

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE TEORIA LITERÁRIA E LITERATURAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA**

**LUGARES E ENTRE-LUGARES DO DESEJO: IDENTIDADES E
EXPERIÊNCIA HOMOERÓTICA EM JOÃO GILBERTO NOLL**

MARCOS DE JESUS OLIVEIRA

**BRASÍLIA – DF
2008**

MARCOS DE JESUS OLIVEIRA

**LUGARES E ENTRE-LUGARES DO DESEJO: IDENTIDADES E
EXPERIÊNCIA HOMOERÓTICA EM JOÃO GILBERTO NOLL**

Dissertação realizada sob a orientação da Profa. Dra. Cristina Maria Teixeira Stevens e apresentada à banca examinadora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Literatura – Área de concentração “Literatura e Práticas Sociais”, pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade de Brasília.

**BRASÍLIA – DF
2008**

MARCOS DE JESUS OLIVEIRA

**LUGARES E ENTRE-LUGARES DO DESEJO: IDENTIDADES E
EXPERIÊNCIA HOMOERÓTICA EM JOÃO GILBERTO NOLL**

Dissertação apresentada à banca examinadora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Literatura – Área de concentração “Literatura e Práticas Sociais”, pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade de Brasília.

Aprovada em _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. **Cristina Maria Teixeira Stevens** (orientadora)
TEL/UnB

Prof. Dr. **André Luiz Gomes** (membro)
TEL/UnB

Prof. Dra. **Berenice Alves Melo Bento** (membro)
SOL/UnB

Prof. Dra. **Rita de Cassi P. Dos Santos** (suplente)
TEL/UnB

**Aos meus pais,
dedico.**

AGRADECIMENTOS

À minha mãe Elmira e ao meu pai João, nem as lágrimas que me saltam os olhos ao registrar seus nomes aqui conseguem expressar o imenso amor que sinto por vocês;

À minha doce e amada amiga Erla Delane, por sua ajuda atenciosa e carinhosa;

Aos meus demais amigos, pelo convívio e pelo carinho gratuitos;

Aos meus professores, pela sabedoria compartilhada;

À minha orientadora, pela confiança;

À banca examinadora, pelas críticas e considerações;

Aos funcionários do TEL, pelo atendimento sempre muito eficaz e carinhoso;

A CAPES, pela bolsa-auxílio.

Provavelmente não valeria a pena escrever livros [leia-se: dissertações], se eles não ensinasse ao autor algo que ele não sabia antes, se não levassem a lugares imprevistos, se não dispersassem o sujeito rumo a uma estranha nova relação consigo mesmo. A dor e o prazer do livro deve ser uma experiência.

Michel Foucault

RESUMO

O presente trabalho se debruça sobre o modo pelo qual o homoerotismo emerge em *Berkeley em Bellagio*, de João Gilberto Noll, evidenciando a centralidade dessa categoria para a compreensão da proposta estética do autor. A análise privilegia a compreensão dos problemas que o homoerotismo aporta à historiografia literária e, mais especificamente, à história da literatura brasileira, com ênfase nas relações entre arte e vida social na sociedade contemporânea. Sendo assim, busca-se evidenciar como os encontros afetivo-sexuais entre homens reorganizam ou, como queiram alguns, desorganizam as formas tradicionais de sociabilidade, de política e de identidade, agenciando críticas de várias ordens aos paradigmas dominantes de leitura e interpretação do texto literário, bem como aos parâmetros de dominância canônica da literatura. A narrativa desafia as maneiras “oficiais” de ler e pensar o texto literário, revelando os bastidores ideológicos dos limites disciplinares da literatura e as concepções literárias que impõem limitações à representação da experiência e da prática homoeróticas.

Palavras-chaves: João Gilberto Noll; *Berkeley em Bellagio*; Literatura brasileira contemporânea; Homoerotismo; Homossexualidade masculina.

ABSTRACT

This dissertation discusses the homoeroticism in the work *Berkeley em Bellagio*, by the Brazilian writer João Gilberto Noll, highlighting its importance to the understanding of the author's aesthetic proposal and the problems that it poses to the literary history and, more specifically, to the Brazilian literary history. For this reason, the analysis aims at showing how the affectionate and sexual meetings between men reorganize or, as some may want, disorganize the traditional forms of sociability, politics and identity, deconstructing the dominant paradigms of literary text interpretation, as well the parameters of canonization. The narrative challenges the "official" ways of reading the literary text, revealing the ideology of literary conceptions that impose limits to the representation of the homoerotic experience.

Keywords: João Gilberto Noll; *Berkeley em Bellagio*; Brazilian contemporary literature; Homoeroticism; Male homosexuality.

SUMÁRIO

Introdução	10
Capítulo 1 – Quem tem medo da Teoria?: Algumas questões (im)pertinentes nos estudos literários contemporâneos	16
1.1. Da herança: a crise da episteme da representação	17
1.2. Alteridade, representação e poder: o discurso crítico contemporâneo ...	23
1.3. Estética, política e historiografia literária: novos campos de força	31
1.4. Situando as narrativas: o lugar do discurso crítico contemporâneo	38
Capítulo 2 – Em busca de novos paradigmas: Literatura e experiência homoerótica	43
2.1. Um pouco de história: gênero, sexualidade e desejo na cultura 000 ocidental	44
2.2. Os estudos gays e lésbicos: o teórico também é pessoal	49
2.3. A experiência homoerótica e a tradição dos estudos literários 000 brasileiros: tendências e impasses	53
2.4. Crítica literária e estudos <i>queer</i>	59
Capítulo 3 – O homoerotismo e suas vicissitudes, ou <i>Berkeley e Bellagio</i> e a destruição dos discursos de verdade sobre a homossexualidade	65
3.1. Nos entre-lugares do desejo: descentrando sujeito, tempo e espaço	66
3.2. Ética e estética da existência: um devir-homossexual	84
3.3. Estranhos estrangeiros: uma nova coreografia na dança com o outro	94
3.4. Mais, ainda: literatura e experiência homoerótica	101
Considerações Finais	107
Referências Bibliográficas	110

INTRODUÇÃO

Olho o que escrevi como um discurso de certa forma liberador, que quebra velhos grilhões de necessidade, abrindo mundos de visão, política, *eros*. Só espero que o leitor sinta o mesmo.

Thomas Laqueur. *A invenção do sexo*.

É difícil estabelecer uma genealogia da problemática homoerótica na literatura brasileira, visto que a idéia de “homossexualidade”,¹ tal como a entendemos hoje, é, segundo Foucault (1988a), uma invenção moderna e historicamente datada, uma invenção do século XIX. Apesar disso, pode-se perceber, já nos primórdios da produção literária no Brasil, alusões, diretas ou indiretas, a imagens homoeróticas em obras como as do poeta erótico-satírico Gregório de Matos, cujos poemas são considerados as primeiras referências homoeróticas que se conhecem na literatura brasileira (Cf. TREVISAN, 2000, p. 249). Uma incursão atenta em nossa literatura revelaria ainda a presença do homoerotismo em expressões literárias românticas; dessa vez, de forma sublimada, quer na figura do adolescente afeminado, quer nos delírios do adolescente assustado ante o amor de uma mulher, conforme se constata em Álvares de Azevedo (Cf. CANDIDO, 1987, p. 14).

Mas é, sobretudo, no contexto da estética naturalista/realista que o homoerotismo emerge como tema literário. Coube, pois, à obra *Bom-Crioulo*, de Adolfo Caminha (1895), o título de romance inaugural da prosa homoerótica da literatura brasileira, posto que a paixão amorosa entre Amaro e Aleixo constituía o eixo da narrativa; embora obras anteriores como *O Ateneu*, de Raul Pompéia (1888) e *O cortiço*,

¹ Julgo desnecessário retomar a discussão em torno dos termos homossexualidade e homoerotismo. No entanto, convém dizer que subscrevo, em linhas gerais, as idéias de Jurandir Freire Costa (1992). Desse modo, “cada vez que utilizar os termos homossexualismo, homossexualidade ou homossexual, estarei citando o pensamento ou falando do ponto de vista de quem identifica algum outro ou a si mesmo como homossexual” (COSTA, 1992, p. 77). Uso o termo homoerotismo como uma categoria crítica, cuja significação está atrelada à idéia de que as “práticas ou desejos dos homens *same-sex oriented*” (*Idem*, p. 21) só se deixam apreender em seu campo de manifestação concreta, em sua temporalidade. Com isso, espero realçar a singularidade histórico-existencial do homoerotismo, esvaziando-o de qualquer ontologia e/ou metafísica.

de Aluísio Azevedo (1890), já descrevessem enlaces eróticos entre pessoas do mesmo sexo. Desde então, a temática homoerótica tem ganhado diferentes contornos e dimensões no ímpeto de superar o discurso moralista que, em certos momentos, prevaleceu nos relatos naturalistas/realistas. As novas narrativas² têm contribuído para a elaboração de “sensibilidades homoeróticas”, o que tem posto problemas inéditos com respeito ao conjunto de suposições e valores a partir dos quais organizamos e damos sentido à noção de estética e de literatura. Por essa razão, aprofundar os debates sobre a problemática homoerótica na literatura por meio do estudo das relações entre arte e vida social e com o intuito de pensar “o que um olhar crítico homoerótico acrescenta à cultura brasileira” (LOPES, 2002, p. 21) e, para além disso, às teorias críticas do contemporâneo, requer um longo caminho.

Antes de descrever o caminho percorrido, convém assinalar que minha trajetória teve como destino o romance *Berkeley em Bellagio* (2002), de João Gilberto Noll – escritor que desponta no cenário literário brasileiro com o livro de contos *O cego e a dançarina*, na década de 1980, e que, desde então, tem seus trabalhos aclamados unanimemente por seus leitores e pela crítica. Essa última tem abordado sua obra, principalmente, a partir das teorias do pós-moderno (DUSI, 2004, p. 17), motivada possivelmente pela idéia de que nas narrativas nollianas há certa recusa aos valores culturais, estéticos e ideológicos da modernidade ocidental (MAGALHÃES, 1993). Dentre o amplo espectro de temas explorados pela crítica, vale mencionar a questão do corpo, sobretudo, em sua relação com o erotismo e a transgressão,³ e as noções de espaço⁴ e de tempo.⁴

² Para uma visão panorâmica sobre autores contemporâneos que se destacam pela temática homoerótica, confira LOPES (2002).

³ Um dos estudos pioneiros nesse sentido é “Corpo e transgressão no romance pós-moderno”, de Adriano Alcides Espíndola (1989). Vale ainda destacar “A transgressão erótica na obra de João Gilberto Noll”, de Norberto Perkoski (1994) e, mais recentemente, “Body, corporeal perception and aesthetic experience in the work of João Gilberto Noll”, de Aquiles Ratti Alencar Brayner (2006).

⁴ De modo geral, a discussão em torno do espaço nas obras de Noll aparece ligada à dimensão temporal. Vários trabalhos sinalizam essa perspectiva: “Um passeio pelos espaços de *O processo* de Franz Kafka e *O quieto animal da esquina* de João Gilberto Noll”, de Sandra Schnaider (2003); “Canoas a Céu Aberto: experiência de espaço em *Canoas e Marolas* e *A céu aberto* de João Gilberto Noll”, de Rosseana Mezzadri Dusi (2004).

Ainda em relação aos críticos de João Gilberto Noll, é relevante destacar que alguns deles afirmam que a obra do escritor reflete a falta de consciência e o fracasso existencial do homem contemporâneo. Daí, em seus escritos, a recorrência de personagens cujas identidades estão sempre à deriva; sujeitos supostamente fragmentados e incapazes de estabelecer uma narrativa coerente do “eu” que confira significado e sentido a sua própria existência.⁵ O fracasso existencial do homem pós-moderno a que se refere a crítica – presentificada na obra do autor gaúcho por meio de personagens “inadequado[s] ao meio em que vive[m]” (CARREIRA, 2007, p. 72) – seria sintoma de uma nova ordem global, que geraria a perda da noção de história e, como conseqüência, geraria também a impossibilidade de tornar o vivido um saber organizado e significativo. Diana Klinger, ao comentar as obras de Noll em seu conjunto, expressa, de forma bastante eloqüente, essa perspectiva, quando afirma, por exemplo, que

as viagens dos personagens, na verdade derivas e perambulações sem rumo, não estão dotadas de nenhuma função libertadora, edificante ou pedagógica; não oferecem ao personagem nenhuma formação, nenhuma *Bildung*, nenhum enriquecimento. (KLINGER, 2005, p. 60)

Não se trata, conforme veremos, de personagens que perderam a capacidade de, a partir de suas próprias experiências, formar uma consciência individual. Trata-se, ao contrário, de uma nova forma de consciência. Uma consciência mais fenomenológica, ou seja, não mais ancorada no *cogito* cartesiano e que, portanto, se constitui por um constante jogo de (re)criação de espaços sociais, cujo dinamismo é posto em ação a partir de uma pluralidade de práticas e de desejos entre homens *same-sex oriented*. Disso decorre o duplo objetivo do presente trabalho, a saber: a) aprofundar/discutir, criticamente, o modo pelo qual o homoerotismo – aspecto pouco abordado pela crítica⁶ – emerge nos escritos de João Gilberto Noll, evidenciando sua centralidade para a compreensão da proposta estética do autor; o que exigirá,

⁵ Idelber Avelar afirma, por exemplo, que “ao retratar quarentões grisalhos, sem nome nem trabalho, fracassados cujas intenções de aprender através da experiência delatam sua paralisante incapacidade de organizar o vivido em uma narrativa coerente, Noll põe em crise o modelo dialético do *Bildungsroman* tão central para o romance moderno.” (AVELAR, 2003, pp. 29-30)

⁶ Destacam-se apenas alguns breves artigos (LOPES, 2002; VIDAL, 2007) e alguns trechos de dissertações/teses (BRAYNER, 2006; FERREIRA JUNIOR, 2008) a respeito do assunto.

necessariamente, situar as narrativas no contexto sócio-histórico que tornou possível tematizar corpo e sexualidade como campo de disputas políticas, ou seja, como vítimas da opressão e da dominação sociais; e b) os problemas que o homoerotismo – ao menos, tal como delineado pela estética do autor – aporta à historiografia literária e, mais especificamente, à história da literatura brasileira, com ênfase nas relações entre arte e vida social na sociedade contemporânea. Embora os objetivos tenham sido apresentados de forma separada, convém dizer que é na interação entre eles que essa dissertação se inscreve.

A escolha de *Berkeley em Bellagio* como objeto privilegiado para a discussão dos dois aspectos apontados acima foi motivada, especialmente, pelo fato de que os encontros sexuais e afetivos entre homens – tais como aparecem na narrativa – reorganizam ou, como queiram alguns, desorganizam as formas tradicionais de sociabilidade, de política e de identidade. Ora, como se sabe, desejo e identificação – intrinsecamente relacionados e centrais na estética do autor – estão desde sempre, intimamente, ligados à estruturação da lógica das dinâmicas sociais. Ou, para colocar em termos freudianos,⁷ a civilização, isto é, o ordenamento social, exige renúncias instintuais forçadas, a partir das quais se estabelecem as linhas das ações e/ou de alianças humanas possíveis. Sob esse viés interpretativo, é factível afirmar que, a partir das vicissitudes do desejo e no movimento flutuante das identificações, as relações afetivas e sexuais entre homens apontam para uma consciência mais fenomenológica, seja pela suspensão das coordenadas ordinárias da experiência sensorial, seja pela (re)(des)estruturação das redes de afinidade entre espaços e tempos, sujeito e objeto, universal e singular.

Tendo colocado a questão inicial que orienta o presente trabalho, resta apresentar brevemente o trajeto percorrido. Por questões metodológicas, a dissertação se divide em três capítulos, sendo que os dois primeiros indicam a importância e a necessidade de situar o lugar social de certos conceitos e categorias teóricas que

⁷ É o que sugere a descrição de tabu, em *Totem e Tabu*, isto é, a civilização repousa na coerção das pulsões, impedindo, assim, o livre curso de tendências libidinais inconscientes (FREUD, 2005). Com isso, não estou aderindo à teoria freudiana, mas apenas utilizando-me dela para evidenciar a idéia de que a ordem social parece descansar sobre a coação de certas possibilidades de laços sociais e na exclusão de outras. Vale esclarecer ainda que, a meu ver, os modos de vínculos sociais institucionalizados pela sociedade são históricos e contingentes e, portanto, sujeitos a mudanças e transformações.

informam os estudos literários. É desse trabalho reflexivo que se poderá construir, paulatinamente, as bases teóricas necessárias à abordagem crítica da presença do homoerotismo na literatura e, mais especificamente, no romance selecionado. Sendo assim, abro o primeiro capítulo, discutindo a noção “crise de representação”, cuja configuração histórica tem imposto novos desafios a diversas disciplinas e campos de estudos acadêmicos, especialmente em relação às complexas e intrínsecas relações entre poder e alteridade. Nesse capítulo, o destaque ficou para o modo como a crise passou a exigir novos parâmetros de análise do texto literário e, em decorrência, a necessidade de uma reflexão dos critérios de racionalidade que informam algumas de nossas suposições a respeito das noções de estética, de literatura e de seus conceitos correlatos. Veremos que a emergência de perspectivas “pragmáticas” em detrimento da visão “substancialista” de literatura resultado dessa crise sinaliza a importância de uma constante problematização dos paradigmas dominantes de interpretação e de leitura do texto literário, bem como aponta para novas dinâmicas nas relações entre estética e política na sociedade contemporânea.

No capítulo seguinte, apresento um breve panorama histórico dos estudos *queer*, outrora denominados estudos gays e lésbicos, no Brasil, com intuito de delinear melhor as formações sócio-históricas de emergência da temática homoerótica nos estudos literários. Como instrumental de leitura mais sensível à compreensão dos novos agenciamentos de sentido da literatura contemporânea, sobretudo no que diz respeito às relações entre literatura e sexualidade, a tradição dos estudos *queer* torna possível a realocação dos termos do debate em torno das categorias de estética e de literatura e também dos significados que esses conceitos têm assumido na tradição dos estudos historiográficos brasileiros. A discussão privilegia a (re)configuração do referencial de leitura, de modo a apreender as dimensões estéticas ou, ao menos, de certa estética, agregadas pela experiência homoerótica.

Por fim, o último capítulo se dedica, na esteira dos desenvolvimentos teóricos anteriores, a discutir as implicações do homoerotismo para a proposta estética do autor. A narrativa selecionada para o presente trabalho desafia as maneiras “oficiais” de ler e pensar o texto literário, revelando os bastidores ideológicos dos limites disciplinares da literatura e as concepções literárias que impõem limitações à

representação da experiência e da prática homoeróticas. A análise contempla a compreensão de como o homoerotismo, ao desafiar, sistematicamente, a norma erótica e tantas outras formas de relacionamentos institucionalizados pela sociedade, nos convida a imaginar outras possibilidades de laços sociais e formas de se relacionar com o outro. Disso decorre a desconstrução de categorias analíticas correntes, em busca de estabelecer um “lugar de enunciação” para grupos e/ou práticas marginalizadas e, assim, trazer à tona as contradições, conflitos e impasses da sociedade contemporânea.

CAPÍTULO I

QUEM TEM MEDO DA TEORIA? – ALGUMAS QUESTÕES (IM)PERTINENTES NOS ESTUDOS LITERÁRIOS CONTEMPORÂNEOS

Eu gostaria de fazer a genealogia dos problemas, das *problematizações*. Minha opinião é de que nem tudo é ruim, mas tudo é perigoso, o que não significa exatamente o mesmo que ruim. Se tudo é perigoso, então temos sempre algo a fazer. Portanto, minha posição não conduz à apatia, mas ao hiperativismo pessimista.

