liberdade, natureza, magia, *cheiro*, poesia, toque, espera, mudança, decepção, encontro... e beijo! Por ser um trabalho que tem como referência institucional a academia, não queríamos, ao longo de sua construção, perder a vontade e o estímulo para dar-lhe leveza, para voar pelas idéias e pensamentos que serão produzidos para falar de vidas. Falaremos aqui de gente, de pessoas, que são poesia porque imprevisíveis. Que são beija-flores, porque tendo vivido já mais de quarenta anos, ainda estão a buscar alimento para seus desejos, seus corpos, suas vontades, seus sonhos, seus sentimentos, seu prazer, sua felicidade. Incansavelmente!, Como um beija-flor, buscamos também o aparelho reprodutor de seus companheiros, porque é muitas vezes lá que se esconde/ ou se apresenta a ponta afiada e desejada do enigma: o prazer! Como um beija-flor também experimentamos a imprevisibilidade, já que nem sempre obtivemos/obtemos êxito nos seus pousos ou paradas. Como um beija-flor, se atraímos pelas cores, pelo cheiro, pelas formas dos futuros (ou não) amantes.

Mas, o uso da cena não se encerra na relação com a experiência dos nossos entrevistados. Tem a ver também com o que é e tem sido produzir esse trabalho. Sentimo-nos também um beija-flor, e como ele não pretendemos fazer de cada encontro que nos foi possível, o mais 'verdadeiro' momento que se é possível ter. Sentimo-nos também um beija-flor, estranhos a cada flor da qual nos aproximamos, mas nem por isso pouco ou menos atraídos por elas. Correndo inúmeros riscos de não tê-las dispostas a nos permitirem 'namorar' suas vidas, e quiçá seus corpos, em

busca de suas vozes e das imagens que iriam construir de si e dos outros. Um beija-flor que teve muitas flores a se fecharem mesmo já tendo dado sinais de que poderíamos beijá-las por alguns poucos ou vários instantes.

Um beija-flor que parou durante o vôo porque obrigado, que voou e não conseguiu alimento, mas que ainda assim buscou outras flores para beijar. Um beija-flor por saber que o que aqui será exposto é tão fugaz quanto o beijo de um beija-flor. Fugaz por ser apenas uma possibilidade de encontro, e não o único e mais verdadeiro resultado desse encontro. Fugaz, mas que fertiliza, engravida, deixando sua parte, levando também a de outrem, para depois parir um texto, uma escrita, uma narrativa, fruto desses encontros e desencontros.

Encontrar cada entrevistado (flor) sempre foi motivo de tensão, de ansiedade, de insegurança... Coisas de quem vai para um primeiro encontro. E cada um, a sua maneira, foi nos apontando o quanto as identidades são fluidas, o quanto cada encontro é imprevisível e o quanto somos prisioneiros do medo da incerteza, do novo, do desconhecido. Cada entrevistado se figurava vinculado a pelo menos *uma* identidade: preferir outros homens, amá-los, querê-los, desejá-los, como nos disse Felipe⁴ ao falar das várias possibilidades que envolvem a sexualidade desses homens: *o que nos une na grande maioria é apenas uma coisa: o desejo!* Mas, além disso, mesmo que já soubéssemos suas profissões, idade, local de moradia ou de trabalho, nada mais nos possibilita a segurança de conhecê-los por inteiro, de enquadrá-los em algo definido precisamente.

E ainda assim, como um beija-flor, eles e nós nos identificamos com múltiplas identidades, ao concordarmos, discordarmos, chorarmos juntos as dores, darmos boas risadas, sentirmos o silêncio, criarmos interrogações sobre as tantas outras identidades que assumíamos ou poderíamos assumir. Quando então o nosso lugar de 'representante da ciência' se via fragilizado por eles terem o poder da fala ao construir identidades para si e para os outros/ as. Quando em vários momentos, nos narravam experiências que diziam terem antes decidido não nos falar sobre elas. E quais dessas identidades são mais autênticas? Quais dessas imagens de si e dos outros são mais confiáveis, mais verdadeiras? Não buscamos essas definições

⁴ Felipe nasceu em 1959, na cidade de Boqueirão-PB, e é o primogênito de uma família de cinco filhos, tendo dois irmãos e duas irmãs. Mora em Campina Grande desde os 15 anos, e hoje vive com a mãe, que é viúva, e o irmão mais novo. É formado em Ciências Sórias pela UFPB (campus II). Suas entrevistas foram concedidas nas tardes de 17/06/2005 e 25/07/2005, no local de trabalho do mesmo.

UFPB

últimas, nem é este o nosso problema, porque não acreditamos nessa possibilidade. E nosso/a leitor/a deve já está a se interrogar: qual é esse problema então? Até aqui sabemos muito pouco além do beija-flor.

O beija-flor é pássaro aventureiro, movido pelo desejo, por vários desejos, e nessa movimentação, vai não só modificando as rotas de seus vôos, mas vai retocando e (trans) formando sua plumagem, orientando seu beijo para flores variadas, lançando-se no uso de inúmeros signos para a sedução. Eis nosso problema: **a construção de si enquanto sujeitos do desejo na vivência do homoerotismo em Campina Grande/PB. E nos destinamos à discussão dos desejos que possivelmente mobilizam nossos entrevistados-beija-flores para a construção/produção de alguns textos, práticas do discurso que fabricam a si e aos/as outros/as, na relação com os códigos que lhes são apresentados pela cultura.**

Começaremos nossa narrativa falando de um conceito importante para nós, que nosso/a leitor/a irá encontra-lo em vários momentos do nosso texto: o discurso, este que para nós é uma das dimensões da linguagem, *a efetivação do dizer e do dito, lugar de constituição do sujeito e das formas lingüísticas com valor de força social, política, bem como do entendimento mútuo* (ARAÚJO, 2004:10-11).

Queríamos ressaltar que as falas a serem encontradas a seguir se pretendem não como absolutas, acabadas, findas, como um corpo frio e imóvel que caminha suspenso por uma pindaíba⁵, que não tem mais nome nem referência a não ser a da morte: morte da idéia, da pergunta, do corpo, do sujeito, da força, da condição de cada um/a. Mas se pretendem vôos sobre e para a produção de significados das práticas que elegemos e construímos como objetos de nosso desejo pelas pessoas.

Embora saibamos que as palavras *interditam* as idéias, porque *não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de quaisquer coisas* (FOUCAULT, 1996: 9) e que quando acabar essa escrita julgaremos pela necessidade de outras, essa primeira narrativa resulta em um texto indefinido e incompleto. Tal narrativa surge de vários incômodos e/ou estranhamentos, que não serão aqui apresentados necessariamente em uma ordem cronológica ou hierárquica. O primeiro desses

⁵ Pindaíba é um tipo de madeira fina, resistente e flexível, que antes do uso do caixão, era usada no transporte do corpo dos mortos, estes que eram colocados em rede ou lençóis amarrados a madeira e carregados nos ombros dos vivos.

incômodos foi causado pelo silêncio acadêmico em relação aos sujeitos 'homossexuais' em Campina Grande.

Não há produção nas pós-graduações dos centros de humanidades das universidades públicas⁶ de Campina Grande que se direcione para a pesquisa oral sobre/com homens que desejam homens e que tenham mais de quarenta anos. E como nos afirma Corazza (2002:111), *a pesquisa nasce precisamente da insatisfação com o já sabido*. E aqui, com a insatisfação de 'saber' que os homens que preferem homens não tem feito parte das preocupações daqueles/as que compõem o espaço da produção de conhecimento sobre o mundo e por isso, sobre os sujeitos. Passamos a saber que, para a própria academia campinense, até então⁷, esses sujeitos sociais não se apresentava como dignos e atraentes da atenção dos/as representantes dos Centros de Humanidades. Será que não seriam eles sujeitos 'sociais'? Será que não seriam eles seres 'humanos'? O que nos causa espanto, porque um dos trabalhos considerados mais importantes e pioneiros no que tange a uma produção séria, foi produzida e quase publicada, por um sociólogo, José Fábio Barbosa da Silva, orientando de Florestan Fernandes e aluno da Escola de Sociologia e Política de São Paulo, já em fins da década de 1950⁸.

O/a nosso/a leitor/a poderá está pensando que mais estranhamento causa uma mulher se incomodar com tais observações, e se interessar em pesquisar sobre homens, e homens que não preferem nem desejam mulheres; homens com mais idade do que a sua⁹. Pois bem. Eis um segundo estranhamento e também incômodo: o fato de sermos a mais nova de uma família de quatro filhos e duas

⁶ Fizemos uma pesquisa pela Internet nos sites oficiais da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), Universidade Estadual da Paraíba (UEPB) e Universidade Federal da Paraíba (UFPB) entre setembro de outubro de 2004, quando estávamos a construir nosso projeto para a seleção do Mestrado em Sociologia da UFCG. Daí nossa afirmação.

⁷ Além do nosso trabalho, um colega de nossa turma de mestrado, Martinho Tota Filho Rocha de Araújo, também defendeu uma dissertação sobre o tema, tendo como título *Identidades Fragmentadas: cultura e sociabilidades homoeróticas em Campina Grande*. Seu trabalho tem como objeto os espaços de sociabilidade e lazer para o público homoerótico em Campina Grande.

⁸ O trabalho de Barbosa da Silva passou quase meio século no esquecimento. Depois de uma intensa procura empreendida por James Green, inspirada pela leitura de uma reportagem no jornal *Lampião da Esquina* na edição de número 11, em abril de 1979. o artigo intitulado: "Homossexualismo: duas teses acadêmicas", se referia a um artigo e a tese de mestrado de José Fábio Barbosa da Silva. O primeiro havia sido publicado pela revista *Sociologia* da Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo em 1959, e a dissertação, que depois Green descobrira sendo uma monografia produzida em 1958, e que havia sido programada para ser publicada em 1964 pela Faculdade de Filosofia de Universidade de São Paulo, mas foi retirada da gráfica 'para revisão'. E Green só pode publicá-la em 2005 por ter conseguido contactar e entrevistar Barbosa da Silva. Cf. GREEN & TRINDADE, 2005.

⁹ Não é tão comum que mulheres pesquisem sobre homens homoeroticamente desejantes. E isso é também perceptível ao observarmos que os escritos que nos serviram de referência para nosso trabalho, o número de autoras é bastante discrepante do número de homens.

filhas apenas, numa cidade de interior da Paraíba, onde a masculinidade, a virilidade, a 'macheza', a força sempre foram destacadas.

E ainda, ser a caçula e questionar os direitos diferenciados e privilégios dos irmãos mais velhos nos rendeu também o adjetivo de 'menina danada', que 'só quer ser igual aos homens', tendo em vista que apenas os homens podem e 'conseguem' questionar, já que a idéia de racionalidade cartesiana tem como seu representante maior o homem, e não a mulher. E mesmo com todo esse destaque à força, à virilidade, à masculinidade, à 'macheza', à racionalidade, não entendíamos muito bem por que um dos nossos irmãos era tão vigiado e cobrado por não gostar de cavalos, de vaquejada, de falar 'palavrões'; não gostar de beber e se embriagar, de estar com várias namoradas ao mesmo tempo; cobrado pelas suas mãos que bailavam (e bailam) no ar ao se expressar. Não entendíamos também por que tantas reclamações por ele gostar de cozinha, de voleibol, de grupos de danças, de enfermagem, de casa; ao passo que nos era questionado (enquanto mulher) o gosto por cavalos, fazenda, vaquejada, bebida, 'palavrões', futebol e rua.

E daí nos perguntamos: o que acontecera então com nossos lugares de sujeito? Por que ele teria que se obrigar a andar a cavalo, ir para a fazenda, tomar vinho e no outro dia reclamar do gosto terrível na sua boca e a ressaca maldita? E por que nós (por sermos mulher) teríamos que nos obrigar a estar em casa, a cuidar da cozinha, da louça, a não questionar os homens? Teríamos nós nascidos literalmente *invertidos*? Tendo em vista que *invertido*¹⁰ é um dos termos usados para referir-se aos sujeitos que *seu corpo de homem é portador da sexualidade feminina*, ousamos fazer então esse trocadilho, partido da vigilância e questionamentos sobre nosso comportamento e do nosso irmão, tendo em vista que não ocupávamos as posições de sujeito exigidas culturalmente, por nossa cultura, em relação às nossas identidades sexuais. Ocupávamos posições. Mas seriam estas invertidas posições?

Eis um estranhamento resultado da dança de nossas identidades com as nossas subjetividades! Pensar sobre estas identidades e subjetividades.

Quando falamos em identidade, a entendemos como sendo *as posições que assumimos e com as quais nos identificamos* (WOODWARD, 2005:55), ou ainda como afirma Silva (2005:75,76), *a identidade é a referência, é o ponto original relativamente ao qual se define a diferença*. Nos assumimos e nos identificamos em

¹⁰ Invertido é um dos termos usados pela Sexologia no século XIX. Cf. Costa, 1995: 129.

algumas posições-de-sujeito, que não são fixas nem trans-históricas. Como nos afirmara nosso orientador Albuquerque Júnior: não *somos* nada, mas *estamos* sempre alguma coisa. Ou como nos diria Hall (2005:104), *a identidade é um desses conceitos que operam 'sob rasura', no intervalo entre a inversão e a emergência: uma idéia que não pode ser pensada da forma antiga (essencialista, na fixidez trans-histórica do sujeito), mas sem a qual certas questões-chave não podem ser sequer pensadas.*

Sendo assim, o conceito de identidade por nós defendido, não é um conceito essencialista, mas um conceito estratégico e posicional. E mesmo com todos os riscos que corremos ao utilizar o conceito de identidade, tendo em vista sua forte filiação às propostas essencialistas para se pensar o sujeito, ainda assim acreditamos que seja um conceito interessante se utilizado agora em suas formas *destotalizantes e desconstruídas*, significando um ponto de *sutura*, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos "interpelar", nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem as subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode falar. *As identidades são, pois, pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós. Elas são o resultado de uma bem-sucedida articulação ou "fixação" do sujeito aos fluxos do discurso* (HALL, 2005:112).

Por isso podemos falar nas tensões entre as identidades que assumimos, tendo em vista muitas vezes nos identificamos com posições-de-sujeito que precisam ser negociadas, comercializadas e que entram em conflito. E pensar nesses conflitos, é também pensar nas subjetividades, que entendemos como *a compreensão que temos do nosso eu... envolve os pensamentos e as emoções conscientes ou inconscientes que constituem nossas concepções sobre 'quem nós somos'. A subjetividade envolve nossos sentimentos e pensamentos mais pessoais* (WOODWARD, 2005:55).

Concordarmos com tais definições é nos apartarmos da explicação essencialista de que existe um conjunto cristalino, autêntico, de características que *todos/as* partilhamos e que não se altera com o tempo. Por mais que tenhamos um jardim florido de possibilidades de identidades que nos são apresentadas como as ditas 'normais' e as 'anormais', 'corretas' e as 'incorretas', 'verdadeiras' e as 'falsas', nossa *identificação*, ou seja, o *processo pelo qual nos identificamos com os outros*,

seja pela ausência de uma consciência da diferença ou da separação, seja como resultado de supostas similaridades (WOODWARD, 2005: 18), é relacional, inclusive os significados destas identidades são também relacionais porque históricos.

Inicia-se o que seria nosso terceiro estranhamento e incômodo: a vigilância acirrada para com os homens que demonstram sensibilidade e afeto, choro, cuidados com o/a outro/a, fragilidade, medo, fraqueza. Anteriormente definíamos que as identidades não são fixas, embora ao falarmos em identidades estejamos a estabelecer referenciais que se posicionam como a norma, ou nas palavras de Silva (2005:75) *isso reflete a tendência a tomar aquilo que somos como sendo a norma pela qual descrevemos ou avaliamos aquilo que não somos*. Então, ser sensível, educado, emotivo, necessariamente definiria esses homens como não homens, como 'mulherzinha', como viado, como *gay*? Ser mulher e se *intrometer* entre os homens, gostar de esportes que exigem força, espaços sociais que são destinados aos homens, ter posturas ditas fortes, faria que essa mulher não fosse mulher, ou fosse *sapatão*, macho-e-fêmea?

Pensar sobre tais questionamentos não é tarefa fácil, tendo em vista que as posições e julgamentos erguidos sobre nossas práticas enquanto sujeitos, têm como referencial primeiro o masculino, pautado no modelo ocidental, cristão, burguês, europeu, heterossexual, monogâmico e falocêntrico. Sendo assim, seria (é) lugar comum, para a maior parte de nós, entender a sexualidade a partir do chamado *two-sex model*, que parte do *princípio de que existe um dimorfismo radical e original da sexualidade*. (COSTA:1995,101-103).

Mas, o que se apresenta em grande medida como lugar comum (o modelo *two-sex model*), também tem sua historicidade, tendo em vista que durante dois milênios, o modelo que dominou o pensamento anatômico foi o *one-sex model*, e nesse modelo a mulher era entendida como sendo um homem invertido: o útero era o escroto feminino, os ovários eram os testículos, a vulva um prepúcio, e a vagina era um pênis. Antes do *two-sex model* a diferença entre homens e mulheres era percebida, mas não era explicada pela diferença originária dos sexos.

E se a partir do século XVIII a Sexologia, depois das suas provas científicas, passa também a concordar com os filósofos e moralistas do Iluminismo os quais defendiam que *naturalmente* homens e mulheres eram diferentes pela particularidade sexual, a identidade sexual torna-se um destino: ter um pênis ou uma vagina seria a bússola do destino dos sujeitos. Daí, a sexualidade masculina, tida

como a 'norma'¹¹, provém de um 'instinto' cujo objeto natural seria o outro sexo: surge o conceito de *heterossexualidade* também em fins do século XIX para descrever esta normalidade que postulava uma diferença radical entre os sexos. Ao mesmo tempo em que ligava de modo indissolúvel a identidade sexual e a identidade de gênero, ligava-se de maneira irreduzível aspectos associados ao biológico, à função e ao prazer sexual (identidade sexual) à aspectos sociais e culturais que distinguem o masculino e o feminino (identidade de gênero) (COSTA:1995, 248; SILVA: 1999, 91-92), ambos circunscritos nos nossos corpos.

Falamos da *heterossexualidade* e nosso/a leitor/a deve outra vez está envolvido em questionamentos, tendo em vista que ainda não nos referimos à *homossexualidade*, termo criado desde finais do século XIX¹² e utilizado costumeiramente, desde então, para se referir às práticas sexuais entre homens¹³, os quais elegemos enquanto nosso objeto. Aliás, esta é a primeira vez que aqui usamos o termo. E não queríamos que nosso/a leitor/a pensasse que foi por inocência, displicência ou casualidade.

Não acreditamos que não seria possível para nós construir e justificar a produção de um trabalho acadêmico sobre homens que desejam, amam, gostam, se apaixonam, odeiam e sofrem por outros homens, sem antes apresentar os incômodos que inspiraram nossa pesquisa, sem antes questionar os posicionamentos da própria academia em relação a estes sujeitos, sem antes pensar sobre o lugar reservado aos que se posicionam nas identidades de homem e mulher, praticantes (ou não) de uma sexualidade tida como 'normal', porque culturalmente estabelecida como 'norma' num determinado tempo e espaço.

¹¹ Uma discussão recente e interessante sobre a construção social da masculinidade como a identidade hegemônica e naturalizada, é feita por Oliveira (2004).

¹² O termo homossexual foi criado pelo médico húngaro Karoly Maria Benkert em 1869, mas só entrará para a linguagem corrente dos franceses e ingleses na década de 1890. Benkert cria o termo com o intuito de marcar uma forma distintiva de sexualidade, *uma variante benigna da potente mas impronunciada e mal definida noção de 'sexualidade normal'*. Cf. Weeks, 1999 apud Louro, 1999: 62; Costa (1995: 158, 173-182), FRY, Peter & MACRAE, Edward: 1985, 62; BADINTER: 1993, 103.

¹³ No dicionário Aurélio, homossexualidade é *relativo à afinidade, atração e/ou comportamento sexuais entre indivíduos do mesmo sexo*. In. *Dicionário Aurélio Eletrônico. Século XXI. Versão 3.0.* Novembro de 1999. Note-se que não há especificação quanto a ser a prática dos homens, já que coloca *indivíduos do mesmo sexo*, portanto, tal termo é também utilizado para se referir às mulheres que tem afinidade, atração ou desejo, práticas sexuais com outras mulheres. Mas, a linguagem para nós não é neutra nem natural, como discutiremos a seguir, portanto, observamos o radical do termo que é *homo*, e portanto, nos incomodamos com o uso dessa definição também quando direcionada às mulheres, por pensar que reproduz a centralidade do masculino nas significações das nossas práticas.

Portanto, a produção da identidade chamada de *homossexual* tem como referência outra identidade, a *heterossexual*. E embora o termo *homossexualidade* tenha sido criado primeiro do que *heterossexualidade*, é esta última que é circunscrita como a prática 'normal', e portanto, à *homossexualidade* é reservado o lugar da anti-norma, uma descrição médico-moral, num caminho inverso do proposto por Benkert. Sendo assim, ambos os termos estão associados a significados bastante definidos e sacralizados na nossa cultura, o que nos levará a outras escolhas.

E se para nos referirmos aos nossos entrevistados, começamos por narrar a nossa invenção de construí-los enquanto beija-flor, como já justificamos anteriormente, em termos teóricos, para além da leveza e dor de ser beija-flor, optamos por abrir mão dos termos *homossexual*, *homossexualidade* e escolhemos então usar o termo *homoerótico*¹⁴ (e seus radicais) sempre que nos referirmos a esses homens que mantêm relações afetivas, sexuais, lascivas com outro (s) do mesmo sexo que o seu; a homens que gostam, desejam, amam e se relacionam sexualmente com homens. Tal escolha é consoante com as idéias de Costa (1992), tendo em vista que defendemos, como ele, que a linguagem não é algo neutro, mas que é a partir dela que alguns discursos são tomados como verdade e se colocam na episteme¹⁵ das sociedades, 'no verdadeiro'; é partir da linguagem que atribuímos significados ao mundo e estabelecemos quais desses significados são genuínos ou não.

Por isso, usar *homossexual* e/ou *homossexualidade* seria materializar toda negatividade e preconceito associados aos termos (COSTA:1992; FOUCAULT,1996), ratificando-os como natural e transcendente, vinculado à anormalidade, à doença, ao mal, ao pecado, à monstruosidade; seria destruir a possibilidade de vê-los como múltiplos, como beija-flor, que não só muda a plumagem como muda também seu objeto de desejo e as relações que estabelece com esses objetos.

¹⁴ Segundo Costa (1992:25,77), o termo *homoerotismo* foi historicamente empregado com sentido próprio, distinto de homossexualidade, por Sandor Ferenczi (1970), em um trabalho definido por Costa como *um dos melhores estudos sobre o tema produzidos pela literatura psicanalítica*. Freud dará assentimento ao termo.

¹⁵ Foucault usa a palavra *episteme* para designar 'o conjunto básico de regras que governam a produção de discursos numa determinada época' (Sheridan, 1980, p. 209 Apud VEIGA-NETO, 1995: 23).

Como partimos da premissa da historicidade dos conceitos, pensarmos nos variados significados e interesses que marcam a criação, a veiculação, o silenciamento dos mesmos. E mais: ao usarmos o termos *homoerotismo*, *práticas homoeróticas*, *os homoeroticamente* desejan¹⁶, não temos o objetivo de estarmos, outra vez, usando uma palavra com pretensões à validade universal e essencial dos sujeitos. Quando empregarmos então a palavra *homoerotismo*, estaremos a utilizando nos termos propostos por Costa (1992:22), nos referindo *meramente à possibilidade que têm certos sujeitos de sentir diversos tipos de atração erótica ou de se relacionar fisicamente de diversas formas com outros do mesmo sexo biológico*. Seu uso nos obriga a revermos o modo como pensamos o fenômeno da atração pelo mesmo sexo, ultrapassando a extensão e significações habituais do conceito *homossexualidade*.

Mas este é ainda um trabalho que se pretende acadêmico. E a academia nos exige o seguimento de algumas regras e caminhos para nossas narrativas também sejam consideradas significativas e valorativas para a instituição. Por isso, queríamos retomar uma das nossas rotas: a academia e sua relação com nossos entrevistados, tendo em vista algumas mudanças de rota também foram necessárias antes de estarmos a produzir esse texto, seja devido aos resultados da pesquisa ou suas impossibilidades.

Antes de sairmos em busca dos nossos entrevistados, nossa idéia primeira era trabalhar com fontes escritas (jornais e processos criminais) entre as décadas de 1970-80. A escolha pelas fontes está ligada a uma experiência anterior com jornais, revistas e processos criminais, quando fizemos parte de um projeto de pesquisa intitulado *Cidades e Cultura na Paraíba – 1900 – 1950*¹⁷, com um sub-projeto¹⁸ que se propunha de discutir e analisar o discurso dos letrados paraibanos referentes à modernidade e à modernização em Campina Grande-PB, tendo em vista que as pesquisas ou escritos sobre a imprensa paraibana se orientavam, na época, muito

¹⁶ Embora Costa (1992) use a expressão *homoeroticamente* inclinado, ressignificamos e preferimos *homoeroticamente desejan^{te}* depois de uma observação pertinente de nossa amiga Eronides Donato quando a mesma nos alertava que a idéia de *inclinação* favorecia a uma referência ao ereto, correto, sem desvio, em riste. Então, outra vez poderíamos estar ratificando o lugar dos homens desejan^{tes} de homens como aqueles que têm práticas desviantes e não-linear.

¹⁷ Cf. SOUZA, Fábio Gutemberg B. de. *Cidade e Culturas na Paraíba – 1900 – 1950*. Projeto de Pesquisa – PIBIC. UFPB. Campina Grande, 2001. Devido à participação de pessoas que trabalham com recortes temporais e temáticas diferentes, este projeto passou a ser intitulado *História, Cultura e Sociedade*.

¹⁸ Nosso sub-projeto tinha como título *Imprensa: Projetos E Utopias Dos Letrados Paraibanos – 1900-1950*.

mais para a catalogação e descrição¹⁹, ainda não havendo estudos sobre os discursos que circulavam nos mesmos. Daí surgiu nosso projeto de mestrado, agora direcionado para sujeitos homoeroticamente desejantes, já que também não há nenhuma pesquisa sobre os discursos veiculados pelos jornais acerca das práticas homoeróticas no período ao qual nos propomos tratar, décadas de 1970 e 1980.

Mantivemos esse mesmo recorte temporal (1970-1980), só que mudanças de rota e de vôos, portanto, estavam para acontecer, e elas se relacionam com as fontes a serem utilizadas. Abandonamos a idéia de continuar a pesquisa em jornais e processos criminais após o alerta pertinente do nosso orientador sobre o que possivelmente iríamos encontrar nelas, como de fato já havíamos encontrado em algumas pesquisas iniciais: um discurso marcado pela discriminação, pelo preconceito, e por falas comprometidas com a proteção da moral hegemônica, que também era (é) heterossexual, monogâmica e cristã. Assim, as falas encontradas nos jornais não trariam muita novidade sobre os homens que tinham práticas homoeróticas e sua relação com o Movimento Homossexual.

Nosso trabalho continuou direcionado para pensar os processos de significação a partir da produção de discursos, só que agora, a partir de entrevistas, numa tentativa de ouvir como alguns homens homoeroticamente desejantes constroem a sua relação com a sexualidade, com o corpo, com o Movimento Homossexual em Campina Grande, as várias identidades que produzem e se identificam, como constroem a si e aos (as) outros (as). E para isso, escolhemos entrevistar²⁰ de 10 a 12 homens (flores) que fossem de Campina Grande ou que vivessem aqui (nesses jardins) entre as décadas de 1970/1980, que tenham de quarenta anos acima, e que de alguma forma tenham tido contato com o Movimento Homossexual.

Nessa escolha, não priorizamos formação intelectual, classe social, profissão, ter assumido suas preferências sexuais ou não. O que nos foi prioritário foi a idade (acima de 40 anos) e a residência em Campina Grande nas décadas de 1970-1980, porque nossa idéia inicial era estudar o Movimento Homossexual aqui em Campina e a relação de alguns homens homoeroticamente desejantes com o mesmo, no

¹⁹ Cf. ARAÚJO, 1983; 1986.

²⁰ As entrevistas foram realizadas em dias e horários determinados por nossos entrevistados. Além disso, também eles escolheram o local, que foi suas casas ou local de trabalho.

sentido de pensar sobre como a relação dos mesmo com o Movimento interferiu, possibilitou, interveio (ou não) na construção de si.

Conseguimos contactar dez homens, e destes, sete se disponibilizaram para a entrevista. Chegamos a ter algumas experiências instigantes: através de um amigo, fizemos contato numa sexta-feira, dia 12 de dezembro de 2005, às 16 horas, com um possível entrevistado, o qual chamaremos de Kardec²¹. Ele prontamente afirmou aceitar contribuir com nosso trabalho e marcou nosso primeiro encontro para o dia 18 de dezembro de 2005, às 8 horas, na sua casa, e disse que estaria disponível até às 11:00h, já que após às 12:00h teria um compromisso e sairia de casa. No dia e hora marcados, estávamos já de frente a sua casa, e ao ligarmos para avisar que havíamos chegado, para nossa surpresa (e por que não dizer tristeza?), nosso 'possível' entrevistado (flor) atende e diz que não poderá ser no domingo porque estava de saída. E daí, marcou para a terça-feira, dia 20/12/05, a partir das 14 horas.

Quando tentamos falar com ele na terça-feira, para avisarmos que estávamos de saída, ele não atende mais o celular. Tentamos por dois dias seguidos, mas tudo em vão. Retornamos ao solo! Cansados e sem muito estímulo para outra vez bater as asas. Procuramos nosso intermediador, e pedimos para ele verificar se Kardec havia desistido. E a resposta foi positiva: *"Ele não está com a cabeça boa para falar sobre essas coisas! Ele está meio perturbado 'espiritualmente'²² em relação à vida amorosa e sexual dele!"*

Dissemos antes que a experiência com Kardec nos instigou. Além da tristeza por mais uma flor (entrevistado) não beijada, mesmo tendo apresentado sinais de que nosso beijo aconteceria, Kardec nos fez pensar o quanto a produção acadêmica é contingente, e o quanto os/as cientistas sociais se imbricam nessa teia que é tentar estudar os homens e as mulheres, teia esta tão difusa e emaranhada quanto o aparelho reprodutor de uma flor, ou o caminho até chegar a ele. Mesmo a academia pretendendo, a partir de alguns referenciais²³, ser produtora de 'verdades absolutas'

²¹ O acesso a Kardec foi possível através do mesmo colega de trabalho que nos apresentou a Da Vinci. Kardec é cabeleireiro, nasceu em 1962, mora com a mãe e uma sobrinha, no bairro do Itararé, antes parte componente do bairro Catolé, próximo ao Estádio Amigão.

²² Nosso interlocutor nos asseverou que Kardec estava freqüentando o Espiritismo Kardecista e que dessa aproximação com o Espiritismo, estava sempre se questionando em relação a sua prática sexual, o que não era uma relação tranqüila.

²³ Aqui falamos do referenciais da Ciência Moderna Ocidental.

e absolutizantes, suas produções são construídas, ressignificadas, (re) vistas, (trans) formadas, (re) visitadas.

Falamos acima também sobre o voo pela rota do tempo, e a escolha por esse recorte temporal (1970-1980) tem a ver com o fato de que é só a partir da década de 1960 que o referido Movimento Homossexual²⁴ se torna mais visível e institucionalizado²⁵, e aqui no Brasil, apenas a partir da década de 1970. Como a princípio tínhamos a pretensão de analisarmos o Movimento Homossexual em Campina Grande-PB e a possível relação de alguns homoeróticos com o mesmo, daí a escolha por essa rota do tempo.

Já que estamos falando do Movimento Homossexual, também ressignificada foi a hipótese de discutirmos sobre a relação dos nossos entrevistados com o mesmo, outra vez mudança na direção do nosso voo, mudança na relação com nossos entrevistados. Partimos da idéia de que o movimento chegou sim a Campina Grande, mesmo que tenha sido apenas através de jornais, revistas, peças de teatro²⁶, posto que não havia nenhum grupo organizado por homens e mulheres com práticas homoeróticas, como até hoje ainda não há nenhum grupo reconhecido e institucionalizado na cidade²⁷, e que por isso mesmo seria importante fazermos uma discussão mais específica sobre o Movimento aqui em Campina. Mas, o fato de não ter tido nenhum grupo organizado na cidade, acabou dificultando nosso objetivo inicial, e já na nossa qualificação, a professora Marilda Menezes nos alertava sobre a dificuldade dessa alternativa.

Embora todos os nossos entrevistados saibam do que se trata quando perguntamos sobre o Movimento, embora alguns afirmem a importância do mesmo para algumas conquistas e novos lugares para os que têm práticas homoeróticas, nenhum deles teve participação efetiva em nenhum grupo, embora afirmem que

²⁴ Tal movimento depois viria a ter a sigla GLS que significa Gays, Lésbicas e Simpatizantes, que em 1995 seria ampliada para GLST, quando no Sétimo Encontro Brasileiro de Lésbicas e Gays, os Travestis reivindicaram sua participação no movimento. Cf. GREEN, 2000b: 292-293.

²⁵ Sobre o Movimento Homossexual, ver também GREEN, James N. 2000a. MACRAE, Edward, 1990. TREVISAN, João Silvério, 2000.

²⁶ Três dos nossos entrevistados (Felipe, Oxumaré e Xangô de Campina) comentam a vinda para Campina Grande na década de 1970 da peça *Greta Garbo: quem diria acabou no Irajá* e outra peça chamada *Le Girls*. Segundo eles, ambas lotaram o teatro.

²⁷ Tivemos conhecimento que há uma tentativa ainda embrionária de criar um grupo, a Associação Campinense pelos Direitos dos Homossexuais. As reuniões são feitas no Sindicato das Prostitutas porque ainda não possuem sede própria e conta ainda com poucos participantes.

tinham acesso ao *Lampião da Esquina*²⁸, a algumas revistas, outros escritos e reportagens sobre o assunto. Descartamos a centralidade do Movimento Homossexual nas nossas discussões por não ter havido nenhum grupo institucionalizado em Campina Grande e pela não filiação dos nossos entrevistados a qualquer grupo.

Todavia, essa não participação efetiva em grupos institucionalizados não significa para nós como ausência de relação com o Movimento, ou neutralidade em relação a ele. Todos se referem ao Movimento, seja identificando-se ou negando qualquer identificação, para tanto a produção de si enquanto sujeitos, as posições-de-sujeito que nossos entrevistados assumem, as identidades que tomam para si, também estão envolvidas no processo de significação das práticas discursivas produzidas a partir do Movimento. Por isso a importância de contextualizarmos um pouco a militância 'homossexual'.

Tendo em vista a grande referência dos Estados Unidos para o Movimento Homossexual, é importante ressaltar que lá,

os gays já haviam se organizado antes dos anos 1960, com a criação da Mattachine Society (Sociedade Mattachine), inspirada na Société Mattachine, uma fraternidade musical secreta medieval-renascentista. Esse grupo apresentava uma característica especial: seus músicos tocavam mascarados em protestos camponeses contra a opressão. Sob o olhar de Harry Hay, fundador do grupo norte-americano, a conexão entre seu grupo e o francês não oferecia dúvida: "(...) nós, gays dos anos 50, também éramos um povo mascarado, desconhecido e anônimo (...)" (BERUTTI, 2002:24).

Mas enquanto militância os homens com práticas homoeróticas só terão uma maior aparição no cenário mundial e se organizarão com um fim político, na luta por seus direitos, a partir da década de 1960. Para essa organização e aparição, a noite de 27 de junho de 1969 e os cinco dias que se seguiram foram momentos decisivos. Nessa noite, no número 53 da Christopher Street, no Greenwich Village em Nova York, o The Stonewall Inn, bar gay comprado em 1966 por três homens da

²⁸ O número zero do *Lampião da Esquina* foi publicado no Rio de Janeiro em abril de 1978, era mensal, tinha formato tablóide com 20 páginas ilustradas com fotos, desenhos e caricaturas, com tiragem inicial de 10 mil exemplares, logo alcançou 15 mil exemplares vendidos. Foi inicialmente financiado com recursos dos próprios editores e contou com a ajuda de cerca de 12 mil homossexuais de todo Brasil, que, contatados, contribuíram financeiramente para o jornal ser lançado. eram responsáveis por sua publicação os jornalistas Adão Costa, Aguinaldo Silva, Antônio Chrysóstomo, Clóvis Marques, Francisco Bittencourt, Gasparino Damata, João Antônio Mascarenhas, o pintor Darci Penteado, o crítico de cinema Jean-Claude Bernadet, o escritor e cineasta João Sivério Trevisan e o antropólogo Peter Fry. Em julho de 1981 saiu seu último número, o 37. Cf. ALBUQUERQUE JR & CEBALLOS (2002: 309) apud SANTOS, Rick e GARCIA, Wilton (org), 2002.

Máfia²⁹, teve a pior batida policial de sua história às 1:20h da madrugada, o que culminou com seu fim. Seus clientes e transeuntes, que variava de *street queens* a sofisticados moradores do East Side, decidiram revidar o ataque da polícia com uma série de revoltas durante cinco dias, decidiram então reclamar pelo fechamento de um dos seus espaços de desejo, de um de seus espaços de efetivação do desejo. *Um ano depois, com a intenção de comemorar as revoltas de Stonewall, a passeata do Orgulho Gay tomou conta das ruas de Nova York.*³⁰ Sendo assim, ao longo dos anos, Stonewall se tornou sinônimo de resistência contra a opressão; foi noticiado e incentivou a formação de grupos na América Latina nos anos seguintes, preocupados então com a construção de espaços onde pudessem se organizar para melhor pensar sobre a luta por seus direitos.

O que diz respeito ao Brasil, o receio da repressão por parte do governo militar, que censurava moralmente a imprensa limitando as referências ao homoerotismo, o que causava o medo de ser confundidos com grupos clandestinos de esquerda, fez com que as publicações do *Snob*³¹ (1963-1969) e seus imitadores fossem estancadas ainda em fins da década de 1960. O *Snob* era um boletim mimeografado que foi publicado no Rio de Janeiro, o qual trazia colunas de fofocas e homens vestidos de mulher nas capas, inspirando a publicação de outras 30 revistas no Rio de Janeiro e no resto do país.

Apenas em 1978, quando se ensaia a abertura política após quase vinte anos de ditadura militar, teremos no Brasil, uma retomada de publicações destinadas ao público homoeroticamente desejante, de forma mais efetiva, com o jornal *Lampião da Esquina*, criado por um grupo de intelectuais e escritores do Rio de Janeiro e São Paulo. Nesse mesmo período, alguns eventos foram organizados para a discussão de assuntos do interesse de homens e mulheres com preferência pelo mesmo sexo biológico que o seu, como por exemplo, um debate ocorrido no Departamento de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo em 6 de fevereiro de 1979,

²⁹ The Stonewall Inn tinha bastante popularidade e era muito lucrativo para seus donos, que chegaram a faturar numa noite normal de sexta-feira 5 mil dólares. Isso se devia, segundo Berutti (2002: 25), ao fato de ser o único bar da cidade em que *gays* podiam dançar; as batidas policiais eram menos constantes que nos outros bares, tendo em vista que os policiais da 6º Distrito Policial eram pagos pela Máfia, que avisava quando as batidas iriam acontecer. Além disso, era ponto de venda de drogas e prostituição masculina.

³⁰ Para uma descrição mais completa sobre Stonewall, cf. DUBÉRMAN, Martin. *Stonewall*. Nova York: Plume, 1994 apud BERUTTI, 2002.

³¹ O *Snob* também inspirou a formação da Associação Brasileira da Imprensa Gay, que durou de 1967 a 1968. Cf. Idem. p. 281.

promovido para discutir sobre a organização das 'minorias' brasileiras, em referência às mulheres, negros, povos indígenas e homoeróticos, que contou com a participação dos editores do *Lampião* e a estréia do *Somos: Grupo de Afirmação Homossexual*, primeiro grupo homoerótico, formado por estudantes, intelectuais, bancários e escriturários de São Paulo, que começaram a se reunir semanalmente em 1978.

Na Paraíba, o grupo *E Nós Também*, de João Pessoa, criou a produção cinematográfica *Baltazar da Lomba* (1978), tematizando a perseguição de um homoerótico pela Inquisição no século XVI (TREVISAN, 2000:291-303). E assim, com tantos pousos que remetem a vôos de outrora (década de 1975/60/70), não estamos querendo explicar o presente a partir do passado, mas acreditamos ser válido pensar sobre alguns acontecimentos que vão favorecer/possibilitar algumas das narrativas dos nossos entrevistados. Acontecimentos que para alguns sujeitos com práticas e preferências homoeróticas significará mais visibilidade, ou como era comum se dizer nas décadas de 1970/1980, que *saíssem do armário*, que pudessem não só ter mais visibilidade e dizibilidade, mas que também pudessem reivindicar seus direitos (ou acreditar nisso), e entre eles a possibilidade de exercitar seus desejos: ao menos teoricamente essa era a proposta do Movimento.

Nossa leitura do Movimento então, não será sua existência e institucionalização em Campina Grande, como já falamos anteriormente. Mas como ele aparecerá nas narrativas das nossas flores-informantes quando estas estiverem a se construir, no exercício da produção de si, de suas identidades, na relação com os códigos da masculinidade. E suas narrativas nos apontaram para a multiplicidade de leituras que são feitas do Movimento Homossexual, porque mesmo que nenhum entrevistado tenha participado efetivamente do mesmo, isso não os impediu de formular opiniões, contraditórias às vezes, fazer juízos de valor, relembrar leituras e experiências que foram possibilitadas pela existência do Movimento³². Multiplicidade.

E já que trabalhamos com homens com mais de quarenta anos que falam das suas experiências (não apenas as recentes), e escolhemos o recorte temporal entre 1970 e 1980, essas primeiras expressões nos fazem pensar no quanto lidar com o passado nos envolve, outra vez, numa teia de multiplicidades, de imprevisibilidade e de incertezas, assim como os vôos e paradas do beija-flor. Ou como nos alerta

³² Num outro momento nos deteremos mais precisamente sobre as narrativas das nossas flores-informantes em referência ao Movimento Homossexual.

Lowenthal (1998:73): *“Conhecer o passado é façanha tão extraordinária quanto conhecer as estrelas, e mesmo bem documentado o passado permanece igualmente fugidio”.*

Aqui já começamos a falar das nossas escolhas e da relação que estabelecemos com as entrevistas, com a nossa escolha metodológica. As entrevistas não foram marcadas por um roteiro rígido e pré-estabelecido, por um questionário único para todos. Os entrevistados poderiam falar sobre suas experiências e nós evitaríamos truncar suas narrativas ou impedi-los de falar sobre o que quisessem.

Optamos por ouvir as histórias de vida de forma mais 'aberta, flexível e livre', numa tentativa de não restringir suas falas a determinados temas ou épocas. Mas que aquilo que eles pensavam estar relacionado às suas experiências com suas práticas sexuais fossem então se apresentando, construindo significados para as mesmas, construindo um mosaico de suas vidas, um mosaico de suas identidades; um mosaico transitório, certamente, já que em alguns momentos eles os refizeram, os (re) coloriram, os (re) significaram.

Nos debruçamos então sobre os fachos de luz ou de sombra: as narrativas desses homens sobre si e na produção de si, sobre o que elegiam como suas experiências; fachos que então nem sempre tem direção definida, cor definida, intensidade definida, modelo de ser. Portanto, as entrevistas não serão a prova da verdadeira identidade dos nossos entrevistados, nem tampouco o experimento que comprovará a certeza e a realidade que envolve (u) cada possível experiência. Mas nas nossas entrevistas, narrativas foram construídas, e a partir delas, identidades foram sendo estabelecidas, (re) criadas, abandonadas, (re) significadas.

E nessas entrevistas, alguns exercícios que inspiraram a produção dos nossos sujeitos do desejo, a construção de si. Recordar então... Recordar e falar. Recordar e silenciar. Exercitar a mente num convite para que se desenhe outra vez, mesmo que não da mesma forma, o que outrora já foi dito. Falar de si! Voar num exercício de outra vez dar vida ao que já é morto, ao que não faz mais parte do dia-a-dia a não ser quando se narravam, mesmo sabendo que tal experiência não seria degustada da mesma forma.

Esse facho³³ (de luz ou de sombra), que alguns/as chamam de *memória*, para Albuquerque Jr. (1994), pode surgir tanto de uma *lembrança*, voluntário exercício estimulado pelo contato com o mundo, ou ainda surgir de uma *reminiscência*, fazer involuntário que se predisponha a organizar o tempo numa sucessão cronológica e ordenada dos acontecimentos de quem estar a exercê-lo. Facho que só se torna possível em referência às exigências e possibilidades do presente, surja a partir de um convite pré-estabelecido ou de um *choc* do inesperado encontro com o agora.

Relembrar e se inspirar para falar, ou se entristecer com o que se lembra e por isso escolher as imagens que serão então narrativas envolvidas com a construção das identidades. Relembrar e silenciar, num sopro de sobrevivência, pelo medo da vigilância e da cobrança por se apresentar num não-lugar enquanto sujeito, ou ainda porque silenciar significa ter um lugar de sujeito, nem que seja daquele que foi vítima outrora.

Ao a falar sobre recordar, nos remetemos a Larrosa (2002b:68):

(...) na medida em que é uma operação ativa na qual a subjetividade se articula temporalmente, a recordação não é apenas a presença do passado. Não é uma pista, ou um rastro, que podemos olhar e ordenar como se observa e se ordena um álbum de fotos. A recordação implica imaginação e composição, implica um certo sentido do que somos, implica habilidade narrativa.

E essa habilidade narrativa se traduz na capacidade do narrador em oferecer sua própria continuidade temporal, sua própria identidade e permanência no tempo, *embora sob a forma de descontinuidades parciais que podem ser referidas a um princípio de reunificação e totalização* (IDEM:69), na mesma operação na qual constrói a temporalidade de sua história. A construção dessa temporalidade histórica pelo sujeito passa pela cisão entre o eu que é conservado do passado (o rastro de si) e o eu que recolhe esse rastro e o diz: o sujeito que narra não é o mesmo do sujeito que é narrado.

Sendo assim, a narrativa de si, ou a *autonarração*, como diz Larrosa, não é possível sem que antes o sujeito tenha se tornado calculável, pronto para essa operação na qual a pessoa presta contas de si mesma, abre-se a si mesma à contabilidade, à valoração contável de si. E essa operação de contabilidade de si

³³ Embora existam vários significados para o termo *facho*, aqui usaremos a 4ª definição encontrada no Dicionário Aurélio, que o relaciona a uma *figura* e significa **Tudo o que serve de elemento para suscitar ou alimentar uma paixão.** In. *Dicionário Aurélio Eletrônico. Século XXI. Versão 3.0.* Novembro de 1999.

mesmo não acontece aleatoriamente. As narrativas de si, que possibilitam a construção de si, é feita a partir de critérios, sejam eles da lei, da moral ou da estética, e estes critérios, como o próprio sujeito, são também históricos e culturais.

Memória, nome dado por alguns/as cientistas sociais para o trabalho com aqueles/as que têm a ousadia de afirmar que o que passou, que o que recordou, *foi assim*, mesmo sabendo que o passado é frívolo, tão fugaz, e que por mais detalhes e fragmentos que tenhamos dele, não temos métodos, técnicas, regras que nos assegurem que estamos a falar, a narrar, a descrever, a (re) apresentar o que *realmente* foi. E o passado é objeto do desejo não só daqueles/as que recordam, mas também das Ciências Sociais. E enquanto ciências, estas se movem na apreensão e na construção de um aparato que lhe dê a segurança de dizer-se a *autoridade* sobre o assunto (passado).

Tanto a Ciência Sociais quanto a recordação, são fados, lapsos, resultantes de uma singularidade que contracena com uma multiplicidade: no caso da recordação (memória), a que está no campo do individual mantém relação com a chamada memória coletiva; no caso das Ciências Sociais, esta é resultado das escolhas particulares do/a pesquisador/a, mas estes/as se exaurem numa comercialização com seus pares a fim de guardar 'seu lugar ao sol' enquanto aqueles/as que falam de maneira assegurada sobre as experiências passadas de mulheres e homens.

Por isso, quando falamos em *recordação*, não partimos da premissa de que estejamos a fazer um *resgate da memória*, nem acreditamos que cada narrativa será a verdade em si, ou algo mais próximo da 'verdadeira' história desses sujeitos. Ou ainda, ao escolhermos trabalhar com a oralidade, não acreditamos estar *dando voz aos vencidos*, ou sendo a entrevista *um instrumento de receber e transmitir a memória de alguém*. Não pensamos a memória como uma espécie de depósito ou armazém, um 'espaço físico' que 'contém' objetos e rastros e ao qual é possível voltar vez ou outra.

Daí, preferimos usar o termo *recordação* ao invés de *memória*, tendo em vista que os/as que trabalham com esse último termo nos deixam a sensação de que há uma interioridade do sujeito que não é só a-histórica, mas que transcende os processos de significação pelos quais esse sujeito atribui significados às suas experiências e ao mundo. Além disso, trabalhar com o termo *memória* é nos remeter

a uma discussão³⁴ que não leva em consideração que aquilo a que se chama de *memória*, é também resultado do investimento discursivo dos sujeitos a construir não só sua historicidade, mas uma continuidade para si ao narrar-se. Aqui nos referimos às discussões de Bosi (1994), Meihy (2002) e Montenegro (2001). São trabalhos que tem grande importância para os cientistas sociais que trabalham com entrevistas e narrativas sobre o que passou. Entretanto, a maneira como lidam com a *memória* nos faz pensar que acreditam numa interioridade transcendente do sujeito, na possibilidade das técnicas e métodos científicos *resgatar* o passado; lêem as narrativas dos entrevistados como sendo provas de uma realidade tal qual acontecera outrora.

Seguimos por rotas diferentes desses autores, posto que entendemos o sujeito enquanto contingência (LARROSA,2002a), imprevisibilidade que resulta da dança das identidades nas quais se apóia e suas subjetividades, quando estas são roçadas pelo material cultural que está fora de si. Quanto ao saber científico, por mais técnico, metódico e rigoroso que seja, não é a mais fidedigna verdade sobre o mundo, é apenas mais uma narrativa sobre o mundo. Já o passado, não é um baú, depósito, armazém, um espaço físico que contem objetos e rastros guardados os quais poderemos retomá-los vez ou outra em sua verdadeira existência, mas para nós, também o passado, e a própria idéia do que seja este passado, é uma construção e invenção do sujeito que narra suas experiências e do/a pesquisador/a, construção essa que relaciona-se com as escolhas e critérios de quem o produz.

Como nos afirma Corazza (2003:10),

(...) A história³⁵ não é nenhuma procissão posta em trajetória de evolução, progresso e aperfeiçoamento. Toda continuidade é apenas efeito de uma interpretação após o fato. O que temos, em vez disso, são falhas, quebras, hesitações, movimentos inesperados, arranques e paradas abruptas.

Para, ao construírem suas histórias de vida, nossos entrevistados estavam a produzir narrativas do/ sobre o sujeito, que podem mudar dependendo do lugar que ele ocupa ou da relação que mantém com os espaços que ocupa e com outros indivíduos. Contingências que embalam a relação do sujeito consigo e a fabricação

³⁴ Outra vez agradecemos a gentileza e atenção de Eronides Donato, que nos alertou para esta discussão.

³⁵ Ao escolhermos essa citação, não entendemos história apenas enquanto a ciência, mas como toda e qualquer história, considerada científica ou não, que se refira a vidas e experiências das pessoas.

de si, numa dança que envolve não apenas o passado, mas os pares e a melodia do presente, na sua inconstante performance para convencer a si e aos outros/as da sua veracidade, linearidade, sinceridade, beleza.