Michel Foucault. *Sobre a genealogia da ética*.

1.1. DA HERANÇA – A CRISE DA EPISTEME DA REPRESENTAÇÃO

Quocirca et absentes adsunt (...) et, quod difficilium dictum est, mortui vivunt...

[Desde então, os ausentes estão presentes (...) e, o que é mais difícil de dizer, os mortos vivem...]

Cícero. *Laelius de Amicitia*

Em um momento em que abundam as retóricas da morte da história, do homem, da filosofia e, obviamente, do marxismo, o livro *Espectros de Marx*, de Jacques Derrida, vem nos oferecer um ato de compromisso com o pensamento marxista e, mais que isso, novos caminhos para se pensar as relações entre as tradições filosóficas do passado e a agenda das discussões contemporâneas. Para Derrida, a herança marxista sob a qual vivemos, sem a qual não poderíamos avançar e pela qual devemos assumir responsabilidade, nunca é totalmente pensável: “a herança é jamais dada, é sempre uma tarefa. Permanece diante de nós, tão incontestavelmente que, antes mesmo de querê-la ou recusá-la, somos herdeiros, e herdeiros enlutados, como todos os herdeiros” (DERRIDA, 1994a, p. 78). Do breve trecho citado pode-se inferir, dentre outras coisas, a importância que o autor, mais conhecido pelas suas análises desconstrucionistas, atribuía à necessidade de se reconhecer que não há como superar ou compreender o presente esquecendo-se do passado, quer se trate do marxismo, quer de qualquer outra tradição crítica do pensamento filosófico ocidental. Entretanto, cabe assinalar, o essencial, para Derrida, não é apenas aceitar a herança, mas relançá-la de outra maneira e mantê-la viva (DERRIDA, 2004, p. 12). É preciso apropriar-se do passado, embora ele permaneça, em virtude de seu caráter fantasmático, de certo modo, inapropriável; acolhê-lo significa, portanto, (re)fazê-lo, (re)interpretá-lo.

Por essa razão, inicio minha análise refletindo sobre a herança legada pelo processo de crítica à fundação cultural da ciência e da modernidade ocidentais, cujos desdobramentos apontam para o que se convencionou chamar de “crise de representação” e cuja significação adquiriu diferentes contornos nas obras de diversos

pensadores. Por óbvio que seja, é bom salientar, a discussão não busca exaurir o debate, mas pôr em evidência como certos questionamentos foram se projetando ao longo do pensamento ocidental, especialmente, a crítica à filosofia da consciência e a crítica à objetividade e neutralidade científicas. Faz-se ainda necessário ressaltar que minha apreciação da “crise” não tem caráter meramente descritivo, visto que reconheço a dimensão constitutiva, valorativa e, portanto, performativa de qualquer análise.

Para desenvolver o objetivo proposto acima, a obra *A filosofia e o espelho da natureza*, de Richard Rorty, pode nos servir de referência inicial. O argumento do livro sintetiza-se na idéia de que a modernidade filosófica ocidental se constituiu a partir da crença de que a consciência podia representar, genuinamente, as coisas. De Descartes a Hume ou de Locke a Kant, o debate filosófico moderno se concentrou em torno do esforço em saber qual era o caminho mais consistente para se chegar ao conhecimento verdadeiro; além, é claro, de ter sido um esforço em fundamentar a própria reflexão filosófica. Disso o filósofo pragmatista norte-americano conclui que Descartes e Kant, maiores representantes do pensamento moderno, contribuíram, decisivamente, para a idéia de uma disciplina autônoma chamada “filosofia”, distinta da religião e da ciência e capaz de emitir juízos sobre ambas.

Rorty argumenta que a invenção da mente feita por Descartes deu à filosofia nova base sobre a qual se apoiar, proporcionando um âmbito dentro do qual era possível a certeza, em oposição à mera opinião. Entretanto, alguns pensadores romperam com a concepção moderna da mente como “espelho” da natureza, dando início ao processo de crítica à fundação cultural da ciência e da modernidade ocidentais:

Wittgenstein, Heidegger e Dewey concordam que é preciso abandonar a noção de conhecimento como representação exata da realidade, cujo resultado é possível graças a processos mentais especiais e inteligível graças a uma teoria geral da representação. Os três consideram que devem ser descartadas a noção de “fundamento do conhecimento” e a noção de filosofia como centrada na tentativa cartesiana de dar uma resposta ao ceticismo epistemológico. (...) Recusam a epistemologia e a metafísica como disciplinas possíveis. (RORTY, 1989, p. 15, tradução minha)

O esvaziamento das categorias sobre as quais a modernidade filosófica ocidental se assentou, certamente, não se esgota nos autores apontados por Rorty; nem mesmo foram eles os “pais fundadores” do processo de crítica à episteme moderna da

representação, visto que a reflexão filosófica parece sempre repleta de continuidades e rupturas, negações e retornos; de maneira um tanto quanto pessoal, diria que a reflexão filosófica se constitui como uma espécie de *bricolage*.⁸ Desse modo, aos pensadores enumerados por Rorty, poderiam-se acrescentar vários outros e, na esteira do esquema elaborado por Seyla Benhabib (1990), propor apreender a crítica à episteme moderna da representação, assinalando: a) a crítica à episteme moderna do sujeito em que o eu deixa de ser tido como uma entidade autônoma, cujo início se dá com o idealismo alemão e continua com Marx e Freud a Horkheimer em 1937 e a Habermas em *Conhecimento e interesse humano*; b) crítica à episteme moderna do objeto em que a ciência começa a ser vista como uma forma de dominação, associada a nomes como Nietzsche, Heidegger, e Adorno e Horkheimer em *A dialética do esclarecimento*; e, por fim, c) a crítica à moderna concepção do signo em que o caráter social da linguagem é destacado; Saussure, Pierce e Wittgenstein figuram entre esses pensadores cuja influência se estenderá aos estruturalismo e pós-estruturalismo franceses.

A descrição de Benhabib é bastante profícua para se pensar a crise de representação do Ocidente como um processo paulatino e gradual, cujas projeções se constituíram a partir do pensamento de diversos autores, já que, conforme argumenta Stuart Hall,

No trabalho intelectual sério e crítico não existem “inícios absolutos” e poucas são as continuidades inquebrantadas. Não basta o interminável desdobramento da tradição, tão caro à história das idéias, nem tão pouco o absolutismo da “ruptura epistemológica”, pontuando o pensamento em suas partes “certas” e “falsas”, outrora favorecido pelos althusserianos. Ao invés disso, o que se percebe é um desenvolvimento desordenado, (...) irregular. (HALL, 2003, p. 123)

Mas é, sobretudo, com a publicação de *La condition postmoderne*, de Jean-François Lyotard, em 1979, que as discussões em torno da crise da representação ganham contornos mais nítidos, atingindo um estágio sem precedentes na história do

⁸ Segundo Claude Lévi-Strauss, o *bricoleur* é o indivíduo que trabalha com as mãos, operando com materiais fragmentados já elaborados e, por isso, está “apto a executar grande número de tarefas diferentes; mas, diferentemente do engenheiro, ele não subordina cada uma delas à obtenção de matérias-primas e de ferramentas, concebidas e procuradas na medida do seu projeto” (LÉVI-STRAUSS, 1976a, p. 38). Desse modo, quero sugerir que a reflexão filosófica se constitui como uma atividade não-linear, cujas continuidades e/ou rupturas contribuem para a inserção de idéias anteriores em novos contextos, resignificando-as.

pensamento ocidental. O trabalho de Lyotard sinalizava a emergência de uma linguagem capaz de nomear a crise e, dessa forma, “responder a uma espécie de dupla exortação, a uma atribuição contraditória”⁹ a que todos herdeiros, em sentido derridiano, estão sujeitos: “saber informar e saber reafirmar o que vêm antes de nós”¹⁰ e “se apropriar de um passado que sabemos no fundo permanece inapropriável”.¹¹ Por essa razão, vejamos como Lyotard teoriza a crise da representação.

Lyotard toma o termo “pós-moderno” para designar um novo estágio histórico das sociedades ocidentais ou, segundo suas próprias palavras, “o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX” (LYOTARD, 1986, p. xv). A essa definição, Lyotard acresce a idéia de que a ciência moderna, em contraposição à pós-moderna, é aquela que faz sua legitimação a partir de “algum grande relato, como a dialética do espírito, a hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional ou trabalhador, o desenvolvimento da riqueza”.¹² Em outras palavras, a nova etapa histórica – cujo postulado básico é, segundo Lyotard, a “incredulidade em relação aos metarrelatos”¹³ – pressupõe o fim das grandes narrativas filosóficas e políticas como o marxismo, o humanismo, a ilustração ou qualquer outra narrativa que forneça estruturas de plausibilidade e/ou de legitimidade à experiência humana.

A discussão de Lyotard restituiu o processo de crítica à episteme moderna da representação que, conforme sugeri, foi se projetando paulatinamente ao longo do pensamento ocidental e, ao fazer isso, (re)afirmou a crise, de maneira a – e no sentido de – formar uma linguagem capaz de (re)descrevê-la. A proposta do pensador francês de pensar a crise em termos de uma nova condição/etapa histórica – nomeada por ele de pós-moderna – conseguiu colocá-la em evidência e, desse modo, imprimir novos contornos à reflexão filosófica contemporânea. Essa é uma das razões pela qual, depois

⁹ DERRIDA, 2004, p. 12.

¹⁰ *Idem, ibidem*, p. 12.

¹¹ *Idem, ibidem*, p. 12.

¹² LYOTARD, *op. cit.*, p. xv.

¹³ *Idem, ibidem*, p. xvi.

de Lyotard, muito se falou e se escreveu a respeito da noção de crise de representação. Nesses embates,¹⁴ Fredric Jameson (2006), por exemplo, se contrapõe à argumentação de Lyotard, afirmando que a pós-modernidade “não é a dominante cultural de uma ordem social totalmente nova (...), mas é apenas reflexo e aspecto concomitante de mais uma modificação do sistema capitalista” (JAMESON, 2006, p. 16). Tratar-se-ia, para o marxista norte-americano, de apenas mais um estágio do sistema capitalista em que as fronteiras entre as esferas cultural e econômica se diluem, em favor da expansão do capital. Anthony Giddens, por outro lado, rejeita o conceito e prefere falar de “modernidade tardia” ou “modernidade reflexiva”. Na opinião desse último, “nós não nos deslocamos para além da modernidade, porém, estamos vivendo precisamente através de uma fase de sua radicalização” (GIDDENS, 1991, p. 57).

Obviamente não me interessa fazer o inventário das diferentes significações que o conceito de pós-moderno sofreu ao longo de sua história ainda recente. Mesmo porque, conforme já apontou Perry Anderson (1999), sua origem não se deu com a obra de Lyotard. Cito Jameson e Giddens, dentre uma infinidade de autores, apenas para sinalizar que a noção de pós-moderno se tornou um lugar de disputa permanente. Tal disputa revela que, desde Lyotard, mas não exclusivamente a partir dele, as discussões acadêmicas se viram e se vêm obrigadas a se confrontarem, direta ou indiretamente, com a idéia de que já não há estruturas universais de verdade, seja para aceitá-la, seja para refutá-la. Decorre que, do gesto de aceitação ou de refutação, a crise da representação deixa sua marca nos debates contemporâneos.

Diante disso e de outras razões que logo se tornarão evidentes, sinto-me justificado a percorrer, nos capítulos subseqüentes, embora sucintamente, como a crise de representação passou a exigir uma reflexão acerca dos critérios de racionalidade que informam o campo dos estudos literários contemporâneos. Dito de outro modo, como o esgotamento de certas categorias – entre as quais, a de sujeito único, de razão, de totalidade, de progresso, etc – se conjugam no discurso crítico contemporâneo, com intuito de superar alguns de seus excessos, refletir sobre seus limites, alcances e

¹⁴ Convém ressaltar que há autores que fazem distinção entre pós-modernismo e pós-modernidade. Seguindo o argumento de Terry Eagleton (1998), optei pelo uso sinonímico dos termos, dada a evidente e estreita relação entre eles.

possibilidades e, finalmente, elaborar as conseqüências para o estudo do homoerotismo nas artes e na cultura. A escolha em trilhar minha discussão a partir da noção de crise da representação significa, antes de qualquer coisa, pôr em evidência como seu espectro – tanto na vertente de crítica à episteme moderna do sujeito quanto na do objeto – tem (re)definido as maneiras de se pensar e de se refletir sobre o contemporâneo. Para, logo, discutir o modo pelo qual a crise é transmutada para o espaço ficcional, buscando disso destacar algumas das antinomias e ambivalências de nossa época.

Ou, para colocar em termos sumariamente derridianos, diria que, como herdeiros e seres finitos, somos, desde sempre, convocados a “responder ao chamado que [n]o[s] antecedeu”¹⁵ e que “para lhe responder e para responder por ele, tanto no seu nome quanto no nome do outro”,¹⁶ é preciso acolher a tradição que nos chega e, ao mesmo tempo, (re)interpretá-la, deslocá-la, (re)elaborá-la, visto que “unicamente um ser finito herda, e sua finitude o obriga. Obriga-o a receber o que é maior e mais velho e mais poderoso e mais duradouro que ele. Mas a mesma finitude obriga a escolher, a preferir, a sacrificar, a excluir, a deixar cair.”¹⁷

¹⁵ DERRIDA, 2004, p. 12.

¹⁶ *Idem, ibidem*, p. 12.

¹⁷ *Idem, ibidem*, p. 12.

1.2. ALTERIDADE, REPRESENTAÇÃO E PODER – O DISCURSO CRÍTICO CONTEMPORÂNEO

“O conhecimento pelo conhecimento” – eis a última armadilha armada pela moral: é assim que se acaba por envolver-se nela de novo completamente.

Friedrich Nietzsche. *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro.*

A breve análise da crítica à fundação cultural da ciência e da modernidade ocidentais sugeriu como certos questionamentos foram assumindo importância no âmbito das discussões acadêmicas e ocupando o centro dos debates intelectuais contemporâneos. Os estudos literários, por sua vez, não ficaram inertes a essa herança filosófica e incorporaram a seus tópicos de reflexão novas problemáticas. Desse modo, viu-se surgir, às margens dos estudos literários, a partir das décadas de 1950 e 1960, o que, postumamente, se convencionou chamar de “estudos culturais”, que, paulatinamente, começaram a sobrepor-se à abordagem literária, no sentido de que a categoria de estética – eixo privilegiado das análises literárias tradicionais – é subsumida à noção de que o valor cultural é sempre socialmente construído. Em outras palavras,

A crítica, instrumento indiscutível de todo interesse pela literatura e residente-co-proprietário dela, foi-se deslocando lentamente, pelo tobogão de enfoques históricos, sociológicos e políticos da literatura, até uma zona que agora se parece muito diferente, mas com tanta segurança que parece, a partir da visão dos estudos culturais, que sua razão e seu sentido estão aqui e não mais onde estava em sua origem. (JITRIK, 2000, p. 29, tradução minha)

Quanto às características fundamentais dos estudos culturais, é Philip Smith quem no-las resume:

[a tradição dos estudos culturais] é fortemente interdisciplinar em termos de interesses de pesquisas e de influências teóricas; há um interesse primário em explorar a cultura como um campo no qual se ensaiam relações de poder e de resistência; valida o estudo da cultura popular bem como a “alta cultura”; compromissos políticos que estão no centro do debate da Esquerda frequentemente influenciam seus temas de pesquisa. (SMITH, 2004, p. 151, tradução minha)

De modo geral, pode-se afirmar que os estudos culturais se interessam pela interação entre textos culturais, identidade cultural e os indicadores “sociológicos” da desigualdade social como classe, gênero, raça e etnicidade (MILNER, 1996, p. 15). Por essa razão, as teorias pós-colonial, subalterna, feminista e *queer* – doravante denominadas de discurso crítico contemporâneo (DCC) – têm sido vistas, ora como desdobramentos, ora como os estudos culturais propriamente ditos. Não restam dúvidas a respeito da idéia de que há várias maneiras de abordar as relações mais evidentes entre os estudos culturais e literários. Maria Elisa Cevalco, por exemplo, escreve que

Pode-se olhar do ponto de vista histórico, da formação dos estudos da cultura a partir de obras de pensadores que eram (...) primordialmente críticos literários; pode-se considerar as mudanças que a nova disciplina trouxe para os estudos literários; pode-se, ainda, pensar os estudos da cultura como extensão do campo dos estudos literários. Em uma versão contemporânea, pode-se, ainda, pensar os estudos da cultura como a disciplina que vem “destruir” o valor da literatura. (CEVASCO, 2003, p. 108)

Minha proposta é pensar cada uma das perspectivas teóricas – os estudos pós-colonial, subalterno, feminista e *queer* – como diferentes modalidades da crítica literária contemporânea, nas quais se entrecruzam questões estéticas, políticas e, obviamente, culturais. Devo reconhecer, no entanto, que a recusa em pensar os diferentes instrumentais de leitura do contemporâneo como meramente “estudos culturais”, embora necessária para a clareza do meu argumento, não está rigorosamente fundada. Segundo meu ponto de vista, a designação DCC, além de me parecer mais justa à proposta de seus autores, viabiliza uma compreensão mais acurada de como as críticas à episteme moderna do sujeito e do objeto (re)elaboram as relações entre poder, alteridade e representação e em que medida se opõem à crítica literária tradicional. Creio que, ao encaminhar a discussão nesse sentido, é possível delimitar, de forma mais clara, os eixos temáticos e os campos epistemológicos inaugurados por tais campos de estudos e, dessa forma, realçar a especificidade das problemáticas que aportam à literatura.

Feitas essas considerações, destaco, dentro da perspectiva pós-colonialista, Edward Said cujo livro mais conhecido *Orientalismo*, de 1978, se dedica a entender o local que o “Oriente” tem ocupado na experiência européia ocidental. O crítico literário

sustenta que as representações do Oriente foram e são uma maneira do Ocidente dominar, (re)estruturar e exercer sua autoridade sobre os povos orientais. Combinando as elaborações foucaultianas sobre as relações entre conhecimento e poder com o conceito gramsciano de hegemonia, Said mostra como textos canônicos da cultura ocidental desempenha(ra)m um papel notável na atividade imperial. A originalidade do autor reside, sobretudo, no fato de que as idéias, culturas e histórias só podem ser, adequadamente, entendidas se estudadas as relações de força na qual está a base da justificação para suas origens. Quer dizer, os sistemas simbólicos – filosofia, ciência, arte, religião, etc – fazem parte da totalidade moral da sociedade e podem, portanto, atuar como força e justificativa para dominação física e/ou simbólica. Por essa razão, concordo com Moustafa Bayoumi e Andrew Rubin, especialmente quando dizem que “Depois de *Orientalismo*, intelectuais do campo das humanidades e das ciências sociais não podiam mais ignorar questões de diferença e de política de representação” (BAYOUMI & RUBIN, 2000, p. 67, tradução minha).

Os estudos pós-coloniais como disciplina acadêmica autônoma se consolidam durante os últimos anos da década de 1980 e estão associados também a nomes como Gayatri Spivak e Homi Bhabha. O novo campo de estudos cuja ênfase está em torno das vozes reprimidas de analfabetos, mulheres, castas inferiores, negros, etc tem como objetivo desconstruir a hegemonia do conhecimento ocidental. A preocupação com as vozes silenciadas e marginalizadas também estão no centro das discussões dos integrantes do grupo dos estudos subalternos. Os acadêmicos dos estudos subalternos, diz Said (1987, pp. vi-vii), podem ser vistos como análogos àquelas tentativas recentes no Ocidente e no resto do mundo de articular os relatos suprimidos e escondidos de grupos numerosos, tais como mulheres, grupos de despossuídos, refugiados, exilados, etc.

À semelhança dos estudos pós-coloniais e dos estudos subalternos, o feminismo também tem acentuado as ambivalências dos discursos no processo de construção do “outro” e de sua representação, principalmente em suas dimensões patriarcal, falocêntrica e, em alguns casos, heterocêntrica. Lila Abu-Lughod, nome importante por seus estudos etnográficos de poder discursivo sobre gênero e política no Oriente Médio, questiona os efeitos homogeneizadores das narrativas etnográficas, já

que, segundo ela, o conceito antropológico de cultura contribui para a essencialização e construção do “outro”, produzindo efeitos de coerência e a-historicidade (ABU-LUGHOD, 1993). A cultura é, segundo a autora (1991), um discurso que relata, explica e contribui para a construção, produção e manutenção da diferença cultural. A proposta de Abu-Lughod tem contribuído para a consolidação da idéia de que representar o “outro” é construí-lo discursivamente; processo no qual se imbricam relações de poder.

Em meio a esses questionamentos, pode-se dizer que o feminismo tem desestabilizado o quadro epistêmico hegemônico, contribuindo para repensar as suposições que informam nossas concepções tradicionais de verdade, de sujeito e de conhecimento. Com o intuito de apreender melhor as implicações políticas dos pressupostos da teoria feminista e suas conseqüências para os estudos literários, sigo a tendência de pensá-la em termo de duas matrizes, uma francesa e outra anglo-americana. Embora Teresa Brennan (1997) já tenha mostrado a insuficiência desse modelo, utilizo-o porque não é minha intenção fazer o histórico do movimento feminista, do mesmo modo como não o foi fazer o dos estudos pós-coloniais e subalternos, mas apontar a maneira como as relações entre alteridade, poder e representação vão ser problematizadas nas novas abordagens críticas do texto literário.

Pode-se dizer que, desde o lançamento do célebre livro *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, no final da década de 1940, a França tem se tornado um dos grandes palcos de construção do feminismo como um projeto intelectual e político. O movimento de mulheres daquele país logo se transformou, ao longo dos anos de 1970, em uma prática de contestação aos pressupostos androcêntricos dos saberes hegemônicos e um esforço deliberado de crítica à rigidez dos códigos sociais dominantes. Hélène Cixous, Luce Irigaray e Julia Kristeva, parte da geração dos estudos feministas pós-68, propuseram um novo feminismo que, influenciado pelos trabalhos de Lacan e Derrida, assumiram um lugar importante no seio das discussões sobre filosofia, psicanálise e literatura. Ann Rosalind Jones (1997) assinala que as feministas francesas compartilham a crítica aos modos por meio dos quais o Ocidente tem discernido a realidade; compartilham ainda, segundo Jones, a suspeita com relação aos esforços de mudar a posição da mulher que ignorem o corpo, o inconsciente e as forças invisíveis da cultura. Por essa razão, o projeto político de Cixous, Irigaray e Kristeva se funda na

valorização do corpo e da sexualidade como *locus* de transgressão dos binarismos que regem a lógica dos padrões identitários hegemônicos, agenciando novos modos de existência e subjetividade políticos.

A tradição feminista de língua inglesa, em contraste com o feminismo francês, “se caracteriza pela insistência no fato de que as mulheres são iguais aos homens, e por sua preocupação com o mundo real”,¹⁸ no sentido de que, conforme esclarece Arleen B. Dallery (1997), o esforço se centra mais na compreensão de como a história e a voz das mulheres estavam ausentes das disciplinas do conhecimento e da arte ocidentais. Grosso modo, o feminismo de língua inglesa, mais enraizado na tradição da filosofia pragmática, encontra-se em um nível de análise mais empírico, preocupando-se, por exemplo, com a vida cotidiana das mulheres na cultura e história ocidentais; em contraposição ao feminismo francês que, influenciado pela tradição da filosofia, da lingüística e da psicanálise européias, se situa em um nível mais “profundo” de análise, ou seja, na compreensão das linhas de força que animam a realidade empírica mais imediata.

É importante destacar que o feminismo francês foi vítima de muitas críticas e que suas principais detratoras foram as feministas anglo-americanas, mas é certo que Cixous, Irigaray e Kristeva não escaparam do olhar crítico de algumas feministas francesas.¹⁹ A censura das anglo-americanas se deu, principalmente, a partir de um dos tópicos que, segundo Chantal Mouffe (1992), dominou o debate crítico das feministas anglo-americanas, na década de 1990: o essencialismo. Antes de adentrar a complexidade e a riqueza que animaram a discussão em torno do essencialismo, cabe reiterar que os debates iniciados pelas feministas representaram uma grande mudança no modo de se pensar as relações entre conhecimento e política. Elaine Showalter (1989) esclarece que o feminismo representou uma das principais mudanças no campo das humanidades e das ciências sociais nas décadas 1980. A crítica feminista, no território dos estudos literários, como bem destacou Rita Schmidt (1994), se alicerça nas intrínsecas e inegociáveis relações entre interesse, conhecimento e agenciamento, no

¹⁸ BRENNAN, *op. cit.*, p. 10.

¹⁹ Refiro-me, por exemplo, à crítica que a feminista francesa Monique Wittig (1996b) dirige à noção de escrita feminina.

sentido de revelar o papel que a construção cultural das relações entre os sexos exerce no discurso literário e na literatura. Em suma, tratar-se-ia do que Jane Flax (1992) denominou de “o fim da inocência”, ou seja, o fim de uma ordem que se pretendia universal e que, por isso, pressupunha o conhecimento como espelho da realidade.

De fundamental importância para a compreensão dos novos rumos tomados pelo discurso crítico contemporâneo, são as críticas que, a partir dos finais da década de 1980, sinalizavam o esgotamento do pensamento feminista calcado no conceito de “diferença sexual”. Em texto de 1987, Teresa de Lauretis argumenta que o conceito de gênero como diferença sexual e seus conceitos derivados – a cultura da mulher, a maternidade, a escrita feminina, a feminilidade, etc – acabaram por se tornar uma limitação, como que uma deficiência do pensamento feminista. Suas críticas apontavam que

a primeira limitação do conceito de “diferença(s) sexual(ais)”, portanto, é que ele confina o pensamento crítico feminista ao arcabouço conceitual de uma oposição universal do sexo (...), o que torna muito difícil, se não impossível, articular as diferenças entre as mulheres e Mulher, isto é, as diferenças entre as mulheres ou, talvez mais exatamente a diferença nas mulheres. (...). A segunda limitação do conceito de diferença(s) sexual(ais) é que ele tende a reacomodar ou recuperar o potencial epistemológico radical do pensamento feminista sem sair dos limites da casa patriarcal, na metáfora usada por Audre Lorde em lugar da “prisão domiciliar da linguagem” de Nietzsche (...). (DE LAURETIS, 1994, pp. 207-208)

Em direção semelhante, Judith Butler também acenava para a insuficiência do paradigma do gênero calcado na diferença sexual. Por isso, a autora colocou em questão a noção de universalidade da identidade feminina – o que sustentara até então o discurso feminista tradicional – e mostrou que buscar um sujeito estável do feminismo acabava por gerar exclusões com conseqüências coercitivas e reguladoras. Butler nega a idéia de que é necessária uma identidade para a ação política, pois, segundo ela, não há identidade por trás de expressões de gênero. A identidade se constitui de forma performática pelas expressões que são tidas como seus resultados. Nesse sentido, a feminista esclarece que

se há algo de certo na afirmação de Beauvoir de que ninguém nasce mulher e sim *torna-se* mulher decorre de que a mulher é um termo em processo, um devir, um construir de que não pode dizer com acerto que tenha uma origem ou um fim. (BUTLER, 2003, pp. 58-59, grifos da autora)

A crítica de Butler incide sobre a noção de gênero como essência ou substância, desconstruindo, portanto, a binariedade dos sexos em favor da emergência do amplo espectro de possibilidades no processo de constituição das identidades de gêneros. Ao radicalizar a crítica às categorias identitárias como regimes normalizadores e regulatórios, Butler também contribuiu, decisivamente, para um redirecionamento dos estudos gays e lésbicos – outro momento do discurso crítico contemporâneo –, que vinham ganhando força desde os anos de 1970. A teoria *queer*, nome sob a qual a perspectiva propugnada por Butler ficou conhecida, sinaliza uma nova perspectiva teórica, segundo a qual a orientação sexual se constitui como uma categoria fundamental de análise crítica da realidade e dos fenômenos históricos.

Entretanto, cabe destacar que foi Eve Sedgwick com sua obra *Epistemology of the closet* que inaugurou a nova abordagem teórica. Segundo Mário César Lugarinho (2002), as reflexões de Sedgwick problematizavam o quadro do feminismo separatista, que emergiu na década de 1970 e cuja tendência era negar as diferenças de identidade e a experiência de gays e lésbicas. Ainda segundo o crítico brasileiro, a análise de Sedgwick, além de abandonar a teoria dos gêneros do feminismo e se deslocar para a constituição de uma teoria própria, põe por terra qualquer tentativa de se observar as relações entre gays e lésbicas como uma forma mimética da heterossexualidade e da polarização simples entre os gêneros. Isso porque a perspectiva de Sedgwick se centra na maneira como a identidade do sujeito é necessariamente uma mistura complexa de alianças escolhidas, posição social, papéis profissionais, etc; do que uma essência fixa interna. A noção de armário é um conceito forjado pela autora para evidenciar como se criou um dispositivo de organização da vida de gays e lésbicas e que também está associada à visibilidade e à hegemonia dos valores dos heterossexuais. Segundo suas próprias palavras:

O armário gay não é uma característica apenas das vidas de pessoas gays. Mas, para muitas delas, ainda é a característica fundamental da vida social, e há poucas pessoas gays, por mais corajosas e sinceras que sejam de hábito, por mais afortunadas pelo apoio de suas comunidades imediatas, em cujas vidas o armário não seja ainda uma presença formadora. (SEDGWICK, 2007, p. 22)

Após nosso breve percurso pelo DCC, é importante dizer que foram omitidas muitas contribuições teóricas importantes e inovadoras e que as diferentes perspectivas

críticas não se desenvolveram de forma independente uma da outra e/ou de maneira harmoniosa. A emergência, por exemplo, de vários feminismos – o negro, o lésbico, o subalterno, etc – acena para algumas das tendências e dos impasses dos quais os discursos críticos se alimenta(ra)m. Isso porque, fazendo minhas as palavras de Homi Bhabha, o DCC visa a

institucionalizar uma série de discursos transgressores cujas estratégias são elaboradas em torno de lugares de representação não-equivalentes onde uma história de discriminação e representação equivocada é comum entre, por exemplo, mulheres, negros, homossexuais e migrantes do Terceiro Mundo. No entanto, os “signos” que constroem essas histórias e identidades – gênero, raça, homofobia, diáspora pós-guerra, refugiados, a divisão internacional do trabalho, e assim por diante – não apenas diferem em conteúdo, mas muitas vezes produzem sistemas incompatíveis de significação e envolvem formas distintas de subjetividade social (BHABHA, 2003, p. 245)

1.3. ESTÉTICA, POLÍTICA E HISTORIOGRAFIA LITERÁRIA – NOVOS CAMPOS DE FORÇA

Se quisermos saber como se formaram as afirmações metafísicas mais transcendentais de um filósofo – faríamos bem, e isso seria até mesmo inteligente, perguntar-nos a que moral quis chegar com isso.

Friedrich Nietzsche. *Para além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro.*

Como espero haver indicado, as críticas feminista, pós-colonial, subalterna e *queer* apontam para uma mudança paradigmática na concepção de literatura e, de forma simultânea, agregam novas dimensões analíticas – entre as quais, as de gênero, raça, etnia, orientação sexual, etc – na compreensão do fenômeno literário. A mudança, caracterizada por Heidrun Olinto (1996) como um abandono das perspectivas meramente formalistas em favor de abordagens pragmáticas,²⁰ é indicadora de que a pergunta mais importante a se fazer hoje deixa de ser “o que é literatura?” (visão substancialista), para se tornar “o que é considerado literário, quando, em que circunstâncias, por quem e por quê?” (visão pragmática). Segundo suas palavras:

o interesse nos estudos de literatura desloca-se, mais claramente ainda, do texto literário para questões referentes à situação circunscrita do receptor e sua referência institucional formada por múltiplos reguladores da esfera cultural e social, ou seja, para uma definição pragmática da literatura.²¹

As novas ferramentas crítico-teóricas de abordagem do texto literário representam mais que estratégias de leitura e de análise; representam a politização dos estudos literários, ou seja, o abandono da análise centrada nos aspectos puramente

²⁰ O pragmatismo como característica dos estudos literários já havia sido bem destacado, na década de 1980, por Jonathan Culler, sobretudo quando o crítico norte-americano afirma que “um desenvolvimento importante na crítica recente tem sido o foco no leitor, presente não apenas nas teorias literárias da significação, mas também na crítica que descreve o sentido da obra como a experiência que ela provoca no leitor” (CULLER, 1988 [1981], p. ix, tradução minha). Para Culler, o crescente interesse pelo leitor por parte da crítica literária deslocou a leitura centrada exclusivamente no texto, para pensar as aportações que o próprio crítico, isto é, o leitor, faz em sua atividade crítica (CULLER, 1997 [1982]).

²¹ OLINTO, 1996, p. 28.

formais do texto “para ceder lugar a uma análise mais ampla que condicionou o texto ao seu contexto cultural” (LUGARINHO, 2001, p. 33). Assim, as abordagens críticas contemporâneas colocam uma série de problemas à noção de literatura e à de estética, contribuindo para o (re)pensar de algumas das suposições que informam tais noções. Ainda de acordo com Olinto (1996), a nova prática acadêmica interdisciplinar do fenômeno literário coincide com a importação, a tradução e a circulação de idéias estrangeiras deslocadas do espaço e do tempo de sua produção original. Trata-se de um novo gênero, cuja síntese nos é dada por Jonathan Culler:

Como casos do gênero “teoria”, tais trabalhos estropeiam a moldura disciplinar dentro da qual normalmente seriam avaliados e que ajudaria a identificar suas sólidas contribuições ao conhecimento. Dito de outro modo, o que caracteriza os membros desse gênero é sua capacidade de funcionar não como demonstrações dentro dos parâmetros de uma disciplina, mas como redescrições que desafiam as fronteiras disciplinares. (CULLER, 1997, p. 15)

Desse modo, o DCC vai na contra-mão da crítica literária tradicional que, segundo Culler (1997), se pautou por uma tentativa de controlar o contato com os textos para prevenir a proliferação de sentidos ilegítimos e desenvolver princípios que determinassem quais eram os sentidos verdadeiros concebidos pelo escritor. A crítica contemporânea, ao contrário, tende a disseminar – e disseminar com toda carga semântica a que lhe confere Derrida²² – as significações e as possibilidades de leitura do texto literário. E subjacente à proliferação de sentidos e à contestação das formas oficiais de ler o texto literário, reside uma redefinição daquilo que era normalmente visto como terreno da política e das relações de poder a serem transformadas. Movimento que coincide com o argumento do filósofo francês Jacques Rancière “de que, hoje em dia, é no terreno estético que prossegue uma batalha ontem centrada nas promessas da emancipação e nas ilusões e desilusões da história” (RANCIÈRE, 2005, p. 12). A afirmação do filósofo francês implica dizer, conforme indiquei, que as noções contemporâneas de política e de estética, bem como suas relações, já não são as

²² A esse respeito, Derrida afirma que a disseminação é “justamente a impossibilidade de reduzir um texto como tal a seus efeitos de sentido, de conteúdo, de tese ou de tema” (DERRIDA, 1969, p. 13, tradução minha).

mesmas. As observações de Silviano Santiago condensam, de forma bastante oportuna, o aspecto profícuo da obra de Jacques Rancière que estou tentando realçar:

Até há bem poucos anos aparentemente a estética não tinha gênero, ou melhor, era assumidamente masculina e patriarcal, mesmo porque as reflexões que configuravam o que chamávamos de estética recalçavam toda possibilidade de pensá-la a partir do gênero feminino por exemplo, gênero aqui tomado no sentido que as teorias mais recentes do conhecimento lhe emprestam, teorias que desejam, ao colocar a questão do feminino, abalar todo um universo de pensamento nitidamente dominado pelo falocentrismo da filosofia ocidental. (SANTIAGO, 1995, p. 99)

Ao sugerir que a discussão em torno da estética hoje levanta a questão de gênero (estética feminista) – sendo que poderíamos também falar de “estética gay”, “estética negra”, “estética terceiro-mundista”, “estética subalterna”, etc²³ –, Silviano Santiago aponta, de forma bastante lúcida, as contradições e conflitos que permeiam o campo estético contemporâneo. A inevitabilidade do conflito aparece exatamente porque a estética, entendida aqui na esteira da tradição kantiana,²⁴ ou seja, em termos de categorias apriorísticas da percepção humana, é aquilo que determina as formas a partir das quais a experiência sensível se apresenta ao sujeito. Por isso, se “a estética não tinha gênero, ou melhor, era assumidamente masculina e patriarcal, e por ser masculina e patriarcal propunha o macho como centro do poder e defensor dos valores universais”;²⁵ hoje a luta feminista no terreno da estética, em consonância com as idéias de Rancière, decorre exatamente da contestação do fato de que, segundo as feministas, as categorias apriorísticas que estruturam e organizam nossa experiência cotidiana delimitam posições e lugares de privilégios aos homens.

²³ Cabe esclarecer que quando falo de “estética gay”, “estética negra”, etc não estou concebendo-as de forma essencialista, mas como estéticas que se constroem com referência à sua própria identidade historicamente construída.

²⁴ Vale dizer que o termo estética está sendo usado na esteira da tradição kantiana, mas esvaziado de seu significado transcendentalista e idealista. Segundo Danilo Marcondes (1998), na concepção kantiana, o conhecimento do objeto resulta da contribuição de duas faculdades da nossa mente ou de nossa razão: a sensibilidade e o entendimento, que são formas *a priori* das possibilidades de cognição humana, isto é, aquilo que determina as formas a partir das quais a experiência sensível se apresenta ao sujeito. Ao esvaziar essa concepção do sentido idealista a que Kant lhe atribui, a estética passa a ser entendida como estruturas que organizam nossa percepção da realidade, engendradas historicamente, conforme assinala Jacques Rancière (1996).

²⁵ SANTIAGO, 1995, p. 99.

Dito em linhas gerais, pensar a luta política no campo da estética significa questionar os limites das suposições e dos valores a partir dos quais organizamos e damos sentido a nossas experiências de sujeitos historicamente situados. Assim, o DCC contribui para produzir/reproduzir uma nova noção de estética, isto é,

Uma estética, sem dúvida, localizada e engajada num tempo e numa sociedade, ao invés de abstrata e universal, que emerge do embate com as materialidades, mas procura confrontá-las, compará-las, estabelecer séries, linhagens, a partir de problemas, conceitos, categorias. (LOPES, 2007, p. 29)

Com as observações precedentes, espero estar encaminhando a discussão no sentido proposto por Alberto Moreiras, especialmente quando, a propósito de seu projeto crítico, o autor escreve sobre a importância de

investigar o estatuto da estética na reflexão contemporânea, e ainda se a estética pode hoje funcionar (...) como uma forma paradoxal de abertura para algum “fora” da história ou do social, em relação ao qual a razão poderia seguir seu desejo de verdade contra a fetichização do real. (MOREIRAS, 2001, p. 12)

Levar a cabo tal projeto é de fundamental importância, na medida em que através dele se pode balizar as antinomias e ambivalências do DCC, delineando suas possibilidades, limites e alcances. Por isso, ao situar o homoerotismo e sua relação com a literatura no contexto de discussão proposta por Alberto Moreiras, busco pensá-lo a partir da noção de estética *queer*: uma estética que “inventa e oferece outras possibilidades de significar, ser e viver que estão além daquelas oferecidas pelo sistema opressivo e essencialista da heterossexualidade compulsória” (SANTOS, 2002, p. 21). Isso porque, além de fomentar outras formas de moralidade, a estética *queer* instaura novos modos de se fazer política. Nessa perspectiva, corpo e sexualidade ou, em termos bem mais amplos, a diferença, passam a ser tematizados como vítimas da opressão e da dominação sociais.