Sobre essa relação entre o sujeito e a sociedade, na produção do passado, Albuquerque Júnior (1994:41) afirma que

as memórias individuais não podem ser tomadas como alicerces da consciência individual ou coletiva, mas sim como pontos de intersecção de várias séries ou correntes mentais aproximadas pelas relações sociais... é composta de fragmentos de múltiplas vivências e experiências ao nível individual ou coletivo que são retrabalhados neste diálogo constante entre indivíduo e sociedade, entre passado e presente. As memórias são individuação ou subjetivação e não individualidades ou subjetividades.

Aparentemente a fala do autor pode seguir uma rota diferenciada da que nos propomos fazer, tendo em vista que ele usa o termo *memórias individuais*. De fato já fizemos nossa escolha por usar *recordação* ao invés de *memória*, e a expressão *individual* pode apontar para uma interioridade do sujeito, idéia que também discordamos. Mas, lembramos a/o nosso/a leitor/a que afirmamos ao iniciar esse texto, que não só nossos entrevistados estariam construindo significados para si e para o mundo, mas nós também o fariamos. Portanto, lemos o termo *individual* não enquanto interioridade, mas enquanto aquilo que nos é particular, vivenciado apenas por nós³⁶. Ao lermos *memória individual*, o significado por nós atribuído, é que estamos a falar das *recordações particulares*, experiências de outrora e únicas porque são vividas, sentidas, degustadas por determinado sujeito.

Então, a fala de Albuquerque Junior é bastante pertinente, pois chama nossa atenção para o fato de que seja ela involuntária (reminiscência) ou voluntária (lembrança)³⁷, a recordação de si (o que o autor chama de memória individual) é o resultado não só dessa relação entre passado e presente, mas também entre o sujeito e a sociedade, e esta relação faz com que o que foi surja de outra forma.

E o surgimento desses fochos, que brilham ou se escurecem voluntária ou involuntariamente, depende do presente, das exigências do presente vivido pelo

³⁶ Larrosa (2002a:141,142), ao distinguir a leitura como experimento (informação) e a leitura como experiência (formação), esta última nos (de)forma, (trans)forma, (co)move porque nos afeta, incomoda e mexe com nossas subjetividades. Então, afirma que *ninguém pode aprender da experiência de outro... porque o saber da experiência não pode se separar do indivíduo no qual se encarna... é particular, relativo, pessoal.*

³⁷ No texto citado na nota acima, Albuquerque Junior faz uma discussão acerca dos tipos de memória e da sua relação com o fazer da História.

indivíduo, organizando o tempo numa sucessão de agoras e mesmo assim demarcando a distância entre o sujeito que fala e o sujeito que é falado. Daí que o *passado surge no presente com força viva e violenta, de uma violência tão grande que só suportamos por momentos* (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 1994:42).

Sabemos que trabalho com discursos (apenas depoimentos para alguns/as) é um processo indireto de observação (LANGNESS, 1998: 65), e que várias críticas são feitas ao seu uso devido à possibilidade da interferência da relação entre entrevistador/a e entrevistado/a na pesquisa, já que este primeiro poderá afetar o segundo, ou ainda que a pretensa objetividade das Ciências pode ser afetada quando se tornam amigos/as.³⁸ E mesmo que a possibilidade do afetamento entre os envolvidos no fazer científico seja uma constante, não acreditamos que esta invalide ou impossibilite a produção de um trabalho sério e criterioso.

Tais questionamentos nos remetem a noção de 'teoria', tendo em vista que esta é pressuposto fundamental para a produção acadêmica. E em geral, está implícita, na noção de teoria, a suposição de que esta (a teoria) 'descobre' o 'real', de que há uma correspondência entre 'teoria' e 'realidade': a teoria representa, reflete, espelha a realidade que cronologicamente e ontologicamente a precede. Mas, a perspectiva pós-estruturalista³⁹, hoje tão presente na análise social e cultural, defende que é impossível separar a descrição simbólica, lingüística de realidade (a teoria) de seus 'efeitos de realidade'. Como afirma Silva (2004:11,12)

A 'teoria' não se limitaria, pois, a descobrir, a descrever, a explicar a realidade: a teoria estaria irremediavelmente implicada na sua produção. Ao descrever um 'objeto', a teoria, de certo modo, inventa-o. O objeto que a teoria supostamente descreve é, efetivamente, um produto de sua criação (...) Do ponto de vista pós-estruturalista de discurso, a 'teoria' está envolvida num processo circular: ela descreve como uma descoberta algo que ela própria criou. Ela primeiro cria e depois descobre, mas, por um artifício retórico, aquilo que ela cria acaba aparecendo como uma descoberta.

³⁸ Sobre as vantagens e desvantagens de usar questionários ou entrevistas, cf. GOLDENBERG, 1998: 85-91.

³⁹ Não é nosso propósito e não cabe nesse trabalho fazer uma discussão detalhada sobre as contribuições do Pós-Estruturalismo, tendo em vista que vários são os trabalhos produzidos com este fim. Mas, vale destacar que o *Pós-estruturalismo se coloca como uma corrente de pensamento na ala humanista da academia que nasceu da lingüística e desabrochou na França, principalmente nos 60... Distingue-se do Estruturalismo que o precedeu não propriamente por negar suas premissas, mas por leva-las às últimas conseqüências* (VASCONCELOS, 2000:108,109). E essas premissas envolvem as concepções de sujeito, da linguagem, da ciência, da verdade, onde a crítica ao sujeito moderno e transcendentemente racional, a linguagem enquanto espelho do 'real', a ciência como produtora da verdade e a verdade como possibilidade de explicação do mundo, é radicalizada.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

E nessa invenção de seu objeto, o fazer científico inicia-se com escolhas e é resultado de escolhas. E mais: o fazer científico está sempre envolvido com gente, com pessoas, com sujeitos, e estes não correspondem indefinidamente, incondicionalmente ao modelo ocidental de perceber o sujeito, herança cartesiana⁴⁰ que o define como ser apriorística e essencialmente pensante, aquele que tem em si a dualidade corpo/mente, mas que a Razão, nossa característica indelével, deveria ser a bússola para nossos comportamentos e relação com o mundo, porque só através dela, a Razão, não apenas entenderíamos o que estava a nossa volta, mas conseguiríamos 'evoluir', 'progredir', ser felizes. Objetividade e racionalidade (a toda prova) na explicação e entendimento das coisas: eis o que buscava a Ciência Moderna⁴¹, representante maior do exercício da Razão. Eis ainda o que se busca, em grande medida, alguns/as representantes da ciência no século XXI.

Mas, os tempos são outros, por isso outras práticas se tornam possíveis para aqueles/as que se incomodam com a transcendência da Razão, com a necessidade mortífera de busca da 'verdade' sobre o mundo. Corazza (2003:14,15), nos inspira:

(...) Não há nenhuma conexão direta, não-mediada, entre conhecimento e 'realidade'. A linguagem não é um simples meio de transparente colocado entre a 'consciência' e o 'real'. O conhecimento não é simplesmente reflexo, a expressão mimética, de um mundo de referência que esteja em posição de reivindicar direitos de precedência... o conhecimento não é o espelho da natureza.

A autora nos inspira e estimula porque além das críticas feitas ao uso da entrevista, o trabalho com histórias de vida, em certo sentido, é decepcionante porque ainda nos cobramos muito o exercício da *racionalidade moderna*, e muitas vezes, a sensação é que teria sido possível mergulhar mais profundamente nas mesmas coisas de forma a perceber novos ângulos, novos detalhes. A cada novo encontro um novo leque de questões poderia ter sido aberto. E daí a nossa angústia, instruídos/as que somos para a busca *por aquele significado último de todas as coisas que se fixaria de uma vez por todas, que permitiria sua compreensão final*, como denuncia Derrida (apud SILVA,2002:25-255). E essa busca nos exige uma

⁴⁰ Sobre a influência das idéias de Descartes sobre para a Ciência e as interpretações dos fenômenos do universo, Cf. Santos (1987).

⁴¹ Não é nosso objetivo nos determos nessa discussão. Mas, Reis (2003) nos oferece interessantes idéias sobre os paradigmas que pautam o período chamado de Modernidade, e entre eles, o lugar assumido pela Ciência e pela Razão.

postura sempre objetiva, e, portanto, imparcial frente ao que elegemos como objeto de pesquisa.

Mas Geertz (1978: 35) nos alerta sobre a dinâmica que envolve a produção do conhecimento sobre a cultura e a possibilidade de sua produção:

(...) nosso conhecimento da cultura (...) culturas (...) uma cultura (...) cresce aos arrancos. Em vez de seguir uma curva ascendente de achados cumulativos, a análise cultural separa-se numa seqüência desconexa e, no entanto, coerente de incursões cada vez mais audaciosas. (...) Cada análise cultural séria começa com um desvio inicial e termina onde consegue chegar antes de exaurir seu impulso intelectual. Fatos anteriormente descobertos são mobilizados, conceitos anteriormente desenvolvidos são usados, hipóteses formuladas anteriormente são testadas, entretanto o movimento não parte de teoremas já comprovados para outros recém-provados, ele parte do tateio desajeitado pela compreensão mais elementar para uma alegação comprovada de que alguém a alcançou e superou (...)

E nesse *tateio*, os/as cientistas da sociedade se exaurem na busca por explicações e definições para as relações e ações dos homens e mulheres, como se fosse possível, independente do método, técnica ou teoria que abracem, encontrar o *teorema*, a fórmula que dê conta do seu objeto, dos sujeitos e sua diversidade. E muitas vezes, enquanto cientistas, nos esquecemos que não apenas as Ciências, a recordação (ou memória, para alguns/as) e os fragmentos, que são as três narrativas sobre passado (que é o que nos interessa), falam (ou não) de algo que não está mais presente.

Esquecemos que a *recordação* e a Ciência Sociais são processos de significação, tendo em vista que a sua produção só é possível quando os sujeitos nela envolvidos atribuem sentido (s) ao que passou, ao que ouviu, ao que é narrado. Já os *fragmentos*, resíduos sobre o passado, também só têm existência a partir dos processos de significação, quando os/as representantes das Ciências o tornam, o chamam e o consideram *fragmento*. Ao falar de algo, os/as cientistas estão a criar este algo, atribuindo-lhes significado, tornando-o 'digno' dos 'cuidados' dessa ciência. A narrativa que envolve o estudo desse objeto vai lhes dando identidade (s), lugar no mundo, numa contingência que se refere não apenas às subjetividades do (a) pesquisador (a), mas também ao fato do passado não está mais presente, pois

(...) O passado se foi; sua analogia com aquilo agora visto, lembrado ou lido jamais pode ser provada. Nenhuma afirmação sobre o passado pode ser confirmada pelo exame de fatos presumidos. Uma vez que conhecer ocorre

apenas no presente epistemológico, nenhuma verificação teoricamente suficiente de qualquer fato passado é possível... O passado está além do nosso alcance (LOWENTHAL, 1998:67).

E estamos a falar de tudo isso não para apresentar pessimismo, niilismo ou desconforto em relação ao *métier* dos que versam sobre as experiências passadas dos sujeitos, mas para apresentar como percebemos o trabalho com a oralidade, com o passado, com a relação que escolhemos manter com nossos entrevistados. O fato de acreditarmos que nossos entrevistados não falarão a última e única palavra sobre suas experiências com outros homens, não nos desestimula; nem nos angustia saber que o que eles apresentaram poderia ser mais bem explorado, mais intensamente revisto, ou mais objetivamente trabalhado. Nem eles nem nós somos/ fomos os/as mesmos/as a cada (re) encontro, e mesmo os temas retomados, são sentidos e narrados de outras formas.

Pensar sobre nossas escolhas para a construção do nosso trabalho: tentar articular a pesquisa com a significação de seus resultados. E sobre essas paisagens, Oliveira (2000:18) nos chama a atenção para três etapas da nossa relação com o que ele chama de fenômenos sociais, questionando-as, e tentando mostrar como o *olhar*, o *ouvir* e o *escrever*, embora nos pareçam familiares e triviais, e por isso mesmo sem necessidade de problematização, *assumem um sentido todo particular, uma vez que é com os quais que logramos construir nosso saber.*

Sendo assim, Oliveira defende que

Tanto o ouvir como o olhar não podem ser tomados como faculdades totalmente independentes no exercício da investigação. Ambas complementam-se ou servem para o pesquisador como duas muletas (...) que permitem caminhar ainda que tropeadamente, na estrada do conhecimento. A metáfora, propositalmente utilizada, permite lembrar que a caminhada da pesquisa é sempre difícil e sujeita a muitas quedas (OLIVEIRA, 2000:21-22).

E caminhar tropeadamente não significa para nós um caminhar sem critérios ou importância para nossa significação do mundo. Como trabalhamos com oralidade, os percalços, quedas, turbulências, estão relacionados ao fato de que inventamos como objeto de nossa pesquisa, pessoas, homens, e estes não podem ser engessadas em quaisquer sistemas conceituais, porque sujeitos, sujeitos do desejo e ao desejo, que os mobiliza para a vida, na contingência que é manter-se vivo.

Além disso, o *olhar* e o *ouvir*, a que se refere Oliveira, estão associados à oralidade, e esta é o lugar da fugacidade da palavra: a palavra que se ouve é a palavra perdida que nunca voltará, a que chegou e se foi e a que, sem se poder evitar, se perde: ao escutarmos, existe algo que sempre fica para trás, e é impossível ir para trás para recuperá-lo. A oralidade é o lugar da suspensão da palavra. Como diria Larrosa (2004:41)

a voz constitui um discurso ou um discorrer que cessa sem que se haja chegado a algum termo, sempre na borda de algo que nunca chega, sempre na imanência de uma revelação que não se produz, sempre inconcluso, deixando sempre uma falta, um desejo.

Por essa fugacidade e suspensão da palavra oral, muitas são as críticas feitas ao trabalho com a oralidade, tendo em vista o destaque e autoridade da palavra escrita no Ocidente desde muito tempo, porque na escrita o encadeamento das palavras, sua continuidade, faz-se por meio da lógica do conceito ou do argumento, fixando na argila, numa tabuleta, num papiro, no papel os significados e explicações do mundo, sobre o mundo, possibilitando o que se torna imprescindível para a Ciência Moderna: a prova. Mas, como nos afirma Porchia (apud Larrosa, 2004:15), *o que dizem as palavras não dura. O que dura são as palavras. Porque as palavras são sempre as mesmas e o que dizem não é nunca o mesmo.* E não importa se escrita, falada, gesticulada, as palavras sempre estão a flutuar e a assumir significados variados. Para além de ser fixada ou não, as palavras estão sempre a escorregar, entre quem as fala e ouve, quem as escreve e quem as lê. Como nos dirá Juarroz (apud Larrosa, 2004:15), *entre quem dá e quem recebe, entre quem fala e quem escuta, há uma eternidade sem consolo.* E como nos alerta Blanchot (apud Larrosa, 2004:15), *o passado foi escrito, o porvir será lido... sem que nenhuma relação de presença possa estabelecer-se entre escrita e leitura.*

Devido à própria fugacidade da palavra e da linguagem, pensamos nessa ausência, nesse desejo que resta do nosso contato com a palavra, seja ela escrita ou oral. E mesmo que haja as críticas e o descrédito por parte de alguns/as cientistas em relação à oralidade, acreditamos ser inspirador ouvir as histórias desses homens, que nem sempre podem falar sobre os desejos que os mobiliza, nem de si. E poderíamos ainda ir noutra direção, noutra rota, que nos aponta Larrosa (2004:38) ao citar Zambrano quando esta *retoma o motivo da letra morta, do*

corpo da letra como uma materialidade cadavérica, sem alma, que só o hálito da voz do leitor é capaz de reviver. Como se houvesse uma vida das palavras que só está na voz, no hálito da voz, na alma da voz. Daí que existem elementos da voz, precisamente os que não se podem articular (o gemido, o balbucio, o soluço, o riso) que não se podem escrever, que se perdem na língua escrita, assim como se perdem também os elementos estritamente musicais, como o ritmo, o sotaque, a melodia, o tom.

Já que escolhemos trabalhar com entrevistas, Oliveira (2000) aponta algumas dificuldades em utiliza-la: mesmo que ela possa possibilitar ao pesquisador/a o acesso as narrativas dos/as próprios/as membros das comunidades, dos grupos, dos indivíduos pesquisados, a diferença entre os 'idiomas culturais' do pesquisador/a e do entrevistado/a a torna mais complexa, pois são dois mundos que entram em confronto. Há algumas propostas para lidar com o *confronto* desses mundos distintos: o Objetivismo mais radical defende que o observador se posicione de forma mais neutra possível, porém uma tradição da literatura etnológica, baseada nos escritos de Malinowski, dirá que

No ato de ouvir o "informante", o etnólogo exerce um poder extraordinário sobre o mesmo... Esse poder, na relação pesquisador/ informante desempenhará uma função profundamente empobrecedora do ato cognitivo... A rigor, não há verdadeira interação entre o nativo e o pesquisador, porquanto na utilização daquele como informante, o etnólogo não cria condições de efetivo diálogo. A relação não é dialógica (OLIVEIRA, 2000: 23).

Ao criticar esses dois posicionamentos, o da neutralidade/ objetivismo e o do poder extraordinário do/a pesquisador/a, Oliveira amplia a discussão sobre a relação entre pesquisador/a e entrevistado/a apontando que se transformarmos esse/a entrevistado/a em 'interlocutor/a', uma nova modalidade de relacionamento poderá e deverá ter lugar: a relação dialógica⁴², a partir da qual os horizontes semânticos e mundos em *confronto* – o do pesquisador e o do entrevistado – se abrirão um ao outro, transformando o *confronto* em um encontro etnográfico. O espaço de significação das palavras é compartilhado por ambos interlocutores, e daí ocorre uma fusão dos dois horizontes

⁴² Grifos nossos.

desde que pesquisador tenha habilidade de ouvir o nativo e por ele ser igualmente ouvido, encetando formalmente um diálogo entre "iguais", sem receio de estar, assim, contaminando o discurso do nativo com elementos de seu próprio discurso... O ouvir ganha qualidade e altera a relação, qual estrada de mão única, em uma outra de mão dupla, portanto, uma verdadeira interação (OLIVEIRA, 2000: 24).

Não podemos negar que Oliveira (2000) alarga a discussão sobre as relações estabelecidas na pesquisa a partir de entrevistas. Mas, não acreditamos que seja possível neutralidade, que o/a pesquisador/a tenha esse poder extraordinário, e nem um *diálogo*, e muito menos um *diálogo entre iguais*, com a *fusão* dos dois horizontes, sem *contaminação dos discursos*. Ficamos a pensar no que seria essa *contaminação do discurso*, como seria possível um *diálogo entre iguais* se as pessoas envolvidas têm experiências particulares e diferenciadas (mesmo às que pertencem a uma mesma cultura), se todo o trabalho, segundo Cardoso Oliveira, depende da *habilidade* de uma das pessoas, o *pesquisador*. Onde teríamos a igualdade nessa relação? Como seria possível dialogar?

Aqui é preciso destacar o lugar dado às fontes de pesquisa e a relação que estabelecemos com elas. Como nos afirma Corazza (2003:11,12)

Suspeitar da idéia de diálogo e de ação comunicativa. Suspeitar, sobretudo, da obrigação do diálogo. A ação comunicativa representa a restauração do sujeito consciente e soberano. A ação comunicativa traduz a fantasia de um mundo regido pelo bom senso, pelo consenso e pela convergência. A idéia de diálogo re-instaura a presença da consciência, a presença do significado, a presença das boas intenções. O diálogo é um sonho do bom-mocismo. A ação comunicativa é um delírio logocêntrico, uma utopia da comunicação transparente. A ação comunicativa é permanentemente assombrada pela volta daquilo que reprime: o poder, o desejo, o inconsciente, o irracional, a ambigüidade, a indeterminação.

Suspeitar então da homogeneização e transparência quando construímos qualquer relação, e também, nessa relação que envolve entrevistar pessoas, ouvi-las construir suas histórias. Apoiarmos a idéia de que estaríamos tendo um diálogo como nossos entrevistados, seria acreditar na possibilidade de uma *troca ou discussão de idéias, de opiniões, de conceitos, com vista à solução de problemas, ao entendimento ou à harmonia*⁴³ (grifos nossos). E não iniciamos nosso trabalho a fim de solucionar, harmonizar, entender as práticas e experiências que envolvem os homens que tem desejos homoeróticos: não pensamos que há algo a ser

⁴³ Definição do termo diálogo. Cf. *Dicionário Aurélio Eletrônico. Século XXI. Versão 3.0. Novembro de 1999.*

solucionado, organizado, entendido, nos que diz respeito aos desejos desses sujeitos. Aliás, a religião, a ciência e a justiça se embrenharam nessa tarefa desde muito tempo. E para não seguirmos por essa mesma rota, dar mais uma explicação consensual sobre esses sujeitos dos desejos, homoeroticamente desejan-tes, é imprescindível (re) pensarmos o papel da linguagem, como também da hermenêutica, tendo em vista que nossas escolhas dependem da oralidade, das palavras e seus significados.

Segundo Larrosa (2004:73), especificamente no Ocidente,

a pluralidade e multiplicidade da língua, de qualquer língua, é algo meramente fático e transitório, cujo destino é sua própria superação e, no limite, sua própria supressão. A tradição hermenêutica é um pensamento da mediação, da diferença mediada (...) Daí que seja um pensamento do diálogo, da leitura e também da tradução como práticas lingüísticas de mediação, de comunicação, de construção do comum, tanto no espaço como no tempo... A hermenêutica é um pensamento do trabalho da mediação, do esforço da mediação, da difícil possibilidade da mediação entre as línguas, entre os indivíduos, entre o passado e o presente, entre as culturas.

Assim, a busca da tradição hermenêutica, enquanto *interpretação do sentido das palavras*⁴⁴, está associada à mediação entre os diferenciados sentidos que surgem do encontro (ou desencontro) entre línguas, indivíduos, passado e presente, culturas. É como se as palavras, para além das diferentes condições que envolvem sua aparição, pudessem sempre se acomodar, se conciliar, num sentido comum.

Para que as palavras sejam acomodadas, que a diferença seja mediada, uma figura central é necessária, a quem Larrosa (2004:73) irá chamar de *sujeito da compreensão*, um sujeito *que quer compreender, que está constituído com base na boa vontade de compreender, na arrogância de sua vontade de compreender, na confiança no poder de sua capacidade de compreender*. E essa compreensão, não tem outra finalidade senão converter o passado em presente, o distante em próximo, o estranho em familiar, o outro no mesmo, o fora no dentro, o que não é seu em seu, todas as línguas em sua língua. E só é possível pensar a possibilidade dessa *compreensão* porque se tem o pressuposto de que esse sujeito, diferentemente dos demais seres, tem não só a Razão como sua auxiliar infalível, mas também a

⁴⁴ Cf. *Dicionário Aurélio Eletrônico. Século XXI. Versão 3.0. Novembro de 1999.*

linguagem como instrumento para o pensamento representar as coisas, com a função exclusiva da nomeação ou designação.

Percebemos então a centralidade do papel da linguagem, esta que tem sido uma preocupação de algumas ciências desde fins do século XVIII, quando observa-se um corte epistemológico, uma mudança conceitual: *no lugar do puro pensamento e das idéias do racionalismo e de empirismo do século XVII e no lugar da razão kantiana com suas formas puras a priori, surge a linguagem como um dos problemas centrais do pensamento ocidental* (ARAÚJO, 2004:11). Por muito tempo a linguagem não foi tida como um problema para as Ciências Humanas, tendo em vista que era (e é para alguns/as) considerada um simples e neutro veículo de explicação/interpretação/descrição das coisas, transmissão de informações e facilitadora da sociabilidade da comunicação. Mas, a partir do final do século XVIII, ocorrem algumas mudanças importantes de concepção e papel da linguagem:

o estruturalismo mostra que sem linguagem não há cultura, nem pensamento, nem personalidade; a semântica expande seus domínios dos campos semânticos às situações de fala que requerem contexto e intenção; a análise do discurso distende a linguagem para o domínio social e institucional, todo discurso remete a outro discurso (rede discursiva) e cria relações de saber e poder (Foucault) (ARAÚJO, 2004:12).

Não é objetivo do nosso trabalho discutir as contribuições específicas de cada um desses campos de saber sobre as mudanças na concepção da linguagem e seu papel, tendo em vista que isso já foi feito por vários/as autores/as em trabalhos com esse objetivo específico. Mas ressaltamos que só a partir de tais questionamentos foi possível duvidar e suspeitar da neutralidade da linguagem, da isenção das línguas, da possibilidade do *diálogo* entre experiências, sujeitos e mundos diferentes, da realização da *compreensão* do diferente, do passado, do outro. A partir dessas contribuições não cabe mais pensar a linguagem como reduzida à função referencial, isto é, como retrato ou *re-presentação* da realidade. A realidade vai sendo 'construída' pela linguagem, porque é esta que inclusive estabelece a própria noção do que seja realidade. Como nos dirá Rorty (apud ARAÚJO:2004), *O mundo não fala, apenas nós falamos. Desde que fomos programados com uma linguagem, o mundo pode levar-nos a aderir a crenças. Mas não poderia fornecer uma linguagem para que nós falássemos. Apenas outros seres humanos podem fazê-lo.*

Se o mundo não fala e apenas nós falamos, segue a idéia de que nós falamos sobre o mundo, e atribuímos sentido aos silêncios das coisas do/no mundo. Portanto, é necessário (re) pensar um outro conceito tão caro às ciências sociais, e que é tão presente nas produções que trabalham com a oralidade, que é o conceito de *representação*. E na proposta pós-estruturalista, esse conceito ('representação') é retomado, mas ergue-se como reação à idéia clássica de representação, tendo em vista que não concebe a linguagem como uma estrutura instável e indeterminada.

Nesse contexto, a representação é concebida como um sistema de significação, mas descartam-se os pressupostos realistas e miméticos associados com a sua concepção filosófica clássica (...) a representação é concebida unicamente em sua dimensão de significante, isto é, como sistema de signos, como pura marca material (...) Na perspectiva pós-estruturalista, incorpora todas as características de indeterminação, ambigüidade e instabilidade atribuídas à linguagem. (SILVA, 2005: 90,91)

A partir desses questionamentos, a própria "realidade" e a "representação" começam a ser tidas como categorias, entre outras, que facilita nossa lida com as coisas. A representação não aloja, então, a presença do 'real' ou do significado, não é simplesmente um meio transparente de expressão de algum suposto referente. A representação inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeitos. Ou ainda nas palavras de Stuart Hall (apud WOODWARD, 2005:8) *a representação atua simbolicamente para classificar o mundo e nossas relações com seu interior; é através da linguagem e dos sistemas simbólicos que o mundo é representado e adquire sentido.*

E na produção acadêmica que escolhe a oralidade como rota, o *olhar* e o *ouvir* são as etapas preliminares na atribuição de sentidos ao objeto de nosso desejo, do trabalho de pesquisa, é no ato de *escrever*, no uso da palavra escrita, na (re) configuração final do trabalho, que a produção do conhecimento poderá se tornar legítima institucionalmente, que o trabalho do/a pesquisador/a se materializará em letras, palavras que como já dissemos anteriormente, são fluidas também, e tornar-se-á visível entre seus pares e para a produção do conhecimento.

A etapa da escrita não é menos complexa do que as anteriores. Para Oliveira Cardoso (2000), essa etapa *é realizada não no campo, mas no ambiente urbano, usufruindo o convívio dos pares e tudo o que as instituições universitárias e de*

pesquisa oferecem. Mas, discordamos dessa idéia, porque já nos encontramos com nossos entrevistados, inicia-se a (ins) escrita de si, não apenas a deles, mas também a nossa. Talvez os homens (e as mulheres) não sejamos outra coisa que um modo particular de contarmos o que somos (LARROSA,1998:26). Nos (ins) escrevemos no mundo contando nossa história, a partir de fragmentos desconhecidos das histórias que recebemos, incorporando-as ou negando-as, desconfiando e transformando-as, de maneira que possam ser ainda habitáveis por nós. E cada um dispõe, também, de uma série de tramas nas quais se entrelaça de um modo mais ou menos coerente. E cada um tenta dar um sentido a si mesmo, construindo como um ser de palavras a partir das palavras e dos vínculos narrativos que recebeu (LARROSA,1998:27).

Trazer assim as experiências que nos são contadas para o plano da narrativa, vidas alheias para nossos textos, é uma atividade muito particular; ou ainda nas palavras de Geertz (apud OLIVEIRA,2000:26), “*é um trabalho moral, política e epistemologicamente muito delicado*”. Lidamos com vidas, com a produção de significados para o que vemos e ouvimos, com a *autonomia do/a pesquisador/a* no exercício de seu *métier*. Não só traduzimos de um espaço semântico, de um mundo para outro (entrevistado/pesquisador); significamos, atribuímos sentidos ao que nossos entrevistados nos oferecem, guiados pelos conceitos dos quais lançamos mão, no interior de uma ‘comunidade de comunicação’ e ‘de argumentação’, de nossa própria sociedade e de nossa comunidade profissional. O que escrevemos está, portanto, vinculado ao espaço e ao tempo nos quais estamos inseridos, pessoal e profissionalmente, à *episteme* de nossa época.

Todavia, vale ressaltar que a *autonomia do/a pesquisador/a*, a qual nos referimos anteriormente, não deve ser entendida como uma característica autoritária e independente de produção do conhecimento. A autonomia epistêmica está entrelaçada nos resultados da pesquisa, aos quais se deve prestar contas em algum momento do escrever. Estamos aqui tentando fazer esta prestação de contas... E entre tantas movimentações que a envolvem, está a necessidade e o desejo de falar então desse trajeto entre o exercício do *olhar*, *ouvir* e *escrever*. Um trajeto que foi modificado diversas vezes, tendo em vista que *olhar*, *ouvir* e *escrever*, é tão contingente e imprevisível quanto os sujeitos que nela estão, são, foram envolvidos.

Logo no início, fizemos mudanças no que diz respeito às fontes, e por isso foi preciso rever nossos planos referentes à pesquisa. Começamos as tentativas de

busca das nossos entrevistados a partir de um amigo de nosso orientador, que seria nosso entrevistado e cicerone nessa empreitada, ao qual chamaremos de Felipe, pseudônimo por ele escolhido, de quem falamos já no início de nossa escrita.

Ligamos para nosso cicerone, mas nosso primeiro encontro foi estancado após esse primeiro contato, tendo em vista que o mesmo tinha viagens marcadas anteriormente e, além disso, já tinha agendado vários compromissos referentes as suas atividades no seu trabalho⁴⁵. O desafio nos excitou! Queríamos continuar nossa busca, e enquanto Felipe era uma impossibilidade, procuramos um outro entrevistado que também fará parte desse trabalho contribuindo com suas narrativas, a quem chamamos de Mário⁴⁶.

Mas nas três tentativas não foi possível ver e ouvir Mário, devido a alguns problemas sentimentais pelos quais ele passava com seu companheiro e alguns problemas de saúde referentes ao uso de álcool e a problemas neurológicos, o que prorrogou também nossa entrevista para outro momento porque nosso entrevistado estava impossibilitado de falar, chegando a ser hospitalizado. Mário tem se recuperado e também é parte desse trabalho.

Mas façamos um retorno a Felipe... O encontro foi realizado e os resultados foram bastante interessantes. Além de entrevistá-lo, através dele tivemos acesso a alguns nomes que compõem também nossa produção. Logo após as indicações feitas por nosso cicerone, tentamos localizar mais dois entrevistados, mas as entrevistas também foram adiadas, tendo como empecilho os problemas de saúde de um deles que tem mais de 80 anos, e questões profissionais do outro que tem 49 anos. Com eles não conseguimos manter nenhum contato.

Falamos com um outro entrevistado indicado por Felipe, a quem chamaremos de Giordano⁴⁷. Logo no nosso primeiro contato, por telefone, ele nos contou várias

⁴⁵ Felipe trabalha há mais de 12 anos no Centro de Ação Cultural. Esse órgão juridicamente é uma associação que tem como objetivo a formação para a cidadania. É uma ONG vinculada também a ONU, e que tem como financiadores parceiros internacionais ligados a Igreja católica. Tem como público alvo os delegados e conselheiros municipais além dos jovens ligados a Igreja Católica, como também faz assessoria ao movimento popular e sindical de Campina Grande desde a década de 1980. Além de trabalhar nessa associação, Felipe é funcionário público do Estado há aproximadamente 11 anos, embora esteja de licença saúde durante esse tempo.

⁴⁶ Mário nasceu em 1949 em Guarabira-PB, e veio morar em Campina Grande aos 5 (cinco) anos de idade, após 2 (dois) anos da morte de seu pai. É formado em Ciências Sociais pela UFPB (campus II), funcionário público da UFCG há 28 anos, mora com mais duas irmãs e um irmão, sendo ele o mais jovem. Nos concedeu entrevista nos dias 28/10/2005 e 02/11/2005 na UFCG.

⁴⁷ Giordano tem 58 anos e é funcionário público do município há 32 anos e do Estado há 17 anos. Mora só no Ligeiro, embora visite e almoce com sua mãe a cada dois dias. Os contatos com ele ocorreram nos dias 8, 12 e 13 de Setembro de 2005.

de suas experiências aqui em Campina Grande e no Recife. Falou também de estar freqüentando uma Igreja Evangélica Assembléia de Deus e está quase se convertendo. Marcou nosso primeiro encontro para o mesmo dia à noite, sugerindo a praça da Bandeira no centro da cidade, *porque tradicionalmente era como se fosse um lugar do Recife chamado 'Quem me quer'*⁴⁸, *aonde iam as bichas, os viados, as sapatão, os travestis, todo mundo*. E porque muitos dos encontros dele foram marcados na praça da Bandeira, em frente aos Correios.

O encontro aconteceu e à semelhança do que ocorrera por telefone, Giordano se pôs a falar, falar, falar: ia narrando sua história, narrando a si numa habilidade narrativa que envolvia experiências no Recife-PE, em Campina Grande, passado e presente se enroscando, como se fosse um único tempo. Entre uma fala e outra, Giordano dizia os versos e as piadas rimadas que fazia com seus casos e com as pessoas com quem encontrava. Quando falamos que queríamos gravar sua fala, pareceu se assustar um pouco. E então propomos a possibilidade de apenas escrever suas falas. Mas o resultado desse encontro virá adiante.

Fomos caminhando pela praça da Bandeira junto com Giordano, porque o mesmo disse precisar ir para igreja evangélica outra vez. Ao falar sobre sua ida à igreja, mencionou que o pastor havia frisado que, na Bíblia, seu nome significava 'aquele que nascia de novo'. Concomitante a esta fala, elucidou que após ter quebrado suas imagens de Umbanda, sua vida estava melhorando, que seu dinheiro estava dando, e que tinha deixado de fumar em Janeiro de 2005.

Perguntamos se atualmente ele estava com algum relacionamento e ele respondeu que tinha uma 'amizade', "*um amor sem gosto*", já fazia tempo por causa do medo das doenças, mas também estava se desligando. E não quis falar o nome da pessoa, o chamando de '*aquele coisa ruim*'. Essa flor não era mais tão cheirosa nem lasciva, tingida que fora pelas tintas do evangelho da Assembléia de Deus do distrito do Ligeiro, onde Giordano estava a congregar e a ouvir quais são as flores, sabores, odores e *cheiros* que satisfazem a Deus.

Nos despedimos com Giordano dizendo: "*Vou passar o sábado e o domingo colocando no papel as coisas que vou lhe contar, que é para eu não esquecer, porque é coisa demais para contar*". E deixamos marcado para a semana seguinte nossa entrevista, faltando apenas ligar para a confirmação o horário.

⁴⁸ Sobre o *Quem-me-quer*, às margens do rio Capibaribe, enquanto um espaço de 'pescaria' e de pegação, cf. ALBUQUERQUE JR. & CEBALLOS, 2002: 311.

E assim o fizemos: na segunda-feira (12/09/2005) tentamos ligar para Giordano várias vezes, mas seu celular só chamava. E no dia seguinte, conseguimos falar com ele, só que o resultado não foi dos melhores: muito educadamente ele nos comunicou de sua desistência. Perguntamos o motivo: se fosse por causa do gravador, não mais gravaríamos; se fosse o receio que usássemos de alguma forma o que ele iria nos contar, tentamos tranquilizá-lo explicando que ele receberia uma cópia do trabalho, onde e como estariam as suas falas, que preservariamos sua identidade. Nada feito! Nosso limiar de beijo se esvaiu, numa 'revelação' da verdade, numa proposta de quais histórias se deve contar ou silenciar.

Giordano nos contara que havia tido uma revelação na Igreja Evangélica durante o final de semana e que não queria mais falar:

Aquele era um tempo muito bom, muito alegre, muito feliz, de muita coisa boa, que eu me diverti muito e vivi muita coisa boa. Mas está no passado (grifos nossos) e não quero mais lembrar nem falar do passado, pois como o Pastor disse, meu nome na Bíblia significa nascer de novo, e eu estou nascendo de novo, por isso não quero nem falar nem lembrar mais daqueles tempos.

Tentamos convencê-lo, mas ele respondeu com o Salmo 23, acrescentando que tinha gostado muito de nós, mas que essa revelação tinha feito ele desistir e que lêssemos o Salmo e acreditasse que Deus iria ajudar a conseguir tudo que queríamos. Que *Deus é grandioso e opera maravilhas*, e que iria operar na nossa vida. Lembramo-nos de Larrosa (1998:26) quando ele diz: *talvez nessa história em que um homem se narra a si mesmo, nessa história que talvez não seja senão a repetição de outras histórias, possamos adivinhar algo daquilo que somos.*

Por sugestão mais uma vez da nossa banca de qualificação, professor Iranilson Buriti e professora Marilda Menezes, voltamos a tentar contato com Giordano, na tentativa de ouvi-lo falar, agora propondo-nos a ouvir sobre sua conversão ao protestantismo. Mas a resposta, sempre muito educada, foi de que ele estava sem tempo, tendo em vista que quando não estava no trabalho, estava desenvolvendo várias atividades na Igreja. Giordano cala em nome da fé... Assumir uma identidade, tomar para si um lugar de aconchego e de reconciliação com os códigos morais, que são também históricos e culturais. Giordano quis então silenciar sobre algumas de suas experiências. Como sugerira o professor Iranilson Buriti ao

pensar sobre primeiro título do nosso trabalho⁴⁹: alguns sujeitos quiseram silenciar, não foram apenas silenciados. E esse silêncio também compõe a produção de si, a comercialização (ou não) entre as várias identidades nas quais esses sujeitos se reconhecem ou constroem para si.

E Giordano e Kardec, não são únicos nessa escolha, não foram as únicas flores que não beijamos. Tivemos mais uma outra experiência, com um quase entrevistado a quem chamamos Silvio. Chegamos a nos falar cinco vezes, na tentativa de marcarmos e efetivarmos nosso encontro. Sempre que ligávamos para Silvio, ele pedia para que retornássemos numa determinada data para daí confirmarmos um horário e local para nossa aproximação. Decidimos ligar para nosso cicerone, para sabermos o que estava acontecendo, se Silvio havia desistido e a confirmação da impossibilidade de mais uma entrevista não só nos deixou desestimulados como, passado o primeiro embate, nos fez sentir e pensar quão doloroso deva ser ocupar o lugar *do representante de todo mal, de um sujeito marginal*, que está sempre envolto numa vigilância intensa por estar buscando beijar flores que não são as indicadas pelas prescrições morais, religiosas e medicas de nossa cultura.

Então, para além de nossa decepção com mais uma desistência, para além de nos julgarmos enquanto incapazes de conseguirmos realizar um novo contato, preferimos pensar sobre os lugares daqueles a quem dedicamos este trabalho. Pensar no quanto pode ser doloroso e difícil perceber-se enquanto sujeito do desejo que é nomeado pela medicina, pela ciência, pela religião, pelos códigos morais como proibido, maléfico, pecado, doença, insanidade. E nem Kardec, Giordano e Silvio estão deslocados das exigências culturais no que diz respeito ao trato com nossas práticas sexuais. Como nos lembra Louro (1999), *somos educados a não falar nem pensar sobre nossa sexualidade (...)*

Sendo assim, durante o corpo deste trabalho não terá tantas falas quanto queríamos daqueles que nos motivaram a ir a busca de suas experiências, das narrativas que contam de si sobre os desejos que lhes dão sentido no/ do mundo, tendo em vista os percalços assinalados acima. E antes de apresentarmos o que trataremos em cada capítulo do nosso trabalho, queríamos ressaltar que optamos

⁴⁹ Vozes e imagens sobre 'sujeitos esquecidos': os homossexuais em Campina Grande (PB) – 1970-1980.

por não dividi-los em sub-tópicos, porque não gostamos de assim esquartejar nossa escrita e porque, mesmo sabendo que isso poderia facilitar a busca dos possíveis leitores/as por temas mais específicos, preferimos priorizar uma leitura corrida, sem estancamentos obrigatórios, ao não ser aqueles os quais nos sentimos à vontade para sugerir a/os que se interessarão por nossa produção.

No primeiro capítulo de nosso trabalho, priorizamos a discussão que tentará pensar sobre como nossos entrevistados se relacionam com seus corpos, com sua sexualidade, com seus desejos sexuais e como se relacionam também com os outros corpos, com as outras sexualidades, com as práticas sexuais dos/as outros/as. Pensar sobre as imagens que constroem de si e dos vãos que empreendem em busca da realização (ou não) dos seus desejos, como também quais os significados que atribuem na fabricação dos/as outros/as, quer tenham escolhas semelhantes as suas ou não.

No segundo momento da nossa produção, escolhemos nos deter sobre a *questão da identidade*. Tendo em vista que nossos entrevistados se narraram enquanto ocupantes de várias posições-de-sujeito, seja referente aos seus desejos, a realização destes, às suas práticas sexuais, a relação com a família, com o movimento homossexual, com o mundo, nosso objetivo nesse segundo capítulo é discutir como se relacionam e se produziram esses sujeitos enquanto corpos que assumem marcadores identitários (ou não) ou se reconhecem enquanto portadores de alguma identidade.

E no terceiro e último capítulo, escolhemos nos movimentarmos pelas narrativas de nossos entrevistados que se relacionam com os códigos da masculinidade. Nossa pretensão é pensar sobre a relação que nossos entrevistados estabelecem (ou não) com as práticas associadas ao masculino; como esses códigos são subjetivados (ou não) e a responsabilidade que lhes é exigida para que exerçam tais códigos. Nossa preocupação se detém na produção de significados sobre as masculinidades.

E mesmo sabendo que os silêncios continuarão existindo, mas entendendo-os também como outras vociferações sobre o que estamos querendo falar. Certamente sabemos e também denunciemos que estamos aqui *a dar uma palavra que não será nossa palavra nem a continuação de nossa palavra porque será uma palavra outra, a palavra do outro* (LARROSA,2004:30).

CAPÍTULO I

SUJEITOS, CORPOS, LIBIDO, FETICHES: O DESEJO QUE ESTIMULA A PRODUÇÃO DE SI

“... através de suas mãos, que pode haver outra forma de relacionamento entre os homens diferente da praticada, forma essa que inclui a carícia física, mas não necessariamente, o sexo (...) a segurança e conforto emocional podem vir de um indivíduo do sexo masculino, não se restringindo apenas à figura feminina, como a materna, por exemplo. (...) A punição foi severa à transgressão do professor. (...) Adolph Myers foi expulso da cidadezinha escapando por um triz de ser enforcado. Assumiu então, uma nova identidade em uma cidade de outro Estado, numa tentativa de esquecer o passado. Contudo suas mãos continuavam a demonstrar seu lado transgressor.”

(Conto “Hands” de Sherwood Anderson, 1919.)⁵⁰

Era o corpo de Myers, através dos usos da suas mãos, que denunciavam a transgressão dos códigos culturais relacionados ao sujeito masculino/homem. Alguns questionamentos: como nos sentimos sendo homem? Como nos sentimos sendo mulher? O que implica nos comportarmos como homem ou como mulher? O que é exigido de nós que nos caracteriza homens ou como mulheres? Qual a relação que estabelecemos com nosso corpo? O que fazemos com nossos desejos, com nossa libido, com nossos/teus fetiches? O que fazemos com nossas vontades insaciáveis de estar com alguém e de experimentar alguém?

Pensar sobre como nossos entrevistados se relacionam com seus corpos, com sua sexualidade, com seus desejos sexuais e como se relacionam também com os outros corpos, com as outras sexualidades, com as práticas sexuais dos/as outros/as. Pensar sobre as imagens que constroem de si e dos vãos que empreendem em busca da realização (ou não) dos seus desejos, como também quais os significados que atribuem na fabricação dos/as outros/as, quer tenham escolhas semelhantes as suas ou não. Ou de forma mais arriscada: *de que forma a “diferença sexual” e a ordem social se articulam no processo de formação do*

⁵⁰ Cf. Berutti, 2002:30.

sujeito? (BRAH apud HALL, 2005:111). Eis nosso objetivo nesse segundo momento do nosso trabalho, que se torna academicamente o primeiro capítulo deste.

E ao propormos que sobrevoemos estas questões, não tem como não pensarmos na moral, nos códigos morais, tendo em vista que nossa relação como nosso corpo está circunscrita e envolvida não só pelas possibilidades de composição do mesmo, mas, fundamentalmente com as formas culturalmente estabelecidas de como devemos nos relacionar conosco. Talvez vozes inflamadas se levantem dentre alguns leitores/as e/ou ouvintes querendo então se declarar contra tal convite denunciando-o como atentado à moral, propondo um cessar do nosso vôo. Alguns/as de nós, ao contrário, poderão se sentir desafiados/as a fazer algo que sempre tiveram vontade e nunca coragem ou oportunidade, sugerindo inclusive rotas e paisagens a serem perseguidas; e outros/as ainda, farão com tranqüilidade uma movimentação que já lhes é conhecida, retomando, não da mesma forma, direções outrora escolhidas, ou novas direções na viagem pela sexualidade. Mas, retomando a idéia de moral, lembramos Silvio Gallo (1997:97) citando Nietzsche, quando ele afirma:

a moral é o sistema de valores que sustentam a vida humana, e normalmente esses valores são apresentados como universais, isto é, sempre existiram e sempre existirão, sendo válidos em qualquer época e lugar.

E aqui não nos erguemos como defensores (ou algozes) da moral e nem partimos da premissa da naturalidade e homogeneidade de fazer/estar/sentir-se homem e mulher. As muitas formas desse fazer/estado/sentido, as várias possibilidades de viver prazeres e desejos corporais são sempre sugeridas, anunciadas, promovidas socialmente e hoje possivelmente de formas mais explícitas que antes. Vôos múltiplos e com rotas variadas estão sempre a ser iniciados, sem ponto de chegada nem a certeza de seu fim, seja um fim feliz ou dolorido, ou sequer com um fim. Elas, as possibilidades de viver prazeres e desejos corporais, também são, renovadamente, reguladas, condenadas ou negadas. Como afirma Foucault (2005), a sexualidade é um 'dispositivo histórico'. Ela é uma invenção social, uma vez que se constitui, historicamente, a partir de muitos discursos sobre o sexo: discursos que normatizam, que regulam, que instauram saberes, que produzem "verdades", que estabelecem como devem então ser realizadas.

Porém, direcionar-se para esse pensamento só tem sido possível porque o debate sobre práticas sexuais e de gênero vem se tornando cada vez mais acalorado também no Brasil⁵¹, em especial depois dos anos sessenta do século XX, o que não significa dizer que antes disso não se tenha discutido sobre tais temas. Weeks (1999:39) ressalta que:

Embora se possa argumentar que as questões relativas aos corpos e ao comportamento sexual têm estado, por muito tempo, no centro das preocupações ocidentais, elas eram, em geral, até o século XIX, preocupações da religião e da filosofia moral. Desde então, elas têm se tornado a preocupação generalizada de especialistas da medicina e de profissionais e reformadores morais. O tema ganhou, no final do século XIX, sua própria disciplina, a sexologia...

E no que se refere às práticas homoeróticas, elas também ganham especial atenção a partir de finais do século XIX, quando deixam de ser consideradas pecado para aumentarem a lista das patologias humanas, e sobre isso não só a Sexologia tem sua contribuição, mas também a Psicanálise. E mesmo com tantas discussões, com tantas possibilidades de leitura sobre a sexualidade, ainda assim continua sendo esse um tema que enrubesce faces, enruga a fronte, provoca sorriso nos lábios, trincar de dentes, suor nas mãos, frio na barriga, práticas discursivas que também são experimentadas no silenciamento de si (e dos/as outros/as), ou críticas de que estamos a falar de uma temática menor⁵². Louro (1999:9) ao falar de suas lembranças da juventude, pode colaborar conosco quando afirma que

a sexualidade era um assunto privado, alguma coisa da qual deveria falar apenas com alguém muito íntimo e, preferencialmente, de forma reservada. A sexualidade – o sexo, como se dizia – parecia não ter nenhuma dimensão social; era um assunto pessoal e particular que, eventualmente, se confiava a uma amiga (o) próxima (o). ‘Viver’ plenamente a sexualidade era, em princípio, uma prerrogativa da vida adulta, a ser compartilhada com o parceiro do sexo oposto.

Parece-nos então que a autora não fala de tempos muito distantes de nós, já que pensar e falar sobre a nossa sexualidade, sobre as práticas sexuais e também

⁵¹ Destacamos que antes do século XX, alguns países europeus (e em menor proporção também os Estados Unidos), já se debruçavam com mais afinco sobre as discussões acerca da sexualidade, em especial França, Alemanha e Inglaterra. Sobre essa discussão, cf. Costa (1995: 61-62); Badinter (1993: 7-22).

⁵² Aqui nos referimos as nossas experiências na prática docente, quando há quase quatro anos estamos a propor fazer a discussão sobre sexualidade nas disciplinas que ministramos na Universidade Estadual da Paraíba, onde alguns/as colegas de profissão questionam nossas escolhas e a apontam como desnecessária, ou inferior, frente aos demais temas da História.

sobre nosso corpo, ainda não é tarefa fácil. E não apenas Giordano, Kardec e Silvio que nos digam, quando escolheram não de falar sobre si; mas nossos outros entrevistados, àqueles que beijamos, também narram suas histórias pontuando a dificuldade, a vigilância, a dor, o receio de se falar sobre as práticas que envolvem a realização (ou não) dos seus desejos, mesmo entre seus pares. E embora isso não os impeça de alçar vôos, procurar jardins e cheiros exalados pelas mais variadas flores, quando assim os seus desejos se vêm em negociação com os códigos culturais, várias também são as narrativas dos nossos entrevistados que ratificam a experiência de silenciamento e *interdição* sobre suas práticas sexuais. Felipe, ao falar sobre sua 'descoberta'⁵³ e da relação com sua família, nos diz:

Quando eu era criança, eu descobri esse desejo muito cedo e era uma coisa que eu não tinha respostas porque eram poucos os comentários. Eu não sabia nem o que era homossexualidade, nem o que era homossexual, nem o que era gay⁵⁴, nada! Eu apenas praticava... Na verdade, eles acabaram fazendo mais ou menos a política que o exército americano acabou fazendo com alguns gays: de não perguntar a orientação sexual e a pessoa não dizer. Era uma coisa que passou a ser muito óbvia, mas uma coisa que não era perguntada. Não era falada. Se era falada entre eles, eu num posso adivinhar, né?

Felipe não sabia os nomes atribuídos ao exercício dos seus desejos, *apenas praticava*. E também não entendia por que era tão incompreendido e tão cobrado, já que não se estabelecia, não se falava claramente que o seu corpo e a prática de sua sexualidade era o incômodo: *desde de quando eu me entendo por gente que eu me achava diferente. Eu não sabia muito bem o por quê dessa diferença, né?*⁵⁵ E seu corpo outra vez estava no centro das preocupações, não só por não entender por que se sentia diferente ao desejar 'determinadas flores', mas porque apanhava, e *apanhava muito, principalmente do meu pai, que quase me pegou com um parceiro e chegou a me espancar*. É então apresentado aos códigos culturais que definem moralmente como deva ser o exercício da sexualidade, mesmo que na sua família não houvesse verbalização mais precisa.

⁵³ Aqui utilizamos um termo usado também por nossos entrevistados. Mas não o significamos enquanto uma característica *essencial* esses sujeitos, que esperava apenas que eles a retirassem o véu que até então cobria algo que já estava lá, dado, apenas a espera de ser desvelado. Mas a significamos enquanto o momento em que a realização do desejo se torna possível, com tudo que há de contingente na prática e/ou realização dos nossos desejos.

⁵⁴ É importante lembrar que o termo *gay*, existente desde o século XIX, era considerado mais neutro, que designava uma cultura específica e positiva. Mas só começará a ser utilizado a partir da década de 1960 nos EUA, quando surge o Movimento Gay. Cf. Badinter (1993:113).

⁵⁵ Narrativa de Felipe.

Já que *era uma coisa que passou a ser muito óbvia*, certamente pelos vãos e práticas corporais de Felipe, a punição causada ao seu corpo é, outra vez, um convite do desejo do silêncio para que haja o silêncio do desejo, onde o som emitido se restringe ao barulho da chibata sobre seu corpo e a ameaça de seu pai, já cansado de tanto usar a força para espancá-lo: *E ele disse: "Olhe! Eu só não mato você porque tem sua mãe e tem seus irmãos"*. Felipe era parar, a não mais se erguer em busca da realização de seu desejo. O seu corpo sentia na pele e nas suas dobras que suas práticas e sentimentos eram então vigiados, condenados, punidos (inclusive por ele mesmo), ameaçados da morte, e só poupados devido à dor e angústia de seus outros parentes ao ver o pai matar o filho, e o primogênito filho. Ele nos conta: *eu me punia no sentido de ficar triste mesmo, sabe? De me achar diferente, de me achar punido pelo que eu achava que era Deus na época. E eu chorava... Mesmo depois que eu conheci alguns homossexuais eu chorava com aquilo.*

Chorar, mesmo para alguém que diga que *sempre se aceitou, nunca teve problemas com seus desejos*. Não sabia por que era diferente, e se não havia nenhuma explicação 'patológica', Deus era o algoz de seu corpo, de outros corpos que também tinham desejos por ele experimentados. Então se Deus o punia, mesmo sem ele saber por que, tendo em vista que começou sua prática sexual aos *oito/nove anos, uma 'criança' apenas*, ele também deveria se punir: além de ficar triste, *fazia promessas, que geralmente não cumpria porque não deixava de praticar*. Indomável e anárquico o desejo, *que aponta em todas as direções e mantém seu próprio curso – às vezes inteiramente na contramão*, como nos afirma Artaud (apud TREVISAN, 1997:53).

A relação que Felipe estabelece com a punição divina e a punição por si, com as promessas, não só tem a ver com a condenação ao homoerotismo pela Igreja Católica Apostólica Romana (por Deus) que se desliza até os dias atuais. Vale ressaltar que essa mesma Igreja também produziu inúmeros discursos sobre as práticas sexuais, estabelecendo o dizível e o indizível, o pensável e o impensável, discursos estes que tiveram (têm) muita força e lugar de verdade bastante 'sacralizados'.

Não nos embrenhamos aqui numa busca de explicar o presente através do passado. Só que falávamos de início, citando Weeks (1999:39) que as questões referentes ao corpo e as práticas sexuais, *eram, em geral, até o século XIX,*

preocupações da religião e da filosofia moral. Portanto, antes de ser tomado como objeto de estudos e definições da ciência, foram os discursos religiosos e da filosofia moral quem criaram um vocabulário bastante fecundo para a definição e classificação das práticas sexuais, e entre estas, a prática homoerótica. E não há como negar a força que ainda tem tais discursos. Inclusive pela explosão de publicação de inúmeros trabalhos encabeçados por teólogos, presbíteros, padres, freiras sobre essa mesma temática⁵⁶.

Sobre esse vocabulário, antes de ser nomeada de *homossexualidade*, a prática sexual entre homens era chamada de *sodomia*, embora esse mesmo termo fosse usado para definir também contatos sexuais entre homens e animais, homens e mulheres desafiando a reprodução, o que dar ao termo uma imprecisão. Sob o Antigo Regime, a proibição da *sodomia* era baseada em motivos religiosos, sendo chamado de 'pecado mudo', ou 'vício abominável'. No século XVIII, com a laicização do crime, o termo *sodomia* vai sendo cada vez menos utilizado e em sua substituição as referências às práticas sexuais homoeróticas serão chamadas de *pederastia* ou *infâmia*⁵⁷. E mesmo tendo mudado os termos, a sodomia, pederastia ou infâmia, não eram descritas como uma identidade específica, mas como uma aberração passageira, uma confusão da natureza⁵⁸.

E se é *um pecado mudo*, um *vício*, é passível de correção, de sublimação, de redenção. Se é aberração passageira, confusão da natureza (grifo nosso), o corpo é o lugar de expressividade desses 'equivocos', dessa distorção. É para o corpo onde devem ser direcionados todos os investimentos a fim de amenizar e/ou re-direcionar tais práticas e desejos, com o objetivo da 'salvação', re-colocação social (e moral) desse sujeito. Como afirma Goellner (2005:39), *a individualização das aparências (...) tem levado os indivíduos a perceber que o corpo é o local primeiro da*

⁵⁶ Nos reportamos aos trabalhos de Müller (2000) e de Trasferetti (2004). Tais trabalhos se propõem a alargar as discussões sobre o homoerotismo e Cristianismo, numa tentativa de apontar soluções entre as propostas cristãs e a prática homoerótica. Todavia, tais trabalhos se mantêm atrelados a idéia da doença, do pecado, de uma *identidade própria homossexual*, que é assumida, consolidada em fases específicas do indivíduo. Além disso, o tema da tolerância é muito presente em ambos os livros. E nós discordamos de tais propostas, porque voamos por outra rota: a sexualidade enquanto um dispositivo histórico, portanto não essencial, e se não essencial, não associamos as práticas homoeróticas ao pecado, nem tampouco à doença; a não fixidez das identidades, nem modos unívocos e universais de se relacionar consigo e com os outros; a tolerância como uma máscara mortífera, que tranqüiliza os indivíduos na sua 'intolerância' para com a diferença.

⁵⁷ Pederastia: *Contato sexual entre um homem e rapaz bem jovem.* Infâmia: *Má fama. Perda de boa fama. Dano social ou legal feito à reputação de alguém; desonra, desdouro, ignomínia, labéu. Caráter daquilo que é infame; torpeza, vileza, abjeção.* Cf. *Dicionário Aurélio Eletrônico. Século XXI. Versão 3.0.* Novembro de 1999.

⁵⁸ Cf. Costa (1992; 1995).

identidade, o lócus a partir do qual cada um diz do seu íntimo, da sua personalidade, das suas virtudes e defeitos. O corpo é o espaço que torna possível a realização do desejo ou a angústia por sua não realização.

Os primeiros responsáveis pela 'identificação', percepção desses 'desvios' do desejo, são os componentes familiares. Resta a estes a responsabilidade de vislumbrar, o quanto antes, quais dos/as seus/as parentes são portadores dessa 'confusão natural'. Mário, nos narra sobre si e a experiência de cuidados da sua 'carinhosa' mãe:

Minha mãe mantinha uma educação rígida em cima de mim. Não sei se era porque ela já tinha percebido minha maneira de ser diferente do outro meu irmão, que também gostava de homens. Mas, mesmo assim ela tinha todo um carinho comigo. Mas a rigidez continuava muito forte.

O carinho da mãe de Mário (a exemplo de Maria mãe de Jesus), não a impedia de percebê-lo, significá-lo enquanto diferente de seu outro irmão, mesmo que este fosse também homoeroticamente desejante. E por que a vigilância sobre Mário e não sobre seu irmão? Por que, mesmo tendo objetos de desejo do mesmo sexo que o seu, só a Mário era destinado tanto cuidado e rígida vigilância? Seu corpo 'denunciava', através do vôo das mãos e da voz meiga e calma existentes até hoje, a necessidade da *educação rígida*, muito fortemente rígida, e carinhosa. Porque as intervenções que no corpo se operam, *ao mesmo tempo que podem oferecer-lhes – e oferecem – liberdade, invocam também estratégias de autocontrole e interdição* (Goellner:2005:38).

Por isso, não pensamos a rigidez seja incompatível com carinho, tendo em vista que há inúmeras maneiras de estabelecermos relações de poder, de exercermos *vontade de poder*, quando esta para Foucault é a vontade de *estruturar o campo possível da ação dos outros* (VEIGA-NETO: 1995,36). E ao estabelecermos o campo de ação possível para os/as outros/as, também o fazemos a partir da *vontade de verdade*, que aqui não deve ser entendida como no sentido clássico de "amor à verdade", mas sim no sentido de busca de legitimidade que cada um empreende, marcando e sinalizando os discursos por sistemas de exclusão, sistemas estes que definem o dizível e o indizível, o pensável e o impensável; e, dentro do dizível e pensável, distinguem o que é verdadeiro do que não é (FOUCAULT: 1989; 1985; 1996).

Mário não se inscrevia no campo do dizível e pensável dadas as formas e gestos de seu corpo de homem, ocidental, cristão. E mesmo com a carinhosa rigidez de sua mãe, a vigilância de uma das suas irmãs, com quem mora até hoje, e que afirmara *não admitir suas relações com homens*, por isso estes não deveriam ir a sua casa, Mário não silenciou nem estancou seus desejos. Certamente essa relação com a família é uma das instancias da produção de Mário enquanto sujeito do desejo, mas não foi capaz de matar esse desejo e nem tampouco impedi-lo de ser exercido.

Sobre essa relação *não* natural entre os sujeitos, seus corpos e os códigos culturais, Goellner (2005:39) nos alerta que

a produção do corpo se opera, simultaneamente, no coletivo e no individual. Nem a cultura é um ente abstrato a nos governar nem somos meros receptáculos a sucumbir às diferentes ações que sobre nós se operam. Reagimos a elas, aceitamos, resistimos, negociamos, transgredimos tanto porque a cultura é um campo político como o corpo, ele próprio é uma unidade biopolítica.

E se há uma *interdição* tão intensa quando se trata da sexualidade, tanta vigilância, tantas regras, tantos limites sobre o que temos e carregamos como nossa maior “marca” (o corpo), é necessário lembrar que é a partir do nosso corpo e da nossa sexualidade que se inscrevem os nossos marcadores identitários; o *corpo é um dos locais envolvidos no estabelecimento das fronteiras que definem quem nós somos, servindo de fundamento para a identidade – por exemplo, para a identidade sexual* (WOODWARD,2005:15). Sendo assim, somos o/a professor/a, a/o amigo/a, a/o esposo/a, a/o filho/a, a/o adolescente, a/o profissional, com a grande preocupação do uso do artigo definidor do gênero, o que não nos parece inocente, tendo em vista que a identidade de gênero se vinculará e dependerá da identidade sexual⁵⁹, havendo uma vigilância para a correspondência entre ambas.

Sobre tal vigilância, os sujeitos homoeroticamente desejanter tem um lugar destacado. Weeks (1999: 51-52), citando Foucault, aponta quatro *estratégias* que ligam, desde o século XVIII, uma variedade de práticas sociais e técnicas de poder. Tais estratégias, juntas, compõem mecanismos específicos de conhecimento e poder centrados no sexo. *Elas têm a ver com a sexualidade das mulheres, a sexualidade das crianças, o controle do comportamento procriativo e a demarcação*

⁵⁹ Já na Introdução falamos dessa vinculação.

de perversões sexuais como problemas de patologia individual. Daí que ao longo do século XIX, tais estratégias produziram quatro figuras submetidas à observação e ao controle social, inventadas no interior de discursos reguladores: a mulher histérica; a criança masturbadora; o casal que utiliza formas artificiais de controle de natalidade; e o 'pervertido', especialmente o 'homossexual'. E aqui, nos interessa prioritariamente esta última figura: o *pervertido, homossexual*.

Mas a aberração passageira fruto de uma confusão da natureza, na última terça parte do século XIX, é nomeada de outra forma: o *homossexual, o invertido, o pervertido*, que nomeará uma espécie particular. O surgimento da nova palavra traz consigo uma essência; o peso da verdade científica enquadra os que por ela são caracterizados no receituário das patologias psíquicas, jogando-os na vala dos males sociais⁶⁰. O nascimento do 'homossexual' é o nascimento de uma problemática e de uma intolerância que sobrevivem até os nossos dias.⁶¹

Como já falamos anteriormente sobre o surgimento do termo *homossexual*, queríamos agora destacar que, também o termo *pervertido* é vinculado às pessoas que têm práticas eróticas, sexuais e/ ou afetivas com pessoas do mesmo sexo biológico. A *perversão*, desde o início de seu uso na terminologia médica (século XIX), esteve associada à idéia de 'desvio prejudicial' – desvio, disfunção ou distorção de uma função orgânica ou atividade mental; um adjetivo e não um substantivo; qualificava um sintoma e não uma estruturação psíquica ou orgânica particular; só depois é que veio a ser associada à *perversão sexual*⁶². E como trabalhamos a partir dos processos de significação da linguagem, também é interessante destacar que *pervertido*, segundo o dicionário, é aquele *que se perverteu, depravado, desmoralizado, corruto, indivíduo pervertido*.⁶³ Outra vez temos uma referência que demarca a anormalidade, o desvio, a imoralidade do desejo e de um corpo que permite, equivocadamente, a prática desse desejo.

E pensar sobre o surgimento e veiculação desses conceitos nos possibilita defender que não só os conceitos são históricos, mas seus significados e a relação que estabelecemos com aquilo que tais termos fazem referência também são cultural e historicamente construídos. Como nos afirma Araújo (2004:174)

⁶⁰ Os homossexuais serão alinhados aos velhos libidinosos, celibatários, sífilíticos e libertinos, como anti-norma paroxística da figura do homem-pai. Cf. COSTA: 1995, 129.

⁶¹ Cf. BADINTER: 1993, 99-121.

⁶² Cf. Costa (1995: 158, 173-182).

⁶³ Cf. Dicionário Aurélio Eletrônico. Século XXI. Versão 3.0. Novembro de 1999.

não há significados pairando acima dos interlocutores, como entidades não-lingüísticas que a linguagem trataria de expressar, nem fatos como entidades não-lingüísticas que a linguagem trataria de representar...A combinação de palavras e objetos depende de uma linguagem e esta depende das atitudes de um falante... A referência tem uma função discursiva, ajustada a cada enunciação, àquilo que alguém quis dizer com aquelas palavras, dispostas daquele modo, naquela sentença, naquele contexto, para alguém.

Portanto, o aparecimento de tais termos, de tais figuras, relacionados aos seus corpos e suas práticas corporais e/ou sexuais, não é naturalmente concebido, nem seu significado é permanente. Entre os séculos XVIII e XIX, a referência aos que têm desejos homoeróticos passa a ocupar não só o campo do pecado; ser homoeroticamente desejanter deixa de ser considerada uma característica passageira (um adjetivo, desvio de um corpo que pode retomar o caminho 'correto'), para então ser associado a um outro lugar de negatização, o de uma patologia, um substantivo que será marca identitária dos sujeitos, que terá no exercício do corpo sua aparição: uma anomalia sexual. E que outras 'medidas' serão tomadas a fim de coagir, corrigir, curar, salvar, esses sujeitos: outra vez, seus corpos se tornam o centro das atenções, agora não só das punições e vigilância, mas de todo aparato técnico da ciência, já que tais sujeitos não correspondem aquilo que sua identidade sexual aponta.

A herança cartesiana⁶⁴ para a nossa forma de perceber o sujeito (aquele que tem em si a dualidade entre corpo/mente), unida aos códigos da percepção religiosa ocidental cristã, nos remete a necessidade de nos reconhecermos numa única identidade, no sentido de nos estabelecer como pertencendo a um grupo social de referência e marcarmos nossa individualidade. Nos apresentamos (ou nos representamos) freqüentemente a partir da nossa identidade de gênero, como também da nossa identidade sexual (SILVA:1999,91-92), estas que estão circunscritas nos nossos corpos, são ditas e vistas a partir de nossos corpos. *Nessa medida, o corpo é, a um só tempo, fonte e expressão de símbolos... o corpo simboliza a sociedade, e os poderes e perigos atribuídos à estrutura social, guardadas as devidas proporções, são nele reproduzidas* (DOUGLAS:1976 apud QUEIROZ & OTTO:2000,31).

⁶⁴ Sobre a influência das idéias de Descartes sobre para a Ciência e as interpretações dos fenômenos do universo, Cf. Santos (1987).

Ao falarmos do corpo enquanto esse espaço onde nossas identidades estão circunscritas, espaço de denúncia, negociação, transgressão (ou não) das nossas preferências, desejos, sonhos, vontades, não poderíamos deixar de nos direcionar para uma preocupação bastante presente nas narrativas dos nossos entrevistados, que será a relação com as práticas associadas culturalmente ao feminino, homens que são chamados de *'pintoso/a'*, ou *'banderoso'*. Todos se referem ao preconceito, ao fato de andarem na rua e *as pessoas dizerem viado, fresco, essas coisas. Bicha, né? E assim, era muito engraçado, e ainda existe hoje... As pessoas apontavam, gritavam: "Olha os viados!" Esse, esse tipo de coisa era muito, muito dolorido.*⁶⁵

A graça se mistura a dor, numa narrativa de si que aponta para as formas de lidar com o preconceito e com um corpo que denuncia o que culturalmente no ocidente cristão é considerado *perversão*: a realização dos seus desejos no encontro e na procura de flores tidas como maléficas e impuras. O que nos faz concordar com Foucault (apud GOELLNER, 2005:32) quando para este *o controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera apenas pela ideologia ou pela consciência, mas tem seu começo no corpo, com o corpo*. Portanto, ser apontado na rua, ouvir gritos que falam do que não é digno de aplauso, só é possível porque corpos passam diante dos olhos de quem aponta e de quem grita, de quem indica aqueles que não devem ser considerados como exemplos, expondo, devido aos traços do corpo, o que pressupõem ser sua intimidade, suas preferências. Tal experiência também faz com que nossos entrevistados tenham posturas que denotem receio de sua identificação pública, corpórea, com a feminilidade. E assim, Oxumaré⁶⁶ nos narra:

Eu tinha amigos que na época da gente chamava 'bandeiroso', né? Aí eu tinha um amigo que, inclusive eu trabalhei muito com ele em cima disso... Eu trabalhava muito com ele mostrando a realidade, que ele ia precisar trabalhar, essas coisas todas. Quando eu andava com esse amigo, eu ficava meio chateado, porque ele rebolava, essas coisas tudinho, e eu batia muito em cima disso... E daí ele se educou. Né? Mas ele sempre foi meio trabalhoso! Foi um amigo que me deu trabalho. (Grifos nossos).

⁶⁵ Entrevista concedida por Felipe em 17/06/2005.

⁶⁶ O contato com Oxumaré se deu através de um irmão nosso, por serem colegas de trabalho. Oxumaré nasceu em 1957, é funcionário público do Hospital Universitário há 22 anos. Tem um parceiro há quase dez anos, mas que vieram a morar juntos em dezembro de 2005. Há vinte e três anos tem sua própria residência; é umbandista e tem um templo em sua casa, onde as reuniões são realizadas todas as segundas-feiras. Oxumaré nos concedeu a entrevista na tarde de 23/01/2006 na sua casa.

Mostrar a realidade e educar seu *amigo trabalhoso* era então enquadrá-lo naquilo que Oxumaré acredita que a maneira correta, 'verdadeira', de se portar, que é consoante com as regras morais e com os postulados científicos do seria um homem e uma mulher. Homem não tem que *se vestir de mulher, andar rebolando, ficar dando 'pinta', andar desmunhecando*. É preciso trabalhar para se sustentar, *se dar o respeito, mas aí às vezes tem aquele pessoal desmunhecando e chega e diz que acha isso ridículo. Não. Pra que isso? Não tem necessidade disso, num é?* (Idem). Fala-se dos preconceitos, mas tem-se trabalho em educar alguém porque ele, mesmo tendo os mesmo desejos, não corresponde ao que se pensa como correto. E nessa fala que se reveste da preocupação com o outro, do carinho pelo outro, vai se estabelecendo, outra vez, modelos de também ser desejante, de lidar com o corpo e torna-lo *educado*. A vontade de poder e de verdade outra vez promove a negatização da diferença, da diversidade, estabelecendo entre os sujeitos as formas (ou a forma) possíveis de exercício do desejo.

Então, o corpo não é apenas o lugar de *simbologia de uma determinada sociedade* (DOUGLAS,1976), mas também, como nos sugere Foucault (apud QUEIROZ&OTTO:2000,32), o corpo é *objeto de 'adestramento', de disciplinarização, de vigilância, afim de que um minucioso controle de suas operações lhes imponha uma relação de utilidade e docilidade, subvertendo-os politicamente, automatizando seus gestos, posturas e movimentos*. O que nos aponta que a relação que estabelecemos com nossos corpos, não é naturalmente concebível, mas está envolvida nas relações sociais estabelecidas por determinadas sociedades, em determinadas épocas. Relações estas que são marcadas por práticas discursivas e não-discursivas, aonde o dizível e o indizível, o pensável e o impensável vão sendo estabelecidos, e a partir daí, a produção de si enquanto sujeitos do desejo, a produção das identidades na sua relação com as subjetividades, vai se delineando, de forma nem sempre tranqüila. *O corpo é ele mesmo uma construção social, cultural e histórica* (GOELLNER,2005:33).

Foucault, então, irá dizer que *o poder atua no que de mais concreto e material temos – nossos corpos*. E perguntado sobre quem coordena a ação dos agentes da política do corpo, esse autor acrescenta:

É um conjunto extremamente complexo sobre o qual somos obrigados a perguntar como ele pode ser tão sutil em sua distribuição, em seus mecanismos, seus

controles recíprocos, seus ajustamentos, se não há quem tenha pensado o conjunto. Em certos períodos aparecem agentes de ligação. (FOUCAULT: 1989,151).

Não sabemos precisamente quem estabeleceu que homem tem que ser homem, e mulher tem que ser mulher, o que significa assumir comportamentos distintos e bem demarcados. Mas, nossos entrevistados transitam por esses códigos culturais porque foram a eles apresentados. Culturalmente aprenderam que há regras de comportamentos que não os permite usar seus corpos de qualquer maneira, nem agir de qualquer maneira. Falam, às vezes com mágoa ou tristeza, sobre as experiências com preconceitos, reafirmam que *cada um pode fazer o que quiser da sua vida*, mas ratificam, ao mesmo tempo, que não é preciso 'dar pinta', 'bandeira', pois como nos afirma Elvis Presley⁶⁷, *quer queira, quer não queira, você dá satisfação! Seu comportamento conta! Não é porque você carrega sobre você uma homossexualidade que você vai ESCANCARAR! Porque tudo tem o respeito, tudo tem um limite! Tudo tem que ter discrição.*

E outra vez um discurso que se reveste do cuidado com o outro, e com a trama das relações entre sujeitos. Por que é preciso *ter respeito, ter discrição*? Porque você *carrega sobre si* o fardo da *homossexualidade*, e o corpo é ao mesmo tempo algoz, delator de sua carga, mas também o aporte para a realização do desejo, para o prazer, para a felicidade. Como afirma Paglia (1992:13-15), *o erotismo é o reino tocado por fantasmas. É o lugar além dos confins, ao mesmo tempo amaldiçoado e encantado. Tocar e então ter discrição, porque é preciso respeito, já que se tem que dar satisfação. Satisfação a quem? Ao que? Aos limites e códigos sociais (morais, legais, estéticos), negociados culturalmente, que retira do corpo o seu caráter apenas e meramente biológico ou natural.*

Como afirma Queiroz & Otto (2000:21),

(...) o corpo humano é submetido a um processo de humanização, e a sua experiência é sempre modificada pela cultura. Marcas deixadas por escarificações, perfurações, tatuagens e mesmo algumas mutilações (circuncisão, extração de clitóris, etc) são sinais de pertinência, de identidade social, ao mesmo tempo que assinalam a condição tida por autenticamente humana daqueles que as exibem.

⁶⁷ Elvis Presley nos foi apresentado por Felipe. É artista de teatro, dançarino, que tem 42 anos, mora em Campina Grande desde os 7 anos de idade, que há vários anos é profissional autônomo, foi DJ de uma dos bares mais antigos de Campina Grande voltados especificamente para o público homoerótico. Nos concedeu entrevista nas tardes de 07/10/2005 e 10/10/2005, na Universidade Estadual da Paraíba.

Na *'superfície dos corpos, as profundezas da vida social'* (QUEIROZ&OTTO 2000:31). Aprendemos quais são os sons, os gestos, as falas, os hábitos, os gostos, os sabores, os movimentos, as cores, os desejos que são permitidos e os que são proibidos na urdidura social; aprendemos inclusive o quem é capaz de nos provocar desejo. O uso que fazemos do nosso corpo nas mais diversas atividades não se resume a um desempenho meramente natural, aleatório, espontâneo, biológico, mas, em grande medida, um uso propriamente cultural, em que, segundo Marcel Mauss (apud QUEIROZ&OTTO,2000:35-36), *combinam-se elementos biológicos, psicológicos⁶⁸ e sócio-culturais (incluindo-se, nestes últimos, aspectos religiosos, rituais e morais).*

O corpo é então um espaço onde se materializam e se entrecruzam múltiplas forças, sobre as quais os vigilantes e donos desse espaço não têm domínio muitas vezes; é o corpo o lugar também da ordem e da desordem, onde a dinamicidade da vida ganha fôlego, e onde o bater de asas acena para rotas variadas. Geertz (1978) irá defender que o corpo *"é um 'constructo' bastante complexo, dada a dupla procedência, natural e cultural, das pressões seletivas que nos fizeram – biologicamente, inclusive – humanos"*. E essa biologização de nossos corpos, que nos torna inclusive humanos, também irá estabelecer regras e códigos para as experiências com a nossa sexualidade, com as nossas práticas do desejo.

Daí ser a sexualidade alvo de olhares e vozes que tentam entendê-la, descrevê-la, quantificá-la e qualificá-la, mapeá-la e apontar-lhe direção, finalidade, formas, fórmulas, limites, *cheiro*. E não é de agora que homens e mulheres desprendem suas energias tentando defini-la, mas as várias sociedades, cada uma a seu modo, se inter-relacionam com essa força avassaladora e ambígua, produzindo discursos e instrumentalizando práticas variadas.

Mas para Foucault, nenhuma sociedade se compara com a sociedade moderna burguesa no que diz respeito a criar tantos centros de poder, a ter tanta atenção manifesta e prolixa, nem tantos contatos e vínculos circulares relacionados ao sexo; nunca tantos focos onde estimular a intensidade dos prazeres e a obstinação dos poderes para se disseminarem mais além. Embora alguns defendam

⁶⁸ E aqui queríamos destacar que por biológico e psicológico entendemos aspectos relacionados às dimensões físicas, corporais dos indivíduos, mas sem a transcendência que envolve tais conceitos, posto que é a cultura quem define como deva ser biologicamente e psicologicamente um corpo, e, além disso, os aspectos físicos são vivenciados e significados de maneiras várias pelos sujeitos. E mesmo correndo riscos, decidimos por usar tal citação, por ela alertar sobre os vários aspectos que são definidores da nossa relação com nossos corpos, na sua contingência e variabilidade.

que esta mesma sociedade foi a mais recatada e com instâncias de poder que fingem ignorar o que interditavam, Foucault (2005:35) afirma que

A Idade Média tinha organizado, sobre o tema da carne e da prática da confissão, um discurso estreitamente unitário. No decorrer dos séculos recentes, essa relativa unidade foi decomposta, dispersada, reduzida a uma explosão de discursividades distintas, que tomaram forma na demografia, na biologia, na medicina, na psiquiatria, na psicologia, na moral, na crítica política... Em vez da preocupação uniforme em esconder o sexo, em lugar do recato geral da linguagem, a característica de nossos três últimos séculos é a variedade, a larga dispersão dos aparelhos inventados para dele falar, para fazê-lo falar, para obter que fale de si mesmo, para escutar, registrar, transcrever e redistribuir o que dele se diz.

E tudo isso está relacionado porque *no lugar de um controle-repressão, o investimento sobre o corpo adquire, como havia sugerido Foucault, o perfil de um controle-estimulação* (SANT'ANNA,2005:99). Nenhuma sociedade, a não ser na nossa, indivíduos preparados por uma Ciência que se ergue a partir da preocupação com a sexualidade (Psicanálise), são pagos para escutar as nossas angústias, as nossas conquistas, as nossas culpas, os nossos medos em relação a nossos desejos. Ainda concordando com Sant'Anna (2005:102),

Se, durante séculos, a humanidade se destinou à alma o lugar da identidade humana, na ordem tecnocientífica é o corpo quem exercerá essa função. Por conseguinte, conhece-lo completamente, salva-lo diariamente, controla-lo continuamente são deveres e direitos atribuídos com insistência a todos que aspiram o sucesso, a dignidade e a felicidade (SANT'ANNA,2005:102).

Em nenhuma sociedade o poder se exerceu sobre o corpo e a sexualidade com tanta ferocidade e astúcia, posto que não é um poder que tem a forma de lei e ou apenas efeito de interdição, mas que age mediante a redução das sexualidades singulares. Esse poder não fixa fronteiras para a sexualidade, mas provoca suas diversas formas, seguindo-as através de linhas de penetração infinitas. Não as exclui, mas inclui no corpo maneiras de especificação dos indivíduos. Não procura esquivá-la, atrai suas variedades com espirais onde prazer e poder se reforçam, já que poder e prazer não são instâncias separadas e antagônicas. A sexualidade, então, não pode agir como resistência ao poder porque está demasiadamente envolvida nos modos pelos quais o poder atua na sociedade:

desde o século XVIII o sexo não cessou de provocar uma espécie de erotismo discursivo generalizado. E tais discursos sobre o sexo não se multiplicam fora do

poder ou contra ele, porém lá onde ele se exercia e como meio para seu exercício.
(FOUCAULT:2005,34)

Esse mesmo poder do qual estamos falando, *“toma a seu cargo a sexualidade, assume como um dever roçar os corpos; acaricia-los com os olhos; intensificar regiões; eletrizar superfícies; dramatizar momentos conturbados. Açambarcar o corpo sexual”* (FOUCAULT: 2005,44). O que nos possibilita afirmar que os usos e as relações que mantemos com nossa sexualidade, também são históricos e contingentes, tanto quanto o são homens e mulheres. E nesse sentido, é válido historicizar os lugares reservados, no Ocidente cristão, às práticas do desejo sexual e as posições-de-sujeito a elas relacionadas, não com o intuito de definir o presente a partir do passado, mas para pensarmos sobre algumas questões sugeridas pelas narrativas das nossos entrevistados quando se referem as suas práticas do desejo e a relação desta com a visibilidade (ou não) corpórea.

Tais questões têm a ver com os lugares ocupados por esses sujeitos na prática sexual e a relação destes lugares com seu corpo, ou ainda, como o corpo é, muitas vezes, significado como um definidor das posições-de-sujeito. Falamos aqui do que é chamado por alguns/as de *passividade* e a *atividade* na prática sexual, sendo o sujeito *ativo* aquele que penetra, ação praticada pelo *homem*, e o sujeito *passivo* aquele que é penetrado, lugar da inação, ocupado pela mulher. Sabemos que falar sobre esses lugares pode levar nosso/a leitor/a, quase que naturalmente, a pairar apenas sobre a prática da heterossexualidade, e talvez a se questionar sobre a relação que esses lugares de sujeito tem a ver com as práticas homoeróticas.

Mas, também entre os homoeroticamente desejanter, estes lugares têm demarcação precisa, e esta demarcação está associada ao corpo, numa definição quase infalível onde o *ativo* é o que tem atitudes, jeito, gestos, gostos associados à força, à racionalidade, à objetividade, à competição, a infalibilidade, à masculinidade: *o bofe, homem, heterossexual que não se negam a esporádicos intercursos sexuais com algumas bichas;*⁶⁹ e o *passivo* aquele que assume posturas sensíveis, afetivas, sentimentais, gosto pela leveza e pela cooperação, ligados à feminilidade: *a pintosa, a bicha, o bandeiroso*. Como nos narra Felipe, ao se referir à década de 1970-80: *é essa coisa que a gente reproduz da sociedade heterossexual: os papéis ativo e passivo naquela época eram muito mais definidos, mas existe até hoje*.

⁶⁹ Cf. GREEN & TRINDADE (2005: 36); PERLONGHER (1987: 126-154).

Embora vários discursos sejam erguidos apontando para a naturalidade, neutralidade e unicidade das nossas relações com a sexualidade, com as práticas sexuais, dissemos anteriormente que discordamos dessa idéia. E, portanto, as posições-de-sujeito *passivo* e *ativo*, também não são em nada naturais, invariáveis, fixas, nem exatamente definidas pelos signos corporais. Por isso pensamos que só é possível entendermos os processos de significação da *passividade* e da *atividade* nas práticas sexuais, e sua relação com o corpo, se pensarmos sobre a produção dos modelos sociais para a prática sexual, que são históricos e culturais.

Sendo assim, até o final do século XVIII, além dos costumes e das pressões de opinião, o direito canônico, a pastoral cristã e a lei civil eram os três códigos que regiam as práticas sexuais, fixando o que seria lícito e ilícito. A partir daí vários saberes serão criados para se desdobrar nessa tarefa, sendo inclusive criada uma ciência específica, no final do século XIX, para cuidar da arregimentação de informações e explicações sobre nossa sexualidade. Nesse sentido, sexólogos, pautados pelos biólogos, psicólogos e antropólogos, irão a partir de então, construir seu arsenal discursivo e 'científico' sobre o modo como deveríamos pensar nosso corpo e nossa sexualidade, tomando-se também responsáveis pela adjetivação e definição das nossas práticas, dos nossos sentidos, dos nossos desejos.

Não por coincidência, é também entre os séculos XVIII e XIX que alguns termos relacionados à sexualidade vão passar a ser usados pelo vocabulário médico. Em consonância com a *explosão de discursividades distintas* sobre a sexualidade, numa tentativa da ciência de estabelecer critérios mais claros de diferenciação entre os sexos, teremos na Europa, em especial França, Alemanha e Inglaterra, vários estudos referentes ao tema. Daí que algumas expressões e seus significados, usadas para referir-se à sexualidade e que foram naturalizados pelo discurso e práticas, surgem nesse contexto de transformações sociais, econômicas, políticas e culturais experimentadas na Europa do período Moderno. Entre esses

termos poderíamos mencionar *heterossexualidade*, *homossexualidade*, *uranismo*⁷⁰, *perversão sexual*, *instinto sexual*⁷¹, entre outros.

Não falamos desses conceitos aleatoriamente, porque não acreditamos na linguagem enquanto uma entidade transcendente, desinteressada e mediadora das relações sociais, que serve apenas para 'representar' algo que lhe preexiste. "Vocabulários diversos criam ou produzem subjetividades diversas. E, conforme a descrição de nossas subjetividades, interpretamos a subjetividade do outro como idêntica, familiar ou como estranha, exótica e até mesmo desumana" (COSTA:1992,14-15). O surgimento desses termos, dessa nova linguagem para se referir à sexualidade e às práticas sexuais, certamente denota mudanças na conceitualização daquilo a que se referem, como também na redefinição da norma.

Para tanto, práticas sexuais naturalizadas no ocidente, que ocupam o lugar da normalidade, da familiaridade e da identificação, como também àquelas que ocupam o lugar da contrariedade, da estranheza, da anormalidade, do vício e do desvio, nem sempre foram nomeadas da mesma forma, e, portanto, também não tiveram sempre os mesmo significados. E se por dois milênios, o modelo que dominou o pensamento anatômico foi o *one-sex model*, no qual a mulher era entendida como sendo um homem invertido, é a partir do século XVIII que a Sexologia, depois das suas provas científicas, passa também a concordar com os filósofos e moralistas do Iluminismo, surgindo então *two-sex model*, que estabelecia que homens e mulheres eram, naturalmente, diferentes pela particularidade sexual (COSTA:1995,100-103).

Talvez nosso/a leitor/a esteja a se perguntar, com bastante inquietação, se não nos perdemos daquilo que nos propúnhamos a fazer: os processos de significação da *passividade* e da *atividade* nas práticas sexuais, e sua relação com o corpo. Não seria possível pensar estas posições-de-sujeito sem pensar no estabelecimento das diferenças entre homens e mulheres. Não queremos dizer que

⁷⁰ O termo *Uranismo* foi inventado pelo jurista alemão Karl Heinrich Ulrichs. Tal termo é de Urânia, musa que, no discurso de Pausanias, no *Simpósio*, de Platão, representa o amor entre homens. Ulrichs defendia que *nosso caráter, nossos sentimentos, nossos instintos não são masculinos, mas femininos... As maneiras masculinas foram adquiridas artificialmente*. Com base nos estudos de Ulrichs, Westphal definirá a pederastia como uma *inversão congênita*; Havelock Ellis como uma *anomalia congênita*; Hirschfeld fala de *sexo intermediário*; e Magnan e Charcot a situará no quadro das *degenerescências*. Cf. Costa (1995,173); Badinter (1993).

⁷¹ A noção de instinto sexual vem da antiguidade greco-romana e do pensamento católico medieval. Mas é na época moderna que começará a fazer parte do vocabulário médico. Embora haja vários autores que discutam esse conceito, é Cabanis (1802) que dará a definição que será empregada pelo universo médico-psiquiátrico oitocentista. Para este, o instinto era *produto das excitações de estímulos que se aplicam ao interior, (...) ou o resultado das impressões recebidas pelos órgãos internos*. Cf. Costa (1995: 135-144)

só a partir do período moderno então homens e mulheres são considerados diferentes. Todavia, é com o estabelecimento do *two-sex model* que as posições de sujeito *ativo* e *passivo* se tornam mais intensamente definidas, já que o reconhecimento das diferenças entre homens e mulheres a partir da sexualidade, irá ratificar a sexualidade masculina como sendo a 'norma'⁷², e isso estabelecerá posições também para os homens que desejam e mantêm relações sexuais com outros homens.

Se o modelo da unicidade sexual (*one-sex model*) engendra um dualismo qualitativo do qual o homem é o pólo luminoso, o da heterogeneidade dos sexos (*two-sex model*) comanda destinos e direitos diferentes, onde o homem continua sendo o critério com o qual se compara a mulher: enquanto a mulher se direciona para as atividades domésticas e educação dos filhos, na *passividade* de encarnar as regras morais, o homem é incumbido da *atividade* da produção, da criação, da política. *Seja qual for o modelo – semelhança ou diferença – o homem se apresenta como o exemplar mais bem acabado da humanidade, o absoluto a partir do qual a mulher se situa* (BADINTER, 1993:8-9).

Se no século XVIII, um homem digno deste nome poderia chorar e ter vertigens em público, no final do século XIX, não o pode mais, sob pena de comprometer sua dignidade e ter sua 'masculinidade' posta sob suspeita. E a partir desses modelos, a masculinidade comporta aspectos como o *status*, o sucesso, a resistência, a independência. Ser homem então, significa *não* ser feminino, *não* ser dócil, dependente ou submisso, *não* ser efeminado na aparência física ou nos gestos, *não* ser impotente com as mulheres. E isso irá estabelecer também posições bastante definidas para os homoeróticos, tendo em vista que os *sistemas classificatórios da homossexualidade masculina enunciam e prescrevem certa "gramática dos corpos"* (PERLONGHER, 1987:213).

Nosso/a leitor/a deve estar se questionando outra vez, e até nos criticando talvez, por estarmos até agora a falar do discurso científico erguido a partir da Europa referente a relação *heterossexual* quando nosso trabalho é no Brasil e sobre sujeitos homoeroticamente desejantes. Todavia, *essa divisão em dois tipos é bastante arraigada na cultura e não surpreende que se encontre reproduzida nas relações homossexuais* (MACrAE apud GREEN&TRINDADE, 2005:300), por isso

⁷² Uma discussão recente e interessante sobre a construção social da masculinidade como a identidade hegemônica e naturalizada, é feita por Oliveira (2004).

acreditamos na pertinência de localizar o *one-sex model* e o *two-sex model*. Além disso, vale ressaltar que até fins da década de 1950 as pessoas tinham pouco acesso aos escritos sobre homoerotismo em português⁷³, e muito do que era lido provinha da Europa ou dos Estados Unidos. Como afirma Barbosa da Silva⁷⁴ (apud GREEN & TRINDADE, 2005:34), sociólogo pioneiro⁷⁵ nos estudos sobre homoerotismo no Brasil, *não existia material. Havia um pouco de psicanálise, mas achava esses trabalhos uma piada, pois eles tinham pouca sensibilidade para os homossexuais...Quando fiz meu trabalho não tinha os conceitos e as teorias para explicar isso.*

E mesmo com a escassez de conceitos e teorias, mesmo que aqueles homoeroticamente inclinados não tivessem um arsenal discursivo para falar sobre suas práticas, os sistemas classificatórios balizados na *atividade/passividade sexual*, terão muita força no Brasil até década de 1970-80. O primeiro desses sistemas, que será caracterizado de *arcaico, hierárquico, popular*, é o modelo *bicha/macho*, no qual os participantes em relações intermasculinas serão ativo e passivo dependendo do papel de insertor e insertado no coito anal⁷⁶ (PERLONGHER: 214). Nesse sistema de classificação, a atuação na prática sexual sustenta uma relação de poder hierárquica onde o *ativo* é supostamente superior ao *passivo*, e desta forma é o *macho*, sujeito com atributos ditos masculinos, quem desempenha este papel de superioridade. Aqui poderíamos remontar as posições-de-sujeito estabelecidas pelo *two-sex model* ainda no século XIX referente às posições do homem e da mulher,

⁷³ Vários autores afirmam a inexistência de material específico produzido no Brasil das décadas de 1950-60 direcionado aos homoeróticos, como também a dificuldade em importar o que era produzido no exterior. Cf. Green, 2000a: 281-289; Green & Trindade, 2005: 17-38.

⁷⁴ Barbosa da Silva se reporta a uma pesquisa feita pelo francês Max Jurth (1960), na Biblioteca Municipal de São Paulo, guiado pela seguinte questão: "O que um estudante de direito ou de medicina encontraria sobre o assunto?" O resultado da pesquisa foi que, a palavra 'homossexualidade' era significada como 'aberrações sexuais'. Havia uma edição alemã da obra *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes* (A homossexualidade do homem e da mulher), de 1914, e a edição francesa de 1883 de *L'onanisme Seul ou à deux* (o onanismo solitário ou a dois), de P. Gardiner. A biblioteca possuía ainda um volume do autor português Arlindo Camilo Monteiro (1922), intitulado *Amor sáfico e sócrático*, e de publicações brasileiras, havia os *Estudos biográficos dos homossexuais de São Paulo* (1938), do psiquiatra Edmur de Aguiar Whitaker, e a obra de Silvio Marone, *Missexualidade e arte*, publicada em 1947. Cf. GREEN & TRINDADE, 2005:28, 29)

⁷⁵ O pioneirismo de Barbosa da Silva se deu não só pela escassez de material sobre o assunto, mas por esse autor pensar os homossexuais como mais um grupo social da grande metrópole, sem avaliá-los como criminosos, doentes ou com defeitos hormonais, tendência das obras encontradas na Biblioteca Municipal de São Paulo.

⁷⁶ Perlongher (1987: 214), concorda com Lacey (1979), quando este afirma que *esta predileção pelo intercurso anal – que seria típica do machismo latino-americano – se corresponde com a vigência de um sistema classificatório das relações sexuais homoeróticas em ativo e passivo de acordo com o papel exercido no coito anal.*

como falávamos anteriormente: o lugar da *atividade* e da virilidade está reservado ao homem, que penetra, e, portanto, que é o *macho*; já o homem que é penetrado, que portando é considerado *passivo*, é reservado o lugar da *bicha*, da *mulher*. Como nos dirá Felipe,

Ativo e passivo eram muito definidos. Mesmo que muitas vezes você fosse ativo, mas era assim e ainda hoje é assim, mas pra sociedade você é sempre o viado, é sempre a bicha. E isso, que hoje eu não me preocupo mais, mas era uma coisa que me incomodava. Por que? Porque era cidadão de segunda categoria e continuamos sendo...

Felipe se narra como cidadão de segunda categoria porque seu corpo denunciava (denuncia) o que para alguns padrões sociais não seriam posturas sexualmente admitidas para um homem *macho*. E por isso, *mesmo que muitas vezes fosse o ativo, pra sociedade você é sempre o viado*, e é sempre o *viado* pela traição do seu corpo na delação de seus desejos e pela força dos códigos sociais na definição das práticas sexuais quando não só as relações homoeróticas são negativadas por não corresponderem aos modelos sexuais definidos como norma, mas também por estar estas práticas constituídas em torno da transgressão de certos 'regimes de signos', *que dispõe determinada organização do organismo, onde os órgãos vão ser atrelados a funções hierárquicas preestabelecidas (a boca para comer, o ânus para defecar, etc.)* (IDEM:215). Homens que tem gestos e gostos ligados ao feminino, à sensibilidade, não são *machos*, e, portanto, não são *ativos*, nem penetram, segundo o modelo *macho/bicha*. Como dirá Reynaud (apud BADINTER,1993:117-118),

Na linguagem comum, homossexual não é o homem que tem uma relação sexual com outro homem, mas aquele que é visto como passivo: o homossexual é na realidade la lante, la pédale, la folle... Uma mulher em suma. Quando praticada na sua forma ativa, a homossexualidade pode ser considerada pelo homem como um meio de afirmar seu poder; sob sua forma 'passiva', ela é, ao contrário, um símbolo de decadência. Ninguém pensa, por exemplo, em zombar daquele que faz o papel ativo...*

E como saber quem assume o *papel de ativo* ou o *papel de passivo* na prática sexual? Ora! O corpo é o espaço onde essas classificações serão visibilizadas, produzidas, significadas, identificadas. É o corpo o lugar da tocaia das práticas

* Termos de gíria francesa – literalmente, 'a tia, a bicha, a louca' – que designam pejorativamente os homossexuais.

sexuais, ponto de partida para a observação da correspondência ou não aos modelos socialmente estabelecidos para a experiência da sexualidade em detrimento do sexo biológico de cada sujeito. Como afirma Perlongher (apud GREEN&TRINDADE,2005:282), *vê-se que as redes de códigos e nomenclaturas, em sua hiperprodução, veiculam mobilizações moleculares no próprio plano das sensações corporais*. Como nos narra Xangô de Campina⁷⁷, ao se referir aos cuidados com o corpo nas décadas de 1960-1970:

No meu tempo, se tivesse na praça dando 'pinta', e a gente num dava nem pinta, fazia o possível pra num dá 'pinta'! Com medo! Porque era repressão mesmo! Era de dar fiu-fiu, de gritar: viaado! Etc. Na época era: fresco, mulherzinha, essas coisas assim.

E essas coisas assim, *fresco, mulherzinha*, eram denominações que não só vinculavam negativamente esses sujeitos às posições de mulher, mas também apontam para as sensibilidades do corpo e o *medo* em não torná-lo porta aberta para a percepção de seus desejos, evitando assim a *repressão*. Ao mesmo tempo em que afirma *a gente num dava pinta*, Xangô de Campina também diz: *fazia o possível pra num dar pinta*. E nesse sentido, se há o *medo* e por isso a preocupação em *fazer de tudo para não dar pinta*, é porque nem sempre o corpo correspondia aos signos do homem considerado *macho*. Em outro momento da sua narrativa, quando o perguntamos sobre esses modelos, ele, que se narra como alguém que *não dava pinta na praça*, comenta então:

eu só num gosto de um viado mais pintoso do que eu. (Grifo nosso) Eu num gosto muito de viado, viado pintosa. Eu ter o que? Uma amizade. Mas pra ir pra cama eu num gosto não. Pra transar num dar não. Aquele mais machinho, aí vai!

Mesmo com o *medo da repressão*, Xangô de Campina se define agora como 'viado pintoso', e faz uma diferenciação ao preferir *aquele mais machinho*. Mas essa diferenciação não se dá pela prática sexual *ativa* ou *passiva*, porque ele se define

⁷⁷ Xangô de Campina foi um pseudônimo escolhido por um dos nossos entrevistados que nasceu em Recife-PE no ano de 1942, mas que desde um ano de idade mora em Campina Grande-PB. Xangô é professor de Inglês do Estado da Paraíba, tendo se aposentado em 2002. Nunca dividiu casa/apartamento com nenhum relacionamento, e mora sozinho há mais de dez anos em apartamento próprio no centro da cidade, no qual observamos muitos discos, cd's, imagens de santos/as católicos, budas, orixás, um oratório antigo confeccionado de madeira rústica que pertenceu a sua mãe, localizado no centro de seu apartamento. Tudo é muito organizado, e durante toda a entrevista havia música, e muitas vezes ele pedia para pararmos de gravar e ouvirmos o som. Nos concedeu entrevista em sua casa na manhã de 30/10/2005.

como 'pintoso' e também é ativo. A diferença se estabelece a partir dos signos/símbolos visibilizados a partir do corpo: ser *pintoso* ou *machinho*. Ele que também diz que *cada uma faz o que quer da sua vida*, pela singularidade dos seus desejos aponta suas preferências, e reafirma hoje, algo que nas décadas de 1950-60-70 talvez não fosse possível de estar numa pesquisa acadêmica: a *episteme* da época não assinalava esse discurso enquanto dizível.

A infalibilidade do modelo *macho/bicha* (ativo/passivo, respectivamente), *bofe/bicha*, ou *bofe/pintosa*, pode ser questionado não só a partir das narrativas dos nossos entrevistados sobre suas práticas sexuais. Não são estes discursos aleatórios e isolados culturalmente. Mas a partir dos anos 1980, intelectuais e artistas⁷⁸ irão questionar e discutir esse modelo, propondo então um modelo considerado *moderno, igualitário, pequeno-burguês*, definido como *gay/gay*⁷⁹, conforme o qual os homens serão classificados em homossexuais ou heterossexuais segundo o objeto sexual que escolherem, e não mais em passivos e ativos pela sua *performance* na relação sexual. *O papel definidor do coito anal vai ser questionado, seja mediante a incorporação de outras técnicas, como carícias, roçares, felações mútuas etc., seja pelo recurso à penetração alternada* (PERLONGHER, 1987:214). Segundo o autor agora citado, o ânus continuará sendo o pivô das práticas homoeróticas, seja em que modelo for.

Parece-nos que Perlongher continua bastante atual, posto que essa associação homoerotismo/coito anal, não está de um todo suplantada, mesmo que também seja possível observar a possibilidade de diversidade das práticas sexuais a partir da discussão e questionamento dos modelos pré-estabelecidos, ou uma tentativa de diluição da dicotomia *ativo/passivo*, que vai sendo empreendida também pelos homoeroticamente desejantes, muitos são os que ainda depositam no coito anal toda a atenção e energia enquanto um definidor do homoerotismo, mesmo que não se permitam/desejam realizá-lo. E sobre essa centralidade do coito anal, Presley tem uma experiência singular com a prática sexual, tendo em vista que em consequência do seu primeiro coito anal, que segundo ele *foi quase um estupro*, ele foi submetido a três cirurgias, com o risco de passar por outra caso insistisse nessa prática. Ele se narra:

⁷⁸ Perlongher (1987), Trevisan (2000).

⁷⁹ Segundo Perlongher (apud GREEN & TRINDADE, 2005: 273), em seu artigo intitulado *Territórios Marginais*, o modelo *gay/gay* é americano, enquanto o modelo *macho/bicha* é tropical.

Se antes eu já num tinha vontade, depois das cirurgias, aí foi que piorou mesmo. Porque não tinha na minha cabeça o desejo de ser passivo. Meu corpo não pedia, num pedia. Eu digo assim: pense num homossexual engraçado sou eu! Porque não pedia. (risos) A predominância em mim, assim, num é o homossexual aquele de gostar de ser passivo, que gosta de 'dar'! (Grifos nossos)

Nessa possível indecisão de Presley, sem saber ao certo se é a *cabeça que não tem o desejo de ser passivo*, ou o *corpo que não pede*, ele se constrói enquanto um *homossexual engraçado*, já que não tem desejos pelas práticas constituídas em torno da transgressão de *determinada organização do organismo*, definidoras do desejo homoerótico. Torna-se engraçado então desejar homens e não desejar ser por eles penetrado. A graça é outra vez suscitada, assim como o fez Felipe ao comentar sobre os assobios e gritos quando passava na rua. Só que agora, a graça mascara não só incômodo de ser significado como *cidadão de segunda categoria*, mas também o incômodo de não corresponder a uma das mais intensas marcas de ser 'homossexual': querer e ser *passivo, penetrado*.