A crítica *queer*, ao definir parâmetros de leitura, produz e reproduz uma outra concepção de estética, ou seja, novas formas de conhecimento sensório-cognitivo, não apenas a respeito do corpo e da sexualidade, mas, sobretudo, a respeito dos critérios que informam os valores pelas quais organizamos e damos sentido à própria noção de estética e de política. Tratar-se-ia, para colocá-lo nas palavras de Rancière, de

“momentos poéticos em que criadores formam novas linguagens que permitem a redescritção da experiência comum, inventam metáforas novas, chamadas mais tarde a integrar o campo das ferramentas lingüísticas comuns e da racionalidade consensual”.²⁶

Sendo assim, a autonomização da estética que, segundo Rancière, se deu com o pensamento kantiano, tornou a estética o “lugar de emancipação das normas de representação”²⁷ e da “constituição de um tipo de comunidade do sensível que funciona sob o modo da presunção, do *como se* que inclui aqueles que não estão incluídos, ao fazer ver um modo de existência do sensível subtraído à repartição das partes e das parcelas”.²⁸ Por essa razão, a história moderna das formas políticas está ligada às mutações que fizeram a estética aparecer como divisão do sensível, ou seja, das formas de percepção e de organização da realidade, e do discurso sobre o sensível. Situação que não poderia ser diferente, visto que, para Rancière, “existe, (...) na base da política, uma estética”.²⁹ A política, para o autor, implica sempre uma ruptura:

[política é aquilo] que rompe a configuração do sensível na qual se definem as parcelas e as partes ou sua ausência a partir de um pressuposto que por definição não tem cabimento ali: a de uma parcela dos sem-parcela. Essa ruptura se manifesta por uma série de atos que reconfiguram o espaço onde as partes, as parcelas e as ausências de parcelas se definiam. A atividade política é a que desloca um corpo do lugar que lhe era designado ou muda a destinação de um lugar; ela faz ver o que não cabia ser visto, faz ouvir um discurso ali onde só tinha barulho, faz ouvir como discurso o que só era ouvido como barulho.³⁰

De modo semelhante, a arte também representa uma ruptura, já que reconfigura o que é possível de se dizer, de se pensar ou de se fazer em certo momento histórico, tal como pode ser visto nos exemplos citados anteriormente. Por isso, ao instaurar novas maneiras de abordar e de extrapolar a noção tradicional de estética, as novas perspectivas críticas buscam operacionalizar os diferentes sentidos que certas dinâmicas – de gênero, raça, orientação sexual, etnia, etc – têm assumido ao longo da

²⁶ RANCIÈRE, 1996, p. 70.

²⁷ *Idem, ibidem*, p. 68.

²⁸ *Idem, ibidem*, p. 68.

²⁹ RANCIÈRE, 2005, p. 34.

³⁰ RANCIÈRE, 1996, p. 42.

história, revelando, portanto, a lógica das configurações sócio-culturais específicas em que sua semântica foi construída. O significado dessas dinâmicas sempre descansa sobre uma intrincada interação de fenômenos sociais, culturais e políticos, cuja complexidade e conseqüências só podem ser totalmente compreendidas se consideramos a política como “assunto de sujeitos, ou melhor, de modos de subjetivação”.³¹ E por subjetivação, proponho entender como

a produção, por uma série de atos, de uma instância e de uma capacidade de enunciação que não eram identificáveis num campo de experiência dado, cuja identificação portanto caminha a par com a reconfiguração do campo da experiência.³²

Desse modo, subjaz aos discursos críticos contemporâneos uma ruptura com a noção tradicional de política como mero exercício do poder. Delineia-se uma compreensão de política como uma modalidade específica de ação, cuja racionalidade engendra formas específicas de subjetivação e de moralidade. Observações que coincidem com a proposta conceitual de política de Rancière, para quem, antes de ser um sistema de formas constitucionais ou de relações de poder, uma ordem política é certa divisão das ocupações, a qual se inscreve, por sua vez, em uma configuração do sensível. O conceito de “partilha do sensível” condensa o modo pelo qual política e estética se articulam e, por essa razão, vale reproduzir as palavras do autor:

[partilha do sensível é] o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um *comum* e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas. Uma partilha do sensível fixa portanto, ao mesmo tempo, um *comum* partilhado e partes exclusivas. Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividades que determina propriamente a maneira como um *comum* se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha.³³

Partilha do sensível é o que condiciona a divisão dos modos de percepção da experiência cotidiana, delimitando a posição que cada sujeito deve e pode ocupar dentro do sensível. Arte e política (re)configuram o que é possível de se dizer, de se fazer e de

³¹ *Idem, ibidem*, p. 47.

³² *Idem, ibidem*, p. 47.

³³ RANCIÈRE, 2005, p. 15, grifos do autor.

se pensar. Por isso, a arte deixa de ser política apenas devido à mensagem que veicula com relação à temática social, para sê-lo na medida em que suspende as coordenadas ordinárias da experiência sensorial, (re)estruturando as formas de percepção. Daí resulta que a arte, para o DCC, é política, e tão-somente política, quando enseja novos modos de percepção e de sentir a realidade, ou seja, quando segue rumo à heterogeneização dos sistemas de valores pelos quais organizamos e damos sentido à realidade.

1.4. SITUANDO AS NARRATIVAS – O LUGAR DO DISCURSO CRÍTICO CONTEMPORÂNEO

Que serait un avenir si la décision était programmable et si l'aléa, si l'incertitude, si la certitude *instable*, si l'inassurance du "peut-être" ne s'y suspendait à l'ouverture de ce que vient, à même l'événement, en lui et à cœur ouvert? (...) Notre incroyable *peut-être* ne signifie pas le flou et la mobilité, la confusion que précède le savoir ou renonce à toute vérité. S'il est indécidable et sans vérité dans son moment (mais il est justement difficile de lui assigner un moment propre), c'est pour être la condition de la décision, de l'interruption, de la révolution, de la responsabilité et de la vérité.

Jacques Derrida. *Politiques de l'amitié*.

Após ter percorrido, brevemente, a dinâmica discursiva instaurada pelo DCC, parece inegável que uma de suas maiores contribuições foi denunciar a prerrogativa epistemológica monista das narrativas mestras, bem como suas pretensões de neutralidade axiológica, contribuindo para a (re)elaboração das noções de sujeito e de objeto modernas. O uso estratégico da "diferença cultural"³⁴ para produzir contradição e incerteza nos discursos hegemônicos e, como consequência, desvelar a natureza incompleta e contingente das ideologias e verdades oficiais representou um avanço teórico de importância fundamental para se questionar os limites ontológicos impostos por certas tradições filosófico-científicas à realidade. Por isso, convém dizer que a discussão em torno dos conceitos de modernidade e pós-modernidade, isto é, do que denominei de crise de representação, parece deliberar favoravelmente à compreensão de que as duas categorias representam a face de uma mesma moeda e não podem, portanto, ser desvinculadas.

³⁴ Uso o conceito de diferença cultural nos seguintes termos: "[aquela que] altera a posição de enunciação e as relações de interpelação em seu interior; não apenas somente aquilo que é falado, mas de onde é falado; não simplesmente a lógica da articulação, mas o *topos* da enunciação. (...) A diferença cultural não representa simplesmente a controvérsia entre conteúdos oposicionais ou tradições antagônicas de valor cultural. A diferença cultural introduz no processo de julgamento e interpretação cultural aquele choque repentino do tempo sucessivo, não-sincrônico, da significação, ou a interrupção da questão suplementar". (BHABHA, 2003, p. 228)

Posicionar-se a favor de um dos paradigmas implica, desde sempre, estar marcado pelo outro. As sementes do niilismo já estavam presentes no pensamento moderno desde o início, visto que, conforme argumenta Anthony Giddens, se a esfera da “razão está inteiramente desagrilhoada, nenhum conhecimento pode se basear em um fundamento inquestionado, porque mesmo as noções mais firmemente apoiadas só podem ser vistas como válidas ‘em princípio’ ou até ‘ulterior consideração’. De outro modo elas reincidiriam no dogma e se separariam da própria esfera da razão que determina qual validade está em primeiro lugar.”³⁵

Por isso, as discussões sobre a crise de representação e suas implicações para os estudos literários contemporâneos não devem significar outra coisa senão o revisitar incessante das categorias modernas, de modo a pôr em evidência as estruturas sedimentadas que formam a discursividade, a partir das quais se ordenam as relações sociais. Isso porque, conforme lembra Derrida (1997, p. 53), a decisão que não passa pela prova do indecível não é uma decisão livre, mas somente uma aplicação programável ou o desenvolvimento contínuo de um processo calculável. A descrição freudiana do *fort/da* – cuja aproximação foi ligeiramente sugerida por Bhabha (2003) e à qual gostaria de acrescentar algumas considerações – nos oferece uma imagem aproximada do lugar que reservo ao discurso crítico contemporâneo e que, portanto, tem conseqüências importantes para o modo como explorarei a problemática homoerótica na obra de João Gilberto Noll.

Em *Além do princípio do prazer* (1998), Freud relata a história de um jogo inventado pelo seu neto de aproximadamente um ano e meio. Nele, o menino brincava com um carretel preso a um pedaço de barbante. A criança jogava o carretel para fora do berço em que estava e, em seguida, o puxava de volta, movimento que era acompanhado pelas palavras *fort/da* – literalmente, foi-se/aqui. Para Freud, esse jogo de desaparecimento/retorno era uma forma encontrada pelo seu neto para lidar com a ansiedade causada pela ausência da mãe, a quem era muito apegado. O *fort/da* foi teorizado por Freud como protótipo do processo de simbolização em que um objeto, no caso o carretel, re-apresenta um outro objeto, a mãe ausente. O jogo do *fort/da* não significa apenas que a criança já era capaz de simbolizar a ausência de um determinado

³⁵ GIDDENS, *op. cit.* p. 54.

objeto, mas de que era capaz de representar uma relação entre sua mãe e um conceito, ou seja, de que sua mãe havia ido mas ainda estava lá na memória, no jogo.

Obviamente, ao propor pensar o DCC como um jogo de *fort/da*, não pretendo reatualizar a dinâmica presença/ausência, própria da metafísica ocidental (DERRIDA, 1967), mas tão-somente sugerir um movimento exploratório incessante da herança à qual estamos, desde sempre, ligados. Processo marcado pela consciência de que a ruptura total com as narrativas do passado não é possível; tampouco, parece de todo desejável. Cabe precisar ainda que a imagem do *fort/da* assume um significado específico no contexto de minha discussão, visto que a pergunta iminente que ela suscita é: a quem compete, em última instância, a autoridade sobre o processo de simbolização/memória que caracteriza o jogo? Essa é uma questão que não precisa ser respondida, pelo menos a princípio. O que me parece importante, no momento, é acentuar as contradições e os impasses inerentes a esse processo. O *fort/da* tem, sem dúvida, um papel instituinte e conservador, mas também revolucionário e transgressor, na medida em que se torna o espaço no qual se negociam, para colocá-lo em termos meramente psicanalíticos, pulsão de vida e pulsão de morte, *Eros* e *Tânatos*, sublimação e perversão, etc.

O *fort/da* representa, portanto, uma concepção de mundo que se dispõe como um horizonte hermenêutico que torna possível observar a precariedade e a fragilidade do precipício intransponível que constitui o campo dos estudos literários contemporâneos, isto é, de que já “não há nenhuma saída certa para a incerteza; de que a fuga à contingência é tão contingente quanto a condição da qual se busca fugir” (BAUMAN 1999, p. 250). Com essa consciência, pode-se (re)orientar, de forma significativa, o modo pelo qual abordamos questões relacionadas às novas dinâmicas simbólicas que se impõem e se impuseram a partir da crise de representação. Bhabha parece consciente dessa questão, especialmente quando afirma que

O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses “entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular e coletiva – que dão início a novos signos de identidade e

postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria idéia de sociedade.³⁶

Entretanto, não basta apenas afirmar a diferença pela diferença; é preciso, antes de qualquer coisa, pensar mais sobre a maneira como a produção da diferença tem se dado no contexto da sociedade contemporânea, sobretudo, no âmbito de instituições cristalizadas pela estrutura social, o que significa pensar também o lugar da diferença cultural no interior da reflexão acadêmica. Faz-se necessário apreender os lugares em que se afirmam os impasses e as aberturas de novos horizontes e atentar para as complexas teias de relações que dinamizam a realidade do mundo social; aspecto que espero apontar e explorar, detalhadamente, com a análise do romance selecionado. Tecer uma cadeia de relações entre as cada vez mais complexas dimensões da sociedade contemporânea significa estabelecer conexões entre as diferentes posições de sujeito – de classe, de gênero, de etnia, de orientação sexual, de nacionalidade, etc –, embora saibamos que não há uma correspondência necessária entre elas. Ou, conforme comenta Chantal Mouffe:

Embora não haja um vínculo necessário entre as diferentes posições de sujeito, no campo da política sempre há discursos que tentam promover uma articulação entre elas a partir de diferentes pontos de vista. Por essa razão, cada posição de sujeito se constitui dentro de uma estrutura discursiva essencialmente instável, visto que se submete a uma variedade de práticas de articulação que constantemente a subvertem e a transformam. Por isso, não há nenhuma posição de sujeito cujos vínculos com outras estejam asseguradas de forma definitiva e, portanto, não há identidade social que possa ser completa e permanentemente adquirida. Isso não significa, no entanto, que não possamos reter noções como “classe trabalhadora”, “homens”, “mulheres”, “negros” ou outros significantes que se refiram a sujeitos coletivos. Não obstante, uma vez que a existência de uma essência comum tenha sido descartada, seu *status* deve ser concebido em termos do que Wittgenstein designa de “semelhanças familiares” e sua unidade deve ser vista como o resultado de uma fixação parcial de identidades, cujo alcance se dá por meio da criação de pontos nodais.³⁷

Cabe ao DCC (re)ativar em outra forma, em outra condição, a partir de novas constelações, a dinâmica do sentido que organiza e estrutura as relações sociais, descortinando cenários de resistência e o modo como essas resistências podem criar uma economia simbólica capaz de gerar as condições de sua própria crítica afirmativa.

³⁶ BHABHA, *op. cit.*, p. 20

³⁷ MOUFFE, *op. cit.* pp. 372-373, tradução minha.

Trata-se de abrir a subjetividade para outras formas de relações sociais que alterem as regras do discurso simbólico que ordena e formula o sentido. Por isso, minha discussão continua no sentido de evidenciar o modo pelo qual as novas ferramentas teórico-discursivas e interpretativas do contemporâneo acenam para a apreensão de lógicas particularistas e que, por isso, impõem modos específicos de apreensão/construção do sentido. É desse e com esse cenário que passamos a precisar as formações sócio-históricas de emergência da temática homoerótica nos estudos literários, realocando os termos do debate em torno das categorias de estética e de literatura e também dos significados que esses conceitos têm assumido na tradição dos estudos historiográficos brasileiros.

CAPÍTULO II:

EM BUSCA DE NOVOS PARADIGMAS – LITERATURA E EXPERIÊNCIA HOMOERÓTICA

Por outro lado estava tranqüilo porque a maior prova de amizade Aleixo tinha lhe dado a um simples aceno, a um simples olhar. Onde quer que estivessem haviam de se lembrar daquela noite fria dormida sob o mesmo lençol na proa da corveta, abraçados, como um casal de noivos em plena luxúria da primeira coabitação... Ao pensar nisso Bom-Crioulo sentia uma febre extraordinária de erotismo, um delírio invencível de gozo pederasta... Agora compreendia nitidamente que só no homem, no próprio homem, ele podia encontrar aquilo que debalde procurara nas mulheres.

Adolfo Caminha. *Bom-Crioulo*.

2.1. UM POUCO DE HISTÓRIA – GÊNERO, SEXUALIDADE E DESEJO NA CULTURAL OCIDENTAL

Uma das grandes questões da filosofia antiga foi: qual é o eros do pensamento? Qual é o eros do tipo peculiar de verdade da qual a filosofia é a busca? Qual a paixão que impele alguém a filosofar e o que o filosofar requer dele? Em nossos grandes debates sobre o que é bom para nós e o que é correto fazermos, realmente perdemos o sentimento de que filosofar é manter (...) relações apaixonadas ou eróticas com nós mesmos e com outrem.

John Rajchman. *Eros e verdade*.

Já que me propus a lidar com o tema do homoerotismo na literatura e, por conseguinte, com questões de gênero, desejo e sexualidade, não poderia me furtar a fazer pelo menos uma rápida incursão pelos diversos significados que essas questões assumiram ao longo da história do Ocidente. Nesse sentido, os escritos foucaultianos sobre a história da sexualidade podem nos servir de ponto de partida para se pensar como que, a partir da modernidade, a sexualidade passou a ser um elemento cada vez mais central na constituição do sujeito ocidental, tornando-se seu *locus* de fabricação. Disso assistiremos à proliferação de saberes sobre a sexualidade, tais como a psicologia, a psicanálise, a psiquiatria, a sexologia, etc. A razão da proliferação dos discursos sobre o sexo está associada, segundo Foucault (1988a), à estruturação de uma nova tecnologia do poder a partir do século XVIII. Antes desse período, prevalecia-se o regime da soberania em que o súdito devia sua vida e sua morte à vontade do soberano; no decorrer do século XVII, o Ocidente conhece duas formas principais de poder sobre a vida: as disciplinas (anátomo-política do corpo) e controles reguladores (biopolítica da população).

Desenvolvidas nos séculos XVII e XVIII, as disciplinas consistem em técnicas centradas no corpo individual, com o objetivo de adestrá-lo, de ampliar suas aptidões, de extorquir suas forças, de integrá-lo em sistemas de controles eficazes e econômicos, etc. A partir da segunda metade do século XVIII, surge a biopolítica, outra tecnologia de poder que não exclui a primeira, mas que, além de integrar o corpo, se dirige fundamentalmente à gestão da vida – a proliferação, os nascimentos e a

mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, etc. Foucault explica que a biopolítica

se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores: uma biopolítica da população (...) A velha potência de morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida. (FOUCAULT, 1988a, pp. 151-152)

A respeito da dominância da biopolítica como nova tecnologia de poder nas sociedades ocidentais modernas, o pensador francês afirma:

Genericamente, pode-se dizer que ela se relaciona com a preservação e conservação da “força de trabalho”. Mas, indubitavelmente, o problema é mais amplo. Ele indiscutivelmente se refere aos efeitos político-econômicos da acumulação de homens. O grande crescimento demográfico do século XVII na Europa Ocidental, a necessidade de coordenação e de integração ao aparato de produção e a urgência de controlá-lo, com mecanismos de poder mais sofisticados e adequados, possibilitaram a emergência da “população”, (com suas variedades numéricas de espaço e cronologia, longevidade e saúde), emergisse não só como problema, mas como objeto de observação, análise, intervenção, modificação, etc. Um projeto de tecnologia da população começa a ser desenhado: estimativas demográficas, o cálculo de pirâmides etárias, diferentes expectativas de vida e níveis de mortalidade, estudos das recíprocas relações entre crescimento da população e crescimento da riqueza, medidas de incentivo ao casamento e procriação, desenvolvimento de formas de educação e treinamento profissional. (FOUCAULT *apud* MAIA, 1995, p. 99)

Diante desse cenário, a família se torna um dos elementos mais tácitos e preciosos para a difusão e a penetração do dispositivo da sexualidade, cujo objetivo é fazer “proliferar, inovar, inventar, penetrar corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global”.³⁸ A família se afirma, sobretudo a partir do século XVIII, como um dos principais agentes do dispositivo da sexualidade, sobrepondo-se ao dispositivo da aliança que, segundo Foucault, se refere ao “sistema de matrimônio, de fixação e desenvolvimento dos parentescos, de transmissão dos nomes e dos bens”.³⁹ O entrelaçamento entre os dispositivos da aliança

³⁸ FOUCAULT, 1988a, p. 101.