Nessa mistura (e separação ao mesmo tempo) entre *corpo* e *cabeça*, sobre quem coordena esses desejos *engraçados*, o estranhamento experimentado por Presley não é porque seu *órgão* não corresponderá a *funções hierárquicas preestabelecidas* (ânus-defecar), mas numa outra rota, Presley se narra como *engraçado* por seu cirurgiado *órgão* não corresponder aos códigos da transgressão que são atrelados às práticas homoeróticas (ânus-penetração).

O estranhamento de si se dá porque ele corresponde à ordem preestabelecida para as funções do seu ânus (não é penetrado). E isso nos remete outra vez, a diversidade dos processos de significação que envolve as práticas sexuais em seu entrelaçamento com os corpos. E numa tentativa das nomenclaturas em capturar e fixar os deslocamentos dos sujeitos na *casinha dos códigos*, duplo movimento pode ser observado: por uma lado, *uma profusão de nomações, que procura balizar uma hipercodificação dos encontros, e por outro, essa hipercodificação "endoidece", entra em desajuste e superposição, imisção inextricável, interna, torna-se uma espécie de máquina barroca*.

Nessa superposição indecível, onde a um mesmo sujeito pode ser aplicadas várias nomenclaturas, efetua-se um choque de significantes, e nessa mistura de entrechoques, *deixa passar, digamos, 'mais', no hiato de sua hiância, que se houvesse a dominância de um único sistema dominante significante despótico*

(PERLONGHER apud GREEN&TRINDADE,2005:281). A profusão de nomações então 'endoidece', tendo em vista que as direções pelas quais nossos desejos nos estimulam a seguir nem sempre são comportadas pelas casinhas de códigos e seus significados culturais.

E quando Presley é bastante cartesiano mesmo não tendo tido, possivelmente, acesso às propostas de Descartes sobre o sujeito⁸⁰, numa tentativa de localizar a *origem* de seus desejos, lembramos que *não são os indivíduos os que decidem ou optam a partir de um ego autoconsciente, os que constroem, por apelar a um clichê, suas identidades e representações. Eles participam de funcionamentos desejantes, sociais, que os desbordam* ((PERLONGHER apud GREEN&TRINDADE, 2005: 279-280). E nesse sentido, não acreditamos que o estranhamento e construção de si de Presley esteja a fazer uma inversão dos papéis estabelecidos ou uma reafirmação dos mesmos, mas que propõe uma afirmação de uma diferença intensa, de um funcionamento desejante diferente. E este, o desejo, não se centraliza no corpo ou na cabeça, enquanto instâncias estanques, onde um representa o exercício do desejo e o outro o da razão, em que a mente seria responsável pela ordenação das inferiores instintivas vontades do corpo.

Por isso, não pensamos que o modelo *macho/bicha (ativo/passivo)* só tenha sido questionado e discutido a partir dos intelectuais e artistas, muito menos que só a partir da década de 1980 isso tenha acontecido, e que as práticas sexuais entre homens homoeroticamente desejantes tenham sempre correspondido a estes modelos. Como afirma Foucault (1989):

Não é a dominação global que se pluraliza e repercute até embaixo; ao contrário, é preciso tomar os fenômenos de poder na extremidade mais infinitesimal e, por uma análise ascendente, verificar como eles são anexados por fenômenos mais gerais, conservando ao mesmo tempo uma autonomia relativa.

Nem sempre a prática do desejo corresponde ao que está culturalmente estabelecido como sendo as formas de realização desses desejos; nem sempre é possível tornar público as várias maneiras como os sujeitos lidam com seus desejos porque os códigos culturais não cerceiam de um todo as práticas dos homens e mulheres, embora pensemos que esses códigos nos apontem e definam as rotas

⁸⁰ Fazemos essa afirmação levando em consideração que Elvis Presley fez o curso técnico em Contabilidade e não exerce atividades ligadas à leitura, posto que há vários anos é autônomo.

que podemos seguir enquanto sujeitos ocupantes de lugares sociais. Como nos afirma Felipe ao citar Caetano Veloso: *a gente não sabe onde colocar o desejo*. E *não saber onde colocar o desejo* é nem sempre saber o que fazer com o impasse entre a felicidade e a culpa, a saciedade e a cobrança, o prazer e a censura, a paixão e o medo da repressão, o desejo e as normas para exercitá-lo, quando estes desejos são significados como pecaminosos, monstruosos, desviantes, errados, sujos, invertidos, pervertidos, criminosos, já que aqui nos referimos aos desejos homoeróticos.

Ao narrar sobre as demarcações *ativo/passivo*, Xangô de Campina afirma que

na década de 70 a demarcação do 'ativo' e 'passivo' era muito forte. Era muito forte! Eu lembro que a gente fazia isso, mas fazia calado, escondido, pra ninguém saber que a gente tava comendo os outros. Porque assim: se os pretensos bofes soubessem que a gente tava dizendo que tava comendo, eles eram capazes de matar a gente! Era pra gente ficar tudo caladinho!

Embora nosso entrevistado fale com certo orgulho que *fazia calado, escondido, ficar caladinho* significava não expor a 'fragilidade' do homem considerado *macho* da relação, nem contrariar assim, os modelos pré-estabelecidos. Denota ainda a relação hierárquica onde o pretenso *macho* exerceria seu poder e sua força, *matando as bichas* que ousassem *denegrir* sua imagem, e também a manutenção, na relação homoerótica, das regras estabelecidas pelo *two-sex model*. O que não impedia que os papéis, *ativo* e *passivo*, fossem exercidos por corpos que culturalmente não eram pensados como os exercendo. Assim, pensamos que esses modelos, aqui mais especificamente das práticas homoeróticas, interligados à cultura como o são, não dão conta da multiplicidade das práticas sexuais (embora se pretenda e se acredite nisso muitas vezes). E mesmo não dando conta dessa multiplicidade de práticas do desejo, eles, os códigos sociais (e portanto culturais) estabelecem e determinam o pensável e o impensável, o dizível e o indizível, quem tem o direito de dizer algo, porque qualquer um não pode falar de tudo, falar de qualquer coisa, em qualquer circunstância, que qualquer modo.⁸¹

E embora haja o questionamento ao modelo tropical *macho/bicha*, embora vários homoeróticos tenham práticas que não se limitam a este modelo, ainda assim, há uma tendência a captura das práticas desses sujeitos. E aqui, somos então

⁸¹ Aqui retomamos a idéia de Foucault (1976:9) de *interdição* do discurso, da qual já falamos na Introdução do nosso trabalho.

instigados a seguir mais uma direção, que também passa pelos modelos (norte-americano e tropical) do lugar da *passividade/atividade*, do coito anal. E nos direcionamos para as relações estabelecidas entre nossos entrevistados com essas posições-de-sujeito: *as bichas criam seus padrões, rotulam, você tem que ser algo dentro dessa classificação.*

Aqueles que falam dos assobios, dos gritos, das definições inflexíveis a partir dos seus signos corpóreos; aqueles que se narram como sem preconceitos, como defensores da liberdade do exercício da sexualidade, são eles também que questionam quando seus pares desejam homens que não são seus objetos de desejo, são eles também que narram suas experiências com as cobranças relacionadas as suas práticas sexuais, mas também eles estabelecem quais são os modelos e maneiras de amar, desejar, gostar, praticar sexo.

Eles se consideram *engraçados*, 'a outra', *loucos* por não desejarem de uma forma ou de outra, mas essa identificação e representação de si não pode ser deslocada das relações que estabelecem com as outras pessoas: *eles participam de funcionamentos desejantes, sociais, que os desbordam.* E o modelo *macho/bicha*, muito mais forte até anos 1980, quando começa a ser questionado por intelectuais, artistas, nem sempre foi seguido com fidelidade pelos homoeroticamente desejantes, mas é ele, em grande medida, que ainda norteia as práticas homoeróticas. Como nos afirma Presley sobre as opiniões de seus amigos acerca de sua pouca afeição à penetração anal:

Quando a gente tá ali conversando na praça (Clementino Procópio) e eu pergunto: Fulano faz o que? Aí os meninos dizem: 'Ah! Tu só quer comer!' E eu digo: e eu vou querer dar sem querer dar?! Eu digo: 'não! Eu até me habilito a fazer tantas outras coisas, mas a questão da penetração, não.' Então os meninos, amigos do meio, aí me chamam de sapatão. Dizem que eu sou sapatão, que eu sou lésbica. Dizem: 'Ah! Você é lésbica, é sapatão!' Eu digo: não, eu não sou! Vocês é quem tem uma mulher dentro de vocês. É diferente! No meio também tem preconceito em cima disso!

O argumento de Presley se reveste dos significados do modelo *macho/bicha*, tendo em vista que os papéis da atividade e passividade, associados às posições-de-sujeito de homens e mulheres, respectivamente, reaparecem na sua narrativa: *vocês é quem tem uma mulher dentro de vocês. É diferente!* Presley, que outrora se narrava como *homossexual engraçado* por seu corpo não desejar e sua mente não pedir a penetração anal, e que afirma o preconceito entre seus pares, nega

enfaticamente sua identificação com as mulheres, não só as que têm uma prática sexual ligada à heterossexualidade (permissão da penetração), mas também com as mulheres que preferem outras mulheres. E ao mesmo tempo que ratifica a hierarquia do modelo que toma como referencial primordial e superior a atividade masculina, o mesmo Presley narra sua preferência pela igualdade nas relações, quando afirma que

a bicha que pensa que o cara que se diz macho, ta com a bicha porque esteja amando, esteja apaixonado, ta muito enganada! Ele ta apaixonado sim!, pela carteira, isso se a carteira tiver recheada, e pelo que ela possa proporcionar. Coisa que entre um homossexual, de igual pra igual, não acontece! Eu acho o seguinte: um relacionamento homossexual tem que ser entre homossexual! Entendeu? A gente tem que sentir, a gente tem que ter o mesmo toque, o mesmo sentimento

Ao passo que comenta sobre *o preconceito no meio* contra os homoeróticos que não preferem *bofes*, nosso entrevistado enfatiza a sua repulsa pela relação com *bofes*. Desconfia da capacidade dos homens que preferem mulheres e homens, em nutrirem sentimentos 'sinceros', de paixão e amor, e afirma categoricamente, sobre os sentimentos que permeiam as relações entre *bofe/bicha*: *Ta apaixonado sim!, pela carteira, isso se a carteira tiver recheada, e pelo que ela possa proporcionar*. E portanto, a referência para a forma correta de praticar a sexualidade, de saciar os desejos homoeróticos, é *entre iguais*, porque entre estes (*bicha/bicha*) se *sente*, se *toca*, se tem *sentimentos* de maneira igual. E outra vez, contraditoriamente, esse mesmo Presley que defende a igualdade das relações, é o mesmo que afirmava anteriormente que se *habilitava a fazer tantas outras coisas, mas a questão da penetração, não.*

Seria realmente possível sentir, tocar, gostar de maneira igual a outrem? Até onde existiria a igualdade nas suas relações, argumento tão enfaticamente erguido por Presley na sua crítica aos homoeróticos que desejam e se relacionam com os ditos *bofes*? Como pensar em igualdade, se ele já impunha limites no que diz respeito à permissão ou não de ser penetrado? Como pensar sobre a crítica de Presley àqueles que *se habilitam a se deitar com o cara que se diz macho*, quando ele não permite a penetração nas suas relações homoeróticas, o que contraria um dos principais signos dessa prática sexual (PERLONGHER, 1987), além de nos afirmar que em seu leque de envolvimentos não só se vislumbra homens, mas

também relacionamentos duradouros (sempre por mais de 3 anos) com mulheres?⁸² Não poderia ser ele também considerado um *macho*, um *bofe*, já que nas suas próprias palavras este seria *aquele que tem uma mulher, uma namorada*? Voltaremos a essa discussão no terceiro capítulo.

Retomemos as codificações e nomenclaturas atreladas às práticas sexuais. Aquelas não dão conta da multiplicidade de práticas do desejo, mas ainda assim, estabelecem e determinam, norteiam e dirigem a relação com o corpo e a sexualidade, apresentando o pensável e o impensável, o dizível e o indizível, quem tem o direito de dizer, o que dizer, quando e onde dizer, a quem dizer e como dizer. Como nos afirma Perlongher (apud GREEN&TRINDADE, 2005:279),

Superficial e empiricamente, o mesmo sujeito "individual" participa, ao mesmo tempo, de redes de sociabilidade diferenciadas. Fragmenta-se até tal ponto na diversidade das práticas sociais nas quais desempenha – concedamos – um "papel", que a idéia de uma unificação egocêntrica, como ontologia liberal, autoconsciente, pulveriza-se na multiplicação de seus repartes

E entre esses *repartes*, podem ser observados não só entre sujeitos diferentes, mas num *mesmo sujeito 'individual'*. Assim como Presley, outro entrevistado nosso também *reparte* a si e a/os outros/as em seus vôos, narrando suas experiências com homens e mulheres. Mas, as aproximações entre eles, além da ligação com a arte, com o teatro, cessam por aqui. E escolhemos por narra-lo por estarmos a preferir um *pensamento que diga sim à divergência* (FOUCAULT apud CORAZZA, 2003:10). E embora já o tenhamos usado na invenção do nosso trabalho, certamente nosso/a leitor/a não tenha muita recordação sobre quem estamos a falar, tendo em vista que a ele nos referimos ainda na Introdução. Mas, qual o problema disso? Recordemos outra vez... Falamos de Da Vinci, o dono da casa que tinha o jardim com um Fusca amarelo, a compor a paisagem onde fomos recepcionados pelo beija-flor.

Não podemos silenciar a experiência de Da Vinci composta em seus 22 anos de experiência em São Paulo, embora não a coloquemos numa posição hierárquica quando antes disso ele também morou vários anos aqui, em Campina Grande. E desse seu pairar em Campina Grande, foi descobrindo a sexualidade, e também as

⁸² Ao narrar sobre seus desejos e preferências, Presley afirma: *Eu não tenho nada contra o sexo feminino não! Entendeu? Eu sempre digo assim, que a minha questão é a questão do atrair. É eu olhar pra você: pode ser feia pode ser bonita, se me enche os olhos e me desperta alguma coisa, pra mim!*

casinhas de códigos nas quais elas estavam encasteladas culturalmente. Aqui em Campina não só vivenciou amores homoeróticos, mas teve uma relação por mais de doze (12) com uma mulher, que era retomada e extinta por várias vezes, nada que envolvesse casamento ou morar na mesma casa, embora sempre que se encontrassem, ficassem juntos. Dessa experiência, nasce uma filha, com onze (11) anos quando o entrevistamos, que mora aqui em Campina e sabe das preferências homoeróticas do pai. Quando perguntamos suas opiniões sobre a idéia de as posições de *passivo* e *ativo* estarem relacionadas às identidades de *bicha* e *bofe*, respectivamente, ele comenta:

*Não, não! Isso é dentro do próprio preconceito. Existe essa versão de que a bicha só 'dá' e o macho come. Olhe! Eu tinha um amigo que era assim, bem escrachado. A gente tava no meio de umas pessoas. Aí tinha uma pessoa assim: os olhos arredondados, cor de mel, cabelo grande, aqui em baixo na cintura bem fininha, com a fibra bem bonita. Né? O rosto feminino que você nem nota. Parecia uma mulher, onde ele passasse... aí ele anda e fica aquele 'monte' no meio das pernas. Aí o Cabeludo, esse meu amigo escrachado que tinha intimidade com ele, né, disse: "rapaz, pra tu virar mulher só falta cortar isso aí. Por que num tira, né? pra tu virar uma mulher de vez? Desse tamanho aí! Vai te atrapalhar!" (risos) Aí ele disse: "Não! Vixe Maria! Isso aqui é meu ganha pão!" Porque ele só sai com homem desses **machões**. E quando chega lá, aí a mulher, a bicha vira o bofe, e o bofe vira a bicha. Mas isso é no conceito deles, porque pra mim também, num tem a ver com isso. É uma questão cultural, secular, de preconceito mesmo, coisa de raiz, que a gente aprende na família.*

Ao significar a relação *bicha 'dá' e bofe 'come'* enquanto uma *versão*, Da Vinci sugere ser essa (versão) apenas mais uma interpretação das práticas dos sujeitos do desejo. Como se fosse uma leitura onde não há correspondência entre as práticas e os discursos a elas referidos. Usar o termo *versão* é ratificado com a idéia de que *é uma questão cultural, secular, de preconceito mesmo, coisa de raiz, que a gente aprende na família*. Nós aprendemos de alguma forma, através dos jogos da linguagem que as relações do desejo são forjadas a partir de posições binárias, mesmo entre sujeitos iguais biologicamente. Mas esses significados são produzidos e comercializados, negociados, culturalmente. O que não obriga nem garante a sua aceitação.

Não podemos esquecer que Da Vinci inicia sua vida sexual entre fins de 1960 e começo de 1970 e tem um contato muito forte com o teatro em Campina Grande. Esse é o mesmo período em que o padrão *bicha/bofe* começa a enfraquecer, quando uma vanguarda teatral de São Paulo e Rio de Janeiro começa a questionar

esse modelo e propor o modelo *gay/gay*. Entretanto, segundo Perlongher (1987:74-75), sobre essa proposta dos teatrólogos, essa *mentalidade era muito criticada, chamada "quebra-louça", muito mal vista; dizia-se que era coisa dessas "bichas loucas", paranóicas, intelectuais, que estavam propondo esse modelo de bicha transar com bicha*⁸³.

E se essa versão é secular, como afirma Da Vinci, é porque é histórica, portanto, não natural nem definitiva. *A diferença entre bicha e macho era muito mais nítida (...) depois, já na primeira metade da década de 60, a coisa começou a ficar mais diluída, num processo muito lento que ainda não está totalmente definido* (Idem, 1987:75).

Por isso, Da Vinci, na narrativa de si, aponta o modelo *bofe/bicha* – *ativo/passivo* como uma versão não apenas porque *lia muito na época tudo que era publicado sobre a temática gay*, ou porque numa conversa entre amigos, uma pessoa de *os olhos arredondados, cor de mel, cabelo grande, rosto feminino que você nem nota*, retruca, convocando a Mãe de Jesus para auxiliá-lo, quando é sugerido que amputasse seu pênis para ser uma *mulher* em definitivo. Justificando que era o pênis o seu *ganha pão*, temos que a parte de seu corpo que ‘denunciava’ a dissonância entre sua identidade sexual e de gênero, era a parte que não só lhes possibilitava *ganhar o pão*, mas ‘alimentava’ seus desejos e os desejos de seus ‘clientes’. Mas nosso entrevistado explica essa aparente contradição: *Porque ele só sai com homem desses machões. E quando chega lá, aí a mulher, a bicha vira o bofe, e o bofe vira a bicha.*

Ao dar destaque ao termo *machões*, modificando o tom de sua voz, tornando-a mais forte, grave, seguida de risos, meio ironicamente, Da Vinci, como que denuncia o fato de que, ao mesmo tempo em que os homoeroticamente desejantes ratificam a versão para tais oposições binárias, eles mesmos têm experiências que extrapolam tais referências, já que o pênis é o *ganha pão* de um homem que *parecia uma mulher, onde ele passasse*. Mas não só um homem *quase mulher* tem práticas que extrapolam as posições binárias. Vimos até aqui que vários dos nossos

⁸³ As opiniões continuam dissonantes, pois um membro do Grupo *Somos de Afirmação Homossexual*, pioneiro grupo de homossexuais do Brasil, formado por estudantes, intelectuais, bancários e escriturários de São Paulo, afirma numa mesa-redonda: “... o próprio homossexual está muito esclarecido a respeito de sua homossexualidade, tanto assim que reproduz na prática os padrões heterossexuais, caricaturando as funções de atividade e passividade, por exemplo (...) Isto é muito falso, pois não tem nada a ver com a homossexualidade em si.” Cf. Perlongher, 1987:90.

entrevistados transgridem esses modelos, embora se acomodem algumas vezes nos mesmos e até sugerem quais os modelos que acreditam ser os mais interessantes.

Quando Da Vinci afirma ser essa *versão é no conceito deles, porque pra mim também, num tem a ver com isso*, ele não só se distancia dos que assim preferem e se narram, mas também se coloca numa posição-de-sujeito que sugere quais práticas são para ele legítimas. E isso fica mais evidente quando ele acrescenta:

*passivo e ativo, isso aí é só uma fachada, né? A minha preferência é por uma pessoa que quando chegue na cama, quando rolar cama, que não seja, num é nem que não seja mulher! Mas eu num vou querer uma pessoa que seja **passiva**⁸⁴! Eu quero uma pessoa que seja normal, que seja ativa também! (Grifos nossos)*

Ratificando a idéia de *versão*, Da Vinci usa então outro termo agora para falar suas idéias sobre o modelo *passivo/ativo*: *é só uma fachada*. Mas poderíamos ir além e perguntar: por que é só uma *fachada*? Porque Da Vinci não prefere pessoas *passivas*, inclusive, o modelo de *normalidade* para ele, é a pessoa *ativa*. Então não apenas ele é *normal*, mas deseja uma pessoa que seja *normal (passiva) também*. Mesmo afirmando que não tem *preconceito contra as mulheres, contra travesti, contra bofe, bicha*, na definição de seus desejos, que demarcam a diferença, percebemos a exclusão daqueles que defendem e acreditam na relação *bicha/bofe – passivo/ativo (é só uma fachada)*, como também na impossibilidade, ao menos na narrativa, de manter relação com *aquele que é passivo, que fica a mercê, você faz o que quer, que diz: faça comigo*.

Há uma valorização da multiplicidade, inclusive porque justifica-se, a partir dessa postura, a pertinência do desejo homoerótico, tendo em vista que este tem sido historicamente associado à doença, à perversão, ao pecado, ao desvio, a anormalidade. E até aqui, nas narrativas dos nossos entrevistados, pudemos seguir por várias rotas, a pairar por vários jardins, ouvi-los construindo a si mesmos a partir de experiências diversificadas, a beijar flores de múltiplas formas, e a colher néctar de sabor variado. Mas, ainda assim, estabeleceram, na produção de si, modelos para a realização do desejo que se apresentam como legítimos ou não, dizíveis ou não, plausíveis ou não.

E a tensão entre a multiplicidade das práticas do desejo e os modelos estabelecidos ou *Kits* de perfis-padrão, como chama, não é experiência apenas dos

⁸⁴ O destaque se deve ao tom da voz de Da Vinci, que acentua o termo com a gravidade do tom.

nossos entrevistados que têm/tiveram mantêm/mantiveram relações também com mulheres, mas daqueles que dizem gostar e ter experiências apenas de homens. Tendo em vista que *a mesma globalização que intensifica as misturas e pulveriza as identidades implica também na produção de kits de perfis-padrão de acordo com cada órbita do mercado, para serem consumidos pelas subjetividades (...)* (ROLNIK,2005a:20).

E na década de 1960, o *out of the closets* (sai do armário), que o *gay liberation* (1969) intensifica, possibilita não só a luta por direitos políticos, ou um convite a visibilidade e dizibilidade dos sujeitos homoeroticamente desejan-tes, mas também o questionamento do modelo *bofe/bicha*, acompanhado pela proposição de um outro modelo: o *gay/gay*, do qual falávamos anteriormente. O que nos possibilita pensar na pulverização das identidades e das posições-de-sujeito que os homens com desejos e práticas homoeróticas poderiam ocupar. Recaem-se outra vez em modelos, e daí as inquietações pela não correspondência a estes. Como afirmamos acima, na época em que o modelo *gay/gay* começa a ser defendido, essa *mentalidade era muito criticada, chamada "quebra-louça", muito mal vista; dizia-se que era coisa dessas "bichas loucas", paranóicas, intelectuais, que estavam propondo esse modelo de bicha transar com bicha* (PERLONGHER,1987:74-75).

E Felipe, nas suas narrativas de si, questiona essa vigilância entre seus pares do desejo, quando da não correspondência aos modelos e *kits* de perfis-padrão, sobre a intolerância com os que mantêm relações com as *bichas pintosas*, que persiste ainda em várias áreas, como por exemplo os meios de comunicação, no qual com raras exceções, o 'desmunhecar' é essencial para qualquer representação dos homens que desejam outros homens. Ou ainda, como afirma MacRae (apud GREEN & TRINDADE,2005,309), *mesmo entre os homossexuais, as chamadas 'bichas pintosas' – homens muito efeminados – sofrem muita discriminação por parte daqueles que internalizam os preconceitos da sociedade (...)*

E nas suas narrativas teremos outra vez uma exaltação da multiplicidade das práticas sexuais, acompanhada pelo estabelecimento de modelos de exercício para estas. Diferente de Presley, Felipe afirma-se como nunca tendo experiências afetivo-sexuais com mulheres, mas também reclama das cobranças em relação às suas preferências. E nos diz:

Uma grande parte desses homossexuais da minha faixa-etária mais velha, eles queriam muito se relacionar com o que chamam de bofe, com os bissexuais, ou com os chamados heterossexuais (que eu não entendo muito bem), que transam com outros homens. E isso também não só pessoas da minha faixa de idade, mas as pessoas mais jovens e pessoas intelectualizadas, estudadas. Mas o que é que elas querem? Elas querem um falso modelo de homem hétero, num é? Que tenha namorada, que tenha mulher. E eu achava que não, que, que eu tinha que namorar com outros homossexuais. E isso foi uma grande loucura na minha cabeça porque as bichas na época dizia: "Não! Você, você não pode 'fazer' com outro, outra bicha!" Mas aí eu 'fazia' com quem era bicha, com quem não era bicha...

O estranhamento de Felipe se dirige não só ao fato de também pessoas jovens e intelectualizadas quererem muito se relacionar com o que chama de bofe, como se o desejo fosse definido e classificado a partir da idade ou da formação educativa dos sujeitos. E aqui vale ressaltar que uma das críticas feitas ao trabalho pioneiro de Barbosa da Silva (1958) se dirige ao fato deste autor ter escolhido para sua pesquisa homens homoeroticamente desejantes de classe média de São Paulo por partir do pressuposto que estes seriam menos 'afetados' (leia-se: afeminados), mais discretos e não prostitutas⁸⁵. Também Perlongher (1987), em seu valioso trabalho sobre os *Michês* em São Paulo, nos dá apontamentos imprescindíveis sobre a voluptuosidade do desejo, quando em sua pesquisa, encontra *trânsfugas da zona da prostituição masculina em São Paulo*, pertencentes as mais variadas posições sociais, que se deslizam da questão econômica até a formação profissional.

E ao questionar as posturas de seus pares, construindo uma justificativa para seus desejos por estes criticadas, Felipe desliza, ao perguntar sobre *o que querem?* esses homens que procuram por *bofes*, e ele responde definindo o que para ele são esses sujeitos: *um falso modelo de homem hétero, num é? Que tenha namorada, que tenha mulher.* Mas Felipe acha que não, que é possível ter desejos vários, e *'fazia' com quem era bicha, com quem não era bicha*, embora afirmando que os pretensos *bofes* são falsos modelos de hétero, e se falsos, não são dignos de credibilidade, portanto não é a relação aconselhável. Chegando a ser, para ele, *uma coisa contraditória porque algumas bichas que só querem bofe, querem comer o cu dos bofes!* E outra vez o ânus toma a centralidade na definição do desejo homoerótico, porque no estranhamento de Felipe ele pergunta: *Mas como é que são bofes e dão o cu?! Eu fico meio impressionado com isso! Eu pergunto sobre isso a*

⁸⁵ Cf. Green & Trindade, 2005:30.

eles! Eles dizem: 'Não bicha! Mas é bofe, tem namorada, tem mulher, é casado! Dá o cu, mas é homem.'

Felipe se *impressiona, fica louco!* O incômodo agora não é mais porque ele prefere *bichas pintosas* e é por isso questionado. Mas porque alguns homens que se dizem preferindo *bofes*, o fazem com o desejo de penetrá-los. Nosso entrevistado, que defende a multiplicidade dos seus desejos, da prática dos desejos, se constrói enquanto alguém que *num tenho esse problema, se é viado se num é*. E ao criticar o fato de que muitos *bofes não aparecem com esses homossexuais em lugar público*, ele tem a preocupação em voltar atrás e afirma que sua fala *não é em momento algum preconceito contra as pessoas que gostam de bofe. Eu tenho inúmeros amigos que só querem bofe!*⁸⁶ *Porque o caráter da pessoa num ta nisso!* E se o caráter não está nisso, em ser *bofe ou bicha*, em *dar o cu ou não*, por que então Felipe qualifica os *bofes de falsos modelos de hétero?* Além dessa qualificação, embora Felipe não corrobore com Presley na dúvida da capacidade de relações interessantes (menos hierárquicas e mais sinceras) com os ditos *bofes*, ele ratifica o que pensa sobre a *falsidade* desses sujeitos, quando defende que aqueles que mantêm relações com os mesmo *acabam num sendo muito, sei lá! Muito felizes!* Como afirma Costa (1992:17),

nossas condutas morais obedecem a esse tipo de ordenação. Aqueles que se assemelham a nós, ou que se aproximam dos ideais morais ais quais aspiramos, merecem nosso respeito e têm suas condutas aprovadas, ou seja, apresentadas como modelos a serem seguidos. Em contrapartida os que se afastam dos modelos são reprovados e apontados como transgressores, anormais ou criminosos, conforme a infração cometida.

Embora apresentando uma inquietação quando seus pares lhes exige que ele se encastele no modelo latino-americano *bofe/bicha*, Felipe voa pela definição de um outro modelo, aquele que para ele parece ser o que mais propenso a possibilitar *a felicidade*. A multiplicidade defendida outrora é então esquecida no estranhamento da procura por sujeitos do desejo diferentes dos seus. Mas, como afirma Woodward (2005:50), *uma característica comum à maioria dos sistemas de pensamento parece ser, portanto, um compromisso com os dualismos pelos quais a diferença se expressa em termos de oposições cristalinas*. E são essas oposições binárias a forma mais extrema de marcar a diferença, segundo Douglas (apud

⁸⁶ Grifos pela entonação grave e destacada da voz do nosso entrevistado na sua entrevista.

WOODWARD,2005:46), *é apenas exagerando a diferença entre o que está dentro e fora, acima e abaixo, homem e mulher, a favor e contra, que se cria a aparência de alguma ordem.*

E nessa construção de si que baila entre o convite à multiplicidade e o estranhamento diante de algumas práticas do desejo que não são semelhantes as suas, Felipe demarca a diferença, estabelece modelos, aponta a rota que pensa ter uma maior probabilidade para a felicidade, tendo como referencial seus próprios desejos e suas práticas. *É a desestabilização exacerbada de um lado e, de outro, a persistência da referência identitária, acenando com o perigo de se virar um nada, caso não se consiga produzir o perfil requerido para gravitar em alguma órbita do mercado (ROLNIK,2005a:21).*

Nosso/a leitor/a dever está talvez entorpecido/a com tantas paisagens visitadas, sobrevoadas... Por isso queríamos retomar uma das idéias que estamos tentando defender há muito. Acreditamos na multiplicidade de maneiras de realização do desejo. E não desconhecemos nem negamos a força que tem os sistemas de classificação. Mas acreditamos na multiplicidade, porque mesmo que as narrativas de si até agora enunciadas a/o nosso/a leitor/a se contradigam entre os questionamentos dos modelos/padrões e a proposta de outro/s modelo/s a partir da definição do que pensam ser a maneira correta de exercício da sexualidade, suas histórias nos apontam também outras rotas.

A dificuldade em pensarmos o mundo para além dos dualismos, dos binarismos, estes erguidos sobre os pilares da diferença, e o receio da aproximação da multiplicidade, da heterogeneidade com a desordem, com o caos, promove uma constante reconfiguração dos significados e das práticas que envolvem a sexualidade. Embora concordemos com Durkheim (apud WOODWARD,2005:40) que *os sistemas de classificação dão ordem à vida social, sendo afirmados nas falas e nos rituais*, não acreditamos que tais sistemas de classificação sejam intransponíveis e fixos, nem que a transgressão desses sistemas continue girando em torno da lei, reforçando a própria lei que transgride, como defende Gustavo Barbosa (1984). Concordamos com Badinter (1993:105) na sua defesa de que

as práticas homossexuais existem em toda parte e desde sempre. Mas até que a sexologia lhe colocasse um rótulo, a homossexualidade era apenas uma parte difusa do sentimento de identidade. A identidade homossexual, tal como a

conhecemos, é, portanto, uma produção da classificação social, cujo principal objetivo era a regulação e o controle. Nomear era aprisionar.

E concordamos com a autora porque ao usar o verbo no tempo pretérito (*era*), fica-nos a sensação de que o objetivo da Sexologia em estabelecer uma ordem para as práticas sexuais e as formas de exercício do desejo, criando assim a possibilidade de regulação e controle, não foi bem sucedido. As narrativas de nossos entrevistados nos apontam algumas rotas que possibilitam voar por paisagens onde os 'mapas' da Sexologia parecem riscados. Porque mesmo que estejamos embrenhados em sistemas de classificação, de vigilância, de controle, e mesmo que também produzamos classificações e diferenças, *somos todos multiplicidade inumerável, uma solidão infinitamente povoada* (PERLONGHER apud GREEN&TRINDADE, 2005:279).

E aqui não estamos defendendo que não haja singularidade, ao contrário, acreditamos que esta reside na diferença de um funcionamento (desejante), nas peculiaridades das preferências do desejo de cada um/a, mas não podem ser vistas como isolada ou autônoma, posto que a multiplicidade tem a ver com esse funcionamento desejante, e passa pela conexão que o sujeito (ele mesmo um multiplicidade) efetua com o funcionamento do grupo.

Sendo assim, pensamos que é a sexualidade e as nossas práticas sexuais que mobilizam energias, sejam para o prazer, para a manutenção dos laços sociais ou da própria sociedade, sejam para a felicidade, para a dor, para a morte, para a existência da própria vida enquanto obra de arte, enquanto vãos que vão rasgando o céu ou invadindo o aparelho reprodutor do objeto do desejo, numa violência e sutileza que nos deixa atônitos/as e inebriados/as, mesmo que tenhamos que lidar com as dores, com as pressões, com a censura, com o medo, com a dúvida. É o *Eros*, enquanto impulso vital, não apenas na sua dimensão sexual, mas enquanto *uma força que intensifica nosso esforço de ação global de auto-realização* (HOOKS:1999 apud LOURO:1999,118). O *Eros* enquanto força que nos lança para o devir, para o sopro da criação e da guerra insistente que é se manter respirando, desejando, querendo ir além do dia e da noite.

E falamos de tudo isso para dizer que os corpos sempre fizeram parte das preocupações humanas, de formas variadas, é verdade. Porque são eles, os corpos, construtos e artefatos sociais, onde se inscrevem os marcadores identitários,

RECIBO

também caracterizados por aspectos físicos, e nos dão visibilidade e existência no mundo. E se aqueles tem desejos homoeróticos são classificados, rotulados, marcados por códigos sociais, o referencial a partir de onde esses rótulos e códigos são estabelecidos, é o corpo. De forma intensa e preconizando o lugar da verdade, vários discursos foram (são) produzidos no intuito de tornar cada vez mais identificável, definido e controlável, estes sujeitos que foram significados como representantes da desordem e da anomalia sexual. Como nos afirma Foucault,

Enquanto o sodomita era apenas um sujeito jurídico de atos proibidos, o 'homossexual do século XIX tornou-se um personagem: um passado, uma história e uma infância; uma morfologia também, com uma anatomia indiscreta e talvez uma fisiologia misteriosa. Nada do que ele é, no total, escapa à sua sexualidade (...) O homossexual agora é uma espécie'

E se é uma espécie, com morfologia, uma anatomia indiscreta, com uma fisiologia misteriosa, é o corpo desses sujeitos a bússola para a caça ao tesouro do seu desejo; é o corpo que é estabelecido como o mapa para a ciência esquadrihar e assim definir de uma vez por todas, 'a ordem sexual' da espécie humana. E aos poucos, o que antes era crime contra Deus e contra a natureza, depois crime contra a sociedade, vai sendo visto como doença. Cabe então à medicina encontrar as causas e a cura para este mal.

Ao invés de ser protegida dos julgamentos morais quando passou a ser 'examinada' pela medicina, a *homossexualidade* foi estigmatizada, e a ela associada a perversão, o vício, a doença, o mal psíquico e moral. Na sua obsessão por definir a norma, um esforço científico incalculável foi feito no sentido de estabelecer e definir o anormal: explicações etiológicas construídas (corrupção ou degeneração do instinto sexual, caráter inato, anomalia indicativa de parada na evolução sexual natural ou trauma de infância...); definição de um receituário bastante inusitado para a cura (abstinência forçada com sanção penal, hipnose, e até visitas sistemáticas a prostíbulos para inculcação de propensão a práticas heterossexuais); e além de tudo isso, *tipologias complexas, distinguindo diferentes sexualidades* (o neurótico, o nervoso, o psicótico, o compulsivo, o invertido absoluto e contingente...).⁸⁷

A Sexologia é, portanto, uma das responsáveis pela formação do 'tipo' homossexual: não dizia apenas só o que se deveria ser, mas também o que fazia de

⁸⁷ Cf. Badinter, 1993:105; Costa, 1995,181-182; Oliveira, 2004: 74.

alguém um ser normal. *E mesmo muitos sexólogos ao perceberem o perigo de tais tipologias rígidas, como afirma Weeks⁸⁸, tentaram então se embrenhar em discussões que pensassem a partir de outras significações, mas já era tarde demais, porque uma vez imposto um 'tipo' homossexual, tornou-se impossível escapar dele.*

Embora já tenhamos reconhecido anteriormente a força que tem os modelos propostos pela Sexologia para se definir a sexualidade, discordamos dessa impossibilidade de *escapar* desses modelos, afirmada por Weeks, porque nas narrativas produzidas por nossos entrevistados na fabricação de si, encontramos não só a ratificação desses modelos, mas também o questionamento dos mesmos, a possibilidade de maneiras diferenciadas de exercício da sexualidade.

E nesse sentido, o uso que essas pessoas fazem dos seus corpos e a relação que elas têm com sua sexualidade é contingente, possibilitando que assim assumam inúmeras posições-de-sujeito e se construam em vários processos de identificação, porque não existe nem mais, nem menos, homogeneidade nas relações homoeróticas do que nas relações entre homens e mulheres, mães e filhos, mães e filhas, pais e filhos, pais e filhas etc... Não existe um só fato referencial ou uma referência idêntica na homossexualidade, exceto aquela construída historicamente pela discriminação moral. É o que discutiremos no próximo capítulo, no próximo vôo...

⁸⁸ WEEKS, Jeffrey. *Questions of identity*. Em Pat Caplan (ed), *The Cultural constructio of sexuality*, Routledge, Londres, NY, 1987, p. 90. Apud. Badinter: 1993, 105.

CAPITULO II

O DESEJO QUE INSTIGA A TRANSITAR PELAS IDENTIDADES, MUDAR OU NÃO DE PLUMAGEM

Contra os que pensam “eu sou isto, eu sou aquilo”, e que pensam assim de uma maneira psicanalítica (referência à sua infância ou destino), é preciso pensar em termos incertos, improváveis: eu não sei o que sou, tantas buscas ou tentativas necessárias, não-narcísicas, não-edípianas – nenhuma bicha jamais poderá dizer com certeza “eu sou bicha.”

(DELEUZE, 2004:21)

Durante a construção do nosso trabalho, inúmeras foram as possibilidades e rotas sugeridas pelas narrativas de si dos nossos entrevistados. Suas histórias iam colorindo paisagens múltiplas, nem sempre harmoniosas com as cores e contornos das *caixinhas de códigos* da nossa cultura, e outras vezes, entrelaçadas aos desenhos de sujeito ofertados, propostos, e até mesmo impostos, pelas negociações, nem sempre tranqüilas, das relações culturais. Muito vasto é o universo por onde podemos alçar vôos, as paisagens que foram construídas, os jardins por os sujeitos pairar na produção de si.

Nesse segundo momento da nossa produção, escolhemos nos deter sobre uma discussão que já na nossa qualificação, a professora Marilda Menezes sugerira: *a questão da identidade*. Tal idéia tinha sido cogitada no texto da qualificação, mas deixada de lado, ao menos por aquele momento, quando se foi possível visualizar um embrião (bastante frágil certamente) dessa discussão quando historicizamos o surgimento do termo *homossexual* e os significados atribuídos a ele.

Ao nos direcionarmos ao encontro dos nossos entrevistados não tivemos a prescrição de estar a pesquisar *uma classe homossexual, um tipo homossexual, um modelo de homossexual*⁸⁹, que fosse ser apresentada nas entrevistas, embora também não descartássemos a possibilidade de haver semelhanças, aproximações entre as histórias de vida construídas ao longo dos encontros.

⁸⁹ Narrativa de Felipe ao reclamar sobre a *padronização* dos homens com desejos e práticas homoeróticas.

E ao narrarem suas experiências, iam então se envolvendo em processos de *identificação*, esse pelo qual nos identificamos com os outros, seja pela ausência de uma consciência da diferença ou da separação, seja como resultado de supostas similaridades (WOODWARD, 2005: 18). E se narrando como pertencentes a várias identidades, que nem sempre estavam consoantes umas com as outras. Posicionaram-se em vários lugares de sujeito, seja referente aos seus desejos, a realização destes, às suas práticas sexuais, a relação com a família, com o movimento homossexual, com o mundo. Eis então nosso objetivo nesse segundo capítulo: discutir como se relacionam e se produziram esses sujeitos enquanto corpos que assumem marcadores identitários (ou não) ou se reconhecem enquanto portadores de alguma identidade. Concordando com Hall (2005:126), pretendemos

pensar quais são os mecanismos pelos quais os indivíduos considerados como sujeitos se identificam (ou não) com as “posições” para as quais são convocados (...) de que forma eles moldam, estilizam, produzem ou “exercem” essas posições (...) por que eles não o fazem completamente, de uma só vez e por todo o tempo, e por que alguns nunca fazem, ou estão em um processo constante, agonístico, de luta com as regras normativas ou regulativas com as quais se confrontam e pelas quais regulam a si mesmos – fazendo-lhes resistência, negociando-as ou acomodando-as.

Por isso, não priorizamos a fixidez para pensar os processos de *identificação*, tendo em vista que acreditamos que,

as identificações não são, nunca, plenamente e finalmente feitas; elas são incessantemente reconstituídas e, como tal, estão sujeitas à lógica volátil da iterabilidade. Elas são aquilo que é constantemente arregimentado, consolidado, reduzido, contestado e, ocasionalmente, obrigado a capitular. (Butler apud HALL, 2005:130).

Reconhecemos as dificuldades e riscos em trabalhar com o conceito de identidade, tendo em vista que, com frequência, este conceito envolve reivindicações *essencialistas* sobre quem pertence ou quem não pertence a um determinado grupo identitário, onde fixidez e imutabilidade do sujeito são sempre evocadas. Portanto, uma das discussões fundamentais que envolve o conceito de identidade, concentra-se na tensão entre o *essencialismo* e o *não-essencialismo*. Inclusive, Perlongher (1987:151-154), destina um tópico do capítulo “Território e Populações” de seu livro *O Negócio do Michê*, para justificar porque prefere usar a idéia de *territorialidade* proposta por Guattari ao invés de *identidade*. Nos afirma

Perlongher (1987:152,153): *a idéia de identidade, que define os sujeitos pela representação que eles próprios fazem da prática sexual que realizam, ou por certo recorte privilegiado que o observador faz dessa prática, justapomos a idéia de territorialidade (...)*

Não utilizaremos a *idéia de identidade* como a apontada pelo referido autor. Nem pensamos que trabalhar com o conceito de *territorialidade* exima o observador de privilegiar algum recorte da prática a qual está a estudar, tendo em vista que, como falávamos já no início, inventamos nossos objetos, e atribuímos significados às relações que estabelecemos com estes, e também à relação que eles, enquanto objetos, estabelecem com o mundo.

Vemos ainda que a definição da *idéia de identidade* apresentada por Perlongher aponta para os riscos que assinalamos há pouco: reivindicações *essencialistas*. Daí entendermos a sua escolha, tendo em vista que, para ele, *A opção pela territorialidade em detrimento da identidade coloca em cena certa "fragmentação" ou "segmentariedade" do sujeito urbano (...)* Os pólos relacionais não são *"lugares vazios"* – como num *árido esquema estruturalista* –, mas estão ocupados por *sujeitos concretos (...)*, e estes sujeitos não podem ser considerados enquanto *unidades totais, mas que estariam fragmentados por diversas segmentariedades*, podendo os sujeitos ocuparem diversos lugares do código sucessivamente, o que faz com que estes sujeitos *se desloquem mais ou menos intermitentemente pelas várias casinhas classificatórias, mudando de classificação conforme local e situação*.

Certamente o trabalho de Perlongher (1987) é vanguardista, não só por ampliar a pesquisa pioneira de José Fábio Barbosa da Silva (1958), por já tomar como um dos referenciais teóricos Deleuze e Guattari, autores ainda incipientes nas discussões acadêmicas da sua época, mas por questionar a essencialidade do sujeito, tão defendida há séculos. E ao falarmos dele, de Perlongher, não o fizemos por pensar que o mesmo não foi feliz em sua escolha teórica, quando pretendia falar das práticas relacionadas à prostituição masculina paulistana. Mas falamos sobre as escolhas do referido autor para sugerirmos outras possibilidades de companhias em nossos vãos teóricos, e também justificar a nossa escolha pelo conceito de identidade, este que, após a escrita do trabalho de Perlongher, terá uma discussão bastante intensa e séria, encabeçada por Stuart Hall e outros/as pesquisadores/as da cultura.

Reconhecemos portanto, a importância do conceito de identidade e optamos por ele, já que tem sido bastante utilizado por teóricos dos mais variados campos do saber. Como nos afirma Woodward (2005:19-20), *“identidade” e “crise de identidade” são palavras e idéias bastante utilizadas atualmente e parecem ser vistas por sociólogos e teóricos como características das sociedades contemporâneas ou da modernidade tardia.* Daí ser importante demarcarmos a contextualização da centralidade do uso do conceito ‘identidade’, posto que para justificar a importância de se trabalhar com o mesmo, é necessário nos reportarmos às preocupações contemporâneas com as questões de identidade, em seus diferentes níveis.

Portanto, não é possível pensar em identidades sem pensarmos em pessoas, em sujeitos. Aliás, só estamos embrenhamos em todas essas falas porque estamos a significar nossa experiência acadêmica com/de pessoas, escolhidas e inventadas por nós como nosso objeto. E nas várias releituras das entrevistas, muitas foram identidades produzidas, condenadas, aplaudidas, assumidas, abandonadas. O que possibilitou inquietações e estranhamentos que nos fizeram lembrar algumas discussões sobre a necessidade e busca por explicações objetivas, definições precisas sobre as práticas dos sujeitos em sua relação com o mundo, busca esta vinculada fortemente à tradição do pensamento filosófico ocidental de significação do mundo a partir das *oposições binárias* (teoria/prática, sujeito/objeto, natureza/cultura, homem/mulher, heterossexual/homossexual...), sendo um termo a superação do outro.

Para Derrida, a filosofia ocidental tem-se caracterizado precisamente pela busca daquele significado último de todas as coisas, um significado que as fixaria de uma vez por todas, que permitiria sua compreensão final, um significado que serviria de referência para todos os outros, e que estaria na sua origem. (SILVA,2002: 25-255)

A partir dessas oposições, observa-se a pretensão de superação de um dos termos, que aparece sempre como positivo, representante da norma, da legitimidade, reprimindo o outro, na suposição de uma essência que lhes está subjacente, na suposição da transcendência dos significados. E aqui é possível retomar uma rota anunciada anteriormente, tão cara às discussões que envolvem o conceito de ‘identidade’, que é a tensão entre o *essencialismo* e o *não-essencialismo*. Uma definição *essencialista* da identidade parte do pressuposto de que existe um conjunto cristalino, autêntico, de características que *todos* que

assumem determinada identidade partilham e que não se altera ao longo de todo tempo: representações de si, fixas e imutáveis, como nos falava Perlongher.

E segundo Woodward (2005:15-16), *o essencialismo pode fundamentar suas afirmações tanto na história quanto na biologia (...), apelando seja à "verdade" fixa de um passado partilhado, seja a "verdades" biológicas (...)* E aqui poderíamos falar tanto nos movimentos políticos, étnicos e religiosos que freqüentemente *reivindicam uma história que possa ser recuperada para servir de base para uma identidade*, como também a identidade sexual ou a maternidade, fundamentadas biologicamente.

Já uma definição *não-essencialista* focalizaria as diferenças, as características comuns ou partilhadas pelos sujeitos, grupos; prestaria atenção também às formas pelas quais a definição daquilo que significa "ser" alguma coisa têm mudado ao longo dos séculos. Para essa perspectiva, *a identidade é relacional (...)* *As identidades não são unificadas. Pode haver contradições no seu interior que tem que ser negociadas (...)* *Pode haver ainda discrepâncias entre o nível coletivo e individual* (WOODWARD, 2005:14-15). Levamos em consideração que a construção e manutenção da identidade estão envolvidas em dois processos diferentes, que é a *marcação simbólica, o meio pelo qual damos sentidos a práticas e relações sociais, definindo, por exemplo, que é excluído e que é incluído, e a diferenciação social que essas classificações da diferença são "vivas" nas relações sociais* (Idem, 14). Portanto, a identidade que é definida pela oposição não é fixa, mas flutuante, cambiante, mais aproximada da idéia de sujeito que Perlongher nos aponta ao utilizar o conceito de *territorialidade*.

Se partíssemos da premissa essencialista, o referencial apriorístico de um sujeito essencialmente racional, unívoco e centrado, nos pouparíamos da discussão sobre o papel da linguagem e da cultura na nossa produção enquanto indivíduos, homens e mulheres, que têm seus lugares no mundo, que constroem seus lugares no mundo. Nesse sentido, também nos seria desnecessários os questionamentos acerca das identidades que assumimos ou que somos cobrados/as para que as abracemos, sem que muitas vezes estas nos satisfaçam, ou quando nos satisfazem, nos reserva a exclusão como prêmio. Seria desnecessário nos pensarmos enquanto beija-flor, enquanto sujeito que tem possibilidades inúmeras de vôos, e ainda que tem desejos ou elege objetos de desejos vários. Seria desnecessário nosso

trabalho, porque já há inúmeras definições e significados para as práticas do desejo que envolvem sujeitos com o mesmo sexo biológico.

Todavia, os demarcadores identitários, que se circunscrevem e se visibilizam em nossos corpos, são assim estabelecidos a partir dos significados atribuídos as nossas práticas, e aos símbolos que envolvem estas práticas. E os significados que as nossas identidades assumem tem relação com a cultura na qual estamos envolvidos, já que *as formas pelas quais a cultura estabelece fronteiras e distingue as diferenças são cruciais para compreender as identidades... Cada cultura tem suas próprias e distintivas formas de classificar o mundo* (WOODWARD, 2005:41).

E desde do início da construção do nosso trabalho, estamos a expor nossa aproximação com as propostas que defendem a multiplicidade do sujeito e das posições assumidas por estes na produção de si enquanto sujeitos do desejo, o que nos vincula a perspectiva *não-essencialista* da discussão sobre identidade. Pensamos então que também os homens como desejos homoeróticos, assumem inúmeras identidades, e se envolvem em vários processos de *identificação*.