³⁹ *Idem, ibidem*, p. 117.

e da sexualidade torna a família objeto privilegiado das técnicas disciplinares, visto que ela transporta a dimensão do jurídico para o dispositivo da sexualidade e a economia do prazer e a intensidade das sensações para o regime da aliança. Por isso, o pensador francês nos lembra que

a família não deve ser mais apenas uma teia de relações que se inscreve em um estatuto social, em um sistema de parentesco, em um mecanismo de transmissão de bens. Deve-se tornar um meio físico denso, saturado, permanente, contínuo, que envolva, mantenha e favoreça o corpo da criança (...) o que acarreta também uma certa inversão do eixo: *o laço conjugal não serve mais apenas para estabelecer a junção entre duas ascendências, mas para organizar o que servirá de matriz para o indivíduo adulto.* (FOUCAULT, 1979c, p. 199, grifos meus)

As análises de Foucault são muito promissoras à luz das forças que reconheço como fundamentais para se entender a dinâmica das práticas sociais que estruturam a sexualidade,⁴⁰ sobretudo no que concerne às relações afetivas entre pessoas do mesmo sexo. Foucault analisa a sexualidade a partir da relação poder/conhecimento, apontando a dimensão discursiva na normalização de práticas sexuais e de modo a evidenciar o discurso histórico como modelador da sexualidade. O projeto do pensador francês é, sem dúvida, mostrar como o poder está enredado de relações particulares com formas de saber, e como as diferentes configurações e sentidos que o sexo tem assumido ao longo da história do Ocidente revelam aspectos importantes da dinâmica dos contextos sócio-culturais em que sua semântica foi construída. Isso porque a sexualidade sempre descansa sobre uma intrincada interação de fenômenos sociais, culturais, econômicos e políticos, cuja complexidade e conseqüências só podem ser corretamente apreciadas se considerarmos o sexualidade em sua dimensão normativa, ou seja, como elemento estruturado e estruturante de práticas sociais a partir das quais se engendram modos específicos de relações.

Nesse sentido, o contraste com a realidade da homossexualidade entre os gregos antigos pode nos ajudar a pensar a dinâmica dessas relações. É claro que algo assim traz em si as dificuldades da comensurabilidade de fenômenos distantes no tempo

⁴⁰ Cabe lembrar que uso o termo sexualidade em sentido foucaultiano: “Não se deve concebê-la como uma espécie de dado da natureza que o poder tenta pôr em xeque, ou como um domínio obscuro que o saber tentaria, pouco a pouco, desvelar. A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo.” (FOUCAULT, 1988a, p. 116)

e no espaço, debate que já foi detalhadamente explorado por Jurandir Freire Costa (1995). Entretanto, é nessa dificuldade que qualquer discussão sobre a homossexualidade deve se instaurar, posto que é aí que a dimensão contingente e histórica do fenômeno da homossexualidade se deixa revelar em toda sua força, evitando qualquer debate que queira lhe conferir estatuto metafísico. O problema a que me refiro se inicia com o próprio termo homossexualidade, cuja invenção data o século XIX e, conforme já mostraram vários autores,⁴¹ além de ser um termo carregado de essencialismo e comprometido com uma visão machista do mundo, é insuficiente para descrever ou apreender a diversidade das experiências entre pessoas do mesmo sexo. Em relação a origem do termo, vale citar as palavras de Spencer:

A palavra homossexualidade apareceu pela primeira vez em inglês na década de 1890, usada por Charles Gilbert Chaddock, tradutor de *Psychopathia Sexualis*, de R. von Krafft-Ebing. O termo aparecera originalmente em alemão em 1869, num panfleto anônimo. Havelock Ellis comentou que era um neologismo bárbaro, que misturava origens gregas e latinas. Embora J. A. Symonds tivesse empregado a palavra numa carta em 1892, essa era apenas uma das muitas palavras que estavam sendo criticadas e usadas naquela época para descrever o relacionamento entre pessoas do mesmo sexo. (SPENCER *apud* GARCIA, 2004, p. 33)

De lá para cá, o termo se consolidou como a forma hegemônica para descrever as relações entre pessoas do mesmo sexo, fixando-se, desse modo, no imaginário social, ao lado de seu par binário oposto: a heterossexualidade. A polaridade homo/hetero se enraizou na cultura ocidental como um sistema classificatório, de modo a condicionar nossa maneira de perceber, sentir e pensar a questão da sexualidade (KATZ, 1996). Entretanto, um contraste com a realidade grega nos permite mostrar a contingência e a historicidade desse fenômeno. Segundo Foucault (1988b), os gregos não viam o amor pelo mesmo sexo e pelo outro como opostos, como duas escolhas exclusivas, dois tipos totalmente diferentes de comportamento. A esse respeito, a análise do historiador francês sugere que a inclinação dos homens gregos pelas mulheres e o seu o desejo por rapazes eram comuns, isto é, os dois podiam coexistir no mesmo indivíduo. Isso porque “a preocupação dos gregos (...) se dirigia para o objeto de prazer ou, mais exatamente, para esse objeto na medida em que, chegando o momento, ele

⁴¹ Entre os quais, destaco FRY e MACRAE (1983); MACRAE (1990); COSTA (1992, 1995).

teria que ser o senhor no prazer que se tem com os outros no poder que se exerce sobre si mesmo.”⁴²

Foucault (1988a, pp. 65-66) também assinala que os gregos antigos constituíram uma *ars erotica* em contraposição à sociedade moderna que teria constituído uma *scientia sexualis*. Segundo o pensador francês, trata-se de dois grandes procedimentos históricos para produzir a verdade sobre o sexo. Na *ars erotica*, revela explica Foucault, a verdade é extraída do próprio prazer, encarado como prática e recolhida como experiência; não é a uma lei absoluta do permitido ou do proibido, nem a um critério de utilidade, que o prazer é levado em consideração, mas, ao contrário, em relação a si mesmo: ele deve ser conhecido como prazer, e portanto, segundo sua intensidade, sua qualidade específica, sua duração, suas reverberações no corpo e na alma. Por outro lado, a *scientia sexualis* ordenaria procedimentos para dizer a verdade sobre o sexo, em função de uma forma de saber/poder rigorosamente oposta à arte das iniciações. Isso nos permite compreender, ao menos parcialmente, porque os gregos encaravam a homossexualidade, de forma muito natural, já que, conforme revelam os estudos de Kenneth Dover, entre outras características da cultura grega, estava “a atitude complacente para com a expressão aberta, em palavras e em comportamento, do desejo homossexual, e o seu gosto pelo tratamento desinibido de temas homossexuais na literatura e nas artes visuais” (DOVER, 2007, p. 13).

⁴² FOUCAULT, 1988b, p. 198.

2.2. OS ESTUDOS GAYS E LÉSBICOS – O TEÓRICO TAMBÉM É PESSOAL

Depois do advento da política de minorias, a identidade “homossexual”, até então confinada ao quarto de despejo da vida cultural, ocupou a sala de visitas. O discurso erudito, jurídico ou científico perdeu o monopólio interpretativo sobre a “homossexualidade”. Agora, são os próprios atores que reivindicam o direito de falarem sobre si de maneira socialmente legítima, e esta diferença faz uma enorme diferença.

Jurandir F. Costa. *A questão psicanalítica da identidade sexual*

O século XVIII marca a proliferação dos discursos e saberes sobre a sexualidade, conforme sugeriram as análises foucaultianas. E, como não poderia deixar de ser, as próprias análises de Foucault também estão dentro dessa lógica. Suas obras dedicadas à questão da sexualidade, especialmente *A vontade de saber*, de 1972, é, de certo forma, fruto de uma consciência que vinha emergindo paulatinamente no Ocidente. Obras anteriores já sinalizavam a importância que a sexualidade assumiria nas sociedades ocidentais como campo de disputa política. Refiro-me a obras como *A função do orgasmo* (1927), de Wilhelm Reich, *Eros e civilização* (1956), de Herbert Marcuse. Essas obras, cada qual a sua maneira, acenam para compreensões do corpo e da sexualidade como vítimas da opressão e da dominação sociais. Sem dúvida, os frankfurtianos, ao articular Marx e Freud, contribuíram, decisivamente, para ampliar nosso entendimento a respeito da imposição de uma nova lógica de dominação que se tornara “cada vez mais impessoal, objetiva, universal e também cada vez mais racional, eficaz e produtiva” (MARCUSE, 1972, p. 91), na qual a sexualidade tinha um papel importante.

Por essa razão, devemos pensar a emergência dos movimentos de “liberação sexual”, sobretudo, os que se dão a partir do século XX – movimentos de mulheres, gays, lésbicas, transgêneros, etc – como herdeiros dos discursos sobre o sexo e, no caso do Brasil, especialmente depois da segunda metade dos anos 70, no contexto da abertura política pós-ditadura (MACRAE, 1990). Essa observação se faz imprescindível, na medida em que é a partir dela que podemos compreender melhor como a questão da

sexualidade vai ser tratada na cultura e nas artes e, mais especificamente, no romance de João Gilberto Noll. A sexualidade em sua dimensão discursiva transforma-se em campo de disputa, isto é, um campo de luta em torno de seu significado legítimo. É nesse momento, por exemplo, que se começa a questionar o dito caráter desviante e/ou anormal da homossexualidade; decisivo na superação de certos preconceitos e estereótipos.

Tais questionamentos acenam para uma mudança fundamental nas relações entre ciência e sociedade. Desde então, aceita-se que a ciência faz parte da totalidade moral da sociedade e que, portanto, o conhecimento produzido por ela contribui para a circulação, distribuição e alocamento de produções simbólicas que legitimam, autorizam e/ou cristalizam determinadas formas discursivas e excluem outras. É assim que, sob o influxo dos movimentos políticos e de contracultura das décadas de 1960, conforme apontou Denilson Lopes (s/d),⁴³ o espaço universitário passa a privilegiar os estudos de gênero como área interdisciplinar, com o estabelecimento de disciplinas, programas e centros de pesquisa, bem como a realização de congressos, etc. Ainda segundo o autor, os anos 60 marcam o contexto da Contracultura, no qual os movimentos feministas, gays, lésbicos e transgêneros passam de uma visão meramente integrativa em relação às democracias representativas ocidentais, para contestá-la num plano mais amplo, articulando-se a propostas comunistas, socialistas, anarquistas e libertárias. Desses questionamentos a respeito das relações tradicionais entre poder e saber, emerge um novo intelectual, não tão-somente preocupado com questões de nação e de classe, mas também com questões de etnia e de gênero.

No entanto, convém salientar que a homossexualidade como objeto de reflexão acadêmica já havia sido abordada em diferentes teses de médicos higienistas desde o século XIX. Segundo João Bosco Hora Góis (2006), as teses dessa época, em termos gerais, buscavam identificar traços comuns aos então chamados pederastas e viragos e salientar a degeneração contida nos corpos de homens e mulheres que mantinham relações sexuais com pessoas do mesmo sexo. Paralelo a tais estudos, estava o desejo de propor medidas sanitárias e repressivas, cujo fim era reduzir ou eliminar os

⁴³ Texto não publicado e gentilmente cedido pelo autor.

efeitos deletérios da presença daquelas pessoas na vida social. A despeito disso, os séculos vindouros deixariam entrever produções teóricas de autores que assumiam uma posição mais positiva ou eram eles mesmos homoeroticamente inclinados. Refiro-me aos trabalhos de Peter Fry, Edward Macrae, Luiz Mott, Carlos Alberto Messeder Pereira, João Silvério Trevisan, Richard Parker, etc.⁴⁴

Mas é, sobretudo, na década de 90 que ocorre uma alteração significativa no que diz respeito a uma maior diversificação temática e metodológica das reflexões sobre o homoerotismo. A epidemia de Aids nos anos de 1990 acelera a expansão dos estudos sobre a homossexualidade no Brasil e amplia, consideravelmente, o debate público sobre a sexualidade humana. Segundo Lopes (s/d), esses estudos se inspiravam, especialmente, nos influxos intelectuais dos estudos gays e lésbicos norte-americanos e nas possibilidades de maior discussão pública da homossexualidade decorrente da redemocratização do país. Contudo, a mesma epidemia de AIDS que tornou possível uma maior publicização e expansão dos estudos sobre a homossexualidade fez também com que esses mesmos estudos por muito tempo ficassem em grande parte extremamente ligados ao campo saúde-doença (LOURO, 2001).

Ainda com respeito à década de 90, Lopes (s/d) assinala que é um momento marcado por um esforço em instituir um novo cânone, a partir do qual questões tradicionais são reexaminadas e novas indagações são levantadas. Por isso, nessa fase houve muita discussão em torno da adequabilidade da palavra homossexualidade para apreender a experiência entre pessoas do mesmo sexo. Disso resultou, por exemplo, novos vocábulos – homoerotismo, homens que fazem sexo com homens, mulheres que amam mulheres, homoafetividade, homocultura, etc. O período também acenava para a adesão, por parte de alguns pesquisadores, à chamada *queer theory*, que se opunha ao caráter conservador e assimilacionista da política de identidade das décadas anteriores (MACRAE, 1990). O termo *queer*, conforme lembra Lopes (s/d), no sentido comum um palavrão (bicha), é resgatado como diferente, estranho, revelando interesse pelos transgêneros (incluindo transformistas, travestis, transexuais e outras identidades entre o masculino e o feminino), pela bissexualidade e por outras situações pós-identitárias.

⁴⁴ Para um levantamento da produção bibliográfica nessa área, confira *Beyond Carnival*, de James Green (1999).

Nisso há uma complexificação da noção de identidade, na busca de se pensá-la como fluida e eminentemente política.

Tudo isso representou um passo significativo na perspectiva de análise da questão da homossexualidade, bem como contribuiu, decisivamente, para uma análise crítica dos estudos anteriores. Em suma, pode-se dizer que, uma vez abandonada a busca das origens ou das causas da homossexualidade e das suas supostas conseqüências e efeitos deletérios, os estudos contemporâneos se centram numa reflexão crítica sobre a construção social dos significados associados à homossexualidade e nas dificuldades enfrentadas pelos homossexuais na sociedade brasileira. Trata-se de uma abordagem sócio-histórica, cujo eixo busca romper com a misoginia e a homofobia presentes nas manifestações simbólico-culturais. Por isso, cabe resgatar a herança desses estudos por meio da análise crítica e (re)lançá-la novamente de outra maneira, de modo a tornar possíveis mudanças e transformações ainda mais significativas.

2.3. A EXPERIÊNCIA HOMOERÓTICA E TRADIÇÃO LITERÁRIA BRASILEIRA – TENDÊNCIAS E IMPASSES

Num deserto de almas também desertas, uma alma especial reconhece de imediato a outra – talvez por isso, quem sabe? Mas nenhum deles se perguntou. Não chegaram a usar palavras como especial, diferente ou qualquer outra assim. Apesar de, sem efusões, terem se reconhecido no primeiro segundo do primeiro minuto. Acontece porém que não tinham preparo algum para dar nome às emoções, nem mesmo para tentar entendê-las. (...) que mais restava àqueles dois senão, pouco a pouco, se aproximarem, se conhecerem, se misturarem?

Caio Fernando Abreu. *Aqueles dois*

Para introduzir as relações entre homoerotismo e literatura, é preciso reiterar que a crítica literária tradicional se pautou por uma tentativa de controlar o contato com os textos para prevenir a proliferação de sentidos ilegítimos e desenvolver princípios que determinassem quais eram os sentidos verdadeiros concebidos pelo autor. Diante disso, uma historiografia literária genealógica,⁴⁵ no sentido foucaultiano do termo, nos habilitaria a indagar a respeito da ordem anterior ao saber que tornou possível sua emergência como legítimo e as complexas teias de relações poder que nela estão inscritas. A pesquisa de João Weber (1997) a respeito dos diferentes modelos da historiografia brasileira parece ir nessa direção e, por isso, cabe destacar que sua discussão se centra nos pressupostos epistemológicos e na inserção histórico-social e ideológica que impacta(ra)m a constituição dos diferentes modos de narrar a nação. Sua proposta de trabalho é bastante profícua, na medida em que busca

analisar a historiografia literária como expressão de determinadas injunções sócio-históricas e interesses de classe (...) ainda assim, para além da mera função de reprodução e reflexão do social, como as diferentes histórias literárias se articulam ou se articularam como projetos constitutivos da própria nação e nacionalidade literária, atuando como discursos fundantes do nacional do que propriamente como expressão reflexa da nação, ou “nações”. Isto é, (...) perceber o modo como as diferentes histórias compõem, imaginam e instituem a própria nação, ou “nações”, em íntima correlação com os interesses histórico-sociais que as sustentam: são elas que, através, da afirmação da nacionalidade literária, recortam e confirmam, no extremo, a própria existência da “nação”. (WEBER, 1997, p. 18)

⁴⁵ Sigo algumas dos *insights* oferecidos por MÜLLER & WEGMANN (1996).

À abordagem acima, deve-se acrescentar a idéia foucaultiana de que não há campo de saber que não constitua relações de poder; nenhum saber é neutro. Conforme sugere o pensador francês (1979b), não há exercício do poder sem uma produção, acumulação, circulação e um funcionamento do discurso, não há exercício do poder sem certa economia dos discursos de verdade que funcione dentro e a partir desta dupla exigência. Por essa razão, Foucault argumenta que cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: ou seja, os tipos de discurso que aceita e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que capacitam seus membros a distinguir enunciados verdadeiros dos falsos; o *status* daqueles que podem dizer aquilo que se aceita como verdade. Só podemos exercer o poder através da produção da verdade e, por isso, somos obrigados pelo poder a produzir a verdade (FOUCAULT, 1979a).