E como não acreditamos na transcendência do sujeito, na fixidez e imutabilidade da identidade, numa autenticidade que lhe daria alguma qualidade essencial, pensamos na invenção da relação com nossos entrevistados a partir dos vãos do beija-flor, por nos dar a possibilidade de já apresentar que não acreditávamos/esperávamos encontrar experiências iguais, idênticas, quiçá semelhantes; como falamos anteriormente, não tivemos a prescrição de estar a pesquisar *uma classe homossexual, um tipo homossexual, um modelo de homossexual*, que fosse ser narrada nas entrevistas, embora também não descartássemos a possibilidade de haver possíveis aproximações.

As identidades sugeridas, negociadas, comercializadas, contestadas, foram várias, e elas nos possibilitaram questionar não apenas o ideal de homem moderno, racional, centrado, unívoco: o 'macho', o 'bofe', que gosta de mulher, que tem gestos firmes e não só fala grosso, mas também é 'grosso'! Como nos diria Derrida (apud GREEN&TRINDADE, 2005:286), o homem com H: *homem-branco-ocidental-macho-adulto-razoável-heterossexual-habitante da cidade*. Nem questionamos apenas o modelo do homem desavergonhado, 'que não honra as calças que veste', ou que nem de calças gosta, que tem gestos delicados, fala fino e tem finos tratos: a 'bichinha', 'pintosa', 'afetada', o 'bandeiroso', como nos diriam alguns entrevistados

ao se referirem a si ou a outros amigos, colegas, conhecidos, homoeroticamente desejantes.

Nas narrativas de si, quando iam se construindo enquanto continuidade histórica, nossos entrevistados nos possibilitaram questionar *as oposições binárias* tão convocadas na demarcação das identidades, as relações com a família, os ideais de prática sexual. E pensar nessa multiplicidade é pensar nas várias *posições-de-sujeito* ocupadas pelos nossos entrevistados, que sendo efeminados ou não, se narraram ativos e passivos, ou só ativos, ou só passivos; que se dizendo desejosos por outros homens, também se relacionaram/ relacionam com mulheres, têm filho/a, têm uma relação estável com uma mulher; que sendo musculosos, com corpo bem definido, voz demarcada pelo tom grave, permitem que suas mãos bailem no ar, suas pernas cruzem com leveza, e não admitam relações que não possam exercer sua sexualidade ocupando vários lugares e posições⁹⁰; que tendo famílias, não apenas se curvaram diante das cobranças ligadas aos laços consangüíneos, mas assumiram responsabilidades ou romperam com esta.

Vários dos nossos entrevistados, com falas diferentes, questionaram os lugares estereotipados e binários (bofe-másculo-bissexual-ativo/ bicha-efeminado(a)-homossexual-passivo), os lugares de filho, inteligentes ou não, que lhes são apresentados/associados e nos quais são enquadrados, ou mesmo questionando, se enquadram nessas posições-de-sujeito, assumem os códigos ligados às mesmas.

Por tudo isso queríamos ratificar que não objetivamos criticá-los ou aplaudí-los, dependendo das suas escolhas nas relações que estabelecem com o mundo. Nem pensamos em quantificar até que ponto correspondem/ reproduzem ou não aos modelos culturais. Mas como recorrem aos aparatos culturais para a produção de si enquanto sujeitos do desejo, e como nas suas narrativas, as identidades são construídas, comercializadas, negociadas. Como nos afirmou Felipe, sobre a apropriação por aqueles homoeroticamente desejantes de símbolos relacionadas à heterossexualidade: *Porque também é aquela coisa: é uma minoria que até pra sobreviver tem que reproduzir porque também não existem muitos exemplos, né? Agora! É muito louco isso e contraditório* (grifos nossos). Começemos a voar outra vez.

⁹⁰ Dos sete homens com os quais estabelecemos contato, apenas um se disse exclusivamente passivo e que mantinha relações somente com os chamados 'bofes' (homens que tem namorada ou esposa e se relacionam com os homoeróticos 'efeminados').

Se é uma minoria ou não, não temos como precisar, tendo em vista que como o próprio Felipe afirma, *no Brasil só é homossexual quem se autodenomina! Porque, pelo menos os homens, quase todos acabam trepando com os outros e acabam não se sentindo homossexuais*. Daí que a produção do sujeito, as formas e modalidades da relação com o eu pelas quais o indivíduo se constitui e se reconhece *qua* sujeito, não poder ser pensadas apenas a partir do reconhecimento da força objetivamente disciplinar, da qual falava Foucault, mas que também a partir de alguns mecanismos interiores de assentimento à regra. Como nos afirma Hall (2005:126), *é necessário complementar a teorização da regulação discursiva e disciplinar com uma teorização das práticas de autoconstituição subjetiva*, tendo em vista que inúmeras podem ser as regras as quais somos convocados a atender, corresponder, mas necessariamente não as assumiremos, em definitivo, como realização do nosso desejo.

Há a produção do eu como um objeto do mundo, as práticas de autoconstituição, o reconhecimento e a reflexão, a relação com a regra, juntamente com a atenção escrupulosa à regulação normativa e com os constrangimentos das regras sem as quais nenhuma "subjetivação" é produzida (HALL: 2005,125).

E essa *atenção escrupulosa à regulação normativa*, nem sempre permite a narrativa de si que se identifique (ou as assuma) com práticas que possam levar a *constrangimentos das regras*. E por não ter *muitos exemplos*, ao menos nas narrativas, e por isso não são visibilizados, o referencial se mantém sendo as relações ditas heterossexuais e os seus signos. E parece *muito louco isso e contraditório*, porque mesmo com a defesa da multiplicidade, e a experiência desta, ainda é muito difícil nos desvincularmos das explicações e definições binárias. Felipe é um dos nossos entrevistados que mais defende a multiplicidade do desejo, embora proponha inúmeros modelos e questione outras práticas do desejo diferentes das suas. Ele que afirma não saber *ser outra coisa senão homossexual*, que não sabe *se seria feliz se fosse outra coisa*, afirma também que *o ideal da sexualidade humana seria a bissexualidade, porque experimentaríamos outros gostos, outros orgasmos*.

E como Felipe justifica que *não existem muitos exemplos*, mesmo que as mulheres não sejam seu objeto do desejo, ele sugere o modelo *ideal da sexualidade humana: a bissexualidade*, porque só através dela seria possível experimentar

outros gostos, outros orgasmos. Só a partir desse modelo ideal, seria possível a realização plena do desejo, e do sujeito, já que para Felipe se você não consegue exercitar sua sexualidade você vai viver muito mais infeliz, muito mais tristonho, muito mais sozinho. Nosso entrevistado retorna assim o binarismo para a realização dos nossos desejos – a bissexualidade, nos apontando que *a forma como vivemos nossas identidades sexuais é mediada pelos significados culturais sobre a sexualidade que são produzidos por meio de sistemas dominantes de representação* (WOODWARD,2005:32). E já que o sistema que se tornou dominante na representação da nossa sexualidade, não poderíamos esquecer a denúncia de Katz (1996:23,26), quando esse autor afirma que

a heterossexualidade não foi apenas 'imposta', foi 'inventada' (...) Eu lhes garanto, a idéia de uma heterossexualidade primordial é poderosa em nossa sociedade, um forte sinal sob cuja influência todos nós ainda conduzimos nossas vidas, não importa o que nos dê prazer.

E se foi a *heterossexualidade* inventada enquanto modelo ideal da realização da sexualidade humana, assim também o foi a *homossexualidade*, como seu anti-modelo, estabelecendo e ratificando uma outra oposição binária. Mas foram inventadas, o que nos relembra seu caráter histórico e cultural, portanto não fixas nem essenciais. E já que concordamos com Katz (1996) que foram 'inventadas', vale ressaltar que em *alguns artigos de jornais de medicina da última década do século XIX, os psiquiatras primeiro descreviam o homossexual (...)* Mas vários dos médicos também se referiam ao *heterossexual* – só que como um *depravado!* *Apenas gradualmente a palavra heterossexual passou a significar o suposto ideal erótico de sexo diferente que conhecemos hoje* (KATZ,1996:23).

Por esse poder que foi adquirindo os termos *heterossexualidade* e *homossexualidade* para definir os sujeitos, esquecemos, muitas vezes, que são eles *modos historicamente específicos de dominar, pensar sobre, avaliar e organizar socialmente os sexos e seus prazeres* (KATZ,1996:24,25). Daí que nem sempre conseguimos escapar da força e do poder das oposições binárias, dos modelos, dos *kits* de perfis-padrão, naturalizando os significados associados a estes.

E nas suas narrativas de si, alguns dos nossos entrevistados, ao falar de sua identificação com as práticas homoeróticas, nem sempre se apropriaram dos

códigos da linguagem que definem culturalmente tais práticas, se apropriando de outros termos para se referirem à prática de seus desejos.

Presley, narrando sobre o início de sua vida sexual, sua *descoberta* do desejo homoerótico, afirma que entre seus 13 e 14 anos, juntava-se a uma grande turma de meninos com idade semelhante a sua, e iam todos ao Estádio de Futebol Plínio Lemos, no bairro José Pinheiro,

E quando chegava lá, começava a pegação⁹¹ (risos encabulados). Aí um se esfregava em outro. Tinha casais, na verdade! Só que num era aquela questão assim: 'Eu to com ele.' Então ficava 2, 2, 2, 2, 2, 2. Aí depois dizia: muda! Então assim: aí eu ficava com um, depois que ficava com um, aí ia pra outro, e do outro vinha pra ficar comigo, e assim ia os 12. Eu to botando 12, mas às vezes era mais. Pronto! Aí aconteceu, né, a questão, porque eu fui percebendo que eu gostava de homem.

O que Presley chama de *questão*, é referente ao desejo homoerótico. E se é uma questão, merece não só atenção, mas resolução ou entendimento sobre o assunto. Na maioria das suas falas sobre sua prática e desejos homoeróticos, ele sempre usa o termo *questão*, mesmo que a seguir coloque a expressão *homossexual* ou *homossexualidade*. Os únicos momentos de sua narrativa em que usa solitariamente a palavra *homossexual* é quando se refere ao fato de se achar um *homossexual engraçado* por não gostar de ser penetrado, quando fala sobre seu irmão, que tem mais de 50 anos, e que, nas palavras de Presley, é *homossexual também, embora hoje ele num esteja na ativa, porque ele sofreu um problema de saúde, ele teve esclerose precoce, e assim: acabou-se o homem!* Usa também o termo *homossexual* quando se refere a estranheza causada por um de seus parceiros, por quem enche os olhos d'água ao lembrar da última vez que foi visitá-lo no Presídio de Campina Grande: *É estranho! Mas eu to pensando: ele não se acha homossexual, ele diz que é hétero. Ele tem uma namorada também⁹². Mas na cama rola tudo, tudo com ele.*

Portanto, usar o termo *homossexual* é falar de uma graça pontiaguda, quiçá ferina, por não se enquadrar, outras vez, na *casinha dos códigos* ligados à

⁹¹ Albuquerque Junior & Ceballos (2002: 310) definem o termo *pegação* como sendo a expressão usada no meio homossexual para se referir à procura de parceiros em lugares públicos. Mas Presley a utiliza para se referir aos contatos físicos, ao fato deles e seus amigos se esfregarem uns nos

sexualidade: não gosta e deseja apenas de mulher, deseja e gosta também de homens, mas ao extrapolar os limites do desejo, torna-se *engraçado*, porque não corresponde às práticas desejantes de um *homossexual sério*. Além disso, usar o termo *homossexual*, para falar do outro, que embora seja próximo, tenha laços consangüíneos, more sob o mesmo teto, é alguém com quem *nunca conversei sobre a questão: a gente nunca se deu bem, nunca tivemos uma relação legal!*

E defini-lo sem a *graça*, na solidão de ser *apenas homossexual*, sem o uso do substantivo que denota *algo a ser resolvido* (a questão), *que ainda não tem solução* mas que pode vir a ter, *conflito*⁹³ em suspensão, é definir o *outro* como alguém *que lhe é próximo, que parece ser compreensível, previsível, maleável etc.* Mas também é falar de seu irmão como *um outro distante, que parece ser incompreensível, imprevisível, maleável.* É o *outro* pensado como *exterioridade, como alguma coisa que eu não sou* (SKLIAR,2003:26), ou como afirma Presley, *meu comportamento sempre foi totalmente diferente dele.*

Mesmo se recusando a usar o termo *homossexual* para falar de si, Presley estranha o seu parceiro não se considerar *homossexual*. E indaga: *como pode alguém que demonstra ciúmes, que reclama porque sou simpático demais, que diz que eu converso demais com o pessoal, num sei o que!*, *essa pessoa não se achar homossexual, se dizer que é hétero?*

Como nos afirma Silva (2005:97): *o outro cultural é sempre um problema, pois coloca permanentemente em xeque nossa própria identidade*, ou aquilo a que atribuímos o significado de ser uma identidade. Presley tem desejos homoeróticos e dar vida a esses desejos na produção de si, mas não se identifica com o a palavra *homossexual*, ao mesmo tempo que diz não entender porque seu parceiro *não se acha homossexual.*

Não se referir a si como *homossexual* não é estranho para Presley, mas quando o *outro* (seu parceiro) se nega a tal identificação, e a isso são erguidos vários argumentos sobre as práticas desse *outro* que poderiam infalivelmente identifica-lo com um sujeito *homossexual*, surge a *incompreensão, imprevisibilidade.* Então, Presley que afirma com tanta veemência: *não precisei de nada, nada, nada pra me achar bem resolvido*, denuncia estranheza quando *aquela pessoa que você*

⁹³ As expressões em itálico foram extraídas do *Aurélio Eletrônico. Século XXI. Versão 3.0. Novembro de 1999*, e são referentes ao termo *questão*.

gosta, e você gosta só em ta perto, que é seu companheiro, põe em xeque os signos atribuídos à prática do desejo por outro homem, já que não se identifica com a nomeação *homossexual*.

Para tanto, como sugere Hall (2005:106), *embora tenha suas condições determinadas de existência, o que inclui os recursos materiais e simbólicos exigidos para sustentá-la, a identificação é, ao fim e ao cabo, condicional; ela está, ao fim e ao cabo, alojada na contingência.*

Mas o arsenal conceitual de Presley não se restringe a um único termo mediador: quando não lança mão da expressão *questão* (homossexual), usa o termo *entendido*, chegando a iniciar a expressão *homossexual*, e retomar a fala para usar outra vez o termo *questão*. Isso ocorreu quando estava a se referir sobre o relacionamento e afinidades que tem com sua atual companheira. Então ele afirma:

Já há 3 anos estamos juntos. A minha questão homossexual (risos encabulados), assim, ela saca! A gente conversando, aí foi quando se descobriu. De imediato ela ficou interessada em mim, né? Mesmo sabendo da minha questão... mas, normal! Primeiro: a maioria das amizades dela são todas homossexual, seja masculinos ou femininos, sempre tem a questão. (Grifos nossos)

Numa fala curta, Presley usa o termo *questão* inúmeras vezes e justifica que um dos motivos da afinidade de sua companheira e *normalidade* ao tratar com a *questão* de Presley, é o fato dela ter muitos/as amigos/as que *sempre têm a questão*. E quando insistimos e perguntamos a ele se esses/as amigos/as sempre são homossexuais ou lésbicas, ele nos responde:

É. Sempre são entendidos, né? Do mesmo jeito que o pessoal me procura muito pra conversar, procura muito ela. A gente tem muito assim, uma psicologia de conversar com o pessoal entendido, sabe? Então, muitos amigos, seja masculinos ou femininos, procura muito ela pra conversar sobre a questão, né? Falar sobre seus relacionamentos. (Grifos nossos)

A psicologia de Presley e sua companheira, em conversar sobre a *questão* com e dos seus amigos, ironicamente, exclui do vocabulário de suas conversas um termo bastante difundido e ratificado pela Ciência do século XIX, o termo *homossexualidade*. E segundo um dos michês entrevistados por Perlongher (1987:78,80), no Brasil, entre 1964-1965, *começava aparecer o termo "entendido", usado pela vanguarda teatral para amenizar. Hoje quase não se usa, foi substituído por gay*. Ainda um outro michê, ao falar sobre a aparição de travestis, afirma: a

tônica gay, antes de 1967, era enrustida e não-assumida. Era uma sociedade secreta, entendida (grifos do autor)⁹⁴.

Albuquerque Junior & Ceballos (2002: 321), falando sobre as mudanças da década de 1970, e das cartas enviadas ao Jornal *Lampião da Esquina*, afirma que os correspondentes, ao usarem o termo 'entendido', estão se referindo aos *lugares ou pessoas que, embora não sejam identificados como homossexuais, permitem o convívio, a aproximação e até o relacionamento dos identificados como heterossexuais com os homossexuais*. Uma ou outra definição para o termo *entendido*, remete a uma moderação, tentativa de enfraquecimento dos significados 'negativos' associados às práticas do desejo homoerótico.

Certamente não poderíamos negligenciar toda significação atribuída aos termos *homossexual* e *homossexualidade*, como falávamos na Introdução e primeiro capítulo do nosso trabalho. E Presley, que tem *uma psicologia* que atrai amigos e amigas suas e de sua companheira para falar sobre *a questão*, nos aponta que a produção de nossas identidades, em relação com as nossas subjetividades, requer *uma atenção escrupulosa à regulação normativa e com os constrangimentos das regras* (HALL, 2005, 125).

Usar o termo *questão* para referir-se ao desejo de um homem por outro homem, ou de uma mulher por outra mulher, é *amenizar* os processos de significação com a anormalidade, com o pecado, com o desvio, com a doença. Como nos afirma Costa (1992: Prefácio), *a carga de preconceito contida no uso de palavras como 'homossexualismo' ou 'homossexual' é autônoma em relação à intenção moral de quem as emprega*. E independente de ter-se conhecimento ou não das propostas da Ciência, culturalmente somos apresentados, pela linguagem, aos significados das nossas práticas, já que *não há uma mente repleta de significados a priori, eles são parte da linguagem, e esta é adquirida, social, evidenciada pelo comportamento público e reconhecível pelas pessoas* (ARAÚJO, 2004).

Nossos entrevistados, desde cedo e ao longo de suas trajetórias do desejo, foram convidados a pensar sobre si, sobre suas práticas, quando então seus corpos, como falávamos no primeiro capítulo, tornaram-se o centro das suas preocupações

⁹⁴ Embora o autor use em vários momentos da sua narrativa o termo 'entendido', ele não dar uma definição clara do mesmo, como o faz com os outros termos veiculados por seus entrevistados. Cita na página 63 do seu livro, a dissertação de Carmem Dora Guimarães (1977), de título *O homossexual visto por entendidos*, mas não vai além da citação do trabalho.

e daqueles/as mais próximos. Com isso, não apenas Presley se utiliza dos jogos da linguagem para construir-se enquanto sujeito, Mário também se apropria das possibilidades da fluidez da linguagem para narrar-se. Em nenhum momento de sua fala, Mário utiliza-se dos termos *homossexual* e/ou *homossexualidade*. Sempre se referiu a prática do seu desejo como sendo a *identidade social*, um dos motivos também pelos quais escolhemos utilizar o conceito de *identidade* ao invés de *territorialidade*. E ele nos narra sua 'descoberta':

Minha identidade social também eu assumi mesmo quando eu reconheci que eu era o que eu sou, entendeu? Eu tinha meus 12, 13 anos, foi quando eu comecei a me interessar por um amiguinho da escola. Então a gente sempre estudava junto, tudinho. E um dia surgiu um momento que pra mim, pelo tempo que faz, eu não me lembro com detalhes, mas foi bom pra minha formação, pra formação da minha identidade social (...) E ainda hoje eu tenho boas amizades com pessoas da mesma identidade social minha, muito mais velha do que eu.

Assumir sua *identidade social* só é possível quando Mário reconhece o que é, quando opera uma acomodação, ao menos temporária, dos seus desejos, balizando-se nos códigos culturais para saber-se sujeito no mundo. E esse reconhecimento torna-se visível quando começa a se interessar por um *amiguinho da escola*. Portanto, a *formação da sua identidade social* tem como fundamental (*bom*) a relação com o *outro*, este que *esconde uma alteridade ingovernável, de ameaça, explosiva*. A partir de quem aquilo que tem sido *normalizado* pode acordar a qualquer momento (SKLIAR,2003:26). E aqui não entendemos que o que estava normalizado, o desejo homoerótico, é uma essência de Mário, mas apenas uma das possibilidades de realização do seu desejo, e suas subjetividades, afetadas que foram pelo material cultural fora dele (*o amiguinho da escola*), possibilitou experiências até então não degustadas.

Ao assumir-se como alguém que é algo, a narrativa de Mário indica o essencialismo identitário tão caro a algumas teorias, e a concessão ao *vício de reivindicar uma identidade – vício considerado politicamente correto, que se beneficia de amplo respaldo social* (ROLNIK,2005b:30). Entretanto, nosso entrevistado também afirma que sua *identidade social* foi formada, e poderíamos reconhecer que a essência tantas vezes atribuída às identidades e anunciada pelo próprio Mário, pode ser descartada, já que ele mesmo narra-se como sujeito em *formação*, já que mesmo assumindo que somos alguma coisa, nada somos em

definitivo, porque *uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganha ou perdida* (HALL,2001:21). Portanto, identificar-se com algum referencial identitário é alojar-se em posições-de-sujeito, que nem sempre são tranqüila e passivamente 'descobertas', porque tais posições *não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas* (SILVA,2005,81).

E Mário não lembra muito bem quando foi nem os detalhes, *pelo tempo que já faz*, apenas afirma que *um dia surgiu um momento* que, para ele, *foi bom* para sua formação, não apenas da sua *identidade social*, mas enquanto sujeito, que mesmo identificando-se com práticas negativadas pela cultura, ainda assim, esse momento foi bom porque passava a estar seguro de que não era *um nada no mundo*, evitando a *sensação de ameaça, de fracasso, despersonalização, enlouquecimento ou até de morte* (ROLNIK,2005a:21).

E se Mário não lembra com precisão quando ocorre o processo de *identificação*, sabe que num *momento histórico particular*, sua *identidade social* emergiu. Como afirma Woodward (2005:38), *as identidades são produzidas em momentos particulares no tempo*. Mas essa produção não acontece autonomamente, a partir de um desejo individual e solto no ar, em vôos solitários de um sujeito transcendentemente racional. Ao se reconhecer numa *identidade social*, e se recusar a usar um termo específico, ratificado e difundido pela Ciência, apoiado e reconhecido pelas pessoas, Mário sugere que as mudanças ocorridas com a chamada globalização, com os vários movimentos sociais inaugurados na década de 1960, inclusive o movimento homossexual, permitem que outras identidades sejam narradas, contestadas, defendidas, já que para ele *num existe mais tanta repressão como existia antes, na minha (sua) época (1950/1960)*.

Mesmo assim, por que tanto receio em usar os termos *homossexual* e/ou *homossexualidade*? Como ele também afirma, *no todo, as pessoas sempre ficam olhando! Ninguém pode, dois homens não podem ta muito visto junto, que já dizem que é caso! Se duas mulheres andam muito junto, já dizem que é caso. Então ninguém pode escapar da língua do povo*. E mesmo que o desejo homoerótico já tenha saído da lista das patologias desde 1985 no Brasil⁹⁵, ainda é difícil escapar da

⁹⁵ Em Fevereiro de 1985, o Conselho Federal de Medicina aprovou o parecer do conselheiro Ivan de Araújo Moura Fé, que dizia que, enquanto estivesse em vigor a CID 9 (Cadastro Interacional de

língua do povo, quando dois homens ou duas mulheres estabelecem uma aproximação 'suspeita'. Portanto, *a identidade marca o encontro de nosso passado com as relações sociais, culturais e econômicas nas quais vivemos agora (...)* (RUTHERFORD apud WOODWARD, 2005:19). E mesmo que hoje não haja tanta repressão como antes, Mário se recusa a usar o termo tido pela ciência como 'correto' para se referir a sua prática do desejo.

Não poderíamos negar que as mudanças no discurso científico, as mobilizações dos movimentos sociais, a institucionalização do movimento homossexual com a *gay liberation (1969)*, vêm possibilitando que hoje haja uma maior divulgação sobre as práticas e desejos homoeróticos, e que aos poucos os *véus de mistério e maldição que envolvia o assunto* vão sendo erguidos, como nos afirma Perlongher (2005:297).

Inclusive, após a institucionalização do Movimento Homossexual, inicia-se todo um investimento na luta pelos direitos dos sujeitos homoeroticamente desejanteres pautado na identidade. Como afirma Hall (2001:45), ao referir-se aos "novos movimentos sociais" que emergiram na década de 1960: *cada movimento apelava para a identidade social de seus sustentadores. Assim, o feminismo apelava às mulheres, a política sexual aos gays e lésbicas, as lutas raciais aos negros, o movimento antibelicista aos pacifistas, e assim por diante*. Eis outro motivo pelo qual preferimos usar o conceito de *identidade* e não *territorialidade*, posto que todos os nossos entrevistados reconhecem a existência do Movimento Homossexual e suas contribuições para suas vidas, com apenas um deles, Presley, afirmando que *não precisei de movimento gay pra me achar bem resolvido*.

Nossas dificuldades durante a pesquisa das quais falávamos na Introdução do nosso trabalho, e a relutância de alguns de nossos entrevistados em utilizar os termos sacramentados e divulgados na nossa cultura para a definição de seus desejos, pode nos sugerir um maior cuidado ao comemorar a *pulverização e mistura das identidades, a abertura para o tão propalado novo: novos produtos, novas tecnologias, novos paradigmas, novos hábitos*. Porque, como continua nos

Doenças), os casos cujo motivo de atendimento médico for a homossexualidade devem ser codificados na categoria V62: "Outras circunstâncias psicossociais". Nas edições seguintes da CID não consideraram mais a homossexualidade uma patologia, e o Conselho Federal de Psicologia opõe-se a tratamentos que visem especificamente a alteração da orientação homossexual do paciente. Cf. Green & Trindade, 2005:297.

afirmando Rolnik (2005a:20,21), *abertura para o novo não envolve necessariamente abertura para o estranho nem tolerância ao desassossego que isso mobiliza (...)*

Embora haja uma multiplicidade de termos destinados à referência das práticas homoeróticas, embora haja uma maior dizibilidade e visibilidade de tais práticas, vale ressaltar que *com a mesma rapidez na qual se sucedem as mudanças tecnológicas e econômicas, os discursos sociais se revestem com novas palavras, se disfarçam com véus democráticos e se acomodam sem conflito às intenções dos enunciados do momento* (DUSCHATZKY & SKLIAR, 2001:119). Esse *travestismo discursivo*, que segundo os autores parecem ser uma das marcas habituais de nossa época, mantém-se falando do *outro*, mas recolocando-o ainda no lugar da diferença, dos refugos sociais.

Os *véus de mistério e maldição que envolvia o assunto* estão sendo erguidos, como nos assegura Perlongher (2005), mas, outros *véus* vão sendo construídos, por fios coloridos e às vezes cortantes da democracia, numa tentativa de acomodar os conflitos, estabelecer rotas homogêneas para o sujeito, porque *as estratégias segundo a qual a alteridade é utilizada para definir melhor o próprio território proíbe formas híbridas de identidade, desautoriza a troca, nega a usurpação do lugar que corresponde à normalidade* (DUSCHATZKY & SKLIAR, 2001:124).

Então, não é só da *língua do povo* que, às vezes, parece impossível se escapar, como nos afirmara Mário. Mas também do *rótulo de classificação social* erguido pelas Ciências e inaugurado pela Sexologia no século XIX. O *outro diferente funciona como depositário de todos os males, como portador das falhas sociais* (IDEM:124), e nos que tem desejos homoeróticos é depositado a origem de todos os conflitos morais. E talvez por isso Da Vinci, ao se referir e questionar as definições atribuídas aos homens com desejos e práticas homoeróticas, afirma que

é como se o homossexualismo tivesse num modelo de conduta. Que num tem nada a ver com o homossexualismo; o homossexualismo é outra história, é um problema mais sério, aliás, um problema sério (...) na visão do homossexual ativo é a última, das últimas, das últimas das pessoas. É o que a sociedade, é a merda⁹⁶ da sociedade é o homossexual. Inclusive pelo próprio homossexual. Eles mesmos não se aceitam. Tem muito essa história de se subjugar, aceitar.

E não é apenas como se o homossexualismo tivesse um modelo de conduta. Quando falamos ou usamos tal termo, partimos do pressuposto que estamos a falar

⁹⁶ Destaque pela força da entonação da voz de Da Vinci ao falar tal termo.

de sujeitos que estão aprisionados em uma *categoria*, e falamos como se todos tivessem que corresponder aos marcadores de tal categoria, entre esses marcadores, um modelo de conduta. Como nos afirma Costa (1992:Prefácio), *toda vez que as empregamos, continuamos pensando, falando e agindo emocionalmente inspirados na crença de que existem uma sexualidade e um tipo humanos "homossexuais", independente do hábito lingüístico que os criou*. Mesmo com a gama de palavras destinadas a referenciar a prática do desejo por aqueles que tem o mesmo sexo biológico que o seu, e mesmo com tantas lutas políticas já travadas pelos direitos 'humanos', o lugar da anormalidade continua a seguir os rastros deixados nas rotas, em cada vôo, numa insistência pela essência do sujeito que às vezes parece ser intransponível, como nos afirma Felipe, *como se bicha fosse uma coisa feita de série*. Ou ratificando o mito do arquétipo cultural que sustenta que

cada cultura se funda em um padrão que outorga sentido pleno à vida de todos os seus membros, como se se tratasse de redes perfeitamente tecidas que tudo capturam (...) que cada sujeito adquire identidades plenas a partir de únicas marcas de identificação, como se por acaso as culturas se estruturassem independentes de relações de poder e hierarquia (DUSCHATZKY & SKLIAR, 2001:127).

Entretanto, não só a identidade dita *homossexual* e seus significados começam a ser forjados em fins do século XIX. A partir desse momento, observa-se também a preocupação em definir uma identidade *heterossexual*. Tendo em Freud seu criador, essa identidade é definida pelo *sentimento*, diferentemente do antigo modelo reprodutivo vitoriano que se concentrava nos atos. Segundo o pai da Psicanálise, o prazer torna-se o axioma ético do Ocidente moderno, deixando de lado o ato sexual com o objetivo de reprodução. Ou nas palavras de Freud, *o prazer é o objetivo principal de nosso aparato mental – uma máquina cuja missão é o prazer (KATZ,1996:69)*. Só que isso não nos levar a pensar que Freud é um defensor incondicional do prazer, já que seu *endosso ao estímulo do prazer é limitado por sua aprovação de uma ética de conformidade com as normas dominantes da sociedade (KATZ,1996:72)*. E se nas últimas décadas do século XIX o termo *heterossexual* ganhou o mundo, às vezes ligado à *perversão* não procriativa e em outras ocasiões ao erotismo *normal* e procriativo de sexo diferente, é só com Freud e sua teoria que haverá a fixação, publicização e normalização do novo ideal heterossexual.

E ironicamente, a idéia de Karl Maria Kertbeny de criar o termo *heterossexual* a serviço da emancipação *homossexual*, desliza-se pela rota contrária, porque quando apropriados pelos sexólogos e psicanalistas, teremos no *desejo heterossexual* a representação da norma, do bom, e no *desejo homossexual* a representação da perversão, da anomalia. Só que as ironias da história da sexualidade não param por aqui: o uso dos termos *heterossexual* e *homossexual*, e as posições binárias a eles atreladas, são tão naturalizadas nos nossos dias que raramente a *heterossexualidade* aparece como um problema igual a outros modos peculiares de sentir, agir, falar e pensar – quando falamos sobre problemas a serem estudados sobre a sexualidade, nos voltamos logo para o *problema da homossexualidade*, o que chega a dificultar uma crítica do discurso *heterossexual* sem utilizar tal palavra (KATZ, 1996:26,76). Mas, os referidos termos *aparentemente* passaram a ser de uso comum apenas no primeiro quarto deste século (XX); antes disso, se as palavras representam conceitos, as pessoas não concebiam um universo social polarizado em *heteros* e *homos* (KATZ, 1996:21). E tem mais: o termo *homossexual* não só foi criado, mas também veiculado publicamente, antes do termo *heterossexual*⁹⁷.

E para finalizar o deslizar pelas ironias, que não têm a leveza do riso alegre e a possível graça do vôo do beija-flor, queríamos salientar que, embora a categoria *heterossexual* tenha passado a significar o padrão dominante, esse termo que se tornou referência transcendental da normalidade, permaneceu estranhamente dependente da categoria *homossexual* subordinada, e *deve quase todas suas menções explícitas e públicas à sua existência ao debate sobre os homossexuais* (KATZ, 1996:74,75).

Mas, para Da Vinci, *homossexualismo é outra história, um problema mais sério*, e não um modelo de conduta. Só que perceber o *homossexualismo* como um problema, não só mantém tal prática no lugar da anomalia, já que Da Vinci ratifica a idéia freudiana do *problema homossexual*. E aqui, talvez pudéssemos até usar a expressão de Presley, *uma questão*, tendo em vista que ser um problema ou uma questão nos remete a algo que está fora do lugar, que tem algo a ser resolvido, ou

⁹⁷ Kertbeny utilizou publicamente pela primeira vez o termo *homosexuality* no outono de 1869, em um folheto anônimo contra a adoção de lei da *fornicação antinatural* em toda Alemanha unida. Já o outro termo de Kertbeny, *heterossexual*, só foi usado em público pela primeira vez em 1880, na Alemanha, no livro de um zoólogo (*The Discovery of the Soul*) que defendia a homossexualidade. Cf. KATZ, 1996: 62-65.

que não terá solução nenhuma, mas que não podemos ser indiferentes a ele. Porque mesmo que se possa pensar, sentir ou afirmar que o *homossexual é a última, das últimas, das últimas das pessoas (...)* é a *merda da sociedade*, que os *próprios homossexuais não se aceitam*, não há como se 'livrar' desse *outro*: ele está aí, tendo cada vez mais aparição na mídia falada, escrita e televisionada⁹⁸; ele está cada vez mais se expondo nos vários espaços sociais, seja público ou privado, das suas famílias aos locais de trabalho; cada vez mais é desejado pelas empresas dos mais variados setores⁹⁹.

Da Vinci faz uma crítica aos *homossexuais* que não aceitam a si próprios, e os define como aqueles que

*dizem mesmo assim: "graças a Deus, eu tô há 15 dias, um mês, dois, três, vivendo uma relação.." (voz bem suave, talvez representando a submissão) Um das coisas assim, tão... Que nem Maria Amélia é desse jeito, sabe! Aí parece que gosta daquelas coisas de Maria Amélia, de ficar em casa, esperando o namorado, **aí ele chega em casa abusado, cospe no chão**¹⁰⁰, aí é que acha bonito! Só que eu não acho. Acho que não precisa daquilo. Quando num se debanda assim, pra agressão física, por achar que o homossexualismo ta naquilo.*

Ao afirmar que *não precisa daquilo*, porque o *homossexualismo* não está nessa suposta submissão idêntica a de Maria Amélia, nosso entrevistado retoma a proposta divulgada pela vanguarda do movimento homossexual com modelo *gay/gay*, no intuito de diminuir a hierarquia das relações homoeróticas. E ao fazer isto, Da Vinci propõe *outra história*, que é escrita a partir de suas subjetividades, a partir daquilo que o afeta e agrada, apontando a autoridade da qual nos revestimos para falar, definir e quantificar o *outro*. Mas, apesar de vários homens ratificarem o lugar de si enquanto *a última, das últimas, das últimas das pessoas, a merda da sociedade*, não podemos esquecer que muitos são felizes assim, e que também nem todos se identificam com essa postura, e que mesmo se identificando tal postura, aceitando a premissa de que *durante a semana, é dia dos gays! Final de semana, domingos e feriados, dia das mulheres* (algo inaceitável para Da Vinci), isso não

⁹⁸ É visível a quantidade de programas de TV e rádio, filmes, de reportagens em jornais ou revistas que se direcionam ou têm a participação de homens e mulheres com práticas e desejos por aqueles/as do mesmo sexo biológico que o seu.

⁹⁹ Em várias partes do Brasil é possível observar lojas, lugares de lazer (bares, restaurantes, boates, clubes, etc.), hotéis voltados para esse público. Para uma pequena demonstração indicamos dois sites, entre tantos outros que há. Ver o site do Grupo Gay da Bahia (www.bgb.org.br) e do Guia Gay Brasil (www.guiagaybrasil.com.br).

¹⁰⁰ Outra vez destacamos pela entonação grave da voz.

significa que esses homens sejam apenas 'submissos', ou que por manter relações com os chamados *bofes*, isso os impossibilite do exercício do poder, ou de se posicionar hierarquicamente na relação.

Por mais que a cultura forneça *antecipadamente, algumas categorias básicas, um padrão positivo, pelo qual as idéias e os valores são higienicamente ordenados*, por mais que a cultura tenha autoridade, *uma vez que cada um é induzido a concordar por causa da concordância dos outros*, como nos assevera Douglas (apud WOODWARD, 2005:42), preferimos concordar com Bhabha (apud DUSCHATZKY & SKLIAR, 2001:122), quando este alerta que *a cultura é um território de diferenças que precisam de permanentes traduções*, e daí o problema crucial é interrogar *quem traduz a quem (ou quem representa a quem) e através de quais significados políticos*. A tradução seria então um mecanismo de manipulação dos textos dos outros, texto esse escrito nas rotas escolhidas/seguidas por cada um/a. *Tradução como usurpação de vozes da alteridade que são transformadas, primeiro, em vozes parecidas porém não idênticas e assimiladas, depois em formas conhecidas de dizer e de nomear* (DUSCHATZKY & SKLIAR, 2001:122). E a tradução não é possibilidade apenas de alguns/as eleitos/as.

Por mais que estejamos vinculados aos códigos culturais que estabelecem, através da linguagem, as posições-de-sujeito e seus os significados, nessa comercialização constante (e inconstante) das relações entre sujeitos do desejo, não necessariamente estaremos encastelados nas traduções que são feitas de nós, ou que fazemos de nós, porque *as culturas não são essenciais, identidades fechadas que permanecem através do tempo, mas são lugares de sentido e de controle, que podem alterar-se e ampliar-se em sua interação* ((DUSCHATZKY & SKLIAR, 2001:135). A tradução, até das nossas práticas sexuais tão naturalizadas, seriam leituras produzidas numa constante tensão na nossa relação com o mundo, na qual o/a diferente, *outro/a* que estão sempre na nossa mira, são a princípio esquadrihados para depois serem ditos de alguma forma, numa inscrição contingente das nossas histórias e das histórias que narramos sobre esses/as *outros/as*.

Sujeitos não tão próximos a nós, ou sujeitos com os quais dividimos a vida, o afeto, a cama, os problemas, o tempo, são então dignos de muitas vezes serem traduzidos por nós, e não poderem falar de si, ou quando falam de si são tomados como modelo ou não. Elvis Presley, de quem falamos anteriormente, narra sobre

sua experiência de conhecimento e aproximação com sua companheira, com quem tem uma relação 'séria' há quase quatro anos. Ao construir sua narrativa, Presley sugere algumas posições identitárias que ocupa nas suas relações, e também demarca as posições dos sujeitos envolvidos na sua trama. Diz ele:

Eu tenho um relacionamento com uma mulher também (risos encabulados) Quando ela me conheceu, na verdade ela me conheceu num almoço gay, né. (risos encabulados) E a gente se conheceu, a gente começou a conversar, a gente tem muita coisa em comum. A primeira visão assim que eu tive dela: eu olhei assim, eu digo assim: ela é entendida. Pelo jeito: ela tava com uma amiga, né, e eu pensei que fosse. Como só tinha gay no almoço, só tinha elas duas, e um colega meu tinha dito que era um almoço só pra casais, eu pensei que fosse. Se você olhar assim pra ela, você pensa que você que ela é entendida, só que ela não é! Não é! (...) porque assim: eu não tenho nada contra o sexo feminino não! Entendeu? Eu sempre digo assim, que a minha questão é a questão do atrair. É olhar pra você: pode ser feia pode ser bonita, se me enche os olhos e me desperta alguma coisa, pronto! Eu num tenho essa questão não!... E nesse tempo que estou com ela tenho parceiros também. Certo que os parceiros que eu tenho não é nenhum relacionamento fixo! Eu não quero!

Os *risos encabulados* tão demarcados na produção de sua narrativa, convocam outra vez a graça para a produção de si. Nomeamos de *encabulado* pela observação de suas rosadas bochechas ao fazer estas afirmações. E daí, Presley que anteriormente se definia como um *homossexual engraçado porque não gosta de 'dar'*, outra vez se constrói na sua graça por também estabelecer relações afetivas e sexuais com mulheres, tendo relacionamentos duradouros com estas, e pela situação na qual conheceu sua atual companheira: *num almoço para casais gays*, espaço definidor das preferências sexuais dos/as presentes. Então não é só engraçado, mas significaríamos como *contraditório e louco*, posto que *homossexual* não apenas tem que ser penetrado, mas também gostar apenas de homens.

E mesmo já há bastante tempo (desde os 10 anos de idade) envolvido com sujeitos homoeroticamente desejantes, Elvis foi pego de surpresa pela contingência do que Larrosa (2002:83-84) chama de *evidências* e dos *estereótipos*. A mulher que se tornou sua companheira não correspondia ao *que todo mundo via, sem espaço para a dúvida, sendo aceito apenas pela autoridade do seu próprio aparecer: a evidência* de que se estavam num almoço para casais gays, todos/as os presentes assim poderiam ser considerados e classificados. Essa evidência, que falhou (diga-se de passagem), possibilita os *lugares comum do discurso, o que todo mundo sabe, o que todo mundo diz, que convoca mecanicamente o assentimento, que é imediatamente compreendido, quando não há nem o que dizer*. estando num almoço

destinado a casais gays, os/as presentes deveriam ser assim considerados/as, e muito mais porque, *pelo jeito: ela tava com uma amiga, né, e eu pensei que fosse. Como só tinha gay no almoço, só tinha elas duas, e um colega meu tinha dito que era um almoço só pra casais, eu pensei que fosse.*

E nessa narrativa de Presley, podemos pensar sobre na capacidade de significação das oposições binárias, dos estereótipos, das evidências, das posições-de-sujeito. Como afirma Woodward (2005: 18), *todas as práticas de significação que produzem significados envolvem relações de poder, incluindo o poder para definir que é incluído e quem é excluído.* Mas também podemos pensar na falibilidade das oposições binárias, dos modelos, tendo em vista que sabendo das preferências homoeróticas de Presley, uma mulher permitiu iniciar um relacionamento com o mesmo. E segundo ele, *todas elas (as mulheres com as quais se relacionou) sabem de sua questão homossexual.*

O desejo outra vez toma a cena, porque possibilita ir além dos modelos estabelecidos para os sujeitos, possibilita as descontinuidades. *A cultura molda a identidade ao dar sentido à experiência e ao tornar possível optar, entre as várias identidades possíveis, por um modo específico de subjetividade* (WOODWARD,2005:18-19). E a subjetividade, que está em constante ebulição, inquieta-se no encontro com o material cultural que está fora de nós. Como nos afirma Presley, não é apenas o fato de *não ter nada contra o sexo feminino*, mas a *questão é a do atrair, encher os olhos e despertar alguma coisa.* E ele que declara gostar muito de sua companheira, que prefere usar o termo *questão* para se referir ao desejo homoerótico, afirmou para sua companheira:

Eu não resolvi a minha situação da gente ficar numa casa mesmo, porque de uma certa forma eu tenho medo da gente assumir uma relação mais séria e coração é uma coisa muito complicada, né? coração é hoje num é o amanhã. Assim... eu tenho medo por tudo que eu vivi, que você sabe que eu curto a bissexualidade também, eu dizendo pra ela né? E eu tenho medo de ta com você e surgir um carinho na história e de repente toda questão de coração mudar.

Presley se apóia no coração enquanto órgão volúvel que não dá segurança de assumir *uma relação séria*, porque monogâmica, com sua companheira, e acrescenta nas suas justificativas que *pelo comportamento dela, eu jamais queria ferir, eu jamais queria magoar, mesmo ela sabendo, entendeu?* A preocupação com a *mágoa*, com o *ferir*, que se envolve com o ideal cristão da bondade e da

solidariedade, da sinceridade, do respeito a/o próximo/a, são logo contestados quando Presley após narrar sua 'digna' preocupação, nos alerta: *apesar de que assim: bastava uma palavra dela, ela dizer assim: 'normal, normal.' Eu dizia: então vamos!*

Vamos para onde? Para a realização do desejo, este que não é dependente do coração, volúvel e inconstante órgão segundo Presley. É o desejo por homens e mulheres que freia a decisão cristã de Presley em assumir monogamicamente sua tão especial companheira, que embora o impressione pela sua paixão, pelas coisas e experiências parecidas, não o mobiliza suficientemente para que fique apenas com ela. E como nos propõe Deleuze (2004:30), *os interesses sempre se encontram e se dispõem onde o desejo lhes predetermina o lugar.*

A atração, o encher os olhos, o despertar alguma coisa, da qual falava Presley, envolve uma fluidez que nem sempre corresponde a *casinhas de códigos*, embora não possamos negar a relação com estas. Outra proposta, agora produzida poeticamente por Rolnik (2005a:21): *as transformações das cartografias de forças que esvaziam de sentido as figuras vigentes lançam as subjetividades no estranho e forçam-nas a reconfigurar-se.* E não só os desejos relacionados à sexualidade, que em grande medida é do que estamos a tratar, mas o desejo para realização de nós mesmos é o que nos move, por um pântano quase sempre movediço, por céus nem sempre ensolarados, por noites enluaradas, pelas estradas do viver que nos obrigam a voar, ou nos possibilitam escolher rotas nem sempre definidas como as ideais. E embora Presley se preocupe em justificar moralmente sua escolha de não assumir uma séria relação, usando como justificativa outra *casinha de código* também moral, o cuidado com sua companheira, é seu desejo que o *força a reconfigurar-se.*

Esse lançamento ao estranho, que exige uma reconfiguração, nos remete a outras experiências de Da Vinci, em suas narrativas na produção de si enquanto sujeito do desejo em toda sua contingência. Ele tem uma filha que nasceu em 1994, que mora aqui em Campina Grande e sabe de suas preferências homoeróticas. Sua filha é resultado de uma relação com uma mulher, que como diz ele, *nem era namoro, nem era casamento, sabe? Num tinha nada sério. Acontecia de... e a gente se envolvia. Ela vinha na minha casa, depois ia embora, e depois trouxe essa filha na barriga.* E essa relação que ele mesmo não consegue enquadrar nos códigos da heterossexualidade (se namoro, se casamento), durou mais de doze (12) anos, e foi

muito bom. Mas que num determinado momento não foi mais possível continuar, segundo ele,

Porque falei de algumas idéias minhas, disse que isso num era mais o meu roçado (risos). Mas não! Aí ela veio querer mudar os meus conceitos: "que o homossexualismo não existe, que isso é conceito, que a gente tava junto há mais de dez anos, que se dava muito bem na cama". E até que a gente se dava realmente. Mas aí com o tempo ela foi ficando muito... mandona, muito mulher casada! Sabe? Começou a pintar ciúme, pra eu ficar só com ela.

E sua companheira que não aceitou muito tranqüilamente o final da realização do desejo, argumenta que *essa história de homossexualidade não existe*, tendo em vista que *estavam juntos há mais de dez anos, e que se davam muito bem na cama*. Aqui, o tempo, a historicidade da relação e prazer justificam a construção e a manutenção da identidade *heterossexual* de Da Vinci. Se o *homossexualismo é um conceito*, seria então o desejo por ela (a mulher) a prática, o que se realizava de forma efetiva, o que nos possibilita retomar as idéias freudianas e não subestimar o poder do discurso do pai da Psicanálise, já que ele foi o primeiro a fixar, publicizar e normalizar o novo ideal de *heterossexualidade*, posto que para Freud, o *sentimento homoerótico é uma fase passageira da puberdade – uma etapa no caminho para a heterossexualidade*. Portanto, o *sentimento heterossexual seria a realidade (...) o que irá impor julgamentos enfáticos a respeito do modo correto de sentir-se erótico – isto é, heteroerótico* (KATZ, 1996:80,81).

Sendo assim, a dúvida da existência do *homossexualismo* enquanto uma prática do desejo, o tempo e historicidade da relação, a realização do prazer, não foram suficientes para convencer Da Vinci a *mudar seus conceitos*, manter-se cultivando *no roçado* das práticas sexuais com mulheres, embora ele também afirme: *não tenho preconceito contra mulheres, e não digo que não vou me relacionar outra vez com uma delas*.

Mas, não são as idéias e *conceitos* das outras pessoas que determinam a efetivação dos nossos desejos, das nossas vontades. Nem é a durabilidade das nossas relações que as tornam genuínas a ponto de não sermos mais capazes de desejar outras pessoas. E mais: não é o sucesso da realização do prazer que nos imuniza contra o desejo por outrem. Como nos alerta Rolnik (2005a:24), *todas as estratégias, tanto as que visam à volta às identidades locais quanto as que visam à*

sustentação das identidades globais, têm a mesma meta: domesticar as forças. Em todas elas, tal tentativa malogra, necessariamente.

E malograram também com Da Vinci, porque a durabilidade temporal que serviu de justificativa de sua companheira para a manutenção da relação, foi a mesma que possibilitou a existência da ordem, a sensação de um casamento, as cobranças por exclusividade na relação, já que para nosso entrevistado, *com o tempo ela foi ficando muito mandona, muito mulher casada! Sabe? Começou a pintar ciúme, pra eu ficar só com ela.* E aqui, é ela, a mulher, sua parceira, e não ele, quem manda, quem tem ciúme, quem protege a relação significando-a enquanto um casamento, quando não havia uma definição precisa para tal relação, e mesmo sabendo das preferências também por homens de Da Vinci. Essa *confusão* dos lugares do desejo ocupados pelos sujeitos não pode ser observado apenas nessa narrativa, o próprio Freud é confuso em suas idéias, segundo Katz (1996), posto que em 1905 o mesmo Freud reitera: *o interesse sexual exclusivo dos homens pelas mulheres também é um problema que precisa ser esclarecido e não um fato evidente por si mesmo, baseado em uma atração que em última análise é de uma natureza química.*

As posições binárias e as explicações definitivas roubam a cena outra vez, e malogram. Não sabemos o que fazer, e algumas vezes nem como definir ou entender a multiplicidade dos sujeitos do desejo. Porque se a companheira de nosso entrevistado não aceita nem entende porque a relação entre eles não é mais possível, *já que se davam tão bem na cama*, Da Vinci afirma que *isso num era mais o seu roçado*, ratificando em seguida: *Eu percebi que o que eu curtia mesmo era homem* (grifo nosso). Ou se tem preferência por mulheres, ou se tem preferência por homens, enquadrando-se assim na *casinha dos códigos*. E aqui não estamos defendendo a preferência por ambas as possibilidades ao mesmo tempo, o que é chamado por alguns/as de *bissexualidade*. A nossa discussão segue a rota da variabilidade, e tem como preocupação discutir como nas nossas narrativas de si, ou mais especificamente nas narrativas de si dos nossos entrevistados, há uma perseguição com alguma identificação que signifique fixidez, estabilização, respondendo ou não aos códigos culturais.

Desalojar-se das posições-de-sujeito já conhecidas e definidas, faz com que o perigo de se virar um nada, caso não se consiga corresponder à identidade

requerida culturalmente, torne os vazios de sentido insuportáveis. E isso acontece porque tais vazios

(...) são vividos como esvaziamento da própria subjetividade e não de uma de suas figuras – ou seja, como efeito de uma falta, relativamente á imagem completa de uma suposta identidade, e não como efeito de uma proliferação de forças que excedem os atuais contornos da subjetividade e a impelem a tomar-se outra (ROLNIK,2005a:21).

E para evitar a ameaça de fracasso, de despersonalização, enlouquecimento e até de morte, para proteger-se da proliferação das forças e impedir que abalem a ilusão identitária da segura e fixidez do sujeito, nos dispomos a várias manobras, que vão desde o consumo de uma variedade de drogas¹⁰¹ que sustenta e produz essa demanda da ilusão (ROLNIK,2005a:21), até o ato de nos agarramos com todas as forças a algumas identidades que culturalmente nos dão a segurança de sermos alguém no mundo.

E no que diz respeito a essas identidades que nos dão segurança, queríamos sugerir a discussão sobre a relação de nossos entrevistados com suas mães, sejam genéticas ou não, tendo em vista que todos eles se referiram a relação com elas, com maior ou menor ênfase. E decidimos por essa discussão não porque acreditamos que o triângulo edipiano, pai-mãe-filho, revele uma verdade atemporal, ou uma verdade profundamente histórica do nosso desejo, uma verdade da natureza. Tampouco, porque lemos a família enquanto uma instituição primordial, a celular *mater* ou a atribuamos uma dimensão sagrada.

Nossa escolha foi instigada por pensarmos a família como um dos espaços privilegiados para a construção de si. Mas partimos da idéia de que tal instituição não é trans-histórica, nem tem poderes irrevogáveis na produção dos sujeitos. As figuras que compõem a família, assim como a própria família, são produtos da atribuição de sentidos e significados sociais e culturais. Como nos alerta Albuquerque Junior (2005:118,119)

pensar pai, mãe e filhos como lugares de sujeito instituídos socialmente e historicamente; pensar a identidade individual, familista e edipianizada como uma forma histórica de constituição de sujeitos, de produção de subjetividades; pensar a

¹⁰¹ Rolnik (2005a:21,22) se refere a alguns tipos de drogas: as farmacológicas (produtos do narcotráfico, fórmulas da psiquiatria biológica, vitaminas); as oferecidas pela TV, pela publicidade, pelo cinema comercial e outras mídias; as ofertadas pela literatura de auto-ajuda; as das tecnologias *diet/light*.

triangulação edípica como possível apenas numa dada realidade social, aquela da sociedade moderna ocidental, de família nuclear e burguesa, mas que, no entanto, é tomada como essência de toda subjetividade, não importando tempo e lugar, sendo a base para a leitura de qualquer passado (...)

E se os lugares de sujeito ocupados por pai, mãe e filhos/as é instituído social e historicamente, não é aleatória nossa movimentação em direção às relações de nossos entrevistados e suas mães, tendo em vista que nem sempre houve uma aproximação tão intensa entre os/as filhos/as e suas mães, em especial os meninos. É preciso ressaltar que entre fins do século XIX e inícios do XX, a família terá novas configurações, e as figuras do pai e da mãe, como também os significados dos lugares ocupados por estes sujeitos, serão ressignificados. E os pais que antes passavam mais tempo ao lado de seus filhos, o patriarca todo-poderoso que ditava as leis para a mulher e os/as filhos/as, vai perdendo esse lugar. Se antes a família trabalhava unida, a partir do século XIX, duas esferas são os destinos dos genitores: *a esfera privada do lar, regida pela mãe, e a esfera pública e profissional, reino exclusivo dos homens* (BADINTER, 1993:88).

Embora a autora supra citada se refira muito mais ao contexto europeu e norte-americano e faça algumas generalizações, o que não nos atrai, não negamos suas contribuições. Mas, preferimos falar de mais perto de nós, e para isso há as contribuições de Albuquerque Júnior (2005:112,113), que direciona seu olhar para o que viria a se tornar o Nordeste, usando como recorte os *discursos* memorialísticos e biográficos de alguns homens que viveram a infância entre o final do século XIX e início dos anos trinta do século XX. Sobre tais discursos, o autor nos afirma que se repete um tema nas produções desses homens: *a relação conflituosa entre pai e filhos, um certo desprestígio da figura paterna aos olhos de seus descendentes, um certo vazio ou ausência de paternidade, a orfandade de pai, o não pai.*

Nosso/a leitor/a mais uma vez pode se encontrar em inquietação, ou até nos recriminar por nos achar outra vez desorientados nas nossas propostas. Lembramos sim que sugerimos falar da relação de nossos entrevistados com suas mães. Mas antes, pensamos que seria necessário contextualizar que essa relação tão mais próxima com elas, não aconteceu aleatoriamente, nem que nossos entrevistados são outra vez ocupantes de posições-de-sujeito que poderiam ainda mais fundamentar o preconceito de alguns/as, porque são homens que tem bastante aproximação com a mãe e que isso acontece porque os *homossexuais* são

diferentes. Portanto, essa reconfiguração da família, proporciona um novo espaço para as mulheres, entre eles, um maior contato com seus filhos e uma maior participação na construção destes.

E como já indicamos anteriormente, não estamos na defesa na proposta edipiana de Freud. Ao contrário, discordamos da proposta de naturalização do Complexo de Édipo, e concordamos com a afirmação de Foucault (1999:29), para quem *Édipo não seria uma verdade da natureza, mas um instrumento de limitação e coação que os psicanalistas, a partir de Freud, utilizam para conter o desejo e fazê-lo entrar em uma estrutura familiar definida por nossa sociedade em determinado momento*. Desconfiar portanto dos discursos que se pretendem com validade universal, como se não tivessem uma história nem possibilidades de existência, apenas 'fosse assim'.

Certamente não ignoramos nem desmerecemos as contribuições do pai da Psicanálise para o redimensionamento da nossa lida com a sexualidade, já que ele foi o primeiro a defender o *prazer enquanto essência da intimidade humana, do casamento, da vida familiar e até mesmo da civilização* (KATZ, 1996:70). Mas Freud não foi um defensor incondicional do prazer, já que ele defende a troca de uma repressão inconsciente por um controle consciente. Nas suas palavras, *a psicanálise substitui o processo de repressão, que é automático e excessivo, por um controle moderado e intencional por parte das maiores forças da mente* (KARTZ, 1996: 71,72).

Sendo assim, o papel definidor da mãe na vida do filho, papel este que será tão defendido a partir de fins do século XIX, pode ser questionado na essencialidade que o acompanha. E como nos alerta Deleuze e Guattari (apud FOUCAULT, 1996:30), *Édipo não é o conteúdo secreto de nosso inconsciente, mas a forma de coação que a psicanálise tenta impor na cura a nosso desejo e a nosso inconsciente*. E nos poderia ser perguntado se assim pensamos, por que insistimos em fazer tal discussão. E aqui, a pesquisa, as narrativas dos nossos entrevistados foram nossa inspiração, tendo em vista que eles fizeram várias referências à relação com suas mães, até mesmo os que já não as tem há anos, como por exemplo, a fala Mário que já citamos no capítulo primeiro, quando este fala da rigidez de sua mãe desde sua infância. Além disso, três dos nossos entrevistados, aqui mais precisamente Felipe, Xangô de Campina e Da Vinci, mudaram de vida para cuidar de suas mães, e estes sempre se envolveram com as lágrimas ao falar delas.

Acreditamos ser estas narrativas *boas para se pensar*, e motivos suficientes para aqui iniciarmos outra movimentação.

Começemos então pelas paisagens delineadas por Felipe, que afirma que

gostaria, eu sei que isso seria uma dor muito grande em mim, mas eu gostaria que minha mãe morresse antes de mim. Tenho medo de deixa-la porque ela é muito dependente. E essa minha preocupação num é porque eu digo: ela é mais velha, ela é minha mãe, ela é isso, e porque eu quero viver mais não. É porque eu sei que pra mim vai ser horrível, mas pra ela vai ser um desastre. Esse eu tenho certeza! Porque ela acabou, a gente acaba depois sendo também um pouco pais das mães, né? E essa questão da homossexualidade, a gente nunca conversou, mas acredito que pra ela seja uma coisa muito boa. Por que? Porque eu fiquei. Os outros foram embora. Só tem um mais novo em casa, mas num é igual a mim. Por que? Porque a sociedade também incute uma série de sentimentos de culpa nos homossexuais. Qualquer pessoa pode tratar mal a mãe ou o pai; as pessoas num admitem mas toleram. Mas os homossexuais não. Por que? Porque a gente tem que pra sociedade ser o bonzinho, entre aspas, ser o inteligentezinho, ser o que se sacrifica. Aí é louco isso! É preciso você ficar é... antenado pra você não perder o prumo de vida mesmo. Mas é isso! ... ela é muito, tem muitos problemas, ela é depressiva. E! Com relação a história dela, é porque ela é uma pessoa muito dependente de mim, que ela é muito depressiva porque ela passou uma vida toda com o mesmo homem que, que foi muito bom pra ela, mas que a mimou muito e que... ela num sai só!

Quantas imagens não são aqui construídas. Iniciamos pela preocupação da morte física, que tem várias explicações para Felipe: não só o fato de que os *outros foram embora* e *só tem o mais novo em casa*, mas a questão é que ninguém cuida da sua mãe como ele. Para além dessa diferença nos cuidados, *os sentimentos de culpa* relegam aos homoeroticamente desejantes uma postura de acabar sendo *um pouco também pais das mães*, já que *qualquer pessoa pode tratar mal pai e mãe: as pessoas num admitem mas toleram. Mas os homossexuais não!* E o fato de sua mãe ser depressiva, ter muitos problemas, ser muito dependente, não sair só, surge como outro forte argumento para sua vontade de morte e o medo de que ela morra antes dele; essa dependência parece ser não só natural, mas intransponível, insuperável, a ponto de Felipe ter a certeza, por sua mãe, de que para ela será *um desastre* caso ele morra primeiro.

Entretanto, o próprio Felipe reconhece que não nascemos com sentimentos de culpa, nem com a obrigação de sermos inteligentes, bonzinhos ou o que tem que se sacrificar por ter desejos que não são moralmente e culturalmente considerados a norma. Ele mesmo afirma que é a *sociedade que incute* e exige tais posturas, o que acena para a possibilidade de repensarmos a aparente irrevogabilidade das regras

sociais. E na tentativa de atribuir outra significação aos seus desejos e práticas, desalojando-se da posição-de-sujeito que moralmente e socialmente representam as mazelas morais, que já tem em si um *defeito* ou *mácula* que por si só o condena enquanto *representantes do mal*, Felipe também afirma, outra vez por sua mãe, que mesmo nunca tendo conversado sobre 'tais assuntos', isto *foi muito bom para ela*, porque ele ficou para cuidá-la, e porque ela se sente *mais acarinhada ao receber os amigos, e gostar. E se sentir à vontade também, e se queixar até de mim com meus amigos. Coisa que com os amigos dos meus irmãos não tem. Por quê? Porque simplesmente é outro mundo, é outra história!*

E se o mundo dos que são homoeroticamente desejantes é *diferente, é outro mundo*, não é porque *simplesmente* é assim. Nem tampouco porque a relação com suas mães é naturalmente diferente, ou porque eles têm características que lhes tornam peculiares em decorrência de suas preferências sexuais por exigências da *sociedade*. Ser *inteligentezinho, bomzinho, se sacrificar* não são práticas naturalmente concebidas, mas comercializadas. E mesmo Felipe afirmando que *essa relação: homossexuais masculinos e mães é uma coisa muito louca! Pelo menos a maioria dos que eu conheço*, essa relação é também envolvida numa tensão constante, que transgridem não só a suposta essencialidade associada aos *homossexuais*, mas também a *teoria do instinto materno*, como se só as mães fossem capazes não só de cuidar dos filhos, mas as responsáveis primeiras pela definição de seus filhos, como se o sentimento que sentissem por elas fosse a bússola para a definição de suas identidades, como se a *justa medida do amor materno* fosse implacável: *amor demais o impediria de tornar-se um homem; amor de menos, podia fazê-lo doente* (BADINTER, 1993:46).

E Felipe sugere outra explicação para a sua mãe, que tem um homem como centro: seu pai, este que foi muito bom para ela, foi seu único homem, mas a mimou demais. Esse mesmo homem que a mimou, e a deixou dependente, é o mesmo que não matou Felipe em nome da família, que o bateu e ao falecer, tinha apenas uma *relação amistosa* com o filho que *melhor cuida da mãe, e que por isso passa a ocupar o lugar do pai, já que resolve tudo para ela e com ela*. E a grande decepção de seu pai em saber que o *primogênito de família de cinco filhos não fez nada do que ele queria*, foi *resgatada* quando então Felipe assume o lugar do pai nos cuidados com sua mãe.

E mesmo que a ame muito, numa conversa com seu amigo sobre a depressão de sua mãe, ele afirma: *Cada um tem a mãe que merece! Me tocou dela ser minha mãe, e é a referência de mãe que eu tenho. Num vou querer que ela seja como a sua, porque a sua é a sua. Eu até gostaria que ela fosse, mas ela num é! E se ela não é, o que causa incômodo a Felipe, as explicações para essa relação recaem outra vez no conflito e na essência do sujeito, porque para Felipe talvez ele num seja o filho que ela quisesse. Mas antes de qualquer coisa ela me aceita, ela me respeita, ela me acolhe. Quer dizer: o mínimo que eu posso fazer é respeitá-la, acolhê-la e amá-la! Porque é um amor que a gente sente e num sabe muito bem porque.*

A aceitação e o respeito estão envolvidos naquilo que Duschatzky e Skliar (2001:134) vão chamar de *política da tolerância*, que na Modernidade vão assumir dois lugares: *assimilação individual* e o *reconhecimento do grupo*. Entretanto, esse reconhecimento e essa assimilação estão baseados nos princípios da homogeneidade, na igualação, e não na diferença.

Tolera-se porque não há outra forma de lidar com 'o diferente' senão aproximar-se dele para depois defini-lo como refúgio social. Como afirma Felipe: *porque eu acho que é assim: as pessoas acabam se acostumando, a família acaba se acostumando*. Mas o fato de acostumar-se não possibilita uma relação pautada pela diferença entre os sujeitos, mas na relação entre *indivíduos iguais*, ao menos no fato de serem *humanos*. A tolerância então debilita as diferenças discursivas e mascara as desigualdades,

a tolerância consagra a ruptura de toda contaminação (...) não põe em questão um modelo social de exclusão; quando muito, ela trata de ampliar as regras de urbanidade com a recomendação de tolerar o que é perturbador. A tolerância tem uma grande familiaridade com a indiferença. Corre o risco de tornar-se mecanismo de esquecimento e levar seus portadores a eliminar subitamente as memórias da dor. (DUSCHATZKY & SKLIAR, 2001:135,136).

Sendo assim, esse *respeito, aceitação e acolhimento* que, segundo Felipe, são baseados num *amor que num tem uma explicação lógica*, num amor que não fala sobre as práticas da diferença dos sujeitos desejantes, elimina suas memórias da dor de ser *muito incompreendido na sua infância*, e o 'obriga' também aceitar, acolher e respeitar sua mãe, mesmo querendo que ela fosse diferente, como se o *amor materno* fosse instintivamente inadiável, e que por isso merece *respeito*. Mas

Badinter (1993:67) questiona o amor materno, denuncia sua infinita complexidade e imperfeição, e afirma que *longe de ser um instinto, ele é condicionado por tantos fatores independentes da 'boa natureza' ou da 'boa vontade' da mãe que é preciso um pequeno milagre para que esse amor seja assim como nos é descrito.*

Portanto, a tolerância naturaliza não só as posições-de-sujeito do filho, mas também da mãe, e promove a indiferença frente ao estranho e excessiva comodidade frente ao familiar, matando a possibilidade do vínculo social conflitivo, materializando a morte de toda conversação, quebrando as asas do beija-flor no silêncio mascarado pelo respeito e pelo amor que *não se sabe de onde vem*, recolocando o *outro* ainda no outro lado, mesmo que muitas vezes embalado por canções de ninar e abraços afetuosos.

Então, ficar *torcendo pelos homossexuais, ver os travestis em Silvio Santos e achar bonito*, mesmo sem saber *muito bem na cabeça dela como é o universo*, mas ter a *sensibilidade*, significa para Felipe que sua mãe *também progrediu muito nesse dito mundo gay*. Mas preferimos concordar com a instigante observação de Pérez de Lara (apud SKLIAR,2003:14), para quem a pergunta *e se o outro não estivesse aí?* pode ser inquietante *porque nos fala de algo talvez que pode ser um desejo oculto de que o outro não esteja realmente aí, porque nos fala de uma imperiosa necessidade de violar sua presença desvelando, profanando, seu mistério, sua irreduzível alteridade.*

O *outro* nos incomoda! Porque nos quebra o próprio rosto em mil pedaços, nessa tensão contingente entre o *outro* que me é próximo mesmo sendo diferente de mim mas que posso compreender, ver, assimilar, e o *outro radical*, (in) assimilável, incompreensível, inclusive impensável, e por isso silenciado. E mesmo no silêncio, aquilo que tem sido normalizado pode a qualquer momento explodir, sair a voar sem que se possa parar suas asas, quando os amigos lhes visitam, quando o telefone toca, quando fotos são encontradas 'sem intenção', quando o corpo baila pelos espaços da própria vida: a relação de um amor incondicional porque materno se esvai, e amor e ódio, misturados a tantos outros sentimentos, quebram a naturalidade e essencialidade do *acolhimento*, do *respeito*, da *aceitação*, do amor sem explicação lógica. Porque o filho que assume para si a responsabilidade moral, social, familiar de cuidar da mãe, que trabalha desde cedo, que *conseguiu se formar*, ter estabilidade financeira, também ocupa outras posições-de-sujeito, e destaca: *fiz*

muito, muito, muito, muito sexo na minha vida! Eu fiz muito com muito parceiros, inúmeros, que eu num sei calcular.

E se Felipe ocupa tantas posições-de-sujeito, algumas paradoxais, dividindo seu tempo para inúmeras outras atividades, nos sugere suas práticas que é possível contestar a associação feita aos homoeroticamente desejanteres como aqueles que essencialmente só pensam em sexo, e que por isso são promíscuos e perversos: são apenas isso! A estas definições essencialistas, preferimos a proposta de Hall (2005:106), para irmos na contramão do 'naturalismo' dessa definição, e vermos

a identificação como uma construção, como um processo nunca completado – como algo sempre 'em processo'. Ela não é, nunca, completamente determinada – no sentido de que se pode, sempre, 'ganha-la' ou 'perde-la'; no sentido que ela pode ser, sempre, sustentada ou abandonada.

As narrativas de Xangô de Campina sobre suas experiências com sua mãe que era geneticamente sua tia, tendo em vista que sua mãe biológica faleceu seis horas após o nascimento de nosso entrevistado, são também boas para pensarmos sobre a naturalização das posições-de-sujeito e dos sentimentos que envolvem nossas relações. E ele nos conta:

A relação com minha mãe era assim: eu amo, sou amado, mas a gente brigava por um nada! Uma relação de amor e ódio! Eu era louco por ela e ela era louca por mim, mas a gente brigava demais! Às vezes ela dizia: 'Eu sei o que é que você é aí por fora!' Aí eu dizia: pois fique sabendo, mas quem sustenta a casa sou. Ela dizia: 'Mas eu ganho 2 salários mínimos, sei que!' Aí eu digo: é problema seu. Então a senhora passa a sustentar a casa e eu saio de casa. 'Não! Sair de casa eu num quero que você saia não!' Era um relacionamento de amor e ódio. Com 42 anos de casada, se separou do meu pai. Aí pronto! Aí eu fiquei com ela, porque meus dois irmãos haviam falecido. E continuou aquela relação 'ma-ra-vi-lho-sa' de amor e ódio. Há 19 anos atrás (1986) eu morava em Brasília e fazia o mestrado, ia defender minha tese de mestrado em Setembro pra Outubro e ela teve AVC em Julho, e eu num deixava minha mãe por nada desse mundo! (Olhos marejados, chora) Aí fiquei aqui, que tinha vindo de férias, perdi mestrado, mas não me arrependo de nada do que eu fiz. (Pede desculpas por se emocionar e para desligar um pouco o gravador) Minha mãe, que é minha tia que eu chamo de minha mãe, que é a minha amada, era muito forte, muito independente, danada, era por isso que eu brigava muito com ela! Por isso que a gente brigava muito! Por ela dizia: 'Você num vai fazer isso!' Eu dia: Vou! 'Vai nada!' Eu dizia: VOU, e ia! Passou seis anos, seis meses e treze dias em cima de uma cama e eu cuidando dela. Do banho, comida, alimentação, tudo eu quem fazia, eu quem fazia pra ela. Só eu! Minhas primas diziam: 'Vai embora, vai embora terminar teu mestrado.' Eu dizia: eu vou nada! E num fui nem me arrependo! Não me arrependo de forma nenhuma!

Relação de *amor e ódio*, que faz com que Xangô chore ao lembrar com saudade da *fortaleza e independência* de sua mãe, e do orgulho por não tê-la abandonado mesmo às vésperas da defesa de sua dissertação de mestrado, após três anos morando em Brasília para a realização desse projeto acadêmico. E é muito persistente a demarcação da relação com sentimentos bipolares e antagônicos para o ocidente cristão (amor e ódio), o que possibilitava brigas constantes, a ponto de Xangô viajar para Brasília *intrigado dela e morrer de saudades, chorar todos os dias*, mas reafirmar sua postura de *não telefonar*. As posições-de-sujeito são questionadas, tendo em vista que é sua mãe quem primeiro *telefona*, não para ele, mas *para uma amiga* de nosso entrevistado pedindo que esta interceda na tensão entre o *amor e o ódio*.

Sua mãe, tão independente, danada e forte, não consegue exercer o lugar da todo-poderosa mãe, nem a capacidade de conciliação, benevolência, amor incondicional, associados às mulheres, em especial às mães, de forma naturalizada, e que tem como embasamento a norma histórica e específica da *mística feminina*, que definiu a feminilidade do final dos anos 1940 até o início dos 1960. E segundo Katz (1996:121), *aquele ideal prescrevia que o lugar das mulheres era o lar, sua função procriar e seu dever cuidar dos filhos, da casa e apoiar o seu marido provedor*.

Entretanto, não só sua mãe se desaloja desta posição-de-sujeito, também Xangô se desaloja de sua posição de filho, quando dizia que ia fazer algo que ela o proibia, ou ao assumir a postura do filho que cuida da mãe, e também quando não se rende a saudade e às lágrimas, ao respeito tão exigido pelas mães, e não a telefona. O que nos possibilita afirmar que *as culturas não são essências, identidades fechadas que permanecem através do tempo, mas são lugares de sentido e de controle, que podem alterar-se e ampliar-se em sua interação* (DUSCHATZKY & SKLIAR,2001:135).

E a mãe ideal de Xangô, por quem ele era *louco*, a sua *amada*, que também era louca por ele, mesmo sem falar abertamente sobre suas preferências sexuais, o interpela e afirma: *eu sei o que você é aí por fora!* Recua quando o filho propõe deixa-la morando só, mesmo que sua relação fosse uma *relação ma-ra-vi-lho-sa de amor e ódio*. E o tom irônico de Xangô, sua persistência em ratificar o sentido dual da relação, questiona esse sentido de uma relação 'perfeita', pautada na harmonia,

As narrativas de Xangô nos possibilita repensar a proposta de que a relação entre homens homoeroticamente desejan-tes e suas mães é uma relação ímpar por ter eles os desejos sexuais por outros homens, e aqui falamos da proposta de Stoller (apud BADINTER,1993:49), que defende que *se a criança tiver a infelicidade de ter uma mãe 'fria', será incapaz, quando adulta, de exprimir esses sentimentos elementares, alimentando com freqüência um ódio inextinguível de si e das mulheres, tendo em vista que esse menino não foi capaz de se separar sem problema sua protofeminilidade e da feminilidade de sua mãe, o que para Stoller significaria o malogro do desenvolvimento da identidade de gênero mais tardia que chamamos de masculinidade. Ou ainda poderíamos citar alguns psicanalistas norte-americanos que Badinter (1993:50) não especifica quais, para quem a*

etapa edipiana é menos perigosa para o pequeno macho do que a fase pré-edipiana, pois o principal risco para o menino não é tanto o medo da castração paterna, mas o sentimento ambivalente de desejo e temor que tem pela mãe: inextrincável vontade de voltar à simbiose materna e medo de restaurar a unidade arcaica (...)

Embora essa perspectiva reconheça que a simbiose mãe/filho varie enormemente entre épocas e culturas, tais psicanalistas defendem que quanto mais íntima, duradoura e mutuamente prazerosa for essa fase, *maior será a probabilidade de que o menino se torne feminino* (IDEM:51). Certamente não podemos desconsiderar que as mudanças nas relações de trabalho das sociedades industriais e as transformações nos espaços ocupados pelas mulheres a partir da década de 1960 com o movimento feminista, irão modificar substancialmente o tempo de contato entre mães e filhos/as. Como também não poderíamos desconsiderar o trabalho do próprio Stoller (1968), que ao observar crianças que, *devido a problemas anatômicos congênitos, haviam sido educadas de acordo com um sexo que não era fisiologicamente o seu*, tais crianças mantinham os *padrões de comportamentos do sexo para o qual foram educadas*, mesmo após receberem a informação de que *sofriam de mutilação acidental ou má formação de seus órgãos genitais externos* (MEDRADO,2004:43).

Embora a fala de Stoller se refira ao tema da 'transexualidade', esse autor, um dos primeiros pesquisadores a usar o conceito de gênero que surge nas Ciências Humanas e Sociais, se embrenha na tentativa de ampliar a compreensão das relações entre os sexos extrapolando da definição essencialista da biologia

enquanto definidora das nossas identidades, e apóia-se *não na idéia de que existem machos e fêmeas na espécie humana, mas, que o sentido de masculino e feminino, em nossa sociedade, são definidos em termos da relação entre ambos e do contexto sócio-histórico mais amplo, em que co-existem outras categorias, tais como raça/etnia, idade e classe social* (MEDRADO,2004:43).

Portanto, o menino não passou a desejar homoeroticamente outros homens porque teve *uma mãe 'fria'*, ou porque não conseguiu se separar sem problemas da sua *protofeminilidade* ou da *feminilidade de sua mãe*. Culturalmente somos apresentados aos modelos e padrões identitários que nos são permitidos enquanto sujeitos. Todavia, a idéia de que uma natureza humana manifestando-se diferentemente no corpo de homens e mulheres é um equívoco, *posto que é uma construção histórica sujeita a contradições, rupturas e descontinuidades* (PEREIRA,2005:75). Por mais que não possamos desconhecer a força do papel histórico da Igreja na regulação dos comportamentos sexuais, oferecendo a culpa como destino aos que *pecam* por não seguirem as normas religiosas, como analisa intensamente Foucault (1985), ou o poder da associação entre desejos homoeróticos e doença, contribuição cruel da Sexologia empreendida entre os séculos XVIII e XIX, pelo fato de não corresponder ao ideal da procriação e da fidelidade conjugal, ainda assim, a identificação com os modelos e padrões é um processo de articulação, uma suturação, uma sobre determinação, e não uma subsunção.

O mesmo filho que cuida da mãe, que abandona um mestrado quase concluído, que se dedica incansavelmente a amar essa mãe, era também o que *trabalhava, era responsável, sustentava uma casa, mas na hora do lazer, era lazer mesmo! Pegava um fuminho, saía, namorava, etc, etc*. O que nos possibilita pensar que são várias as identidades com as quais nos identificamos, por mais contraditórias que possam parecer no exercício do desejo. Como nos afirma Butler (apud HALL,2005:130)

As identificações pertencem ao imaginário; elas são esforços fantasmáticos de alinhamento, de lealdade, de coabitações ambíguas e intercorporais. Elas desestabilizam o eu; elas são a sedimentação do 'nós' na constituição de qualquer eu; elas constituem a estruturação presente da alteridade, contida na formulação mesma do eu. As identificações não são, nunca, plenamente e finalmente feitas; elas são incessantemente reconstituídas e, como tal, estão sujeitas à lógica volátil

da iterabilidade. Elas são aquilo que é constantemente arregimentado, consolidado, reduzido, contestado e, ocasionalmente, obrigado a capitular.

Nessa sedimentação do 'nós' para a constituição de qualquer 'eu', as mães tem uma participação, na maioria das vezes, bastante visível. Em especial quando os filhos ou filhas moraram sempre em sua companhia, como é o caso de Felipe e Xangô de Campina. Mas essa participação, não cremos, se constitui devido a essencialidade do instinto materno, ou do Édipo, nem tampouco aos supostos desvios dos que têm desejos homoeróticos. Deveras a convivência e o significado dos laços entre mãe e filhos/as, delineados que são pelos códigos culturais, são contribuintes da constituição dos sujeitos. Mas sem nos agarrarmos aos 'naturalismos' tão fortes quando nos referimos a esses laços. Por isso, pretendemos a partir de agora, nos mobilizarmos pelas narrativas de um outro entrevistado que modificou sua vida devido a problemas de saúde sua mãe, mas que saiu de casa ainda adolescente e só retornou para Campina Grande vinte anos depois.

Da Vinci saiu da fazenda em Barra de São Miguel-PB, onde morava com sua família, em 1974, se mudou para São Paulo, aos dezessete anos, *justamente por causa dessa pressão da família*. Um dos quatorze filhos de sua casa, sendo sete homens e sete mulheres, ele foi o único dos homens que cursou o terceiro grau, igualmente a todas as suas irmãs. E ele nos conta:

fui descobrindo a sexualidade: primeiro a sexualidade dentro de casa mesmo, com meus irmãos, né! Mas, aquela história: isso só o homem faz, mulher num pode nem saber! (risos) Aí foi passando o tempo e eu me identifiquei, desde de criança, porque eu tive aquele contato com meus irmãos, com meus colegas de escola, e muito natural. Eu sempre fui muito tranquilo em relação a minha aceitação porque na minha casa isso sempre foi uma coisa natural, embora tenha uma pressão horrível! As mulheres começaram a pegar pesado! Aí, quando eu me assumi homo foi com 12, 10 anos. Já tinha dado aos meninos quase tudo! Aí minhas irmãs vinham, diziam que eu tava no meio errado, que isso num levava a nada, e achava meio assim, aí começaram, né, tinha uma da área de saúde, outra em direito, e eu era o viado! (risos) Aí eu num agüentei a pressão e sai de casa. Aos 17 anos. Mas aqui é o canto da gente, né? Sai, mas fica um pedaço. Eu saí de casa, passei 22 anos lá em São Paulo (...)

E como falávamos anteriormente, nas narrativas de si, nossos entrevistados nos sugeriram a força das suas relações familiares, portanto, a significamos como um espaço privilegiado na construção de si. E Da Vinci, embora apartado da família ainda aos dezessete anos, não só mudou sua vida indo tentar a vida em São Paulo

com a cara e a coragem, devido a não suportar as pressões familiares, como começa a descobrir a sexualidade dentro de sua própria casa, sendo 'iniciado' por seus irmãos. Mas é também dentro da própria casa que as irmãs começam a pressioná-lo, a vigiá-lo e a defini-lo: após a visibilidade e dizibilidade de seus desejos homoeróticos, elas vão afirmar que ele tava no meio errado, que num levava a nada.

E embora Da Vinci ratifique que sua aceitação foi muito tranquila porque na sua casa sempre foi uma coisa natural, ele também não esquece suas recordações da dor, de uma pressão horrível. Então, era natural seus irmãos, amigos, primos, colegas de escola exercerem a sua sexualidade a partir de práticas homoeróticas, mas não era correto que Da Vinci se identificasse e sentisse prazer com tais práticas. Porque uma de suas irmãs era da área de saúde, outra em direito, e ele era o viado. O 'viado' que sorri, mas que teve que ir para São Paulo por não agüentar as pressões, que teve que iniciar uma vida do zero, e conseguir com muito esforço se graduar na Faculdade de Belas Artes, longe de todos/as que compunham sua família.

Como nos afirma Foucault (2006:143,144),

por mais que no século XIX a família possa ter continuado a obedecer um modelo de soberania, podemos perguntar se, a partir de meados do século XIX talvez, não há uma espécie de disciplinarização interna da família, isto é, uma certa transferência, no interior mesmo do jogo de soberania familiar, das formas, dos esquemas disciplinares, dessas técnicas de poder que as disciplinas proporcionavam (...) ela se torna uma microcasa de saúde que controla a normalidade ou a anomalia do corpo, da alma; ela se torna o quartel em pequeno formato e, talvez, se tome o lugar em que circula a sexualidade.

E para Da Vinci, a família não foi apenas o lugar de circulação da sexualidade, mas foi também o lugar de primeiro contato com esta, tanto nas tramas do prazer quanto nas tramas da dor, onde as formas e os esquemas disciplinares apontam o que é pensável e impensável, dizível e indizível. São os irmãos e as irmãs de Da Vinci que lhes apresentarão primeiro, o diagnóstico de suas práticas, depois que ele já tinha dado aos meninos quase tudo. Portanto, a família é um dos espaços de produção de discursos disciplinares, de 'naturalização' da norma, da disciplina entendida como cada conjunto de marcas e sinais que, automaticamente, nos informam o que é pensável e dizível e o que não o é, e separam para nós o que é verdadeiro daquilo que não o é (VEIGA-NETO,1995:36). Ou segundo o próprio Foucault (1989:189), as disciplinas veicularão um discurso que será o da regra, não da regra jurídica derivada da soberania, mas o da regra "natural", quer dizer, da

norma; definirão um código que não será o da lei mas o da normalização. Na família inicia-se também a definição do sujeito do desejo pertinente e coerente.

E se a família passa a ter outras funções a partir de meados do século XIX, que não apenas a soberania, embora a heterogeneidade do poder soberano seja preservada, essa mesma família que não deixa saída para Da Vinci a não ser a partida para São Paulo, é também a que o faz retornar após vinte e dois anos, quando ele volta para cuidar da sua mãe, porque ela adoeceu e eu fui morar com ela, e passei 7 anos cuidando dela 24 horas por dia.

A família, que para alguns/as é o símbolo da harmonia e serve de sustentáculo, passa a ter um outro significado na vida de Da Vinci e entra em cena de novo, porque segundo nosso entrevistado, quando eu voltei, eles queriam me expulsar da cidade! 'Vá embora daqui, seu viado safado! Vá fazer suas viadagens noutra canto!' Quando ele se refere aos que queriam expulsá-lo da cidade, fala de sua irmã que é professora da Universidade e de seu outro irmão, o mais velho, quando foram na casa onde Da Vinci morava com sua mãe.

A descoberta de que o irmão tinha continuado *no meio errado, que num levava a nada*, mesmo com seu diploma de uma das mais respeitadas universidades de Artes do país, mesmo com a experiência profissional ligada a área de publicidade de grandes empresas aéreas do país (Varig, Vasp e TAM), ainda assim, suas preferências homoeróticas eram o caminho do erro, e isso tornava Da Vinci indigno de manter-se presente na mesma cidade de sua família.

E quando foi um dia, eles chegaram lá em casa aos gritos, me agrediram, bateram em mim... Bateram em mim: me tiraram sangue! Aí foi aquela confusão, meu irmão falando, minha irmã falando, minha mãe presente. Aí eu fui pra delegacia, dei parte, e teve uma audiência. Ela teve que me pedir desculpas na frente do juiz, e eu fiquei até com dó dela.

Não interessava as outras práticas de nosso entrevistado, mas o que os movia para a agressão, para a expulsão, o afastamento, eram os significados culturais da prática dos desejos de Da Vinci. E para sua família, para seus irmãos/ãs, ele continuava sendo apenas o viado, ou nas suas palavras: a última, das últimas, das últimas das pessoas. E o resultado, é também justificado pela relação com essa família que ao mesmo tempo em que via as coisas como naturais, também oprimia. Porque seu irmão e sua irmã levaram muito carão do juiz, e só não se

deram mal porque eu deixei isso pra lá. E Da Vinci não só teve dó da sua irmã perante o juiz, mas também não levou a até às últimas conseqüências porque

*eu pensei em minha mãe, porque isso era com 3 irmãos, 3 filhos dela (risos). A que conclusão eu cheguei: que isso era uma questão familiar, uma questão familiar, que envolvia o homossexualismo. Como foi né? Então foi muita guerra contra, uma briga imensa contra a própria natureza, eu também sou da própria natureza. Ela sempre era minha grande aliada, que me dava prazer, me dava alegria de viver. E por ser **tão difícil**, tão, aliás, tão escondido, ela falava: "mas meu filho é isso mesmo?" e isso me dava alegria. Aí quando eles perceberam, quando eu tava convivendo com ela, que eles diziam que isso era uma safadeza, ela dizia: "não. Eu me acostumei, morando com ele." Não percebia, mas sabia. Embora pra eles fosse bem mais difícil. Aí começaram a me pressionar pra eu sair da cidade, e eu disse: não. E eu recebia muitos amigos, porque eu só vivia pra ela, era só dentro de casa porque arrumava tudo, resolvia tudo.*

Os laços familiares fizeram nosso entrevistado recuar e evitar conseqüências mais drásticas para seu irmão e sua irmã, por lembrar de sua mãe, *nos três filhos*, que causa outra vez o riso, tendo em vista que esses laços não serviram em nada para que as práticas do desejo de Da Vinci tivessem outro significado. E a questão familiar, *que envolvia o homossexualismo*, suprimiu as dores físicas, a perda de sangue, o preconceito e as agressões verbais. Não foi apenas uma briga por divergência de opiniões, mas uma *guerra contra a própria natureza*, porque Da Vinci também *era da própria natureza*, e filho de sua mãe, como os outros. Mas isso só servira para Da Vinci recuar, não para seus irmãos repensarem suas atitudes e opiniões.

Ao contrário, os laços familiares deram autoridade para a expulsão da cidade, separação da mãe outra vez, quando depois de sete anos *ela foi morar com sua irmã*, e assim esquece-lo no tempo e no espaço, já que para nosso entrevistado *o triste é isso: que a gente fica isolado por um preconceito besta deles, que eles poderiam ta convivendo com um cara tão bacana que é o irmão deles*. Como nos sugere Foucault (2006:144), *é assim que o poder disciplinar parasita a soberania familiar, requer que a família desempenhe o papel de instância de decisão do normal e do anormal, do regular e do irregular*. E como Da Vinci não corresponde a alguns códigos identitários aos quais os homens devem responder, o isolamento *é triste*, posto que considerado pela família como um anormal, indigno de família.

Os laços familiares fez com que seu irmão, que outrora relacionava-se sexualmente com Da Vinci, viesse *querendo dar uma de macho*. O que faz com que

nosso entrevistado *até hoje fique a pensar: porque eu tive me livrar do murro dele, porque se ele me pegasse, eu ficava só os pedaços.* (risos) *Veja a cabeça do povo: aquilo era pedofilia, porque eu era uma criança, eles tudo de maior, e agora ainda vem com uma dessa?* O sorriso pela fatalidade, caso não conseguisse se livrar do murro do irmão, retoma a mistura com a dor de não ter entre seus familiares o reconhecimento de que outras identidades eram assumidas e compostas por nosso entrevistado ao longo de suas experiências do desejo. E até sua mãe que era sua *grande aliada, a alegria de sua vida, que lhes dava prazer*, ao ser cobrada pelos outros filhos por aceitar a ida dos amigos de Da Vinci a sua casa, responde com a pergunta da descrença e a desqualificação: *Mas meu filho é isso mesmo?* Como ela poderia conceber que seu filho que fazia tudo tão escondido, que tinha parado tantas outras atividades de sua vida para cuida-la 24 horas por dia, que não saia de casa para não deixa-la só, que cuidava e resolvia tudo, poderia ser também homoeroticamente desejante, ou nas falas de seus irmãos, 'um safado'?

Sua mãe se *acostumara*. Mas o costume está bem próximo do significado da tolerância do qual falávamos anteriormente, da indiferença. Ou ainda, as exigências às mães, enquanto uma posição-de-sujeito que, dotada de uma natureza, o suposto 'instinto materno', as obriga a *aceitar*, a se *acostumar*, até com o inacreditável, com o *isso*. E quando a discussão estava no auge, ela, a sua mãe é quem lembra o que os laços familiares também são capazes de produzir:

Aí minha mãe foi quem falou que ele (ele é o mais velho, né?), que ele era a única pessoa que podia falar nada, porque ele era quem tinha dado o mau exemplo. Aí a moral dele caiu. Aí ele ficou com raiva de mim porque eu fiquei calado. E minha casa sempre foi muita gente e minha mãe sempre me apoiou.

Seu irmão que sentiu sua moral caindo, foi tomado por uma afirmação que o lembrara de suas práticas de outrora. Certamente, se ele não tivesse dado o mau exemplo, teria ainda mais autoridade para agredir nosso entrevistado. O apoio da mãe de Da Vinci se encerra na não autoridade e falta de moral de seu outro filho. Tendo em vista que não havia o que fazer diante do mau exemplo já praticado desde cedo. E quando perguntamos mais efetivamente sobre as posturas de sua mãe, ele nos responde efusivamente: *ela se declara, sabe? Tudo me defende. É tanto que era eu e ela do lado mesa o tempo todinho, me defendendo como uma leoa.*

E a leoa, tão incisiva da defesa de sua cria, que chegou a passar 20% do benefício herdado de seu esposo para Da Vinci desde que este se mantinha exclusivamente dedicado a cuidar dela, é também a leoa que declara que a prática do desejo homoerótico é um mau exemplo, que nomeia a possibilidade de seu filho ser isso, referindo-se à prática do desejo homoerótico como algo inacreditável diante de tantas outras identidades por ele assumidas, e visíveis na convivência entre eles. Como nos sugere Foucault (2006:143)

Enquanto a família soberana não levantava a questão do indivíduo anormal, mas da ordem hierárquica dos nascimentos, da ordem das heranças, das relações de fidelidade, de obediência, de preeminência que havia entre uns e outros – ela se ocupava do nome e de todas as subfunções do nome – , a família assim disciplinarizada vai começar a substituir essa função soberana do nome pela função psicológica da designação do indivíduo anormal, da normalização dos indivíduos.

É responsabilidade da família, desde cedo perceber e nomear aqueles/as que não se enquadram na norma, que ameaçam o poder e os laços soberanos da família. Laços estes que não são naturalmente de puro amor, benevolência, compreensão. Mas que permitem a pressão, a expulsão, o preconceito, a agressão, e também o retorno ao *canto da gente, onde fica um pedaço*. E isso movia Da Vinci, nos anos que morou em São Paulo a voltar: *todo ano eu vinha, visitava meus amigos, sempre tinha um namoradinho que esperava quando eu vinha, tal, o pessoal do tempo de adolescente. Mas sempre sob muita repressão da sociedade, da família, da escola, dos amigos, embora todos fizessem!* E nessa narrativa de si, nosso entrevistado não inclui sua família no seu rol de visitas, apenas no rol daqueles que pleiteavam a repressão, o que pode nos indicar que ela não era o centro de suas rotas quando estava aqui, mas certamente seus parentes também compunham a lista, embora em suas recordações estes se alocassem no espaço da dor. Daí que poderíamos dizer, usando outras palavras de Foucault (2006:144), que

à soberania familiar vai ser atribuída, a partir dos sistemas disciplinares, a seguinte obrigação: “Vocês têm que nos arranjar loucos, débeis mentais, malcomportados, depravados, e têm de encontrá-los por conta própria, pelo exercício de controles de tipo disciplinar no interior da soberania familiar”.

Seja Felipe e Xangô de Campina, que sempre moraram com suas mães, seja Da Vinci que passou vinte anos longe, nas suas narrativas de si, ao contar-nos suas histórias, vemos a possibilidade de questionarmos não só a essência do sujeito, mas

a naturalidade atribuída a um suposto instinto materno, como também a centralidade da família nuclear burguesa enquanto célula mater do corpo social, onde de forma natural indivíduos seriam gestados, e aqueles/as que não correspondessem às normas, seria a exceção. E como nos alerta Foucault (2004:85), *somos mais tolerantes em relação às práticas que transgridem as leis. Porém, continuamos a pensar que algumas delas insultam "a verdade": um homem "passivo", uma mulher "viril", pessoas do mesmo sexo que se amam.*

Porque mesmo que nossos entrevistados se identificassem com várias posições-de-sujeito, reconhecessem essa identificação, ou também os seus familiares e pessoas do seu convívio os reconhecesse enquanto ocupantes de várias posições-de-sujeito, o que acabava preponderando, suprimindo todas as suas práticas, era a produção de si enquanto sujeitos do desejo homoerótico, este que era irremediavelmente definidor de todas as outras práticas que pudessem via a ter ou a ser reconhecidas por si e pelos/as outros/as.

E se a idéia de um homem "passivo" insulta a verdade, a verdade sobre o sujeito portador de um pênis, e se as práticas homoeróticas são culturalmente associadas à passividade, como já discutimos, poderíamos aqui falar do receio de alguns de nossos entrevistados em se narrarem usando termos como homossexualismo, homossexualidade; ou ainda poderíamos pensar nas relações familiares que envolvem tais sujeitos, tendo em vista que é na família onde experimentam as primeiras cobranças, o disciplinamento, a exigência para que seus corpos falem a "verdade" de si, 'corrigindo-os' em suas práticas do desejo, já que fazem despencar, em seus vãos pelo desejo, a identidade de homem de verdade, de macho, e supostamente, a de viril. Portanto, ocupantes de várias posições-de-sujeito, nossos entrevistados são acintosamente vigiados e cobrados por não corresponderem aos códigos da *masculinidade*, interligados que estão tais códigos à biologia dos sujeitos. Mas, discutir sobre a masculinidade será rota do próximo capítulo.

CAPÍTULO III

O DESEJO QUE MOBILIZA A TRANSITAR PELOS CÓDIGOS DA MASCULINIDADE: SUJEITOS QUE PODEM SER TANTOS OU APENAS ESTAR EM ALGUM LUGAR

“No princípio existia um deus que talvez se chamasse Desejo – esse desejo (...) não era simples, vinha da fusão multiplicada e lenta dos princípios que reverberavam no fundo do Sopro do Caos. Imperando soberano, o desejo, é essa espécie de fome vital, cambiante e opaca (...) Ainda que ideologias dos mais diversos tipos venham tentando enquadrar o desejo de todas as maneiras, basta um exame rápido da história para constatar que ele é indomável e anárquico. Enquanto Sopro do Caos, aponta em todas as direções e mantém seu próprio curso – às vezes, inteiramente na contramão. O desejo humano é um espetáculo que se desenrola subterraneamente no palco da história. E nesse grande espetáculo do desejo, a homossexualidade é sem dúvida uma flor incômoda plantada no coração do masculino.”¹⁰²

(Antonin Artaud apud Trevisan, 1997:53,54)

Depois de uma breve parada, depois de tantas paisagens inventadas e construídas, o desejo de continuar, mesmo que seja na contramão, às vezes, tem a ver com a *fome vital*, com a necessidade de nossa sobrevivência e quiçá de exigências as quais estamos expostos/as. Assim nos sentimos e assim também significamos as práticas de nossos entrevistados.

E nos jardins que vamos encontrando ao longo das rotas que ousamos ou somos obrigados/as a seguir, flores ‘malditas’ também nos atraem. Desejos ‘estranhos’ também nos mobilizam. Sonhos que são quase pesadelos nos inspiram a ações outrora inimaginadas. Eis as incógnitas do desejo, *indomável, anárquico, espetacular*, furtivo, e incômodo muitas vezes, pela contramão que insiste em nos levar, e nos faz ainda estarmos aqui, faz com ocupemos inúmeros lugares, nós e nossos entrevistados.

¹⁰² Grifos nossos.

Nesse terceiro momento do nosso trabalho, escolhemos nos movimentarmos pelas narrativas de nossos entrevistados que se relacionam com os códigos da masculinidade. Tal escolha foi inspirada pelo fato de que as práticas sexuais, a relação com o corpo, as (de) nomações utilizadas ou negadas para tais práticas do desejo, as identidades assumidas ou não por nossos entrevistados se circunscrevem nos códigos culturais a eles apresentados por serem homens, por terem um pênis como genitália. Sendo assim, nosso objetivo a partir de agora é pensar sobre a relação que nossos entrevistados estabelecem (ou não) com as práticas associadas ao masculino; como esses códigos são subjetivados (ou não) e a responsabilidade que lhes é exigida para que exerçam tais códigos. Nossa preocupação se detém na produção de significados sobre as masculinidades.

Pensar sobre a masculinidade é pensar sobre o *homem de verdade*, chamado de 'machão', caracterizado prescritivamente em seu papel social por ser viril e conquistador, ter sucesso, poder e prestígio social (NOLASCO,1997:17): características associadas ao que é chamado de *masculinidade hegemônica*. Um sujeito que tem que ser ativo, forte, racional, objetivo, e é então 'ameaçado' insistentemente pela *flor incômoda da homossexualidade* (TREVISAN,1997:54), ou pelo 'problema' de "*virar um broxa*", de "broxar" (DAMATTA,1997:44). E aquilo que parecia tão sacramentado, naturalizado, essencializado, definido pelos paradigmas cristãos e da Ciência Ocidental como a 'norma', parece está a espreita, necessita sempre está em alerta, vigilante de si, para não se envolver na sedução com flores 'malditas', que de tão malditas são quase erva daninha: o desejo por outro homem. Como afirma Le Rider (apud NOLASCO,1997:25),

a chegada da masculinidade, passa por uma "afirmação viril" e não se constitui jamais como uma aquisição definitiva (...) a virilidade deve ser constantemente conquistada, sob pena de regressar em direção à feminilidade, sempre pronta a ganhar espaço.

Daí que não apenas é possível questionar os pressupostos que delineiam e demarcam a efetivação do que significamos como *masculinidade*, tida como marca essencial dos homens, mas também é possível vislumbrar as mudanças e ressignificações desses pressupostos, devido a algumas transformações nas experiências de homens e mulheres, devido a algumas discussões propostas pelo movimento feminista e pelo movimento de liberação sexual, devido a algumas

produções acadêmicas. Não só as mulheres têm questionado seus lugares sociais, e daí questionado os lugares dos homens, mas homens também têm se repensado enquanto sujeitos, e acadêmicos tem se disponibilizado a repensar as discussões sobre si a partir de seus lugares institucionais, mulheres também tem se proposto a repensar os códigos da masculinidade tida como hegemônica. Como nos afirma Medrado (2004:43,44)

Um conjunto de pesquisadores e pesquisadoras têm-se dedicado a refletir sobre a masculinidade como uma construção de gênero, focalizando os homens como atores sociais que se constroem e são construídos sob a ótica das relações desiguais de poder. Estes estudos, em geral, buscam identificar e analisar como os homens atualizam (ou não!), em seu cotidiano, o modelo hegemônico de masculinidade, considerando as matrizes culturais e históricas em que interagem e se desenvolvem socialmente.

Falar sobre homens, enquanto objeto de pesquisa da academia, é uma movimentação recente não só no Brasil. Tal discussão tem início na década de 1970¹⁰³, sendo os Estados Unidos o celeiro da reformulação do que ainda não havia sido cogitado no movimento da contracultura: análises sobre a condição masculina¹⁰⁴. Entre as propostas de discussão da condição masculina, algumas defendem uma 'crise do masculino'. Além disso, inúmeros autores e autoras falam que muito dessas discussões vão se apropriar dos alargamentos/ contribuições das discussões feministas.

Alguns questionamentos são necessários: por que o masculino, quando começa a ser discutido enquanto tópico específico da pesquisa de gênero, recebe a titulação de CRISE, enquanto a feminilidade, que já vinha sendo pensada e discutida desde a década de 1960, não tem essa denominação? Incômodo nos causou tais pensamentos! Tal incômodo nos instiga para a discussão sobre as propostas que se erguem a partir dessa idéia de crise do masculino, tendo em vista que de forma direta ou indireta, nossos entrevistados não se narraram como fielmente correspondentes aos códigos da masculinidade hegemônica, como também não os abandonaram de um todo.

Felipe nos apresenta uma opinião que julgamos ser bastante fecunda para pensarmos sobre tais discussões. Ele afirma que,

¹⁰³ Sobre alguns trabalhos que se direcionaram para essa discussão e seus propósitos, ver Garcia (2001:39).

¹⁰⁴ Nolasco (1993:182).

na verdade é cobrado dos homens uma postura masculina, viril (...) como a história da emancipação das mulheres é uma coisa relativamente recente, né? Os homens nunca precisaram se emancipar porque eles sempre foram homens, o modelo. Se você foge a esse padrão, você acaba sendo comparado a uma mulher!