O poder é algo que circula, algo que funciona em rede e, por isso, “o indivíduo é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na mesma medida em que é um efeito seu, seu intermediário: o poder transita pelo indivíduo que ele constitui” (FOUCAULT, 2002, p. 34). O saber em sua forma discursiva é, dentro dessa perspectiva, decisivo para a produção, reprodução, manutenção ou transformação das relações de dominação e dos fenômenos dela decorrentes; razão por que

em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm como função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. (FOUCAULT, 2007, pp. 8-9)

Se o “regime de verdade”, conforme indicou Foucault, representa os tipos de discurso que podem ser produzidos dentro de uma dada formação social, parece-me correto afirmar que, no Brasil, os debates sobre literatura brasileira quase sempre se limitaram a uma polarização entre “mimetismo versus autenticidade” (YUDICE, 1991, p. 94). Esse aspecto facilmente constatável na análise crítica de Antonio Candido, especialmente quando o crítico afirma que “a nossa literatura é galho secundário da portuguesa, por sua vez arbusto de segunda ordem no jardim das musas” (CANDIDO, 1959, p. 9), também é compartilhada por Roberto Schwarz:

Brasileiros e latino-americanos fazemos constantemente a experiência do caráter *postigo, inautêntico, imitado* da vida cultural que levamos. Essa experiência tem sido um dado formador de nossa reflexão crítica desde os tempos da independência. Ela pode ser e foi interpretada de muitas maneiras, por românticos, naturalistas, modernistas, esquerda, direita, cosmopolitas, nacionalistas etc., o que faz supor que corresponda a um problema durável e de fundo. Antes de arriscar uma explicação a mais, digamos portanto que o mencionado mal-estar é um *fato*. (SCHWARZ, 1987, p. 29, grifos do autor)

O modelo “mimetismo versus autenticidade” limita, consideravelmente, as perspectivas críticas a partir das quais a literatura brasileira poderia ser pensada, já que ancorar a discussão em termos binários evita que novas possibilidades de debate surjam e acabam por circunscrever a realidade a campos que, certamente, não se esgotam na relação binária. Além do mais, o modelo de historiografia literária calcada na busca das origens da literatura brasileira apresenta vários problemas que já foram apontados por Haroldo de Campos:

Se há um problema instante e insistente na historiografia literária brasileira, este problema é a “questão da origem”. Nesse sentido é que se pode dizer (...) que estamos diante de um episódio da metafísica ocidental da presença, transferindo para as latitudes tropicais, (...) um capítulo a apendicular ao logocentrismo platonizante que Derrida, na Gramatologia, submeteu a uma lúcida e reveladora análise, não por acaso sob a instigação de dois ex-cêntricos, Fenollosa, o anti-sinólogo, e Nietzsche, o pulverizador de certezas. (CAMPOS, 1989, p. 7-8)

A historiografia genealógica nos convida a situar as narrativas e a perceber como a literatura desempenhou um papel importante na constituição da sociedade brasileira. Coube à literatura a criação de mitos, símbolos e heróis que tornassem possível a definição da nação. Rita Schmidt (s/d) evidencia a estreita relação entre cânone literário e a formação da memória e história culturais e suas articulações com a identidade nacional. Para a autora, o processo de constituição da literatura e de seu cânone é sinônimo de uma tentativa de constituição da identidade nacional, pautada pelos valores de determinados grupos que visa(va)m a convergir o projeto identitário nacional num todo coerente e estável. Além do mais, Schmidt (s/d) nos lembra que nos processos de canonização já havia um consenso prévio sobre o que era literatura e sobre quais temas deveriam se ocupar, o que ocultou diferenças culturais neutralizadas em nome de uma brasilidade que fosse coerente com os ideais morais, sociais e econômicos, causando a exclusão de grupos minoritários. Com isso, os atos avaliativos

dos críticos contribuíram para a cristalização de determinados valores, agenciando um sentido do literário que o autoriza e o inscreve como obra literária. Ademais, a crítica literária também institucionalizou e institucionaliza os temas *dignos* de serem tratados e abordados, ou seja, quais leituras estão ou não autorizadas.

Diante disso e aceitando a tese da nação como uma “comunidade política imaginada”,⁴⁶ podemos concluir que a narrativa sobre o Brasil se deu à custa da exclusão de minorias que, pelo seu potencial desagregador dos discursos existentes, revelaria a natureza incompleta e contingente das ideologias e verdades oficiais e exporia as ambivalências e antinomias próprias dos discursos dominantes e de suas estruturas de poder. Desse modo, a “nação como uma força simbólica” (BHABHA, 1990, p. 1) aponta para a narrativa de determinados grupos dominantes e para o fato de que essas narrativas não passam da narrativa desses mesmos grupos; e como toda narrativa pressupõe a inclusão de certos elementos e exclusão de outros, a construção da nação se deu por subtração, ou seja, excluindo as minorias como mulheres, negros, índios, sujeitos homoeroticamente inclinados, etc. O trabalho de Edward Said, anteriormente mencionado, evidencia, de forma bastante convincente, o modo pela qual a literatura tem tido servido ideologicamente para a edificação, cristalização e manutenção de determinadas visões-de-mundo e, em decorrência, a subjugação de povos e/ou grupos.⁴⁷

Na elaboração da narrativa sobre o Brasil, as figuras das minorias foram excluídas em favor de um projeto homogeneizador que estivesse de acordo com os

⁴⁶ A noção de comunidade política imaginada está ligada aos trabalhos de Benedict Anderson. Segundo o autor, a noção de comunidade como imaginária diz respeito ao fato de que “nem mesmo os membros das menores nações jamais conhecerão a maioria de seus compatriotas, nem os encontrarão, nem sequer ouvirão falar deles, embora na mente de cada um esteja viva imagem de sua comunhão.” (ANDERSON, 1989, p. 14)

⁴⁷ Entre nós, abundam análises que evidenciam o papel ideológico desempenhado pela literatura na constituição da sociedade brasileira. Antonio Candido (2004, p. 14), por exemplo, afirma que, nos primórdios da colonização do Brasil pelos portugueses, a literatura serviu para celebrar e inculcar os valores cristãos e a concepção metropolitana de vida social, consolidando não apenas a presença de Deus e do rei, mas o monopólio da língua. Além do mais, é de comum acordo que tanto a estética romântica quanto a moderna representaram esforços de afirmação nacionalista de certos valores, distintos da metrópole, numa tentativa de forjar uma unidade nacional: “A literatura tomou parte nesse projeto de construção da Nacionalidade e desempenhou, aí, uma função efetiva” (ROUANET, 1999, p. 17).

ideais da época. Desse modo, o processo de formação do cânone⁴⁸ nacional se dá com a institucionalização da crítica literária,⁴⁹ cujo parâmetro era a suposta universalidade da obra devido a seu valor intrínseco e a sua essência e, por isso, deveria ser legada e preservada à nação. O processo de canonização, conforme lembra Schmidt (s/d), faz parte de um *continuum* onde crítica literária seleciona obras e define temas de estudo que, de alguma forma, expressam suas próprias ideologias e/ou preconceitos. O processo de construção do cânone literário nacional e sua intrínseca relação com o fazer da crítica literária pressupõe uma objetividade que, na verdade, distorce e escamoteia os fatos e valores políticos, a saber, os valores do homem branco, heterossexual, burguês, letrado, ocidental, etc. Esses valores orienta(ra)m a maneira como a crítica literária tem sido exercida no Brasil.⁵⁰

Superar alguns dos impasses impostos pela maneira tradicional de se fazer crítica literária no Brasil tem se tornado uma tarefa bastante problemática para as novas abordagens críticas. O importante não é se colocar fora do sistema, já que “*não tem nenhum sentido abandonar os conceitos da metafísica para abalar a metafísica*” (DERRIDA, 1976, p. 233, grifos do autor). Colocar-se fora do sistema representaria a reafirmação da estrutura, ou seja, uma aparente substituição de centro, ou pelo menos de

⁴⁸ É interessante notar que o termo cânone denota um conjunto de livros oficialmente reconhecidos como livros sagrados. Segundo Andrew Milner (1996, p. 6), na tradição da teologia cristã, a idéia de cânone se refere aos livros da Bíblia reconhecidos pela Igreja como genuínos e inspirados por Deus, e, portanto, verdadeiros, em detrimento aos livros chamados apócrifos que são tidos por alguns como inspirados por Deus; entretanto, rejeitados pela Igreja. Por analogia, o cânone literário é normalmente visto como textos “autênticos” e “inspirados” de maneira que outros não são. A obra do crítico literário norte-americano Harold Bloom (1994) tem sido, parece-me, uma das mais incisivas na defesa do estabelecimento de um cânone universal e inquestionável.

⁴⁹ Conforme, aponta Luiz Costa Lima (1995), o estudo da literatura no Brasil tem se dado a partir do princípio da nacionalidade, institucionalizando a reflexão sobre a função social da arte tal como iniciada pela corrente romântica.

⁵⁰ Para evidenciar esse aspecto, podemos tomar o artigo *Refutações ao feminismo: (des)compassos da cultura letrada brasileira*, de Rita Schmidt (2006), no qual a autora discute o ensaio *Os estudos literários na era dos extremos*, de Alfredo Bosi. Schmidt aponta que as colocações de Bosi, depreciativas e generalistas, a respeito da crítica feminista e de outros paradigmas minoritários, são, na verdade, os sintomas de uma sociedade marcada por relações de autoritarismo e de clientelismo, e que, por isso, não se poderia figurar outra posição senão a de recusa às críticas minoritárias. Valeria ainda citar a recepção crítica e irônica à qual João do Rio se viu vítima, dada a sua suposta homossexualidade, quando aceito para a Academia Brasileira de Letras; ou ainda o preconceito e a depreciação da obra *Bom-Crioulo*, de Adolfo Caminha, por parte de alguns críticos da época. (Para mais detalhes a esse respeito, confira GREEN, 1999; ou TREVISAN, 2000).

suas denominações.⁵¹ Tentar ir além das polarizações da crítica literária brasileira não significa rejeitá-la, mas pensá-la de uma outra maneira e, como consequência disso, refletir mais sobre como a concebemos e sobre como essas reflexões podem nos ajudar ou nos atrapalhar no desenvolvimento de nossos próprios discursos. Os trabalhos de Silviano Santiago parecem sugerir alguns caminhos, já que, para o crítico, o importante é privilegiar questões até então consideradas periféricas, buscando transformações setorizadas a partir de um lugar provisório e estratégico do qual se possa questionar o imperialismo cultural e pluralizar as percepções da realidade. Desse modo, não se trata de uma negação das estruturas dominantes, mas de pensar um “entre-lugar”, isto é, um lugar

entre o sacrifício e o jogo, entre a prisão e a transgressão, entre a submissão ao código e a agressão, entre a obediência e a rebelião, entre a assimilação e a expressão, - ali, nesse lugar aparentemente vazio, seu templo e seu lugar de clandestinidade, ali, se realiza o ritual antropofágico da literatura latino-americana. (SANTIAGO, 1978, p. 28)

Com esse horizonte, passamos a discutir a teoria *queer*, finalizando nosso percurso teórico, cujo início se deu com a discussão em torno da crise de representação para chegarmos a um instrumental de leitura mais sensível à compreensão dos novos agenciamentos de sentido da literatura contemporânea, sobretudo no que diz respeito às relações entre literatura e sexualidade e, mais especificamente, o homoerotismo. Trata-se, em outras palavras, não exatamente de um fim, mas de um novo início, do qual se espera apreender os lugares em que se afirmam os impasses e as aberturas de novos horizontes e atentar para as complexas teias de relações que dinamizam a realidade do mundo social.

⁵¹ DERRIDA, 1976.

2.4. CRÍTICA LITERÁRIA E ESTUDOS *QUEER*

A crítica moderna nasceu de uma luta contra o Estado absolutista; a menos que seu futuro se defina agora como uma luta contra o Estado burguês, é possível que não lhe seja reservado futuro algum.

Terry Eagleton. *A função da crítica*.

Conforme lembra Peter Barry (1995), a teoria *queer* emerge proeminentemente como campo distinto só nos anos de 1990; por isso, não há nada a respeito, por exemplo, na obra *Teoria literária: uma introdução*, de Terry Eagleton, publicada originalmente em 1983. Em termos gerais, a teoria *queer* é uma abordagem teórica na qual se combinam teoria social e ativismo e está, em geral, associada à produção de intelectuais que, no início dos anos 90, passam a utilizar o termo para descrever seus trabalhos e perspectiva teórica. Embora constituam um grupo bastante diversificado no qual se entrevêm divergências, há entre seus integrantes algumas aproximações significativas. Em outras palavras:

Os/as teóricos/as *queer* constituem um agrupamento diverso que mostra importantes desacordos e divergências. Não obstante, eles/elas compartilham alguns compromissos amplos – em particular, apóiam-se fortemente na teoria pós-estruturalista francesa e na desconstrução como um método de crítica literária e social; põem em ação, de forma decisiva, categorias e perspectivas psicanalíticas; são favoráveis a uma estratégia descentrada ou desconstrutiva que escapa das proposições e políticas positivas; imaginam o social como um texto a ser interpretado e criticado com o propósito de contestar conhecimentos e as hierarquias sociais dominantes. (SEIDMAN *apud* LOURO, 2001, pp. 546-547)

Por isso, a teoria *queer* é uma forma de aprofundar as relações possíveis entre as identidades gays e lésbicas e a cultura construída em torno de conceitos como natural e normal (LUGARINHO, 2002). Trata-se, em outras palavras, de problematizar e desconstruir as relações entre o centro e as margens, de modo a evidenciar a arbitrariedade e a violência física e simbólica que nelas se encerram. Por isso, vale citar as palavras de Tadeu Tomaz da Silva, quando a propósito do histórico e do quadro epistemológico inaugurado pela teoria *queer*, o autor esclarece que

tal como o feminismo, a teoria *queer* efetua uma verdadeira reviravolta epistemológica. A teoria *queer* quer nos fazer pensar *queer* (homossexual, mas também “diferente”) e não *straight* (heterossexual, mas também “quadrado”): ela nos obriga a considerar o impensável, o que é proibido pensar, em vez de simplesmente considerar o pensável, o que é permitido pensar. (...) O *queer* se torna, assim, uma atitude epistemológica que não se restringe à identidade e ao conhecimento sexuais, mas que se estende para o conhecimento e a identidade de modo geral. Pensar *queer* significa questionar, contestar, todas as formas bem-comportadas de conhecimento e de identidade. A epistemologia *queer* é, neste sentido, perversa, subversiva, impertinente, irreverente, profana, desrespeitosa. (SILVA, 1999, p. 107)

Com isso, pode-se dizer que a teoria *queer* instaura a importância do conceito de diferença, cujo percurso é longo e não-linear na história da filosofia ocidental. Sua origem talvez possa ser atribuída a Friedrich Nietzsche, já que o filósofo alemão destruiu a lógica das essências e das identidades e implodiu as noções de fato de fundamento, em favor da pluralidade das forças. Nietzsche⁵² se recusa a ver o conhecimento como mera representação da realidade, questionando o realismo e o racionalismo das ciências e, como consequência disso, afirmando que o sentido é sempre parcial e fragmentário. O pensador alemão descarta a idéia de universalidade e de unicidade, cuja centralidade fundava a tradição filosófica moderna do *cogito* cartesiano e a tradição da renúncia cristã.

Entre os pensadores contemporâneos que mais contribuíram para a elaboração teórica do conceito de diferença, está Jacques Derrida, que, ao grafá-la estrategicamente como *différance*,⁵³ põe em movimento a significação, impossibilitando a fixação de sentido:

⁵² Várias obras de Nietzsche sinalizam sua crítica à metafísica ocidental. Uma das mais representativas e, a meu ver, mais sistemáticas, é *O nascimento da tragédia*, de 1872, cujos dois objetivos principais eram: “a crítica a racionalidade conceitual instaurada na filosofia de Sócrates e Platão; [e] a apresentação da arte trágica, expressão das pulsões artísticas dionisíaca e apolínea, como alternativa à racionalidade” (MACHADO, 1999, p. 11)

⁵³ Conforme esclarecem, em nota de rodapé (pp. 33-34), Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães, tradutores da obra *Margens da filosofia*, na qual se encontra a clássica conferência derridiana intitulada *Différance*, o neografismo desencadeia em português um naturalmente complexo problema de tradução. Isso porque o jogo *semelhança fônica/alteridade gráfica* instaurada pela troca do *e* “legítimo” (*différence*) pelo *a* transgressor não é para nós, como o é em francês, (*in-)audível* e, por isso, é igualmente impossível que (o que para Derrida, pensando em francês, é decisivo) apenas escrito o possamos apreender. De modo geral, o neografismo visa à desconstrução do logocentrismo que tende a privilegiar a escrita como mera representação da fala. Em outras palavras, uma crítica incisiva à *parole* “*pleine*” (DERRIDA, 1967, p. 12), isto é, à fala que se define por sua identidade com aquilo de que se fala. A nova grafia revela que a escrita produz significados que ultrapassam a – ou que simplesmente não estavam previstos pela – fala.

A *différance* não é. Ele não é um ente-presente, por mais excelente, único, principal ou transcendente que desejemos. Não consta nada, não reina sobre nada e não exerce em parte nenhuma qualquer autoridade. Não se anuncia por nenhuma maiúscula. Não somente não há qualquer reino de *différance* como esta fomenta a subversão de qualquer reino. O que torna evidentemente ameaçada e infalivelmente receada por tudo aquilo que em nós deseja o reino, a presença passada ou por vir de um reino. É sempre em nome de um reino que se pode, acreditando vê-la engrandecer com uma maiúscula, acusá-la de que querer reinar. (DERRIDA, 1991a, p. 55)

Na esteira da crítica heideggeriana ao ser como presença, como realidade última e fundamental, cuja existência independeria de qualquer observador e/ou da história, Derrida questiona o que denomina de “mitologia branca”: “o homem branco toma a sua própria mitologia, indo-européia, o seu *logos*, isto é, o *mythos* do seu idioma, pela forma universal do que deve ainda querer designar por Razão.”⁵⁴ É combinando a crítica derridiana à metafísica da presença e formulação foucaultiana a respeito da intrínseca relação entre o binômio poder/conhecimento que Judith Butler, um dos nomes mais importante da teoria *queer*, começa, no decorrer dos anos de 1990, a questionar o par binário heterossexualidade/homossexualidade, cuja força e significado organiza práticas e saberes da cultura ocidental.

De modo um pouco mais detalhado, a perspectiva butleriana articula, especialmente, as contribuições críticas de Foucault e Derrida ao referencial psicanalítico, como forma de compreender as relações de poder das quais emergimos como sujeitos. Sua compreensão de gênero como performance está ancorada no conceito de performatividade, noção construída em diálogo com as reflexões elaboradas por John Austin e por Jacques Derrida. De Austin, Butler se apropria de sua teoria dos atos de fala, sobretudo, no que diz respeito à idéia de que a linguagem tem o poder de criar as realidades materiais que nomeiam. Isso porque, para Austin (1976), as relações entre a fala e a ação não são extrínsecas, mas intrínsecas, isto é, fala e ação só se realizam na medida em que contextos e convenções ritualizadas conferem a força necessária à sua efetivação. De Derrida (1991c), Butler argumenta que a autoridade do ato lingüístico é efeito de uma reiteração, da citação de normas, isto é, o sentido só se materializa na possibilidade de ser repetido na ausência de seu referente e é nesse

⁵⁴ DERRIDA, 1991b, p. 253.

espaço que o poder atua na forma de discurso. Trata-se, em outros termos, do conceito de iterabilidade.

Com isso, a autora evidencia como o discurso exerce um papel fundamental na constituição do sujeito. O trabalho de Butler encontra-se inscrito na tradição genealógica⁵⁵ que se recusa a buscar as origens do gênero, a verdade íntima do desejo humano, uma identidade sexual genuína ou autêntica que a repressão impede de ver. Em vez disso, a autora investiga as apostas políticas, designando como origem ou causa categorias de identidade que, na verdade, são efeitos de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos. Trata-se de pensar a sexualidade como uma articulação histórica de um dispositivo de saber/poder que põe o sexo em discurso, produzindo efeitos sobre os corpos e subjetividades; e aí reside a influência foucaultiana.⁵⁶

Conforme assinali, um aspecto importante do pensamento de Butler está em destacar o caráter discursivo da sexualidade e a dimensão normativa que regulamentam e materializam o sexo dos sujeitos. Em *Cuerpos que importan*,⁵⁷ a autora inicia sua discussão questionando que a diferença sexual é sempre vista a partir da idéia de diferenças materiais. Sua crítica incide sobre a natureza dualista da oposição sexo/gênero, calcada na oposição natureza/cultura. Para Butler, ser homem ou ser mulher é uma construção cultural, resultado de normas que estruturam práticas sociais e operam sobre nossos corpos:

Em algumas explicações, a idéia de que o gênero é construído sugere um certo determinismo de significados do gênero, inscritos em corpos anatomicamente diferenciados, sendo esses corpos compreendidos como recipientes passivos de uma lei cultural inexorável. Quando a “cultura” relevante que “constrói” o gênero é compreendida nos termos dessa lei ou conjunto de leis, tem-se a impressão de que o gênero é tão determinado e tão fixo quanto na formulação de que a biologia é o destino. Nesse caso, não a biologia, mas a cultura se torna o destino. (Butler, 2003, p. 26)

⁵⁵ Aspecto revelado pela própria autora no prefácio de seu livro *Problemas de gênero* (2003).