Emancipar-se nos remete a necessidade ou ação de sair de um lugar não muito recomendável em direção à libertação. Emancipa-se quem não conseguiu até então se colocar em posições-de-sujeito valorizadas socialmente/culturalmente. Emancipar-se é passar a ter autonomia, ser responsável por si, ou segundo a definição do dicionário¹⁰⁵, emancipação é *substantivo feminino* que significa: 1) *qualquer libertação; alforria, independência*; 2) *Rubrica: termo jurídico: instituto jurídico que, no Brasil, concede ao menor de 21 anos e maior de 18 seus direitos civis.*

O homem não precisa se emancipar, como nos afirmou Felipe, *porque eles sempre foram homens, o modelo*. Quem necessita conquistar a *liberdade, a alforria, a independência*, são as mulheres, talvez para se aproximar do modelo: o masculino. Mas aqui não pretendemos colocar as mulheres na posição de vítima e os homens de algozes, e nem fazer um movimento inversamente polarizado, pondo os homens como vítimas e frágeis, como denuncia Oliveira (2004:146) sobre a literatura da década de 1970 que discute sobre masculinidade.

Já no que se refere às definições do termo *crise*, temos uma significação que também remete a sair do lugar, mas aqui em direção a um desordenamento do que estava em condições desejáveis de funcionamento. Como nos afirma o dicionário, *crise* (substantivo feminino, também), seria

acidente repentino que sobrevém numa pessoa em estado aparente de boa saúde ou agravamento súbito de um estado crônico; manifestação violenta e repentina de ruptura de equilíbrio; manifestação violenta de um sentimento; estado de dúvidas e incertezas; fase difícil, grave, na evolução das coisas, dos fatos, das idéias; momento perigoso ou decisivo; lance embaraçoso; tensão, conflito; deficiência, falta, penúria; ponto de transição entre um período de prosperidade e outro de depressão; complicação e agravamento da intriga, que leva a ação dramática a uma catástrofe ou a consequência grave e decisiva.

Apesar do grande número de definições, nossa preocupação com a produção de significados a partir da linguagem nos levou a destacar as significações

¹⁰⁵ Ver Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa 1.0.5 a. 2001.

disponíveis no dicionário, com a pretensão de ratificar a idéia de que falar em uma *crise do masculino*, ou em *crise da masculinidade*, é está falando de um deslocamento, de uma mudança de lugar. Mas não apenas isso. É falar também de algo que estava dado, estava dando certo (ao menos aparentemente), que estava em perfeitas condições de existência e realização, e que agora passa a não mais corresponder a esse lugar: está em *catástrofe*, *num momento perigoso*, *tenso*, *conflitante*, *na transição entre um período de prosperidade e outro de depressão*.

Falar ou pensar em crise então, é ratificar que os homens são *o modelo*, a forma/ fórmula a ser seguida e considerada do sujeito, que até então estava dando certo, mas que a partir de um determinado momento (década de 1960), entra em caos. Demarcamos o recorte temporal de 1960 porque Nolasco (1993:184) ao se referir ao que denomina de "novo homem", afirma que este é *produto de mais uma possibilidade concedida pelo individualismo*, e o que vem acontecendo não é ainda *um movimento social*. E no Brasil, segundo o mesmo autor, esse "novo homem" começa a ser construído no final dos anos 1960, tendo como suporte a Tropicália, com as produções de Caetano Veloso e Gilberto Gil.

Ao invés de tomar como referencial a idéia de crise do masculino, preferimos falar em mudanças, na multiplicidade de experiências que possibilitam questionamentos diversos ao que está 'aparentemente' dado, ou ainda a apropriação desses códigos na produção de si, enquanto homens sujeitos do desejo. E para nós, a mudança ou os questionamentos possibilitados por estas não são privilégios apenas da segunda metade do século XX. Como afirma Oliveira (2004:142), *hoje se fala em crise de tudo: do Estado, das finanças, das instituições, dos valores morais; até mesmo se fala de crise da masculinidade*.

Esse mesmo autor nos instiga ainda mais com sua crítica ao afirmar que essa idéia de crise é *resultado da negligência aos aspectos socioculturais*, que, segundo ele, *resultam em diferenças juntos aos processos de subjetivação dos agentes, de acordo com a perspectiva de inserção social dos mesmos, resulta numa tendência para a generalização da idéia de crise da masculinidade* (OLIVEIRA,2004:146,147).

Além disto, o que poderíamos observar é que a perspectiva de uma crise da masculinidade poderia ser questionada pelo fato de que *os abalos sofridos pela masculinidade hegemônica (...) não foram suficientes para provocar uma mudança total no que diz respeito a diferenças de poder social entre homens e mulheres* (OLIVEIRA,2004:194).

E como partimos da idéia de que a *masculinidade*, assim como a *feminilidade*, é constituída socialmente, é histórica, mutável e relacional (CONNELL,1995; KIMMEL, MESSNER,1995 apud GARCIA,2001:36), acreditamos que as experiências dos homens também foram marcadas pela dúvida, pela tensão, pelo conflito, pelo deslocamento de suas posições-de-sujeito, pela *diversidade de tipos de masculinidades*, em vários momentos da história¹⁰⁶. Mas essas experiências também se apropriam e permitem processos de identificações com os códigos culturais ligados à masculinidade.

Com isto não estamos desmerecendo nem banalizando as importantes contribuições dos estudos que defendem a idéia de crise do masculino/masculinidade¹⁰⁷. Apenas justificando nossas escolhas, tendo em vista que não podemos esquecer as inúmeras mudanças sociais/ acontecimentos que possibilitaram não só que o referencial de homem ocidental, burguês, viril, competitivo, forte, assertivo, fosse questionado de forma mais visível, mas que o homem também se tornasse foco dos/as pesquisadores/as. *Quando algo que sequer reparávamos, pois funcionava a contento, deixa de assim proceder, logo percebemos sua importância e sua função até então assumida sem maiores problemas*¹⁰⁸. Como nos afirma Hearn (apud OLIVEIRA,2004:143)

pesquisar e escrever sobre homens e masculinidades não é algo novo ou inusitado. (...) O que é novo é o crescimento relativamente rápido do interesse dentro das ciências sociais pelos homens e masculinidades sobre o aspecto de tópico da pesquisa de gênero.

E entre as mudanças que impulsionaram os estudos sobre homens e masculinidades¹⁰⁹, poderíamos citar as propostas do movimento feminista (1970) e do movimento gay (1980) que irão não apenas exigir igualdade de direitos entre o *modelo* e os *outros/as*, mas também questionar a idéia da fixidez da identidade (PEREIRA,1995:56,57; OLIVEIRA,2004:147); o surgimento da Aids (1980), que a princípio irá dar maior visibilidade aos homens com desejos homoeróticos, tendo em vista que estes serão considerados os potenciais transmissores do vírus (Aids =

¹⁰⁶ Oliveira (2004) faz uma discussão bastante interessante nos dois primeiros capítulos de seu livro, onde indica as bases de fundamentação histórica daquilo que chamou de ideal moderno de masculinidade, e no segundo capítulo discute algumas razões socioestruturais que permitiram uma série de mudanças responsáveis por alterações nas bases de apoio daquele ideal.

¹⁰⁷ Ver Le Rider (1992), Badinter (1993), Nolasco (1995;1997), Caldas (1997), Trevisan (1997;1998).

¹⁰⁸ Oliveira (2004:141).

¹⁰⁹ Sobre a contextualização desses estudos, ver Garcia (2001), Oliveira (2004:141-192)

peste gay), mas que num segundo momento, com o aumento do número de mulheres heterossexuais com parceiro fixo que têm sido infectadas¹¹⁰ pelo HIV, é possível observar a fragilidade desse homem que foi construído como imbatível, como também a sua pouca preocupação com o cuidado de si (OLIVEIRA,2004:147; VILELLA,2001; MEDRADO,2004:44,45; KEIJZER,2004:40). Na década de 1990, observa-se o surgimento de um índice de fertilidade masculino para os estudos demográficos, o que fomentou o financiamento de vários órgãos internacionais à pesquisa sobre homens (OLIVEIRA,2004:148) e as transformações nas relações de trabalho com a informatização, que terá agora critérios tecnológicos e não somente critérios humanistas–liberais que tem como parâmetro o homem, já que a marca dessa sociedade cibernética, informática e informacional é o múltiplo, no que diz respeito às habilidades profissionais exigidas e às identidades sugeridas (NOLASCO,1995:21,27). Portanto, outros desafios e experiências são possíveis para os homens.

Sendo assim, ao invés de *crise*, que poderia ainda nos sugerir a busca de uma *nova identidade* para os homens, preferimos pensar que os sujeitos podem ocupar e se identificar com várias práticas, sem necessariamente se tornarem *homens femininos* ou *mulheres masculinas*: apenas sujeitos que exercem seus desejos de formas múltiplas e diferenciadas, ou até semelhantes, se apropriando ou não dos códigos comercializados pela cultura da qual fazem parte. E concordamos com Nolasco (1995:28) que o uso das denominações “*homem feminino*” e “*mulher masculina*” apontam para a ausência de conceitos que possam operar mais eficientemente nas indagações a respeito do que caracteriza um homem e uma mulher, se há de fato a possibilidade de defini-los atualmente. E o próprio Nolasco (IDEM: 19,20) nos alerta que

a dificuldade de sustentar temporariamente uma indeterminação sobre a representação de um homem tem feito com que os indivíduos operem com categorias já determinadas (masculino e feminino) para nomear o envolvimento com novas experiências.

Por isso acreditamos ser possível Felipe nos afirmar que *se você foge a esse padrão, você acaba sendo comparado a uma mulher!* E entre os seus pares,

¹¹⁰ Ver dados sobre pesquisa do aumento do número de homens infectados pelo HIV e de mulheres heterossexuais com parceiro fixo IN. Medrado, 2004:45.

aqueles que como ele também desejam e se relacionam com homens, mantém as categorizações. Mesmo assim, isso não os impede de assumir práticas diversas e não se sentirem mulheres, quicá femininos. Ratificam que não são mulheres, até porque *ser homem significa não ser mulher*. Como ainda nos aponta Felipe,

eu nunca me senti uma mulher! Eu sou um homem! Que gosto de outro homem! Eu ter estereótipos femininos, ou não, isso é outra questão! Eu nunca pensei que eu pudesse atrair alguém como uma mulher, porque eu não sou e não me sinto!! Apesar de adorar as mulheres, embora elas não sejam meu objeto do desejo.

Se ele tem estereótipos femininos, isso é outra questão. E que questão é esta? A questão do uso da linguagem na nomeação ou significação de Felipe que podem vir a adjetiva-lo. Seu corpo pode denunciar que ele tem *trejeitos* não ligados culturalmente aos códigos da masculinidade, mas isso não determina irremediavelmente sua identificação e sentidos com o feminino. Porque ele não só não se sente assim, como não acredita que possa *atrair alguém como sendo uma mulher*, embora em vários momentos de sua narrativa, tenha usado o artigo feminino (A) para se referir a amigos desejantes homoeroticamente ou a si.

E nesse sentido, também Oxumaré, ao falar que nunca gostou de algumas brincadeiras que os meninos gostavam, ratifica com bastante veemência:

Nunca joguei futebol, nunca joguei bola de gude. Nunca me identifiquei com essas coisas. Eu gostava mais de coisas ligadas a casa, ao lar. Foi aí que eu comecei a despertar. Se bem que eu nunca quis ser mulher. Jamais! Entendeu? Eu sou homem, nos meus documentos tudinho eu sou homem.

Certamente que o fato de nos seus documentos (Registro Geral-RG e Cadastro de Pessoa Física-CPF) ele estar definido enquanto homem não limita os processos de identificação que possa estabelecer. E mesmo se ligando a signos/símbolos/práticas associados às mulheres e não aos homens, Oxumaré destaca em vários momentos de suas narrativas, que *nunca quis ser mulher*. E se, antes mesmo de nascer, há um corpo a ser determinado, e nele uma inscrição de homem e/ou mulher. Portanto, Oxumaré em sua produção de si, foi envolvido por códigos da cultura definidos por ele ser homem, e ser homem, como afirmamos anteriormente, *significa não ser mulher*.

Ao longo da vida, os sujeitos passam por experiências que lhes ensinarão o que significar desempenhar o papel masculino ou feminino. E sendo mais radical,

antes mesmo de nascer, os códigos que marcam estes papéis já começam a ser visibilizados, posto que após o resultado da ultra-sonografia, definir-se-á as cores das roupas, os brinquedos, a pintura do quarto, o time para o qual deverá torcer, a profissão, a escola onde irá estudar. E mais especificamente no caso dos meninos, *desde criança ele é estimulado a se afastar de suas 'experiências interiores', ao mesmo tempo em que é pressionado a obter o melhor desempenho no que faz* (NOLASCO,1995:21).

É possível que Felipe denuncie as pressões pela não correspondência ao padrão do 'homem de verdade', e que Oxumaré reconheça que nunca gostou de 'brincadeiras de meninos', porque desde cedo aprenderam aquilo que Ramirez (1995:78-80) irá chamar de *elementos da ideologia masculina*. Tais ideologias

são construções cognoscíveis e discursivas, dominantes nas sociedades que se estruturam com base em relações assimétricas entre os gêneros, articuladas em forças e jogos que exibem multiplicidade de manifestações, as quais respondem à pluralidade cultural da espécie humana e, nas sociedades de classe, se expressam de formas diferenciadas e contraditórias.

Os elementos citados por Ramirez, que demarcam a *ideologia masculina* são: a sexualidade (desfrutada para satisfazer-se com as fêmeas como objeto de prazer ou castigar as fêmeas que o repele), a vigilância (para evitar a infidelidade das mulheres e o toque nas nádegas), a materialidade da masculinidade na genitália (pênis, testículos, sêmen), a distância da homossexualidade (prática que o aproxima da feminilização), os rituais de apresentação (ao aproxima-se das mulheres e de outros homens como sujeitos com autoridade, poderosos, invulneráveis) e os rituais de desvalorização (quando assume voluntariamente ou por não ter alternativa, uma posição de inferioridade que não desafia o poder do outro; quando estabelece relações pervertidas).

Mesmo com essa vigilância efetiva, envolvidos pela categoria do masculino, que serve a *uma cadeia de identificações e comportamentos que configura para o indivíduo um campo de representação comprometido com a visibilidade do empírico* (NOLASCO,1995:25), os homens se identificam com outras práticas e desejos, seus corpos anunciam outras posturas, e se produzem não apenas a partir do encastelamento dos códigos da masculinidade. Não é à toa que Oxumaré afirma sobre sua identificação *com as coisas ligadas a casa, ao lar*, já que quando sua mãe se separa do seu pai, ele assume a educação dos irmãos e as atividades da casa, e

quando chegamos para entrevistá-lo, ele estava fazendo faxina e nos contando que era responsável pela organização da casa. Mas, além disso, ele não apenas mantém financeiramente a casa, prática experimentada em todos os seus relacionamentos, mas também fala da dependência de seu companheiro:

Ele trabalha, tudo direitinho, de carteira assinada, tudo direitinho, tem o dinheiro dele da 'cana'. Embora o dinheiro dele, eu num sei nem que cor é, o dinheiro dele. (risos) Ele é muito dependente de mim: eu vou deixar, vou buscar pra almoçar e ainda agora fui levar pra trabalhar. O prato dele quem faz sou, menina! (...) Ele pede pra eu separar a roupa, aí eu digo: vai com qual roupa? Vai com essa calça aqui? Eu separo a roupa dele e pergunto: essa tá boa pra você? Pra num dizer que eu to dando ordem, mandando demais.

A preocupação que o companheiro não *ache que está dando ordem, mandando demais*, nos aponta que Oxumaré conhece muito bem os códigos definidos no Ocidente para a masculinidade: *a ação, o fazer, o realizar, o desempenho*, que colocam os homens continuamente diante da questão do uso e da legitimidade de seus comportamentos, afim de evitar a pergunta *o que é ser homem*¹¹¹. Então, Oxumaré vai deixá-lo e buscá-lo no trabalho, faz o prato na hora das refeições, escolhe a roupa que seu companheiro irá usar, *não ver a cor do dinheiro* do seu companheiro, mas cuida para que ele não se sinta sendo ordenado, mandado, tendo em vista que os códigos da masculinidade pressupõem os homens devem ser *poderosos, invulneráveis, aquele que se apodera do corpo do outro*¹¹²: *aquele que está envolvido com a filosofia da ação, que gera um efeito totalizador sobre a representação social masculina, que tem no sexo seu dispositivo homogeneizador* (NOLASCO, 1995:22).

E esse efeito totalizador é representado nas narrativas de nossos entrevistados quando **todos** demonstram sua preocupação com a independência financeira, valor muito aplaudido desde a década de 1950, quando a consumação da estabilidade e da segurança estava associada a ter um emprego. E de todos os nossos entrevistados, apenas um, Elvis Presley, é autônomo, que mesmo só tendo tido dois empregos de carteira assinada, faz questão de destacar: *me viro muito bem, eu sei ganhar meus trocados! Mesmo carregando a questão gay, mas eu sou assim super responsável, Assim, gosto das minhas questões bem corretas.*

¹¹¹ Nolasco (1995:25).

¹¹² Machado (2004:40-46).

Se ele *carrega* o peso da não correspondência a um dos elementos da masculinidade por ter desejos e práticas homoeróticos, ainda assim deve ser 'redimido', porque é super¹¹³ responsável. Daí ele afirmar: *minha mãe ver isso; ao invés de ser eu, os meus irmãos mais velhos é quem me procuram por uma questão de conversar. Então tudo isso leva a sua família a lhe respeitar. Então eu vejo que o pessoal da minha família me admira muito por isso.*

A responsabilidade, gostar das questões bem corretas, são referenciais bastante destacados por nossos entrevistados. E que estão vinculados ao ideal da masculinidade hegemônica, ao 'homem de verdade', provedor em vários aspectos, resoluto, infalível, responsável pelas 'tarefas essenciais' para a sobrevivência de si e da família¹¹⁴.

Oxumaré nesse sentido, ratifica essa relação da independência financeira com as posturas da família: *Eu tenho uma relação boa com minha família. Eles não podem falar porque eu tenho meu espaço, tenho minha independência moral, intelectual, financeira. Isso é importante, né? Se eu fosse dependente seria difícil, a história seria diferente! Com certeza!*

Não poder falar não significa ter uma boa relação porque não significa reconhecer a diferença como algo a ser aplaudido ou como uma possibilidade de ser sujeito no mundo. Nem tampouco respeito enquanto admiração, como propõe Presley. Talvez fosse mais interessante falarmos em tolerância, na definição da Real Academia Espanhola, segundo a qual a tolerância seria *o respeito e consideração às opiniões dos demais, mesmo que repugnem às nossas* (DUSCHATZKY & SKLIAR, 2001:135). Como Presley esclarece, logo em seguida, quando indagamos se ser responsável acaba por criar uma relação de respeito, e ele nos responde: *Lógico! Lógico! Mas claro que minha mãe, nenhuma família quer, na verdade!*

E por que é possível afirmar com tanta firmeza que *a mãe, nenhuma família quer?* Nas narrativas de si, alguns de nossos entrevistados não reconhecem que o homem que se deita com outro homem seja macho, e além disso, denunciam que entre os próprios homoeróticos há preconceito sobre as preferências quando estas transcendem o modelo masculino hegemônico, ou o modelo latino-americano bicha/bofê. Esses homens que se permitem uma relação por eles denominada de bicha/bicha, não só rompem com a separação binária entre masculino/feminino,

¹¹³ Grifos nossos.

¹¹⁴ Oliveira (2004:151)

heterossexual/homossexual, mas rompem também com um dos códigos mais caros ao exercício da masculinidade: permitir-se à troca de carícias nas nádegas, a penetração por/com outro homem, alguém igual na sua *bichice*. Nas próprias palavras de Presley,

eu digo assim: o macho que é macho ele procura é uma mulher, ele jamais se deitaria com um homem, uma pessoa igual. A partir da hora que ele passa a se deitar, seja pra ser ativo ou pra ser passivo, pra mim, ali ele num carrega nenhuma questão de macho nele (...) às vezes ainda existe assim, uma falsa aceitação: é todo mundo homossexual, mas se divide, não se aceita. 'Ah! Eu num ando com fulano porque fulano é pintoso. Eu num ando com fulano porque fulano é travesti.' 'Eu num ando com fulano porque fulano isso.' Então existe essa divisão, essa divisão, esse preconceito.

O elemento definidor de ser macho nas narrativas de Presley, é o exercício da sexualidade, não mais enquanto a atividade ou a passividade na prática sexual, no exercício ou não da virilidade fálica. A identificação com a masculinidade materializa-se (ou não) no uso da genitália na relação com quem é diferente (anatomicamente, biologicamente), que seria a mulher. Como nos afirma Hall (2005:106),

a identificação opera por meio da "différance", ela envolve um trabalho discursivo, o fechamento e a marcação de fronteiras simbólicas, a produção de 'efeitos de fronteiras'. Para consolidar o processo, ela requer aquilo que é deixado de fora – o exterior que a constitui.

É necessário se relacionar com mulheres para que se seja macho, e seja reconhecido enquanto tal. Mesmo com negatificação da mulher denunciada faz tempo pelas propostas feministas, para se constituir homem, é necessário se relacionar com seu exterior. Ao falar especificamente sobre a invenção do nordestino, Albuquerque Junior (2003:20) afirma que *essa é uma figura em que se cruzam uma identidade regional e de gênero. O nordestino é macho. Não há lugar nesta figura para qualquer atributo feminino.*

E esse processo de identificação pode também ser observado quando Presley reafirma a divisão, o preconceito, a não aceitação e separação entre os seus pares, porque é todo mundo homossexual, mas se divide, não se aceita. Não aceita porque as práticas assumidas, as identidades tomadas para si, os processos de identificação não correspondem ao que é eleito como pertinente para o exercício do desejo. Só que, *uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o*

sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida (HALL,2001:21). E Presley, que considera que macho só é aquele que procura uma mulher, transcende estes códigos da masculinidade quando afirma: eu também me relaciono com mulheres. Já tive muitos relacionamentos: Passei 7 anos com uma, passei 3 anos e meio com outra, e agora to com essa faz 3 anos. Mas sempre tive casos com homens. Daí, se fosse identifica-lo a partir de suas próprias definições, ele poderia se considerar como macho, já que fica com mulheres. Mas, em nenhum momento da sua fala se definiu assim. Ou como falávamos no segundo capítulo, em nenhum momento também se auto-denominou homossexual.

Outro entrevistado nosso retoma essa questão do que seria um macho. Para Xangô de Campina, *o homem que se relaciona com homem num é homem! É homossexual. Se ele se acha, é tese. Mas ele é homossexual igual a mim, porque eu também sou ativo.* E aqui, ele questiona um dos códigos que durante muito tempo foi considerado referencial para o questionamento da masculinidade, que é a penetração (atividade). Como afirma Ramirez (1995:80), *invariavelmente, questiona-se a masculinidade daquele que é penetrado, oral ou analmente, por situar-se na esfera do feminino. O homem penetrado é homem desvalorizado, é homem sem poder.*

E a fala de Xangô nos aponta para um redimensionamento/ressignificação e reapropriação desses códigos, posto que ele também é ativo, mas se denomina como homossexual, e não como homem/macho. E ao responder sobre nossa indagação acerca da possibilidade de um sobrinho muito querido seu ter desejos homoeróticos, essa relação entre masculinidade e a relação com as mulheres fica ainda mais clara, quando ele afirma:

*É não, é não! Ele é **MACHO**, é macho! Mas a cabeça dele é tão boa, que um dia ele disse: 'Ô tio, tu já fosse na sauna gay'¹¹⁵ daqui de Campina?' Eu disse: Não, nunca fui não, nem vou, por que eu vou ver o que numa sauna gay? Ele disse: 'Eu já fui.' Aí eu disse: menino, pelo amor de Deus, num faça isso, num me mate do coração não!¹¹⁶*

¹¹⁵ Referência a uma sauna gay localizada na rua Índios Cariris-Centro, quase em frente à loja Gago Auto Peças. Identifica-se o lugar pelo número 69 pintado de forma bastante visível na frente do prédio.

¹¹⁶ As palavras que se encontrarem em *negrito* nas citações das falas de nossos entrevistados foram assim destacadas pela entonação forte e grave dos mesmos, como falamos anteriormente.

E o tio que desde muito cedo identificou seus desejos homoeróticos, retruca o sobrinho querido quando este sugere a possibilidade de ter ele também desejos por homens: *Menino, num faça isso! Num me mate do coração!* Ele é macho, e por isso não pode ir a uma sauna gay, porque esta atitude pode possibilitar o questionamento, a pergunta, a dúvida sobre sua masculinidade. Como assevera Trevisan (1997:55,59),

as sociedades patriarcais dos mais diversos períodos históricos articulam esforços permanentes para construir uma imagem do "verdadeiro macho", forte e dominador, que lhe serve de fundamento (...) Tudo o que ponha em risco sua hegemonia costuma ser varrido do mapa (...)

Daí o medo de Xangô e a recorrência ao amor do maior e indubitável representante das sociedades patriarcais (Deus), quando seu sobrinho apresenta uma pontinha de suspeita sobre sua masculinidade: é preciso varrer a dúvida do mapa. E Xangô, que tece vários elogios a sua família, porque *todos/as têm cabeça boa: sempre me aceitou numa boa*, o que poderia tranquilizar as escolhas sexuais de seus parentes; ele que se auto-define como alguém que sempre foi bem resolvido, posiciona-se como vigilante da masculinidade de seu sobrinho, para a manutenção dos códigos do 'homem de verdade'. Por que ele não poderia fazer isso (ir numa sauna gay)? Por que isso poderia causar a morte do coração de Xangô?

Com afirma ainda Trevisan (1997:59), *se os meninos em geral se vêem desde muito cedo sobrecarregados com a brutal responsabilidade de "ser macho", o ônus maior cai sobre o jovem homossexual, cuja identidade se torna periclitante*. Portanto, Xangô sabe bem do ônus a que se refere Trevisan, porque no seu tempo, *fazia o possível pra num dá 'pinta'! Com medo! Porque era repressão mesmo! Era de dar fiu-fiu, de gritar: viaaado! Etc. Na época era: fresco, mulherzinha, essas coisas assim*. E esse ônus não se visibiliza apenas na época a qual se refere nosso entrevistado, décadas de 1960/1970, e nem na juventude, citada por Trevisan. Mas ao falar sobre sua primeira lembrança homossexual ele antecipa essa vigilância para a infância:

Desde pequeno que eu sabia que eu era homossexual! Desde de pequeno mesmo, assim, os meus primeiros pensamentos já foram para o mesmo sexo. Eu lembro, uma vez, eu era muito pequeno, no colo da minha babá, e tinha uma festa na frente da minha casa, era um forró, e eu tava com ela, no colo, como já falei, e um

tocador, não sei de que instrumento, estava lá sentado, e... meu primeiro, minha primeira lembrança homossexual. E ele tava sentado com a calça dentro assim, debaixo da orelha do sapato. Eu saí do colo dela e fui lá ajeitar a calça dele. E lembro que minha babá saiu correndo para me pegar de volta no colo quando viu o que eu estava fazendo.

Certamente essa significação da não correspondência dos códigos da masculinidade desde a infância, apresentada pela recordação de Xangô em suas narrativas de si, só é possível quando os códigos da cultura já estão bastante definidos para si: aos 63 anos, tempo suficiente para cobranças, vigilâncias, disciplinamentos dos códigos da masculinidade. Quando da entrevista, o que pode ser significado na época de sua prática (infância) apenas como uma 'gentileza' para com o tocador, um simples ato de ajeitar a calça de outro homem, é para Xangô aos 63 anos, o primeiro 'sinal' de que desejaria homens. Posto que homem que homem que é homem não pode demonstrar gentilezas, delicadezas, cuidados para com outro homem:

(...) em nossa cultura, espera-se do menino iniciativa, a agressividade para lidar e encarar fatos corriqueiros, o constante acerto nas investidas ao sexo oposto e a escolha de um determinado caminho que seja característico de pessoas fortes e vencedoras – os provedores. É toda uma série de valores que são passados, consciente ou inconscientemente, para que ele assuma seu papel social masculino, que determina que não será um fraco ou efeminado; em suma, tira-se toda delicadeza de seu mundo e coloca-se o seu referencial no mundo externo (BARASCH,1997:98).

A família é uma das encarregadas da apresentação e vigilância desses valores da masculinidade. A família de Xangô, tão elogiada por ele por não ter preconceito, é espaço também para sua produção de si e de significados para o que seria um macho, um homem que não poderia falhar no exercício de seu papel social masculino. No enterro de seu irmão mais velho, surge a afirmação de outro seu irmão, que era alcoólatra: "Vai o homem e o 'fresco' fica." Para Xangô essa postura não significa preconceito, e sim *um machismo besta dele. Machista e também gostava de viado.*

O que nos faz pensar que *o silêncio em torno da homossexualidade, às vezes tácito, às vezes imposto a ferro e fogo, tem resultados devastadores já na própria personalidade individual (TREVISAN,1997:59).* Silencia-se a 'homossexualidade' por ser ela *uma flor incômoda plantada no coração do masculino*, por ser ela uma das práticas do desejo dos homens que impedem a realização do ideal do 'homem de

verdade', por ser nela que se encontra grande parcela de não-humano (CORNEAU, 1995:48). E entre tantos resultados devastadores desse silenciamento, poderíamos sugerir, além de um drama impiedoso experienciado pelos homoeróticos por não terem conseguido salvaguardar a heterossexualidade, sugeriríamos a desqualificação de si nas narrativas dos nossos entrevistados, quando se descrevem como não sendo *homens*, já que teria fracassado por terem se permitido a prática do desejo por outros homens, por visitado jardins com flores proibidas ou malditas, por terem beijado flores consideradas culturalmente com 'não dignas de serem desejadas', e nem 'capazes de despertar excitação erótica'¹¹⁷; fracasso porque falharam na missão de exercerem aquilo que culturalmente é estabelecido como sendo o correto de 'ser homem': o macho porque deseja mulher.

E continuando essa discussão sobre os significados de ser macho, escolhemos seguir as paisagens desenhadas pelas narrativas de Felipe, a quem já nos referimos e que afirmou ser *apenas um homem que gosta de outro homem*. Ao falar sobre seu incômodo com algumas mulheres que preferem mulheres e que primam pela grosseria, o que para Felipe seria a identificação com os códigos da masculinidade, ele justifica seu incômodo:

Como dizia Simone de Beauvoir: "Ninguém nasce homem ou mulher, a gente aprende" (...) Antes de qualquer, coisa mulheres que preferem mulheres, homens que preferem homens não deixam de ser machos não deixam, de ser fêmeas, né? E acabam agindo como tais em vários momentos. Aprenderam a agir como tais. E só quem foge esses padrões são os transexuais mais aí é outra dimensão de ter um sexo biológico e outro mental, né? Porque assim: o meu objeto de desejo são homens, não importa se são efeminados ou mais discretos, mas são homens e eu sou, me considero um homem no sentido biológico e mental.

Além de ter afirmado, como citamos, não se sentir mulher porque se sente homem no sentido biológico e mental, nem acreditar que os homens que se aproximam dele o fazem em busca de uma mulher, Felipe reafirma que aprendemos a ser homens e mulheres, e que acabamos agindo como tais em vários momentos. Pontua uma diferença, mas esta é demarcada no campo da relação (ou não) entre o biológico e o mental (as travestis). Entretanto, num outro momento de sua fala, quando se ergue em defesa dos homens nomeados de bichas efeminadas e faz uma crítica ao que ele vai chamar de *bichas masculinizadas*, reaparece a separação,

¹¹⁷ Ver Costa (1992:28).

a demarcação da masculinidade a partir do exercício da sexualidade com mulheres.

Nas suas palavras:

Ta havendo uma repressão muito grande contra as chamadas bichas pintosas, como se elas num pudessem existir! Entendeu? Quer dizer assim: é, eu acho meio burrice, não que todo homossexual tenha que andar com o tabuleiro da baiana na cabeça. Mas assim: eu acho que é a questão da diversidade mesmo que existe! Quer dizer: todos os homossexuais têm que ser musculosos, másculos, por que? As ditas masculinizadas, as barbyes e afins. Por que? Porque você acaba sendo tão macho, entre aspas, que ultrapassa a barreira da macheza que fica um macho falsificado! Por que? Porque acaba sendo pessoas bem bombadas de academia e anabolizantes (nada contra: acho ótimo!), mas, que, acaba botando um tênis tão faschion que os chamados machos não botariam!¹¹⁸

No meio de suas falas, Felipe destaca a diversidade, critica o preconceito contra as *bichas pintosas*, como se elas não pudessem existir. E se orienta para a crítica ao que ele chama de *bichas masculinizadas*, numa associação a homoeróticos que se identificam com os códigos da força física, dos músculos, mas que são *machos falsificados*. Pelongher (1987:85,86) fala de uma “inversão lógica”, quando aponta que

na década de 1970 era possível se observar uma certa pretensão à masculinidade, quando se teria a curiosa trajetória: da discreta “reivindicação” do “homossexual passivo” (com seus modos femininos e seu gosto pelos desfiles), à defesa da “virilidade gay”, onde já não se procuraria submeter-se perante o machão, mas “produzir” em si mesmo certo modelo gay que passaria pela recusa de “bichice”.

Não acredito que falar em uma *pretensão à masculinidade* possa satisfazer a proposta de nosso trabalho. Não pensamos que músculos, virilidade, não submissão a outro homem, ou o contrário disso, defina um homem ou uma mulher. Mesmo que essas práticas, ou a busca delas, seja significado por Pelongher como uma pretensão dos gays a serem masculinos, preferimos considera-las como parte do processo de ressignificação dos sujeitos (sejam homens, mulheres ou outra categoria qualquer), processo de ressignificação que será intensificado a partir da década de 1960, como mencionamos anteriormente. E se o autor identifica como sendo uma pretensão à masculinidade, Felipe afirma ser uma *falsificação do macho*.

E para ele, não são *machos falsificados* apenas porque usam *um tênis tão faschion que os chamados machões não botariam*, mas porque mesmo sendo

¹¹⁸ Grifos nossos.

musculosos, bombados, exibindo força física, eles ainda assim, desejam homens. São machos entre aspas, mas que conseguem ultrapassar a barreira da macheza. E como o próprio Felipe afirmava, *aprendemos a ser homens e mulheres e agimos como tais em vários momentos*. E muitas vezes, continua, *reproduzimos os modelos porque também não existem muitos exemplos*. Só que Felipe não está isento de se apropriar dos códigos da masculinidade: o faz quando retoma a idéia de que existe um macho falsificado.

Segundo Ramirez (1995:75), *embora nossa história, literatura e etnologia assinalem que os homens latino-americanos têm mais de Tarso* (um cortador de cana porto-riquenho), *que de dominadores grosseiros*, mesmo assim, durante várias décadas, os homens latino-americanos têm sido catalogados como machistas e descritos de acordo com os atributos do machismo (mulherengos, beberrões inveterados).

E sobre isso, Ramirez (1995) nos faz um alerta bastante pertinente: *as representações do machismo, tanto as populares quanto as acadêmicas, costumam descrever-nos como seres de comportamento bastante homogêneo (...)* A literatura sobre machismo, termo com pretensões a conceito, é essencialmente descritiva e nela abundam as impressões, os juízos valorativos e os estereótipos negativados¹¹⁹.

Mas, estudos recentes têm se direcionado para uma discussão que tenta extrapolar a homogeneização, partindo da idéia de que *o conhecimento sobre gênero está sujeito a explicações e pontos de vista conflitantes que convivem tanto no nosso dia-a-dia, como nas teorizações sobre a questão* (CONNELL apud GARCIA,2001:43). Ou nas palavras de Albuquerque Junior (2003:26),

as práticas cotidianas de gênero, de ser homem, não estão determinadas nem pela genitalidade, nem pelos códigos de sexualidade. O gênero nem é natural, sendo uma criação histórica e cultural, nem está preso completamente a uma ordem dominante de prescrições.

Sendo assim, as práticas cotidianas dos homens podem se identificar ou não com os códigos de masculinidade, de gênero, com o dispositivo da sexualidade que estes instituem. E mesmo envolvidos por uma cultura em que as práticas, imagens e enunciados definem e exigem um tipo de ser masculino, pensamos que as maneiras

¹¹⁹ O termo machismo, segundo Ramirez (1995:75), popularizou-se na literatura social dos anos 1950 e 1960, e nessa literatura adquire múltiplas formas: complexo de atitudes, constelação de certos atributos, ou como síndrome.

de praticar este gênero são variadas, as trajetórias culturais metaforizam a ordem dominante¹²⁰. Mesmo que as narrativas de nossos entrevistados tenham denunciado que *viver sendo considerado no dia-a-dia como 'homossexual' é um fardo moral e psíquico extremamente custoso para muitos homens*¹²¹, desde o início afirmamos que pensar o masculino enquanto verdade absoluta e modelo a-histórico, não é nosso propósito. Até porque os próprios homens vêm relativizando tal idéia.

Reconhecemos que muitos homens em seu cotidiano, se mantêm norteando seus comportamentos a partir dessa categorização, mas preferimos seguir a sugestão de Nolasco (1995:18), quando este propõe que devemos manter a *incredulidade diante do metadiscurso filosófico-metafísico, com suas pretensões atemporais e universalizantes, discurso este que defende a idéia de que todos os homens são iguais*. Na contramão desse discurso, preferimos pensar na ampliação e relativização das possibilidades de representação para indivíduos e seus projetos de mobilidade social, enquanto sujeitos do desejo. Pensar, consoante a Pleck (apud GARCIA,2001:39), que *problemático, determinado historicamente e postulador de um ideal inatingível, porque homogêneo, o modelo de masculinidade hegemônica, não é capaz de descrever as experiências dos homens*.

Mesmo sendo problemática, incapaz de dar conta da multiplicidade das práticas dos homens, os códigos da masculinidade hegemônica, tão difíceis de serem dissociados das generalizações, apesar de tantas mudanças e ressignificações, continuam bastante atrelados ao tipo de sujeito tão necessário ao projeto da modernidade pautado nos traços da razão+utilidade+domínio. Esse indivíduo era burguês, cientista e guerreiro; um homem *conquistador, frontal, "de uma só peça"* (HAMAWI apud NOLASCO,1995:12). E nada impede que vários homens se identifiquem com esses códigos, ou que seus desejos se direcionem para experiência com a prática associada a esses códigos. Temos então uma multiplicidade da prática do desejo e da apropriação dos códigos culturais para a produção de si.

Fazemos esse alerta porque a força social desses códigos que se apresenta tão intensa nas narrativas dos nossos entrevistados, não os impede de ocupar tantas outras posições-de-sujeito para além da identificação com os códigos do 'homem de verdade'. Por isso decidimos também nos determos nas narrativas de

¹²⁰ Albuquerque Junior (2003:26).

¹²¹ Costa (1992:20,21).

nossos entrevistados que tem a ver com as novas exigências feitas aos homens, ou os desafios apresentados ao que Nolasco (1993) chama de “novo homem”. Já que segundo Nolasco (1997:21)

considerando o padrão de masculinidade pertencente às sociedades patriarcais e as novas demandas, temos que essa ‘nova masculinidade’ solicita que um homem seja sensível, mas sem que isso comprometa sua virilidade; do mesmo modo, ele deveria ter iniciativa na vida, sem que, com isso, seja agressivo, violento ou competitivo.

Eis as exigências do novo que estão associadas ao que já conhecemos sobre o que temos disponível para nós. Hoje o sol estava como se fosse verão, apesar de estarmos ainda na primavera, de acordo com as divisões humanas das estações. E precisávamos de inspiração para continuar... Não por acaso, ao sairmos no jardim, havia outro beija-flor, e pensamos em Caetano Veloso, quando afirma: *É engraçado a força que as coisas parecem ter quando precisam acontecer*¹²². Um novo beija-flor, um novo dia, um sol com o calor de uma outra estação, nos instigou a falar sobre outras experiências de nossos entrevistados.

Em suas narrativas eles se identificam com inúmeras práticas que não apenas as que estão associadas à *ideologia masculina*. Quando falávamos na identificação de Oxumaré com *as coisas do lar*, não o fizemos à toa. Ele nos conta as novas exigências surgidas após a separação da sua mãe e seu pai:

quando ela se separou de papai, eu que assumi toda família. Eu fiquei com papai. Ela levou toda minha roupa. Que eu trabalhava na época, e ela achou que eu ia ficar com ela. Aí eu olhei pra trás: era 5 irmãos, eu sou o mais velho; uma avó também esclerosada, mãe de papai. Quando houve a separação, minha avó acamou. Aí foi quando eu assumi tudo. Aí eu trabalhava o dia todo na Cande, aí saía da Cande 5 e meia da tarde, e subia pra Prata (bairro) a pé, já tomado banho. Saía da Cande já de farda pra ir pro Estadual da Prata (colégio) a pé, aí saía do Estadual e quando chegava em casa ia fazer a comida do dia seguinte. Trabalho de casa era tudo eu quem fazia.

Podemos significar que os códigos da masculinidade são retomados ao se posicionar como *provedor* (ao olhar para trás e ver cinco irmãos e sua avó ‘esclerosada, agora sem a presença da mãe, que era a responsável por cuida-los/a), como alguém *forte* (por agüentar ainda cozinha após trabalhar, andar a pé para ir

¹²² Música Carcará. In. CD Maria Bethânia e Caetano Veloso (Ao Vivo). Polygram/ Philips, 1989

estudar, e voltar a noite para casa), *responsável* (por assumir a casa e tarefas que não eram suas até então, mas da sua mãe), *trabalhador* (na Cande e em casa). Todavia, esse lugar é ressignificado/extrapolado, tendo em vista que Oxumaré passa a educar os irmãos, a cuidar da avó que ficou de cama, e a cozinhar após voltar de um dia de trabalho e estudo, atividades estas que antes eram desempenhadas pela sua mãe e que estão associadas aos códigos da feminilidade.

Quando falamos em extrapolar os códigos da masculinidade não estamos falando em abandoná-los, ou em hierarquiza-los. Mas as narrativas de Oxumaré nos apontam que *o processo de produção da identidade oscila entre dois movimentos: de um lado estão aqueles processos que tendem a fixar e estabilizar a identidade; de outro, os processos que tendem a subvertê-la e desestabilizá-la* (SILVA,2005:84).

De um lado, se mantém práticas que retomam os códigos associados à masculinidade (ser provedor, forte, responsável, trabalhador), de outro, práticas que subvertem e desestabilizam esses códigos, quando do exercício de tarefas que não só estão associadas ao feminino na cultura ocidental, mas que antes eram efetivadas pela mulher da casa, sua mãe. Numa dinâmica que envolve a circularidade das práticas de Oxumaré, que não se sente mulher, podemos observar que *embora a fixação da identidade seja uma tendência* (reconhecer-se e afirmar-se enquanto homem), *a identidade está sempre escapando* (SILVA,2005).

E se Oxumaré cuida das coisas da casa, reconhece que seu companheiro é muito dependente dele, fala também, elogiando as mudanças das práticas de seu companheiro, nos carinhos que passam a ser vivenciados em público. Ele nos conta:

Hoje é que eu estou com esse relacionamento de 9 anos, que começou com um 'fica', uma brincadeira, e já nos deixamos 5 vezes. Não morávamos juntos, não dormia aqui. Hoje já moramos juntos. Ele veio em dezembro (2005). Nós tivemos um casamento aí numa igreja quando viajamos, pedi para o padre abençoar as alianças, foram abençoadas, tá documentado com fotografia, foi uma benção especial dentro da igreja e o padre tirou foto com a gente e tudo. O primeiro casamento gay religioso do Brasil! (risos) Mas antes de voltarmos essa vez, passamos um ano e 8 meses separados. Nós passávamos um pelo outro e não nos falávamos. Ele sofreu muito, a cabeça mudou muito também, mas nessa volta ele veio um pouco diferente. Ele se assumiu, que não se assumia. Hoje ele se assume. Quando a gente tá assim, em determinados ambientes, se troca carinho, essa coisa toda, carícias. Antes não tinha isso de jeito nenhum! Hoje tem. E a relação tem que ter carinho, afeto, sentimento, cuidado.

Antes de falarmos sobre os elogios ao carinho, queríamos fazer uma movimentação semelhante à que fizemos há pouco: falar das práticas que retomam os códigos da masculinidade e também falar daquelas que tendem a subvertê-la. A alegria na face de Oxumaré ao falar da troca de carinhos é ratificada quando fala que seu companheiro passou a *dormir na sua casa, a morar junto* (após nove anos de ralação), chegando a *casar* na Igreja Católica com a bênção das alianças, e chega ao final apoteótico da sua narrativa quando afirma que seu companheiro se *assumiu*.

Oxumaré elogia o fato de seu companheiro *se assumir* porque para ele *é bom você ser você, ser uma pessoa de cara limpa. A pessoa ser verdadeiro, ser transparente. Eu acho isso muito correto: você ser você! Você vai disfarçar por que isso? Pra que isso?* E aqui a valorização de um dos atributos da masculinidade: o exercício da verdade, e a crítica à simulação. Segundo Pereira (1995:55), *se pensarmos com calma, veremos que a simulação é uma característica do 'feminino', porque é a 'mulher' que finge, simula, até o gozo. E a verdade, enquanto uma prática da Razão, paradigma produzido na modernidade¹²³ e relacionado à Ciência, que é masculina¹²⁴, é um atributo do 'masculino'.*

Além disto, o destaque dado ao fato de estarem morando juntos, ao casamento religioso, *uma bênção especial, até documentada em fotografia*, é uma prática que segundo Oliveira (2004:198), *reproduz um dos pilares essenciais do regime de gênero que é o modelo de formação e manutenção da instituição familiar. E não só a instituição familiar, mas também as formulações conservadoras como 'padrões seguros do amor', 'o conforto de um relacionamento monogâmico', têm sido usados como fundamentos para a defesa de 'direitos' como o vínculo legal entre pessoas do mesmo sexo* (OLIVEIRA,2004). E esses pilares que envolvem o que o autor nomeia de *formulações conservadoras*, nos aponta a *força inercial dos hábitos que se faz presente de modo insidioso* na manutenção desse regime de gênero em que a masculinidade aparece como elemento distintivo (OLIVEIRA,2004:196,197).

E mesmo com a identificação com os códigos da masculinidade, ou com práticas que ratificam o regime de gêneros que dar destaque ao masculino como modelo, Oxumaré aponta também sua identificação com práticas que estão culturalmente foram associadas ao feminino: o exercício e a visibilidade dos

¹²³ Reis (2003:22-36).

¹²⁴ Louro (1999).

sentimentos: elogia seu companheiro por isso, porque *a relação tem que ter carinho, afeto, sentimento, cuidado*. E falamos que tais práticas são associadas ao feminino porque

Um menino aprende, em seu processo de socialização, que deve silenciar seus sentimentos e frustrações, bem como evitar situações de vergonha e medo. Cresce criando defesas e proteções contra sentimentos desagradáveis, já que podem servir como indicadores de sua limitação para atender às exigências de seu papel social (Nolasco, 1997:21).

Para além da idéia da existência de um *homem feminino*, idéia que mantém as relações significadas a partir de oposições binárias, duais, *com um termo sendo mais valorizado que o outro*¹²⁵, as narrativas de Oxumaré nos sugere que as *fronteiras de gênero estão se misturando, em confusão*¹²⁶. Ou de forma mais inquietante, as narrativas de Oxumaré nos desafia *a trabalhar com perspectiva de gênero como sendo relacional, portanto, o tema da masculinidade deve ser tratado não de maneira separada, mas sempre em relação com a feminilidade e a outras dimensões sociais* (GARCIA, 2001:35).

Grifamos a expressão *outras dimensões sociais*, porque se mantivéssemos a discussão sobre masculinidade em relação à feminilidade, estaríamos reproduzindo os paradigmas binários, e esta não é a nossa proposta. Até porque os nossos entrevistados têm denunciado que o desejo possibilita práticas que não se limitam ao essencialismo dessa dicotomização. Portanto, é necessário avançar além deste suposto *homem feminino*, já que o fato das práticas desses indivíduos buscarem a legitimação de desejos e comportamentos até então socialmente atribuídos às mulheres, pode garantir certa qualificação para alguns desejos devido às novas exigências feitas aos homens, mas também *encerra o indivíduo no campo dos estereótipos sexuais* (NOLASCO, 1995:19).

Limitar as experiências dos sujeitos aos estereótipos sexuais ou ao gênero a estes associados seria então mantermos o referencial da masculinidade hegemônica, e um dos principais códigos da *ideologia masculina*: a relação entre sexo e poder. Todavia, muitos significados foram possíveis de serem construídos pelas narrativas de nossos entrevistados e elas não se encerram na relação simplista entre ser homem, ser viril e forte. É preciso então reiniciar nossas

¹²⁵ Woodward (2005:51).

¹²⁶ Albuquerque Junior (2003:40).

discussões, porque Da Vinci nos instiga a reafirmar que o exercício do desejo não se limita ao desejo sexual, e que a produção dos sujeitos é entrelaçada por códigos que não são limitados e restringidos pelos papéis de gênero apresentados pela cultura.

Ao falar sobre os relacionamentos em que os homens se posicionam como um sendo a *bicha* e outro sendo o *bofe*, ele afirma:

Muitos homossexuais pensam assim: porque ele é o macho eu tenho que aceitar ele do jeito que ele quer, quantas namoradas ele tiver... num tem isso comigo não! Eu só gosto de uma pessoa se ela gostar de mim. Se num gostar de mim, vá gostar de outra pessoa. Eu sou inferior? Não! (risos) Eu num sou inferior, eu tenho minhas qualidades! E na relação tem que ter respeito, troca, carinho, sentimentos (...) Tenho um relacionamento que faz alguns meses. Mas eu nunca quis morar junto. Não! Deus me livre. Morar junto é acabar. Porque uma coisa é você ver quando quer, cheiroso, com saudade. Outra coisa é acordar todo dia, e ter responsabilidades que você não tem quando mora só: comida, casa, satisfação. E eu num sou muito de dar satisfação. E tem as diferenças: cada um gosta das coisas de um jeito. Mas a gente se ver todo dia. E mesmo sabendo que não existe, a gente sonha um príncipe encantado, que entre por essa porta num cavalo branco e que seja lindo, que seja do jeito que a gente quer. Que é impossível.

Da Vinci, que já teve relação com mulheres e é pai de uma menina, como já falamos no segundo capítulo, se permite ironizar a pergunta: *Eu sou inferior?* Seguindo as suas idéias de que *quando um homem procura outro homem ele num quer uma mulher*, nosso entrevistado sugere nas suas narrativas que além de não se posicionar como mulher nas suas relações com homens, ele não aceita a posição-de-sujeito legada e ratificada por alguns homoeróticos de subjugação em relação ao chamados *bofes*, subjugação esta que se materializa na aceitação de tudo que o *bofe-macho* faça, incluindo ficar com *quantas namoradas ele tiver*. Ao se posicionar assim, Da Vinci identifica-se com elementos da *ideologia masculina* quais sejam a *inaceitação da infidelidade* e os *rituais de apresentação*, estes que são demarcados pela autoridade, pelo poder e pela exigência do respeito e da deferência quando da aproximação com mulheres ou outros homens.

Indo além dessas relações, nosso entrevistado se movimenta pela exigência da troca, do carinho, dos sentimentos nas suas relações. Mesmo não querendo morar junto por acreditar que isso significa *o fim da relação*, e por não desejar assumir as responsabilidades ligadas ao 'casamento', ele se reporta a uma imagem muito comum que é projetada para os sonhos femininos por uma vasta literatura: *a chegada de um príncipe, lindo, encantado, do jeito que se quer, em seu cavalo branco.*

Não é qualquer homem: tem que ser *príncipe*, dono de uma posição de destaque, social e economicamente falando; *lindo*, e portanto correspondente aos padrões que culturalmente servem de referencial para o despertar do desejo; *encantado*, que tenha poderes mágicos, de transformação, que inclusive permitam ser *do jeito que se quer*. Esses atributos permitiram a construção de uma relação sonhada, e a realização dos desejos mais improváveis. O próprio Da Vinci reconhece que isso é *impossível*, mas esse reconhecimento não o impede de desejar: *Ainda que ideologias dos mais diversos tipos venham tentando enquadrar o desejo de todas as maneiras, basta um exame rápido da história para constatar que ele é indomável e anárquico* (TREVISAN, 1997:53).