⁵⁶ Cf. FOUCAULT, 1988a.

⁵⁷ Nessa obra, Butler explica que “a ‘materialidade’ designa certo efeito do poder ou, mais exatamente, é o poder em seus efeitos constitutivos. Na medida em que o poder opere com sucesso constituindo o terreno de seu objeto, um campo de inteligibilidade, como uma ontologia que se dá por descontada, seus efeitos materiais são considerados dados materiais ou feitos primários.” (BUTLER, 2002, p. 64, tradução minha)

Butler está interessada na materialidade do corpo. Entretanto, a noção de matéria não é tratada apenas como um lugar ou uma superfície, senão como um processo de materialização que se estabiliza através do tempo para produzir efeitos de fronteira, de permanência e de superfície, já que a própria noção de matéria é uma construção cultural e tem um percurso não linear na história do pensamento ocidental. Ao desconstruir⁵⁸ a idéia de matéria,

não se pretende, com isso, negar a materialidade dos corpos, mas o que se enfatiza são os processos e as práticas discursivas que fazem com que aspectos dos corpos se convertam em definidores de gênero e de sexualidade e, como consequência, acabem por se converter em definidores do sujeito. (LOURO, 2004, p. 80)

Para Butler, a materialidade do corpo se realiza a partir de práticas reiterativas mediante as quais o discurso produz os efeitos que nomeia. O sexo conquista sua materialidade em virtude da reiteração forçada das normas. Com isso, a autora quer mostrar que gênero não é apenas um construto social, mas um tipo de performance, um ato, uma máscara, um conjunto de códigos, de signos que usamos e que recriamos em nossas narrativas pessoais. Nisso está a negação de qualquer essencialismo e a recusa de qualquer discurso cuja pretensão universalista apenas contribuiria para a legitimação de versões opressivas de identidade de gênero. Segundo a própria autora:

(..) gênero não está mais para a cultura como o sexo está para a natureza; o gênero é a significação cultural/discursiva pela qual a 'natureza sexuada' ou o 'sexo natural' é produzido e concebido com um elemento pré-discursivo, uma superfície neutra, sobre a qual a cultura pode trabalhar.⁵⁹

⁵⁸ Alguns críticos têm acusado, indevidamente, Judith Butler de negar a materialidade dos corpos, dizendo, por exemplo, que sua teoria supõe uma visão “completamente idealista de discursos parindo a materialidade” (MOI *apud* FUNCK & SCHMIDT, 2007, p. 110). Vale lembrar que, para Butler, “desconstruir não é negar ou descartar, mas pôr em questão e, o que talvez seja mais importante, abrir um termo (...) a uma reutilização e uma redistribuição que anteriormente não estavam autorizadas” (BUTLER, 1998, p. 34). Seu interesse “sempre teve como finalidade expandir e realçar um campo de possibilidades para a vida corpórea e sua “ênfase inicial na desnaturalização não era tanto uma oposição à natureza quanto uma oposição à invocação da natureza como modo de estabelecer limites para a vida gendrada” (BUTLER *apud* PRINS & MEIJER, 2002, p. 157). Por isso, parecem-me inadvertidas e reducionistas as críticas que vêm o trabalho de Butler a partir da idéia de que para a autora tudo é discurso ou efeito do discurso.

⁵⁹ BUTLER, 2003, p. 25.

A materialização opera a partir de uma apelação, das citações que estabelecem uma cumplicidade originária com o poder na formação do sujeito. Do que resulta a recusa de qualquer ontologia ou metafísica em torno do sujeito; o sujeito não é nem origem nem causa dos seus atos. Não há identidade atrás de expressões de gênero, a identidade se constitui de forma performática pelas expressões que são tidas como seus resultados. E se o gênero é o mecanismo pelo qual as noções de masculino e feminino são produzidas e naturalizadas e só se realiza pela repetição reiterativa; logo, as normas de gênero são caracterizadas por uma instabilidade, o que as abrem para a repetição diferencial. Essa tensão paradoxal do gênero como uma norma nos permite pensá-lo também como uma fonte de resistência, já que o ideal de gênero – masculino ou feminino – nunca é de fato completa, isto é, os corpos nunca obedecem totalmente às normas pelas quais sua materialização é fabricada. Com isso, a perspectiva de Butler se abre para se pensar que relações de poder que nos constituem sempre produzem, como efeito, a possibilidade de resistir às formas de dominação legitimadas. A resistência é co-extensiva às relações de poder, tal como formulara Foucault. A força da lei pode voltar-se contra si mesma e, como consequência, as normas que regulam os gêneros e as sexualidades inteligíveis se tornam a possibilidade de resistência e de instabilidade.

CAPÍTULO III

O HOMOEROTISMO E SUAS VICISSITUDES, OU *BERKELEY EM BELLAGIO* E A DESCONSTRUÇÃO DOS DISCURSOS DE VERDADE SOBRE A HOMOSSEXUALIDADE

O homem homossexual nada mais é que uma realidade lingüística e não uma realidade natural. É uma forma de subjetividade que como qualquer subjetividade pode ser historicamente circunscrita em seu modelo de expressão e reconhecimento. (...) fizemos da “homossexualidade” uma “realidade psíquica e sexual” que nos aparece como um modo de ser do sujeito, natural e universalmente necessário, e não como culturalmente arbitrário.

Jurandir F. Costa. *A inocência e o vício*

3.1. NOS ENTRE-LUGARES DO DESEJO – DESCENTRANDO SUJEITO, TEMPO E ESPAÇO

(...) vindo do céu, num manto de púrpura envolto
como o vento que se abate sobre os carvalhos na montanha,
Eros me trespassa.

Safo de Lesbos. *Fragmentos*

O enredo de *Berkeley em Bellagio* é razoavelmente simples. João, narrador-protagonista é um escritor brasileiro que se aproxima dos sessenta anos e que, como professor visitante da Universidade de Berkeley, na Califórnia, recebe um convite de uma fundação americana para elaborar um romance numa residência de escritores em Bellagio, na Itália. Não obstante, a aparente simplicidade oculta uma narrativa recortada pela força do desejo, a partir do qual se ensaiam novas formas de subjetividade e de possibilidades de encontro com o outro. Para entender como a problemática do desejo emerge no comportamento e nas vivências dos personagens, bem como a relação desse conceito com o de identidade e de homoerotismo, é importante ressaltar que denomino desejo, seguindo a sugestão do psicanalista francês Félix Guattari, “a todas as formas de vontade de viver, de vontade de criar, de vontade de amar, de vontade de inventar uma outra sociedade, outra percepção do mundo, outros sistemas de valores.” (GUATTARI, 2005, p. 261).

O conceito de desejo proposto por Guattari se distancia não tão-somente daqueles informados, direta ou indiretamente, pela tradição judaico-cristã,⁶⁰ na qual grande parte da cultura ocidental está mergulhada e que tem alimentado o imaginário social, bem como da noção de desejo proposta pelo psicanalista francês Jacques Lacan, cujo pensamento dá continuidade à concepção filosófica clássica – Platão, Kant, Hegel

⁶⁰ Poderíamos resumir, usando as palavras de Marilena Chauí (1990, p. 36), que “o desejo [para a tradição judaico-cristã] por ser cisão e perturbação da alma, é desmedido e ‘aquilo que é excessivo não pode ser natural’, pois a Natureza, sempre sabia, é medida e proporção, concórdia consigo mesma. Não sendo natural, o desejo é mera opinião, juízo fantasioso sobre o bem e o mal e por isso mesmo não pode ser favorável à virtude, pois sendo falsa opinião e desmedido, é contrário à razão.”

– do desejo como falta.⁶¹ Se a perspectiva presente na tradição judaico-cristã costuma atribuir ao desejo toda uma aura de vergonha e de culpabilização, colocando-o na ordem do instinto animal, ou seja, como algo que precisa, necessariamente, ser controlado e reprimido; a perspectiva lacaniana apresenta problemas de outra ordem.⁶²

Fugiria aos objetivos dessa dissertação desenvolver a complexidade e a riqueza do pensamento lacaniano; no entanto, cabe ressaltar que subjaz ao seu modelo teórico uma concepção de desejo, na qual se definem domínios ontológicos bastante estreitos. Para Lacan, o processo de simbolização decorre de certas linhas de força – irreduzíveis e a-históricas –, cujas estruturas organizam, previamente, todo e qualquer campo possível da experiência humana. Em seus próprios termos:

Antes de qualquer experiência, antes de qualquer dedução individual, antes de mesmo que se inscrevam as experiências coletivas que só são relacionáveis com as necessidades sociais, algo organiza esse campo, nele inscrevendo as linhas de força iniciais. (...) Antes ainda que se estabeleçam relações que sejam propriamente humanas, certas relações já são determinadas. Elas se prendem a tudo que a natureza possa oferecer como suporte, suportes que se dispõem em temas de oposição. A natureza fornece, para dizer o termo, significantes, e esses significantes organizam de modo inaugural as relações humanas, lhes dão as estruturas, e as modelam. (LACAN, 1995, pp. 25-26)

As linhas que organizam e estruturam as montagens e os limites da subjetividade desejante estão, na psicanálise lacaniana, intimamente, relacionadas aos complexos de Édipo e de castração. Isso porque, ao retomar a famosa tese de Lévi-Strauss⁶³ a respeito da lei de interdição do incesto como fundamento da cultura, Lacan a descreve como o recalque originário, fundador do sujeito do inconsciente. Assim, a experiência de perda induzida pelo interdito do incesto representa a condição *sine qua*

⁶¹ Crítica feita por Gilles Deleuze e Félix Guattari em *O anti-Édipo*, no qual afirmam que “ao desejo não falta nada, não lhe falta o seu objecto. É antes o sujeito que falta ao desejo, ou o desejo que não tem sujeito fixo; é sempre a repressão que cria o sujeito fixo.” (DELEUZE & GUATTARI, 1972, p. 31)

⁶² É correto afirmar que há certa continuidade entre a experiência ética da tradição judaico-cristã e da psicanálise lacaniana. Tanto para tradição cristã, conforme pode ser visto em *Confissões*, de Santo Agostinho (2003), bem como para a psicanálise lacaniana, conforme aponta Joel Birman (2000), a questão da renúncia é um aspecto crucial.

⁶³ Vale ressaltar que, para Lévi-Strauss, a proibição do incesto é o ato fundador da cultura: “não é nem puramente de origem cultural nem puramente de origem natural, e também não é uma dosagem de elementos variados tomados de empréstimo parcialmente à natureza e parcialmente à cultura. Constitui o passo fundamental graças ao qual, pelo qual, mas sobretudo no qual, se realiza a passagem da natureza à cultura.” (LÉVI-STRAUSS, 1976b, p. 62)

non de emergência do sujeito dito humanamente normal e de sua inscrição no registro da linguagem e do desejo, visto que dela resulta o recalçamento da relação primária com o corpo materno, na qual o objeto primitivo de desejo, isto é, a Coisa materna (*das Ding*), passa a existir apenas como objeto para sempre perdido; indefinidamente, buscado, mas nunca (re)encontrado. Por outras palavras, a entrada na ordem simbólica se dá pela instauração de um vazio, uma falta:

O que encontramos na lei do incesto situa-se como tal no nível da relação inconsciente com *das Ding*, a Coisa. O desejo pela mãe não poderia ser satisfeito pois ele é o fim, o término, a abolição do mundo inteiro da demanda, que é o que estrutura mais profundamente o inconsciente do homem. É na própria medida em que a função do princípio do prazer é fazer com que o homem busque sempre aquilo que ele deve reencontrar, mas que não poderá atingir, que nesse ponto reside o essencial, esse móvel, essa relação que se chama a lei da interdição do incesto. (LACAN, 1988, pp. 87-88)

E, mais adiante, acrescenta

das Ding como o próprio correlato da lei da fala em sua mais primitiva origem, nesse sentido que esse *das Ding* estava lá no início, que é a primeira coisa que pôde separar-se de tudo o que o sujeito começou a nomear e a articular que a própria cobiça em questão se dirige, não a uma coisa qualquer que eu deseje, mas a uma coisa na medida em que a Coisa de meu próximo.⁶⁴

A isso convém acrescentar que a operação pela qual um significante, denominado por Lacan de Nome-do-Pai, cuja significação é ignorada pelo sujeito, mas sem o qual estaria fadado à psicose (LACAN, 1999, p. 149 e segs.), faz surgir o falo, que tem por função mediatizar a relação da criança com a mãe, desempenhando aí um papel fundamentalmente estruturante. Como “significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado” (LACAN, 1990b, pp. 697), o falo se encontra, indissoluvelmente, vinculado ao complexo de castração inconsciente, que, segundo Lacan,

tem uma função de nó: [...] a instalação, no sujeito, de uma posição inconsciente sem a qual não poderia identificar-se com o tipo ideal de seu sexo, nem tampouco

⁶⁴ LACAN, 1988, pp. 105-106.

responder, sem alguns graves incidentes, às necessidades de seu parceiro na relação sexual, ou até mesmo acolher com justiça as da criança daí procriada.⁶⁵

Ora, entre os aspectos mais sobressalentes de *Berkeley e Bellagio* está o constante jogo de (re)criação de espaços sociais, cujo dinamismo é posto em ação a partir de uma pluralidade de práticas e de desejos entre homens *same-sex oriented*. Em termos mais precisos, a narrativa expõe o caráter historicamente contingente das relações sociais, evidenciando, por exemplo, que a família nuclear burguesa é apenas uma configuração histórica, já em decadência na atualidade. A despeito disso, o modelo nuclear burguês tem, como ideologia, mais força do que nunca, visto que os valores familiares são evocados, constantemente, como a cura para todos os males, violências e patologias do cotidiano, desempenhando um papel fundamental na organização e no *ethos* das instituições contemporâneas (ORTEGA, 2002, p. 159). Por isso, é correto afirmar que, mergulhados “na teia de um edipianismo difuso e generalizado”,⁶⁶ certos psicanalistas, sobretudo, os lacanianos, tendem a insistir que

as normas simbólicas não são as mesmas que as sociais. (...) O simbólico é definido como o reino da Lei que regula o desejo no complexo de Édipo. Esse complexo é entendido como derivado de uma proibição primária ou simbólica contra o incesto, uma proibição que faz sentido nos termos das relações de parentesco nas quais várias “posições” são estabelecidas dentro da família de acordo com o mandato exogâmico. (BUTLER, 2000, p. 18, tradução minha)

Contra esse simbólico a-histórico dos psicanalistas e, em decorrência, contra o imaginário familiarista e a perspectiva do desejo como falta, a narrativa revela que quando, de volta ao Brasil, João reencontra Léo, seu antigo namorado, e Sarita, filha de Leo, passando a viver juntos. O desejo de relação com o outro que conduz os personagens a experimentos relacionais para além do modelo triangular edípico clássico não surge de um suposto vazio ou da suposta busca pela completude para sempre perdida, mas do próprio desejo. Em outras palavras, o desejo é potência, não é a finalidade ideal a que se quer aceder. São os desejos que afloram sensibilidades e criam novos estilos de vida e, por isso, têm a satisfação como seu ponto de partida:

⁶⁵ LACAN, 1990b, p. 692.

⁶⁶ DELEUZE & GUATTARI, 1972, p. 52.

(...) quando Sarita então choramingava pedindo a proteção do pai ou então a minha, nunca se sabia o premiado da manhã, assim jantávamos, eu dizia, mas às vezes com uma presença a mais, a sombra passageira insinuando que todo aquele quadro poderia expirar a qualquer hora. Sarita estava ali comigo, pois é, com o seu outro pai, nem primeiro nem segundo, mas esse outro que deveria lhe passar a impressão de que tudo o que vinga na vida vem em duplo! (NOLL, 2002, p. 98)

Conforme sugerem os estudos de Philippe Ariès a respeito da história social da família e da infância, nem sempre as relações entre indivíduos estiveram circunscritas à esfera familiar. Antes do século XIX, as trocas afetivas se davam fora da família, em um ambiente composto de vizinhos, amigos, amos, criados, crianças, velhos, mulheres e homens:

O movimento da vida coletiva arrastava numa mesma torrente as idades e as condições sociais, sem deixar a ninguém o tempo de solidão e da intimidade. Nessas existências densas e coletivas, não havia lugar para um setor privado. A família cumpria uma função – assegurava a transmissão da vida, dos bens e dos nomes – mas não penetrava muito longe na sensibilidade. (ARIÈS, 1986, p. 250)

Segundo o historiador francês, o nascimento e o desenvolvimento do sentimento de família ocorreram, paulatinamente, do século XV ao século XVIII. Desde então, a família passou a monopolizar o imaginário emocional ocidental:

(...) a casa perdeu o caráter de lugar público que possuía em certos casos no século XVII, em favor do clube e do café, que, por sua vez, se tornaram menos freqüentados. A vida profissional e a vida familiar abafaram essa outra atividade, que outrora invadia toda a vida: a atividade das relações sociais.⁶⁷

Assim o modelo burguês de família como índice dos limites e dos alcances dos processos de subjetivação ditos normais é apenas uma construção ilusória, uma tentativa de normalização social dos sujeitos. A crítica de *Berkeley e Bellagio* a esse “imaginário familiarista” – cuja tendência é ver o triângulo edípico como universal e necessário – abre espaço a novas formas de sociabilidade, nas quais se negociam ambigualmente os territórios da conjugalidade, da família e do amor. Por isso, é importante destacar que não há nos personagens uma vontade de normalização, isto é, de integração ao modelo dominante de família, mas uma disposição anti-normalizadora de vivenciar a realidade, valendo-se das possibilidades abertas por essa atitude:

⁶⁷ ARIÈS, *op. cit.*, p. 275.

Falo de um quadro em que estaríamos sem pensar, incluindo a pequenininha, e assim continuaríamos não pedindo nada além do que o dia nos apresentasse, pouco, muito pouco para muitos, até demais para nós, que talvez precisássemos de muito, muito menos, apenas esse roçar de dois corpos completos (...) Havia naquele apartamento três vidas para preservar, pouco mais que isso, e para tanto éramos ali bons operários, sem demonstrar nenhum fervor esparramado. (NOLL, 2002, pp. 92-93)

E, mais adiante, continua:

Eu e Léo porém começávamos a perceber que o desejo em demasia enfraquece, paralisa, e que o melhor mesmo era a paciência, preparar o dia seguinte sem pensar nele como um esposo que necessariamente nos dará mais do que pedimos. O que é que pedíamos, hein? Antes de me responder, se é que chegaria a tanto, Léo corria para atender Sarita que chorava acordando da sesta (...) (NOLL, 2002, p. 93)

Estaríamos diante de uma tentativa “de emancipação das normas de representação”,⁶⁸ com vistas à criação de modalidades de percepção que desfaçam “a teia de aranha do papai-mamãe”?⁶⁹ Ou, no caso da relação entre João e Léo, em uma busca de novos modos de pensar os encontros amorosos, de experimentar as fronteiras ambíguas e frágeis desse sentimento – “líquido”, no dizer de Bauman (2004) –, cujas exigências de eternidade não passam de uma forma de imputar violência ao outro? Diante de um jogo do *fort/da*, no qual se ergue o desejo, ao invés de rebatê-lo, deslocando-o no tempo, desterritorializando-o, fazendo proliferar suas conexões, fazendo-o passar para outras intensidades? Minha aposta é de que se trata de uma reinvenção das formas tradicionais de comunidade, cujos deslocamentos apontam para uma outra economia, uma outra gramática na qual o dar não pressupõe o receber (DERRIDA, 1991d) ou, ao menos, nem sempre o pressupõe. Uma tentativa de apreender o outro em sua alteridade radical, de reconhecer que somos vulneráveis uns aos outros e de que disso decorre nossa responsabilidade perante o outro. O outro a quem sou obrigado a responder – O que pedimos, hein? – afeta as qualidades do encontro:

No desejo, o Eu (Moi) põe-se em movimento para o Outro, de maneira a comprometer a soberana identificação do Eu (Moi) consigo mesmo, cuja necessidade não é mais que nostalgia e que a consciência da necessidade antecipa. O

⁶⁸ RANCIÈRE, 1996, p. 68.