Sendo assim, por mais *força inercial* que tenham os hábitos associados aos códigos da masculinidade (ou da feminilidade), por mais que o processo de socialização dos homens exija a permanente vigilância da masculinidade, e entre as práticas dessa vigilância está a repulsa ao desejo/prática homoerótica, ainda assim, é possível a *desestabilização*, a *subversão*, tendo em vista que no palco onde se desenrola o espetáculo do desejo, alguns sujeitos deixam-se tocar profundamente pelas possibilidades de toda ordem que o caminho oferece. *Saboreiam intensamente o inesperado, as sensações e imagens, os encontros e os conflitos, talvez por adivinharem que a trajetória em que estão metidos não é linear, nem ascensional, nem constantemente progressiva*¹²⁷, assim como os vãos do beija-flor...

Para tanto, os códigos da masculinidade hegemônica podem não somente satisfazer ou incomodar alguns homens, vitimar ou ratificar seu poder, possibilitar o prazer ou a angústia. Tal leitura seria simplista e limitada porque binária. As *trajetórias culturais* dos homens podem ser exemplos do exercício da ordem ou da subversão a esta ordem, ou o entrelaçamento de ambas possibilidades. E aqui falamos em trajetórias culturais no sentido sugerido por Albuquerque Júnior (2003:26,27), para quem a cultura não um campo homogêneo, mas um campo onde se travam confrontos e que é atravessado por fluxos multidirecionais. Nas suas palavras,

A trajetória é uma combinação de operações indeterminadas, uma sucessão diacrônica de pontos percorridos por um sujeito que se constrói e se desmancha permanentemente. O que nelas interessa são as formas como os usuários se apropriam de um estoque de imagens, enunciados e técnicas de produção

¹²⁷ Louro (2004:23).

sociocultural e subvertem, nem que seja esporadicamente, a sua estratégia de utilização.

Nessa construção e desmanche do sujeito, nessas operações indeterminadas de apropriação ou subversão dos códigos culturais, muitas são as narrativas de nossos entrevistados acerca das práticas que estabelecem para lidarem com os códigos culturais atrelados à sua posição de homem. Escolhemos a partir de agora nos direcionarmos para essas narrativas que versam sobre as *estratégias de sobrevivência* de nossos entrevistados num *mundo tão mesquinho e cruel muitas vezes*¹²⁸, no exercício do poder, onde enquanto homens, reclamam por relações menos hierárquicas, *mais iguais, mais afetivas.*

Começemos pelas narrativas de Felipe sobre sua primeira visita a uma boate gay no Recife, cidade que frequenta até hoje quando deseja ir a boates:

Quando eu fui numa boate gay pela primeira vez, aquilo era tão familiar pra mim! Mesmo eu nunca tendo tido uma experiência anterior! Me senti em casa! Eu acho que inconscientemente eu dizia assim: olha, num só sou eu não, no mundo, não! Essas pessoas também tem pai, mãe, irmão, e assim, e se elas pudessem optar, elas não iam optar por ser homossexuais, não por ser uma coisa danosa, mas por ser uma coisa difícil. Porque muitas vezes é difícil! É uma batalha árdua! Mas aí é inconstante. Aí é aquela tal história: se juntar com os pares é uma boa estratégia! Porque se a gente não se junta com os pares, a gente fica muito fragilizado! E assim, e acho que é isso, talvez por eu ser muito forte e muito frágil, eu queira ir lá pro meio das bichas, das sapatonas, porque lá o olhar de escárnio é menor e eu tenho o latim pra revidar as agressões que o mundo lá fora não permite!

A experiência de Felipe na boate denuncia o que Rolnik (2005b:29,30) nomeia de *toxicomania de identidade*, que seria o *vício de reivindicar uma identidade – vício considerado politicamente correto, que se beneficia de amplo respaldo social.* O bem-estar anunciado por Felipe ao chegar na boate, se sentir *na sua casa*, tem como marca principal, de início, o fato de não se achar tão diferente do restante do mundo, por perceber e pensar: *olha, num só sou eu não, no mundo, não! Essas pessoas também têm pai, mãe, irmão.*

O incômodo sentido pelo fato das práticas de seus desejos se apresentarem e serem consideradas diferentes daquelas que são indicadas pelos códigos da *masculinidade hegemônica*, que seja ser um homem com desejos por outros homens, é amenizado pelo reconhecimento de que ele *não está sozinho no mundo,*

¹²⁸ Definição de Fala de Felipe.

e reconhecer-se não mais sozinho, mesmo em relação a práticas negativadas e vilipendiadas culturalmente, significa não se considerar mais estranho nesse mundo, e nem estrangeiro de si mesmo, estranho de seu próprio desejo. Como nos alerta Woodward (2005:64), somos envolvidos num *contínuo processo de identificação, no qual buscamos criar alguma compreensão sobre nós próprios por meio de sistemas simbólicos e nos identificar com as formas pelas quais somos vistos por outros*. Porque os processos de identificação e *compreensão* de si só se tornam possíveis quando nos relacionamos com o mundo, com as outras pessoas, e depende dos signos, comercializados através da linguagem, que norteiam o dizível e visível para a produção dos sujeitos.

Só que num outro momento de sua fala, quando narra porque gosta de ir a boates, inclusive dizendo que *gostaria de morrer num lugar desses assim*, Felipe afirma que *talvez por eu ser muito forte e muito frágil, se juntar aos pares é uma boa estratégia, não só por diminuir a fragilidade e o escárnio, já que ser homossexual é tão difícil e doloroso, mas também porque lá ele tem o latim pra revidar as agressões que o mundo lá fora não permite*. Outra vez as *fronteiras de gênero se misturam*, porque no processo de identificação de Felipe ele não apenas assume fragilidade e força, mas reconhece que um mesmo espaço o atrai e o faz bem pela possibilidade de exercitar várias práticas, que não se resumem ao desejo de se divertir, mas também podem ser associadas à fome vital, às necessidades da sobrevivência.

Tais práticas respondem, assim, ao exercício do poder: no *mundo lá fora* ele não pode revidar, muitas vezes, às agressões das quais é vítima, o que denota sua fragilidade, característica associada aos códigos femininos, mas ir a boate não só o fortifica por não se achar um estranho no mundo, mas porque pode revidar, *exigir respeito, deferência*, mostrar poder e força de argumentação.

E ainda narrando sobre as posições-de-sujeito que assume nas suas experiências cotidianas, quando fala que as relações com os ditos *bofes* não o atrai por serem *desiguais*, ele afirma:

Por isso eu prefiro alguém tão homossexual quanto eu, porque eu só acredito numa relação de troca, de carinho, seja ela amorosa, seja afetiva, de amizade, mas tem que ter troca. Mas pelo menos não há a dita relação de poder. Num há aquela relação de poder. Porque o bofe, mesmo ele não detendo o poder econômico, ele detém o que ele acha que é o poder, que é o da masculinidade dele! Ele vai dizer: 'Eu comi aquele viado!' Mesmo que ele tenha dado! Porque o prazer passa por uma coisa falocrática. Como se o prazer passasse por uma coisa que enfia em,

num canto, em algum lugar. Mas é aquela coisa do desmistificar, que tem que se desmistificar! Por que? Porque algumas pessoas acham que fazer sexo é uma coisa com penetração. Apenas e nada mais! E pra mim não! Sexo é até um toque! (...) eu gosto muito de beijar as pessoas, de abraçar, de dizer que amo, e assim, quando eu vejo qualquer ranço de brutalidade, até quando eu sou bruto com alguém, isso me dói, isso me dói! Porque eu fico, eu fico triste de ter sido bruto.

Querer uma *relação de troca*, defender que o *prazer não se limita à penetração* mas que está relacionado ao *toque, gostar muito de beijar, abraçar, dizer que ama*, se entristecer quando ver *qualquer ranço de brutalidade* ou quando é *bruto com alguém*, para além de quebrarem os códigos sob os quais Felipe, enquanto sujeito masculino/homem, vem sendo culturalmente construído, nos remetem ao fato de que essas práticas, associadas naturalmente que são à condição feminina, são práticas comercializadas, aprendidas, permeadas por relações de poder, e por isso mesmo possíveis de serem utilizadas ou não, independente do gênero com o qual nos identificamos. E mais: a exigência de uma relação de troca, que seria a relação onde um poder tão invisível e palpável ao mesmo tempo (o da masculinidade) não fosse definidor desta relação, instiga Felipe para a preferência por alguém *tão homossexual quanto ele*, como se ele também não exercesse os poderes que são respaldados pela prática dos códigos da masculinidade hegemônica.

Não querer se relacionar com alguém que, mesmo sem ter o poder econômico, irá se utilizar o referencial do poder da masculinidade e dizer que o *'comeu' mesmo tendo 'dado'* porque é *bofe*, nos sugere que Felipe se pensa enquanto alguém que por preferir homens não se apropria do que ele chama de *poder da masculinidade*. Mas Felipe não aceita essa *subordinação*, e Connell (apud GARCIA, 2001:46,47), ao falar sobre os padrões de ordenação dos gêneros nas sociedades ocidentais, enumera a *subordinação* como sendo um desses padrões, e nos alerta para que tenhamos cuidado com as tipificações, porque *existem relações específicas de dominação entre grupos de homens*.

Sendo assim, não priorizar na sua prática do desejo a relação com um dito *bofe/macho*, não é também uma posição de dominação? Dizer que não aceita uma relação que não seja de troca também não é exercitar o poder e exigir deferência? Não é ocupar um espaço de hierarquia ordenamento de suas relações? Como nos narra Felipe em uma outra experiência em São Paulo:

Eu fui com um rapaz pra... em São Paulo, dessa vez que eu fui, e ele disse: 'Vamos dormir comigo?' E eu dormi com ele. Não houve nada além de alguns beijos e algumas carícias. Porque também ele não tinha traquejo, e primeiro porque ele era extremamente passivo, ele num queria nem que eu pegasse no pau dele, e eu não queria apenas isso, e eu acho isso muito limitado! Mas assim, aí, num foi aquela coisa do sexo é dito físico, mas foi um sexo mental. Depois ele me ligou, mas eu não quis mais.

Onde estaria a relação *entre iguais* proposta por nosso entrevistado e narrada como sendo sua preferência para a prática do desejo? E talvez a pergunta mais pertinente seja: é possível uma relação de igualdade entre sujeitos que são diferentes em seus sentidos e expectativas para a relação? A *passividade*, a proibição de *pegar no 'pau'*, é para Felipe uma *limitação* do seu companheiro de noite, já que Felipe acredita que as relações têm que ser de troca, sem *aquela relação de poder*, onde as pessoas se permitam as mais variadas demonstrações do desejo. E aqui nosso entrevistado fala de uma possível relação que fosse isenta de poder, que estivesse fora do poder, como se este fosse um objeto que se possui ou um espaço que se ocupa.

Mas, falar em *relações de poder* é se reportar a um termo proposto por Foucault, e para este não há algo unitário e global chamado poder, mas formas díspares, heterogêneas e em constante transformação. O poder não está localizado em nenhum ponto específico da estrutura social, mas funciona como uma rede de dispositivos e mecanismos a que nada ou ninguém escapa, a que não existe exterior possível, limites ou fronteiras. As tramas de nossas relações estão imbricadas por nossa vontade de poder, nossa vontade de *estabelecer o campo de ação possível para o outro*.

Segundo Machado (1989:XIV,XV), para Foucault

não existe de um lado os que têm o poder e de outro aqueles que se encontram deles alijados. Rigorosamente falando, o poder não existe; existem sim práticas ou relações de poder. O que significa dizer que o poder é algo que se exerce, que se efetua, que funciona (...) Ele é luta, afrontamento, relação de forças, situação estratégica. Não é um lugar, que se ocupa, nem um objeto, que se possui. Ele se exerce, se disputa. E não é uma relação unívoca, unilateral; nessa disputa ou se ganha ou se perde.

Portanto, Felipe que diz prezar por uma relação de igualdade, que acredita que isso é possível, exercita o poder ao definir que seu companheiro é *limitado*, que não *tinha traquejo*, e depois não querer mais corresponder ao seu telefonema,

porque *não queria apenas* aquilo que o rapaz estava lhe possibilitando. E certamente não pensamos que o seu companheiro se aloja apenas da posição de dominado, de aliado do poder, posto que *não querer e não deixar que pegasse no seu pau*, é também o exercício do poder, que impõe a Felipe um certo tipo de acesso ao seu corpo, mesmo que isso não satisfizesse o desejo de nosso entrevistado.

E essa não satisfação do desejo, possibilita a definição de *limitado*, de um homem que não exerce virilmente sua condição de homem. É uma limitação enquanto desqualificação na definição de Felipe, que se incomoda porque ter o acesso ao corpo do outro 'limitado', por não poder toma-lo como propriedade e objeto seu, por não exercer um dos elementos da *ideologia masculina: os rituais de apresentação*, através dos quais os homens aprendem que, ao aproxima-se das mulheres e de outros homens, têm que se postar como sujeitos com autoridade, poderosos, invulneráveis. Ou ainda, nessa definição que Felipe faz do outro, poderíamos identificar *o imaginário de longa duração do erotismo ocidental, no qual a virilidade é a única sexualidade que se apodera do corpo do outro*¹²⁹, e que por isso não permite ser repellido ou 'limitados' os seus desejos.

E Felipe faz uma crítica na citação anterior, à concepção falocêntrica do prazer, e afirma: *porque tem algumas pessoas que acham que fazer sexo é uma coisa com penetração. Apenas e nada mais! E pra mim não! Sexo é até um toque!* Mas esse toque, tem que ter os 'limites' ou 'falta de limites' demarcados por Felipe, já que os toques possibilitados por seu companheiro não foram estimulantes para que nosso entrevistado desejasse um novo encontro. Talvez porque o rapaz *não tinha traquejo*. E esse mesmo rapaz 'limitado' e 'sem traquejo', também foi apresentado aos códigos da masculinidade, e aprendeu, possivelmente, que o pênis é o *órgão central e explícito da masculinidade, o traço distintivo da condição de 'homem'*¹³⁰, e que por isso ele também seria o único a ter o direito/poder de se apoderar do corpo do outro, que seria Felipe.

Como afirma Foucault (1989:8), *o que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso*. E a partir das narrativas de Felipe, podemos vislumbrar que o exercício do

¹²⁹ Machado (2004:45).

¹³⁰ DaMatta (1997:39).

poder permite a produção de si, para além das adjetivações que nos são direcionadas; a produção de si enquanto sujeitos do desejo, sujeitos que assumem várias posições, segue por várias direções, numa inconstância que depende do lugar que nos predetermina o desejo em sua anarquia e contradição, mas também da forma como somos interpelados.

E sobre isso, as narrativas de Presley também são boas para pensarmos juntos sobre essas interpelações. Ele nos contara sobre seu incômodo na sua relação com um rapaz que está preso faz alguns meses, pelo fato de no início não haver beijos na boca e o rapaz quer penetrá-lo. Relembramos que Presley tem uma relação com uma mulher há quase quatro anos, estava 'saindo' com esse rapaz de 22 anos, e também com um capoeirista. Ele nos conta:

Logo quando a gente começou, na verdade, quando a gente começou a sair, na verdade quando eu saí a primeira vez com ele, eu paguei a ele porque ele pediu. E eu fui. Aí ele disse: 'Eu não beijo.' Aí eu já fiquei naquela: como é que você é uma mercadoria e você não beija? Eu acho que eu fui umas 3 vezes com ele assim, aí depois eu comecei a escantear ele. Embora, morra de tesão por ele! Eu gosto de transar com ele! Mas a coisa não tava indo muito bem como eu queria: quando a gente ia, ele queria me penetrar, e eu pela minha questão, eu não! Eu disse: não! Eu to lhe pagando pra eu fazer a questão! De uma certa forma eu tentava constranger ele e dar tratamento de choque. Quando foi um dia, aí ele chegou e me chamou pra ir assistir um jogo.' Aí eu fiquei por ali. Aí disse: não. Vou dar uma de difícil, pra ver como é que ele se sai! Embora eu tivesse querendo ficar com ele. Terminou a gente indo pra um apartamento (...) eu assisti o jogo, aí fiz que ele não tava ali. Aí ele disse assim: 'você tá apaixonado por aquele cara, né?' Aí eu disse: que cara? Ele disse: 'Aquele moreninho da capoeira.' Aí eu disse: num tá havendo paixão não. Tá havendo um relacionamento diferente do que eu tenho com você. Aí ele disse: 'como assim?' Eu disse: ele não me pede dinheiro, ele diz que gosta de mim, ele é super carinhoso, me beija na boca. Então tudo que eu gosto numa pessoa ele tem! Coisa que você num tem! Aí eu disse assim: você já percebeu que, que... eu não to saindo com você? Ele disse: 'percebi.' Eu disse: eu sou sujo? Ele disse: 'não. Pelo contrário: você é muito limpo, cheiroso.' Coisas que, um exemplo assim: você não é tão cheiroso, você não é tão limpo! E nada me impede, cara, que eu seja carinhoso contigo, que eu beije você na boca. Aí eu disse: por que é que você não me beija na boca? É nojo? Ele disse: 'Não! Porque eu não gosto de beijar!' Aí eu disse assim: eu não tenho problema nenhum na boca. Aí ele disse: 'Não. Num é isso não. É porque cada doido tem sua mania.' Então são por essas questões. Eu prefiro não ir, pra eu não me sinta mal após. Num adianta: a gente vai pra cama, aí só rola, aí gozou sem nenhum, sem nenhum afeto? Aí quando terminou o jogo, eu fiz assim: vamos embora? Ele olhou pra mim e disse: 'você quer ir embora mesmo?' Aí eu disse: por que? Você quer transar? Aí ele ficou bem vermelho, mudou de cor! Aí eu disse: você quer transar? Aí ele ficou olhando assim, aí baixou a cabeça, como se dissesse... aí eu peguei no braço dele e disse assim: bora! Aí eu nunca tinha transado de uma forma tão boa como nesse dia, com ele. Daí ele mudou! Pra melhor! Quando a gente vai pra cama, normalmente, às vezes assim, eu to deitado, ele bota a pema por cima de mim, aí

fica fazendo carinho, coisa que antes ele não fazia! E eu percebo que num é a questão do fazer por fazer.

Escolhemos por colocar todo trecho dessa parte da história de Presley porque pensamos ser mais atraente poder ler o contexto e o desenrolar da história nos contada por ele. E aqui, quantas posições-de-sujeito não são assumidas, quantos códigos da masculinidade são apropriados, ratificados e/ou ressignificados? Toda a trama do incômodo de nosso entrevistado se desenrola a partir do momento em que ele se envolve com alguém por quem *morre de tesão*, com quem *adora transar*, e nessa relação não estava havendo a prática do carinho, do beijo na boca, a perfuma do afeto. Códigos associados culturalmente às subjetividades femininas são o estopim para que um homem se instigue na produção de uma gama de estratégias para que sua vontade e forma como deseja a relação se realize, numa denúncia de força e autoridade na definição das rotas do desejo e das práticas de seu companheiro.

Para isso, Presley começa a *escanteá-lo*, a *dar uma de difícil*, *constrange-lo*, *dar tratamento de choque*, questiona-lo sobre características físicas que permitem receber carinho ou não (*ser cheiroso*, *ser limpo*). E é possível que nosso entrevistado signifique suas atitudes como tratamento de choque e constrangimento para com seu parceiro porque ele sabe que está o retirando do seu lugar de *macho*: questionando-o, duvidando, ratificando a possibilidade da 'traição', colocando numa posição desprivilegiada por ser o *objeto*, por não ser *cheiroso* e *limpo*, por não ter tudo que nosso entrevistado *gosta numa pessoa*, ao contrário do capoeirista.

E a apoteose acontece, ironicamente, quando termina o jogo de 22 homens correndo atrás de uma bola, e nosso entrevistado faz o convite para que também aquele encontro acabasse. A resposta recebida denuncia o desejo a espreita, a transitar pelos códigos da masculinidade: um homem que tem aparência física de *macho*, que não se nomeia 'homossexual', indaga quase, implorando, se nosso entrevistado *quer ir embora mesmo*, e quando perguntado sobre as intenções daquele *olhar* (*por que? Você quer transar?*), *fica bem vermelho*, *mudou de cor*, *ficou olhando assim*, *ai baixou a cabeça*, *como se dissesse...* Presley não termina a frase, mas se ergue como um *homem de sucesso*, na alegria de ter jogando para longe o *fracasso*, e nos diz com toda deferência: *ai eu peguei no braço dele e disse assim:*

bora! Aí eu nunca tinha transado de uma forma tão boa como nesse dia, com ele! Daí ele mudou! Pra melhor!

O poder se exerce na produção dos sujeitos do desejo também aqui. Como nos afirma DaMatta (1989:XVI), *o poder possui uma eficácia produtiva, uma riqueza estratégica, uma positividade. E é justamente esse aspecto que explica o fato de que tem como alvo o corpo humano, não para suplicia-lo, mutila-lo, mas para aprimora-lo, adestra-lo.* Ou ainda da expressão de Presley: *ele mudou! Pra melhor!* E não defendemos que apenas o companheiro de nosso entrevistado mudou. Mas podemos também destacar quantas movimentações foram feitas por Presley, afim de que o corpo de seu 'objeto do desejo' fosse *aprimorado*. Um homem *dar uma de difícil*, negar o convite para um encontro, quando os códigos da masculinidade os exige que *jamais neguem fogo* porque isso seria a negação de sua virilidade, certamente não é tarefa fácil. E quando isso acontece em relação a alguém por quem se *morre de tesão*, com quem se *gosta de transar*, afim de que haja uma relação de maior afetividade, de maior aproximação e carinho, pode-se perceber que também esse *outro*, que 'foi' *aprimorado, adestrado*, exerce poder e tem também muitos significados para a prática do desejo de nosso entrevistado.

E ousamos fazer esta última afirmação, porque não acreditamos alguém que mobilize outrem a *estar a cada 15 dias no presídio para visitar*, que instigue a *preocupação de levar comida e cigarros quando vai*, que faça com se encha os olhos de lágrima ao falar da prisão, da saudade, de *não poder abraçar* mas de estar feliz só em ver, seja alguém sem muita importância ou apenas um *dominado*. Como ainda nos afirma Foucault (1989:8) sobre o poder, *deve-se considera-lo como uma rede produtiva que atravessa todo corpo social muito mais do que uma instância que tem por função reprimir.* E as negociações que são feitas em relação aos códigos da masculinidade não estão fora ou isentas do exercício do poder, e nem coloca os homens em posições sempre hierárquicas, privilegiadas, ou vitimizadas e de subordinação quando diante de outros homens porque seu desejo se remexe.

Para tanto, ao invés de nos prendermos a categorizações e generalizações, de nos mantermos polarizando as experiências dos sujeitos, e aqui mais especificamente dos homens, colocando-os ora como vítimas/inocentes, ora como vilões/algozes, preferimos seguir as propostas de Connell (apud GARCIA,2001:36), para quem *há uma diversidade de tipos de masculinidades, que correspondem a*

diferentes inserções dos homens na estrutura social, política, econômica e cultural e a trajetórias e estágios diferentes de seu ciclo vital.

Se para Ramirez (1995:80) *parte dos erros da análise sobre o machismo é a ênfase dada ao estudo do comportamento – sem que se dê muita atenção aos discursos, através dos quais apresentamos e justificamos nossa posição de domínio e nos fazemos constantemente; se é na multiplicidade desses discursos que encontramos os elementos constitutivos das ideologias masculinas em toda sua heterogeneidade, contradições e angústias, e as narrativas dos nossos entrevistados apontam para essa idéia, nada mais pertinente do que pensarmos para além da bipolarização, ou do equívoco de alguns autores que tentam encontrar uma nova identidade masculina, cometendo o erro (muito masculino e muito moderno¹³¹) de supor a possibilidade de uma nova síntese (HAMAWI:1995:12).*

Se na década de 1930 a confusão entre os sexos, ou *missexualidade* (quando um indivíduo misturava em seu comportamento características da ordem do feminino e do masculino) será vista de forma negativa, chegando a se ter todo um investimento da medicina legal para o restabelecimento de uma nova 'ordem' através da eliminação dessa confusão¹³², estamos em tempos em que a mistura, a confusão dos papéis de gênero retoma a cena, agora com um sinal positivo. E aqui não poderíamos esquecer as contribuições do movimento da contracultura norte-americana, mais especificamente do movimento *hippie* na década de 1960, com o alargamento do termo 'unissex', com os *cabelos, roupas e os adereços que se misturavam na mais criativa expressão de androginia e quebra dos costumes vigentes* (NOLASCO,1993:182-183).

E mais recentemente, *nosso presente 'pós-moderno' valoriza a ambigüidade, a fragmentação, a indefinição, as 'zonas cinzentas' do comportamento¹³³, apesar de também observamos, nessa era de globalização, uma produção intensa de 'kits' de perfis-padrão de acordo com a órbita do mercado¹³⁴, para serem consumidos pelos*

¹³¹ Nos demos a oportunidade audaciosa de inferir que o autor propõe significa a síntese enquanto masculina e moderna, não por ser a síntese uma necessidade natural dos homens e do período chamado modernidade, mas por ter sido esta idéia uma proposta de um homem que viveu no período moderno: Karl Marx.

¹³² Em seu texto, Pereira (1995:56,57) irá apontar o investimento da medicina legal, em especial as obras baseadas nas idéias de Afrânio Peixoto, no sentido de *eliminar a confusão entre os sexos: de um lado, o masculino; de outro, o feminino. Ambos em estado puro e tendo como referência definitiva (e definidora) a anatomia.*

¹³³ Pereira (1995:57).

¹³⁴ Rolnik (2005a:20)

sujeitos. Sujeitos estes que, contingentes como somos, poderemos nos identificar ou não com estes *kits*, nos apropriarmos ou abandoná-los, transgredi-los, dependendo dos nossos desejos e da maneira como nos afetamos com o material cultural que está fora de nós, já que *os interesses se encontram e se dispõem onde o desejo lhes predetermina o lugar*. E nossos entrevistados, anunciam que seus desejos são múltiplos e se travestem das mais variadas possibilidades de realização. O que possibilita nos questionar outra vez a transcendência e fixidez do sujeito racional, masculino, proposto na modernidade.

Sendo assim, a masculinidade pode ser experienciada de múltiplas maneiras, a partir da possibilidade de identificação ou não com os códigos aos quais está associada. Como nos diria Donalson (apud OLIVEIRA,2004:201),

A masculinidade hegemônica diz respeito ao pavor ou à fuga em relação às mulheres (...) É exclusiva, provocadora de ansiedade, interna e hierarquicamente diferenciada, brutal e violenta. (...) O que podem os homens fazer com ela? (...) ela pode ser analisada, distanciada, apropriada, negada, desafiada, reproduzida, renunciada, desistida, escolhida, construída com dificuldade, confirmada, imposta, desviada e modernizada (mas não, aparentemente desfrutada). O que ela pode fazer para os homens? Pode fasciná-los, solapá-los, apropriar-se de alguns corpos, organizá-los, impor-se, passar a si própria como natural, deformá-los, prejudicá-los e nega-los (mas não, aparentemente, enriquecê-los e satisfazê-los).

O que podem fazer os homens com a *masculinidade hegemônica* ou o que esta pode fazer para como os homens, faz parte das incertezas que envolvem os sujeitos na sua relação consigo e com o mundo. Dependerá de como se relacionam esses sujeitos do desejo, na produção de si, com os códigos culturais que lhes são apresentados. E para ratificar nosso incômodo com o ideal de homogeneização do desejo e dos sujeitos, nada mais pertinente que apresentar uma outra fala de Felipe:

Os homossexuais acabam tendo como única coisa em comum com os outros, seja de que idade for, uma coisa que se chama desejo, o desejo! E se os desejos são múltiplos, por que a padronização? A necessidade de constar? É isso! Eu quero apenas viver! No meio de toda essa parafernália de coisa que a gente conversou, no meio de todas as putarias do mundo, no meio de todos os desencontros, de todas dores e de todas as alegrias, o que a gente quer e muitas vezes a gente não aceita, e muitas vezes a gente não verbaliza é: amar! É ser feliz...

Estar feliz na produção de si enquanto sujeito do desejo em toda mágica da diferença de ser/estar sujeito em algum espaço. Estar feliz pelo desejo que nos mobiliza para seguir rotas várias, empreender vários vôos ou paradas, na contramão

ou não, mas que nos permite o sorriso nos lábios e o corpo a saltitar. Estar feliz pelo desejo que não se realiza na solidão e no silêncio de si, práticas apresentadas aos homens como sendo elementos definidores de seu papel social, masculino. Ser feliz na multiplicidade de desejos que podemos suscitar ou sentir, em toda sua anarquia e contradição. Ser feliz pelos desafios ou acomodações que se apresentem seduzindo nossos desejos e nos fazendo continuar acreditando ser válido estarmos no mundo. Ser feliz por sermos *todos vulneráveis ao desejo (homossexual ou não), porque potencialmente capacitados para adoecer do outro* (GREEN,2002:43).

E para finalizar, como nos afirma poética e desafiadoramente Corazza & Silva (2003:12),

Não conceder qualquer trégua ao humanismo, ao antropocentrismo. O corpo do Homem: mutável, clonável, intensificável, desmontável-montável, desmembrável-remembrável. O deslocamento, o descentramento, o desalojamento do Homem. A diminuição ou o apagamento das fronteiras e distinções entre o Homem e a máquina (ciborgues), entre o Homem e o animal, entre o Homem e os seres inanimados: um ser entre outros seres e não um ser em um ambiente desfrutável. Em seu lugar, um homem (uma mulher) sem qualidades (antropológicas) e sem privilégios (antropocêntricos). Celebrar os prazeres – e até mesmo os perigos – da confusão de fronteiras. Nenhuma tentativa de recompor o Uno cindido, fragmentado, corrompido. Estimular, em vez disso, a divisão, a multiplicação, a proliferação. Em vez da recomposição de integridades e totalidades perdidas, privilegiar as operações de desmontagem e remontagem, de decomposição e recomposição.

Privilegiar a vida em toda sua inconstância e beleza de ser diferente...

CONSIDERAÇÕES QUE DEVERIAM, MAS NÃO SÃO FINAIS...

“Um pesadelo me persegue desde a infância: tenho diante dos olhos um texto que não posso ler, ou do qual apenas consigo decifrar uma ínfima parte. Eu finjo que leio, sei que o invento: de repente o texto se embaralha totalmente e não posso ler mais nada, em mesmo inventar, minha garganta se fecha e desperto”.

(Foucault, 2000:72)

Quase nos últimos sopros de energia que nos restam, no cansaço e na falta de fôlego para finalizar, estamos na parte de nosso trabalho que segundo as regras deve ser o final. Mas como finalizar se há tanto ainda a ser dito, escrito, sentido, feito?

Após tantas mudanças, ressignificações, alegrias, sofrimentos, vida e morte, estamos aqui para abandonarmos este texto, que nos consumiu por tantos dias e noites, que nos fez consumir tanta coca-cola, café com leite e cigarros de sabor canela. O abandonaremos não como um ex-amor que perde o desejo ou encontra outrem que lhes desperte desejo e se despede sem muita explicação. O abandonaremos porque enquanto texto que somos, é preciso estar sempre a se (re) (ins) escrever diante os desafios da vida em toda sua dinâmica e inquietude.

Falamos de tantas coisas, elegemos tantos temas como importantes, e a sensação que nos resta é *experiência da “dor e prazer do texto”, para nos transformar em alguém diferente do que éramos, do que nos fizeram ser*¹³⁵. Não se termina um trabalho desse sendo o/a mesmo/a de quando se iniciou. E na produção de si, enquanto sujeitos do desejo, hoje nos sentimos diferentes do que éramos, do que nos fizeram ser.

Os encontros e desencontros possibilitados em cada entrevista, os questionamentos sugeridos, a erupção das tramas do sujeito, nos fazem acreditar que não estamos no final, mas no início de uma outra etapa de nossa existência. Porque aprendemos com nossos entrevistados que mesmo envolvidos pela dor, pela

¹³⁵ Corazza, 2001: 96.

culpa, pelo medo, pela incerteza, ainda assim é válido desejar, querer continuar a se (re) inventar, quantas e tantas vezes forem necessárias.

Na relação com seus *corpos*, na significação de seus *desejos* e das suas *práticas sexuais*, na leitura das *denominações* que lhes são atribuídas, esses homens, que não deixam de ser homens, *machos*, *masculinos* apenas por desejarem outros homens, se apropriam de inúmeras maneiras dos códigos culturais para a invenção de si. E transitam por esses códigos ora se permitindo seguir na contramão, ora ratificando os significados já estabelecidos e muitas vezes naturalizados pelas práticas culturais.

E assim, foram se identificando em suas narrativas com os modelos identitários associados ao masculino, ou ressignificando a si e a/os outros/as ao ocuparem posições-de-sujeito, identidades, nem sempre conciliáveis, aceitáveis, prescritas. Daí, na dança entre as *identidades* e as *subjetividades*, não eram nada, mas estavam sempre se *tornando alguma coisa*. Possibilitando o questionamento ao essencialismo do sujeito e denunciando que o desejo é inapreensível, e tantas vezes os instigava para a realização de práticas que nem eles mesmos entendiam ou conseguiam enquadrar.

Falaram das angústias e do sabor de *estar* homem, de desejar homens; narraram a si nos desafios, cobranças, limites, prazer, privilégios, novidades, descobertas por ocupar um corpo culturalmente (de) (re) marcados pelos signos da *masculinidade*. E com isso nos apontaram outros caminhos além das definições binárias, dicotômicas, para as movimentações dos sujeitos, como também nos colocaram diante da dificuldade conceitual para falarmos sobre a multiplicidade, sobre a contingência de nossas práticas do desejo.

E hoje nos sentimos diferente porque aprendemos com nossos entrevistados, que é possível sermos tantos, ou estarmos apenas em algum lugar, mesmo que não consigamos definições precisas para nossas práticas; que

(...) um estado de vir-a-ser e estar em mutação me parece muito mais interessante justamente porque não afirma a homossexualidade como uma condição de santuário da normalidade, mas também não deixa de instigar as nuances quotidianas do desejo, que podem continuar mudando indefinidamente, num espaço de manifestação labiríntica. (GREEN, 2002:42,43).

E no labirinto das tramas do desejo, começamos esse pretense final, ratificando que *todo pensamento fecundo é um esforço para construir uma*

linguagem. Sem um universo lingüístico não há, rigorosamente falando, qualquer 'mundo' (Corazza,2001:100-101). Os mundos que aqui tentamos construir, não se pretendem universais, totalizantes, derradeiros. Mas apenas uma possibilidade de realizar alguns de nossos desejos, e uma tentativa, que sabemos interessada, de produzir um trabalho que verse sobre a magia da vida em sua historicidade e pulsar, desestabilizando as *caixinhas de códigos* que culturalmente tentam (e até podem) nos encastelar. Ao invés de definições exatas, respostas precisas, preferimos *resposta que interroga, questão que responde* (CORAZZA,2001:102).

E se até no campo conceitual é difícil lidar com a multiplicidade das práticas do desejo na invenção de si enquanto sujeitos, é porque também a linguagem não é neutra e fixa, mas está vinculada aos significados atribuídos pela negociação, entre os sujeitos, dos códigos culturais aos quais somos apresentados. Mas nos desafiava Nietzsche, e não nos esqueçamos que basta inventar novos nomes, novas apreciações e novas probabilidades para criar pouco a pouco coisas novas¹³⁶.

O desejo não precisa de nomeações irrevogáveis, de explicações satisfatórias e compreensíveis, de esquadrinamento ou fórmula. Ao contrário disso, o desejo transgride, carnavaliza o já dado, já conhecido; se (re) configura em sua mutabilidade e torna possível a beleza da nossa existência enquanto sujeitos que se (re) inventam na multiplicidade do viver.

Passado quase meio século, numa das entrevistas com Fábio Barbosa, pioneiro no Brasil das discussões sobre homoerotismo, temos uma fala que se faz ainda atual e apaixonante: "E o que fica de tudo isso?". A resposta veio seguida de um largo sorriso: "Não fica, continua!"¹³⁷

E agora, cabe a vocês, possíveis leitores ou leitoras, escolhem o que fazer, para onde os vossos desejos querem levá-los/as: voar, pousar, pairar, beijar, ou qualquer outra coisa... se isso os/as fizer felizes.

¹³⁶ Hamawi (1995:9).

¹³⁷ Green & Trindade (2005:38).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz. *Violar a memória e gestar a história: abordagem a uma problemática fecunda que torna a tarefa do historiador um "parto difícil"*. In. CLIO-Revista de Pesquisa Histórica da UFPE. Recife: Universitária, n. 15. 1994.

_____ & CEBALLOS, Rodrigo. *Trilhas urbanas, armadilhas humanas: a construção de territórios de prazer e de dor na vivência da homossexualidade masculina no Nordeste brasileiro dos anos 1970 e 1980*. In. SANTOS, Rick & GARCIA, Wilton (org). SANTOS, Rick e GARCIA, Wilton (org). *A escrita de Adé: perspectivas teóricas dos estudos gays e lésbic@s no Brasil*. São Paulo: Xamã: NCC/ SUNY, 2002.

_____ ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz. *Nordestino: uma invenção do falo – uma história do gênero masculino (Nordeste – 1920/1940)*. Maceió: Edições Catavento, 2003.

_____ Os nomes do pai: a edipianização dos sujeitos em a produção histórica das masculinidades. O diálogo entre três homens: Graciliano, Foucault e Deleuze. In. *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Margareth Rago, Luiz B. Lacerda, Alfredo Veiga-Neto (orgs.). 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A., 2005.

ARAÚJO, Fátima. *História e Ideologia da Imprensa na Paraíba – Dados Históricos e Técnicos*. Edição Ilustrada João Pessoa: A União, 1983.

_____ *Paraíba: Imprensa e Vida. Jornalismo Impresso-1826-1986*. 2ª ed. Revista e atualizada. Campina Grande: Grafset. 1986.

ARAÚJO, Inês Lacerda. *Do signo ao discurso: introdução à filosofia da linguagem*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

BADINTER, Elisabeth. *XY: Sobre a identidade masculina*. Trad. Maria Ignez Duque Estrada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

BARASCH, Mara. *Sexo e afeto no cotidiano do homem*. In. *Homens*. Dario Caldas (org.). São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 1997.

BARBOSA, Gustavo. *Grafitos de banheiro*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BERUTTI, Eliane Borges. *Voz, olhar e experiência gay: resistência à opressão*. In. SANTOS, Rick e GARCIA, Wilton (org). *A escrita de Adé: perspectivas teóricas dos estudos gays e lésbic@s no Brasil*. São Paulo: Xamã: NCC/ SUNY, 2002.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CALDAS, Dario (org.). *Homens*. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 1997.

CAPELATO, Maria Helena R. *A imprensa na história do Brasil*. 4ª ed. São Paulo: Contexto/ EDUSP, 1994.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In. *O trabalho do antropólogo*. 2 ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2000.

CARDOSO, Ruth et al. *A aventura antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

CONH, Jeffrey Jerome. A cultura dos monstros: sete teses. In. *Pedagogia dos monstros. Os prazeres e perigos da confusão de fronteiras*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica. Coleção Estudos Culturais. 2000.

CORAZZA, Sandra Mara. Labirintos da pesquisa, diante dos ferrolhos. In. *Caminhos investigativos: novos olhares na pesquisa em educação*. Marisa Vorraber Costa (Org). Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

CORAZZA, Sandra Mara & SILVA, Tomaz Tadeu da. *Composições*. Belo Horizonte: Autentica, 2003.

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

_____ *A face e o verso – Estudos sobre homoerotismo II*. São Paulo: Editora Escuta, 1995.

DAMATTA, Roberto. Tem pente aí? Reflexões sobre a identidade masculina. In. *Homens*. Dario Caldas (org.). São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 1997.

DELEUZE, Gilles. Entrevista sobre *O anti-Édipo* (com Félix Guattari). In. *Conversações (1972-1990)*. Trad. Peter Pál Pelbart. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2004. (Coleção TRANS)

DEMARTINI, Zélia de Brito Fabri. Trabalhando com relatos orais: reflexões a partir de uma trajetória de pesquisa. In. *Reflexões sobre a pesquisa sociológica*. Organização de Alice Beatriz da S. G. Lang. v. 3. São Paulo: CERU, 1992. TEXTOS CERU, Série 2; n. 3.

Dicionário Aurélio Eletrônico. Século XXI. Versão 3.0. Novembro de 1999.

DUSCHATZKY, Silvia & SKLIAR, Carlos. *O nome dos outros. Narrando a alteridade na cultura e na educação*. In *Habitantes de Babel. Políticas e poéticas da diferença*.

Jorge Larrosa e Carlos Skliar (org). Trad. Semíramis Gorini da Veiga. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II – O cuidado de si*. 4. ed. Trad. M^a Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____ *Microfísica do poder*. 8 ed. Organização e tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1989.

_____ *A Ordem do Discurso*. Aula inaugural do Collège de France, pronunciada em 02 de Dezembro de 1976. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____ *Arqueologia das ciências e história dos sistemas*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense, 2000. Coleção Ditos & Escritos. v. 2.

_____ *Os Anormais*. Curso no Collège de France (1974-1975). Trad. Eduardo Brandão. Coleção Trópicos. São Paulo: Martins, 2001.

_____ *Ética, Sexualidade, Política*. Organização e seleção dos textos Manoel Barros da Motta. Tradução Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. Coleção Ditos & Escritos, v. 5.

_____ *História da Sexualidade I - A vontade de Saber*. 16. ed. Trad. M^a Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

_____ *O Poder Psiquiátrico*. Curso dado no Collège de France (19763-1974). Edição estabelecida por Jacques Lagrange, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. Revisão técnica Salma Tannus Muchail, Márcio Alvez da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FRIEDMAN, Jonathan. Ser globalizado mundo: globalização e localização". In: FEATHERSTONE, M. (Org). *Cultura global. Nacionalismo, Globalização e Modernidade*. Petrópolis: Vozes. 1994.

FRY, Peter & MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1985. Coleção Primeiros Passos.

GALLO, Silvio (Org). Estética de si. In. *Ética e cidadania – Os caminhos da filosofia*. Campinas: Papirus, 1997.

GARCIA, Sandra Mara. Conhecer os homens a partir do gênero e para além do gênero. In. *Homens e masculinidades: outras palavras*. Margareth Arilha, Sandra G. Unbehaum, Benedito Medrado (orgs.). 2. ed. São Paulo: ECOS/ Ed. 34, 2001.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GOELLNER, Silvana Vilodre. A produção cultural do corpo. In. *Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo na educação*. 2 ed. Guacira Lopes Louro, Jane Felipe, Silvana Vilodre Goellner (orgs.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

GOLDENBERG, Mirian. *A Arte de pesquisar. Como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais*. 2 ed. Rio de Janeiro: Record. 1998.

GREEN, James N. *Além do Carnaval. A homossexualidade masculina no Brasil do Século XX*. Tradução: Cristina Fino e Cássio Arantes Leita. São Paulo: Editora UNESP, 2000 a.

_____ "Mais amor e mais tesão": a construção de um movimento brasileiro de gays, lésbicas e travestis. In. *Cadernos Pagu – Revista do Núcleo de Estudos de gênero PAGU*. Campinas: UNICAMP, 2000 b.

GREEN, James & TRINDADE, Ronaldo (orgs.) *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. Participação de José Fabio Barbosa da Silva (et al.). São Paulo: Editora UNESP, 2005.

HALL, Stuart. *A Identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 5. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____ Quem precisa de identidade? In. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Tomaz Tadeu da Silva (org). 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

KEIJZER, Benno de. Sexualidades e socialização masculina: "cuidem de suas galinhas que meu galo está solto". In. *Homens, tempos, práticas e vozes*. Benedito Medrado, Mônica Franch, Jorge Lyra e Maíra Birto (orgs.). Recife: Instituto PAPAII/ Fages/ Nepo/ Pegapacá, 2004. (Série "Olhares de Gênero").

LANGNESS, L. L. Usos potenciais da história de vida. In. *Histórias de vida na Ciência Antropológica*. São Paulo: E. P. U. 1973.

LARROSA, Jorge. *Pedagogia profana: danças, piruetas e mascaradas*. Trad. Alfredo Veiga-Neto. Porto Alegre: Contrabando, 1998.

_____ Literatura, experiência e formação. In. *Caminhos investigativos: novos olhares na pesquisa em educação*. Marisa Vorraber Costa (Org). Rio de Janeiro: DP&A, 2002a.

_____ Tecnologias do eu e educação. In. *O sujeito da educação – estudos foucaultianos*. Petrópolis: Vozes, 2002b.

_____ *Linguagem e educação depois de Babel*. Trad. Cynthia Farina. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LARROSA, Jorge e SKLIAR, Carlos (org). *Habitantes de Babel. Políticas e poéticas da diferença*. Trad. Semíramis Gorini da Veiga. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

Le Rider, Jacques. *A modernidade vienense e as crises de identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992.

LOURO, Guacira Lopes. *O corpo educado – Pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

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

_____ *Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo na educação*. 2 ed. Guacira Lopes Louro, Jane Felipe, Silvana Vilodre Goellner (orgs.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

LOWENTHAL, David. Como conhecer o passado. In. *Projeto História: trabalhos da memória – Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História e do Departamento de História – PUC/SP*. Nº 17. São Paulo: EDUSC/FAPESP, n. 17. Novembro/1998.

MACHADO, Lia Zanotta. Masculinidades e violência: gênero e mal-estar na sociedade contemporânea. In. *Masculinidades*. Organização de Mônica Raisal Schpun. São Paulo: Boitempo Editorial; Santa Cruz: EDUNISC, 2004.

MACHADO, Roberto. Introdução. In. *Microfísica do poder*. 8 ed. Organização e tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1989.

MACRAE, Edward. *A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da abertura*. Campinas: Editora UNICAMP, 1990. Coleção Momento.

_____ Em defesa do gueto. In. GREEN, James & TRINDADE, Ronaldo (orgs.). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. Participação de José Fabio Barbosa da Silva (et al.). São Paulo: Editora UNESP, 2005.

MEDRADO, Benedito. Sexualidades e socialização masculina: por uma ética da diversidade. In. *Homens, tempos, práticas e vozes*. Benedito Medrado, Mônica Franch, Jorge Lyra e Maíra Berto (orgs.). Recife: Instituto PAPAI/ Fages/ Nepo/ Pegapacá, 2004. (Série "Olhares de Gênero").

- MEIHY, José Carlos Sebe. *Manual de História Oral*. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- MONTENEGRO, Antônio Torres. *História Oral e Memória: a cultura popular revisitada*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2001. (Caminhos da História).
- MÜLLER, Wunibald. *Pessoas Homossexuais*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- NOLASCO, Sócrates. *O mito da masculinidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993. (Gênero Plural).
- _____. *A desconstrução do masculino*. Sócrates Nolasco (org.). Rio de Janeiro: Rocco, 1995.
- _____. Um "homem de verdade". In: *Homens*. Dario Caldas (org.). São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 1997.
- OLIVEIRA, Pedro Paulo de. *A construção social da masculinidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004.
- PAGLIA, Camille. *Personas Sexuais: arte e decadência de Artemis a Emile Dickson*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- PEREIRA, Marta Regina Alves. *Nas malhas da diferença: nuances de gênero na educação de crianças*. Uberlândia: EDUFU, 2005.
- PERLONGHER, Nestor. *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. 2 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- _____. Territórios Marginais. In: GREEN, James & TRINDADE, Ronaldo (orgs.). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. Participação de José Fabio Barbosa da Silva (et al.). São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- QUEIROZ, Renato da Silva & OTTO, Emma. A beleza em foco: condicionantes culturais e psicobiológicos na definição da estética corporal. In: *O corpo do brasileiro. Estudos de estética e beleza*. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2000.
- RAMIREZ, Rafael L. Ideologias masculinas: sexualidade e poder. In: NOLASCO, Sócrates (org.). *A desconstrução do masculino*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.
- REIS, José Carlos. A modernidade. In: *História & Teoria: Historicismo, Modernidade, temporalidade e verdade*. RJ: FGV, 2003.
- ROLNIK, Suely. Toxicômanos de identidade: toxicômanos em tempos de globalização. In: *Cultura e subjetividade: saberes nômades*. Daniel S. Lins (org.). 4. ed. Campinas, SP: Papirus, 2005a.

Uma insólita viagem à subjetividade: fronteiras com a ética e a cultura. In. *Cultura e subjetividade: saberes nômades*. Daniel S. Lins (org.). 4. ed. Campinas, SP: Papyrus, 2005b.

SAHLINS, Marshall. "O 'pessimismo sentimental' e a Experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em vias de extinção". In: *Mana. Estudos de Antropologia Social*, v. 3, nº1, abril de 1997.

SANTOS, Boaventura de Sousa. O Paradigma Dominante. In. *Um discurso sobre as Ciências*. Porto: Edições Afrontamento. 2ª Edição. Coleção História e Idéias. 1987.

SANTOS, Rick e GARCIA, Wilton (org). *A escrita de Adé: perspectivas teóricas dos estudos gays e lésbic@s no Brasil*. São Paulo: Xamã: NCC/ SUNY, 2002.

SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para a análise histórica*. Trad. Cristina Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. Recife: SOS Corpo 1991.

SILVA, José Fábio Barbosa da. Homossexualismo em São Paulo: estudo de um grupo minoritário (1958). In. GREEN, James & TRINDADE, Ronaldo (orgs.) *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. Participação de José Fabio Barbosa da Silva (et al.). São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SILVA, Tomaz Tadeu da. As relações de gênero e a pedagogia feminista. In. *Documentos de identidade. Uma introdução às teorias do currículo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

O adeus às metanarrativas educacionais. In. *O sujeito da educação – estudos foucaultianos*. Petrópolis: Vozes, 2002.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Tomaz Tadeu da Silva (org). 4 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

SKLIAR, Carlos. *Pedagogia (improvável) da diferença: e se o outro não estivesse aí?* Trad. Giane Lessa. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

SOUZA, Fábio G. R. B. *Cidades e cultura na Paraíba – 1920 – 1950*. Projeto de Pesquisa – PIBIC, UFPB, Campina Grande, 2001.

TRASFERETTI, José (org). *Teologia e Sexualidade: um ensaio contra a exclusão moral*. Campinas, SP: Editora Átomo, 2004.

TREVISAN, João Silvério. O espetáculo do desejo: homossexualidade e a crise do masculino. In. *Homens*. Dario Caldas (org.). São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 1997.

_____ *Seis balas num buraco só: a crise do masculino*. Rio de Janeiro: Record, 1998.

_____ *Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. Ed. revista e ampliada. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

VASCONCELOS, José Antônio. História e Pós-Estruturalismo. In. *Narrar o passado, repensar a História*. Margareth Rago, Renato Aloizio de Oliveira Gimenes (orgs.). Campinas, SP: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2000.

VEIGA-NETO, Alfredo J. Michel Foucault e a Educação: há algo de novo sob o sol? In. *Crítica Pós-estruturalista e Educação*. Veiga-Neto, Alfredo. (org) et al. Porto Alegre: Salina, 1995.

VELHO, Otávio. Impedindo ou criticando a modernização. In: *Besta-Fera. Recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

VILELLA, Wilza. "Homem que é homem também pega Aids?" In. *Homens e masculinidades: outras palavras*. Margareth Arilha, Sandra G. Unbehaum, Benedito Medrado (orgs.). 2. ed. São Paulo: ECOS/ Ed. 34, 2001.

WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. In. LOURO, Guacira Lopes. *O corpo educado – Pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

WOLF, Eric R. "Cultura: Panacéia ou problema?" In: FELDMAN-BIANCO, B. e RIBEIRO, Gustavo L. (Orgs). *Antropologia e Poder. Contribuições de Eric Wolf*. Brasília: Editora UNB, 2003.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Tomaz Tadeu da Silva (org). Stuart Hall, Kathryn Woodward. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.