⁶⁹ DELEUZE & GUATTARI, 1972, p. 117.

movimento para o outro, em vez de me completar ou contentar, implica-me numa conjuntura que, por um lado, não me concernia e deveria deixar-me indiferente: como é que me fui meter nesta enrascada? (...) A relação com o Outro questiona-me, esvazia-me de mim mesmo e não cessa de esvaziar-me, descobrindo-me possibilidades sempre novas. (LÉVINAS, 1993, p. 56)

O desejo se revela aí em seu sentido produtivo, como o modo de construção de algo, como ampliação das constelações referenciais, como multiplicidades, polifonias e heterogeneidades (GUATTARI, 1992). Por isso, a proposta de Gilles Deleuze e de Félix Guattari me parece uma alternativa bastante profícua para se pensar como as narrativas contemporâneas têm lidado com a problemática da suposta fragilização dos vínculos sociais que, segundo algumas visões apocalípticas,⁷⁰ teriam acarretado a exacerbação do individualismo, decorrente da falência dos valores e verdades defendidas pelo Iluminismo. Conforme lembra Suely Rolnik (2000, p. 458), em Deleuze e Guattari, encontramos a subjetividade não como algo dado, mas como uma incansável produção que transborda o indivíduo por todos os lados, resultando em um desfilar de figuras que se sucedem, geradas nas miscigenações promovidas pelo nomadismo do desejo. Por isso, a questão do desejo não deve ser colocada mais em termos de uma escolha entre o possível e o impossível, e sim de uma viabilização do trânsito em mão dupla entre o plano virtual das intensidades e o plano atual das formas.⁷¹

O desejo de encontro com o outro também está retratado na cena final, na qual o narrador relata a comunicação entre ele e Sarita, levada a cabo pelo balbucio. Aí se entrevê a invenção de novas formas de sociabilidade, relacionamento e comunicação, para além das modalidades tradicionais. Na mesma cena, João ainda relata o contato que Sarita faz com outra menina de uma nacionalidade diferente da dela. Impossibilitadas de falar a mesma língua, no sentido estrito do termo, a comunicação entre elas é feita quando Sarita lhe dá um botão que, provavelmente, arrancara de sua própria blusa:

(...) Soltei a mão de Sarita, deixei-a que andasse a caminho da outra. Sarita disse oh, assim mesmo, oh, como se ainda não soubesse falar, virgem de semântica. (...) OH!, como se estalasse o primeiro sentido da espécie, o espanto!, espanto diante do outro com o meu corpo, que podia estar aqui onde eu estou, e eu naquele espaço preciso

⁷⁰ Refiro-me, por exemplo, à perspectiva de um Christopher Lasch (1991), discutida mais adiante.

⁷¹ ROLNIK, *op. cit.*, p. 458.

que ela ocupa agora, oh!, é mais que espanto, ou menos, melhor, bem menos: designa a calma tentação que faz Sarita tirar do bolso um botão perdido, talvez de sua própria roupa, um grande botão vermelho (...) Sarita passava o botão vermelho para a mão da outra menina que olhou pra mim não bem com um sorriso, mas olhou parecendo suspirar pacificada... (NOLL, 2002, p. 103)

Essas cenas apontam que, embora a pós-modernidade nos tenha imposto, dada certa proliferação e exaltação da diferença, uma constante sensação de que somos estrangeiros em nosso próprio país ou em nossa própria língua, o desejo de contato é uma das grandes forças capazes de fazer surgir novas formas de comunicação e de relação com o outro, não mais fundadas em sistemas identitários limitadores, mas em sistemas que valorizem a autonomia do processo criador e que restaurem a realidade em toda a sua complexidade. É nesse sentido que digo que a estética de João Gilberto Noll problematiza as relações sociais institucionalizadas e os modos de construção de novas sociabilidades.

Com as observações procedentes, podemos avançar na discussão da obra e dizer que *Berkeley em Bellagio* se constitui por um recorrente devir de ruptura com segmentos sociais e/ou limites históricos. João, narrador-protagonista, ora narrando sua própria história em primeira pessoa, ora em terceira, é um personagem cuja subjetividade está em constante deriva. Trata-se de um personagem desterritorializado sexual, geográfica e temporalmente. Sua desterritorialização temporal aparece, de forma bastante evidente, ao regressar a Porto Alegre após passar algum tempo na Califórnia e em Bellagio; embora a narrativa dê ao leitor a sensação de linearidade temporal e de que ela está sendo escrita no momento em que os fatos estão ocorrendo:

Passou-se bem mais tempo do que eu contava. Eu já nem lembrava. Fui para ficar um ano, sei lá, dois, o certo é que fiquei o tempo necessário para que Léo se envolvesse com a norueguesa e com ela procriasse: a menina hoje deve estar com quatro, cinco anos (...) (NOLL, 2002, p. 86)

Em relação ao espaço, a desterritorialização está bem descrita, sobretudo, em sua condição de estrangeiro, dimensão que também recorta toda a obra:

Esse homem caminhava pelo *campus* da Universidade, sim, em Berkeley, naquela Califórnia gelada muito embora ensolarada –, e, por um segundo, como quem acorda, lhe ascendeu a dúvida se estava ali chegando do Brasil, ou, ao contrário, se já estava voltando ao Sul do planeta, pra aquela falta de trabalho ou de aceno de qualquer coisa que lhe restituísse a prática do convívio seguro em volta de uma

refeição, sob um endereço seguro – “ah esse país, esse país, deixa pra lá, deixa pra lá que agora eu vou mijar, ruminou na sua entonação secreta, aquela sim que nunca soubera levar aos lábios por timidez ou covardia... (NOLL, 2002, p. 10)

A desterritorialização sexual, que, por sua vez, também perpassa a narrativa desde o início, pode ser vista na recusa em estabelecer papéis sexuais bem definidos ou uma identidade sexual fixa, coerente ou unitária. João, ao mencionar, por exemplo, que era “Leo, o homem a quem costumava chamar de namorado mas que lhe era bem mais, um parceiro de cuja ardência ainda lhe vinham certos laivos” (NOLL, 2002, p. 9) e, mais adiante, que Maria foi “a moça brasileira que conhecera logo que chegara à Califórnia” (NOLL, 2002, p. 14), parece refletir o debate iniciado pelos teóricos de gênero/sexualidade, no qual se problematizam as noções de masculino e feminino, bem como a idéia de uma identidade ancorada em uma verdade universal sobre o sexo.

Por isso, é interessante notar que João, embora se relacione sexualmente com pessoas do mesmo sexo que o seu, não se auto-referencia como homossexual, ou mesmo como bissexual no caso de seu encontro sexual com Maria. João parece consciente de que reivindicar para si o termo homossexualidade é uma forma de legitimar a heterossexualidade, já que, como o vértice de um par binário, essa última não pode existir sem a primeira.⁷² Esse “*sujet en procès*”, no dizer de Kristeva (1974), não se apresenta como uma unidade, mas como movimento, cuja direção ameaça as ideologias e verdades oficiais. Por isso, a ênfase recai sobre a experimentação corporal, movida pelo desejo de extrapolar os limites das práticas sexuais convencionais e, a partir disso, criar novas formas de comunicação e de encontro com o outro:

Ela o masturbava sem avidez. Ele enfiava o dedo primeiro com suavidade pela vagina dela e encontrava lá no fundo um pênis em miniatura; quando chegava ali, a coisa já o esperava, em riste, e nela ele mexia como num pênis sem glândula ou prepúcio, pura umidade que a promessa de seus dedos tinham o dom de excitar. Naquele ponto ocluso se banquetavam, até que o seu próprio pau monstruosamente maior viesse a toda e entornasse o leite pelas coxas dela. Aliás, ele nunca conseguiu (nem procurou, por certo) uma única informação sobre essa peça íntima do corpo feminino que bem longe estava do clitóris. Só Maria a possuía? Seria um quisto

⁷² “Para que o modelo da homossexualidade permaneça intacto como forma social distinta, ele exige uma concepção inteligível da homossexualidade e também a proibição dessa concepção, tornando-a culturalmente inteligível”. [É por isso que] “na psicanálise, a bissexualidade e a homossexualidade são consideradas predisposições libidinais primárias, e a heterossexualidade é uma construção laboriosa que se baseia no seu recalçamento gradual”. (BUTLER, 2003, p. 116)

provedor de benefícios sem conta, o pau feminino primevo, simétrico aos mamilos masculinos que tanto prazer de carícias poderiam dar a alguns homens? Agora os dois de novo ali, no silêncio de Berkeley, sem que nenhuma emissão anglófona alcançasse a aura palpitante do encontro, penumbra, esquecida, a ponto de se sentirem fora da férrea geografia com suas leis pesadas de idiomas, nacionalidades, vistos, retaliações. (NOLL, 2002, p. 15)

Valendo-se do mesmo raciocínio que Judith Butler (2003) utiliza, ao levantar a hipótese de que uma mulher pode encontrar o remanescente fantasmático de seu pai em outra mulher ou substituir seu desejo de sua mãe em um homem, para questionar os limites das categorias homo/hetero/bi, poderíamos se indagar em qual dessas categorias o encontro sexual de João e Maria estaria inscrito. No exemplo citado por Butler, a mulher que encontra o remanescente fantasmático de seu pai em outra mulher é heterossexual, homossexual ou bissexual? De modo semelhante, em virtude do modo como o encontro é descrito, que tipo de gozo/prazer sexual é esse, no qual João encontra lá no fundo da vagina de Maria um pênis em miniatura? A narrativa parece indicar que a anatomia não é um referente estável, mas dependente de um esquema imaginário.⁷³ Por isso, parecem-me oportunas as palavras de Butler, sobretudo, quando a autora afirma que

Desde sempre um signo cultural, o corpo estabelece limites para os significados imaginários que ocasiona, mas nunca está livre de uma construção imaginária. O corpo fantasiado jamais poderá ser compreendido em relação ao corpo real; ele só pode ser compreendido em relação a uma outra fantasia culturalmente instituída, a qual postula o lugar do “literal” e do “real”. Os limites do “real” são produzidos no campo da heterossexualização naturalizada dos corpos, em que os fatos físicos servem como causas e os desejos refletem os efeitos inexoráveis dessa fisicalidade.⁷⁴

O inconsciente e o desejo têm suas próprias regras, ou seja, aquilo que, do ponto de vista social, é considerado como feminino na cultura não é, do ponto de vista do inconsciente ou do desejo, prerrogativa da anatomia feminina ou vice-versa, estando, por isso, aberto a qualquer sujeito, independente de seu predicado físico. É isso que se

⁷³ Uso o termo imaginário na acepção dada por Lacan, quer dizer, sob tal categoria situo os fenômenos ligados à preponderância da imagem, da “ilusão”, da fascinação (Cf. LACAN, 1990a). A sexualidade é tributária desse registro, já que, conforme, aponta Laplanche & Pontalis (1992, p. 233), o imaginário é um dos três registros (imaginário, real e simbólico) essenciais no campo da psicanálise.

⁷⁴ BUTLER, 2003, p. 108.

observa no trecho abaixo, quando a respeito de seu encontro com Maria, o protagonista revela que

Ele [João] não queria lembrar, queria tão-só estar nos bosques de Berkeley diante da brasileira que o fez pela primeira vez vibrar como uma fêmea na cama eternamente redemoinhada de cobertores, travesseiros, lençóis... Mais uma vez perguntava-se a si mesmo se voltando a seu país teria teto, emprego, as famigeradas refeições ou aquela mulher para acompanhá-lo na desdita. (NOLL, 2002, p. 19)

Em outras palavras, o inconsciente não conhece a diferença sexual (SOLER, 1998, p. 187-188), isto é, não conhece a anatomia, mas tão-somente pulsões parciais e, por isso, o parceiro libidinal é o cenário privilegiado para a projeção de nossos próprios fantasmas, de nossos próprios sintomas.⁷⁵ Isso porque não há complementaridade natural entre os desejos “masculino” e “feminino”. Idéia contida em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), sobretudo, quando Freud acentua o caráter perverso-polimorfo da sexualidade; e radicalizada, em 1915, época na qual o pai da psicanálise reitera que “o objeto de uma pulsão é uma coisa em relação à qual ou através da qual a pulsão é capaz de atingir sua finalidade. É o que há de mais variável numa pulsão e, originalmente, não está ligada a ela” (FREUD, 1991, p. 143). Entretanto, a não-complementaridade entre os sexos aparecerá de forma ainda mais radical no clássico aforismo lacaniano⁷⁶ de que não existe relação sexual (*il n'y a pas de rapport sexuel*), reiterado várias vezes em seu seminário *Mais, ainda*.⁷⁷

⁷⁵ Aqui o sintoma não está, obviamente, sendo utilizado em sentido patológico. O sintoma “é o que cria a singularidade do sujeito” (SOLER, 1998, p. 17). Em outras palavras, o sintoma é “um enigma para o qual cada um tem que elaborar sua resposta” (ANDRÉ, 1994, p. 126). Essa singularidade só se alcança a partir do trabalho com o outro; aspecto desenvolvido mais adiante a partir do conceito de estética da existência.

⁷⁶ Devo reconhecer minha dívida para com o pensamento psicanalítico, inclusive o lacaniano; este último, alvo de minha crítica no início do presente capítulo. Por isso, cabe esclarecer que minha leitura busca a superação de certos obstáculos teóricos existentes no discurso psicanalítico para pensar a pluralidade de práticas e desejos entre homens *same-sex oriented*. Em outras palavras, a desconstrução de conceitos de falo, castração, Nome-do-Pai, etc, de modo a pôr em cena aquilo que Derrida (2001) designa de “psicanálise sem-álibi”, isto é, uma psicanálise capaz de se opor ao pensamento da metafísica do sujeito. Assim, minha leitura não reivindica um “retorno a Freud”, no sentido lacaniano, isto é, a busca da verdade sobre o texto psicanalítico, seja freudiano, seja lacaniano; é, antes, uma tentativa de ler a psicanálise, de forma a “salvá-la” da constelação histórica, genérica e universal, nunca caracterizada socialmente, da qual seu edifício teórico é tributário. Dito de outro modo, trata-se de desconstruir aquilo que, elevado a uma espécie de *a priori* transcendental pelo discurso psicanalítico, é apenas resultado reificado de práticas performativas.

⁷⁷ Lacan afirma também que “entre os sexos, no ser falante, a relação não se dá”. (LACAN, 1985, p. 90)

Então, “Se o macho não basta para constituir o homem, nem a fêmea, a mulher, de que modo se instaura o que aparece como norma heterossexual?” (SOLER, 2005, p. 16). A resposta não pode, obviamente, ser encontrada na própria sexualidade, mas no processo de materialização dos corpos, isto é, na reiteração forçada das normas de gênero, cujo objetivo é estabilizar através do tempo o desejo no âmbito de uma estrutura heterossexual compulsória. Resumindo, em outros termos:

A linguagem de que somos dependentes cria-nos uma sexualidade que tem apenas relações distantes com a animalidade. “Homem” e “mulher” são significantes cujos efeitos de significação permanecem imprecisos: eles ultrapassam de longe a delimitação de dois sexos opostos e, ao mesmo tempo, não bastam para expressar precisamente a diferença sexual. A sexualidade do ser humano é, na realidade, uma sexualidade estranhamente intelectual, função da linguagem e de seus efeitos, mais do que o do corpo e de suas pressões. (...) No lugar desse instinto único, a psicanálise descobre a existência de fantasias e pulsões. Estas são parciais, articuladas com um objeto que não tem, por si só, nenhuma relação com o sexo, e estão montadas em circuitos auto-eróticos. (ANDRÉ, 1994, p. 126)

Assim, parece existir uma recusa por parte de João em construir uma identidade sexual, quer calcada na anatomia, quer em qualquer outro suposto referente estável; o que nos permite entrever certa tendência pós-identitária no romance do autor. Essa tendência está inscrita no recorrente questionamento de sua própria identidade, no movimento incessante de indagar-se a si mesmo o que ou quem ele é. Obviamente, não temos nisso uma busca de autoconhecimento, de descobrir quem se é de fato, mas de tornar a identidade uma pergunta, uma pergunta para a qual não se tem resposta. Em outras palavras, a identidade nunca se apresenta como um fato, algo dado; nunca é totalmente explicável e, por isso, a questão persiste como um fantasma que acompanha os pensamentos e experiências do protagonista:

quem será esse homem aqui que já não se reconhece ao se surpreender de um golpe num imenso espelho ornado em volta de dourados arabescos, um senhor chegando à meia-idade? (NOLL, 2002, p. 15)

(...) e qual percepção eu poderia ter de mim mesmo naquele vão noturno que quase me engole num repente? Quem me responde, e já, se o fato de eu estar aqui andando pelo bosque em plena madrugada me confere alguma garantia de que eu não seja um outro que de fato sou, um estrangeiro de mim mesmo entre norte-americano (embora pisando em solo italiano)? Sou alguém que se desloca para me manter fixo? (NOLL, 2002, p. 36)

A recusa de João em construir uma identidade sexual se contrapõe à heterossexualidade compulsória, rompendo com a coerência sexo/gênero/desejo por ela pressuposta. Por isso, a ênfase recai sobre o “uso dos prazeres”, para retomar a expressão foucaultiana. Ou, para colocar em termos psicanalíticos, sendo o sujeito “fundado na pulsão enquanto força, [esse sujeito] é marcado por exigências éticas e estéticas” (BIRMAN, 1996, p. 34), questões abordados com mais detalhe adiante. Por agora, basta dizer que a constituição de uma estilística da existência, isto é, de “uma leitura fragmentar sobre as coisas e perda da crença nos enunciados universais”,⁷⁸ também parece estar presente no fato de que o romance diz respeito a vidas de homens maduros que quase não falam de seus pais, mães, etc. Quando se referem à infância, fazem-no apenas para oferecer ao leitor algumas informações que confirmam certa cadência narrativa à história, e não para conferir racionalidade teleológica à situação na qual se encontram.

Com respeito à descrição das práticas sexuais em detrimento de uma busca identitária que confira coerência e unidade a tais práticas, importa dizer que a apresentação dada por João de seus encontros sexuais ou mesmo da relação com seu próprio corpo ocorre por meio da valorização de códigos lingüísticos usualmente excluídos de trabalhos literários, trazendo à tona o que poderíamos chamar de “poética da transgressão” (CARREIRA, 2007). Poética que revela, por exemplo, a capacidade do protagonista em inventar formas de linguagem capazes de ir além da clássica referência ativo/passivo, a partir da qual a sociedade confere inteligibilidade às práticas e aos comportamentos sexuais. Nessa poética entrecruzam-se signos ambíguos e incoerentes; admite-se o trânsito, o entre-lugar, o não-lugar, o fora-do-lugar.

Esse aspecto fica patente quando João, ao narrar um de seus encontros furtivos com um garçom italiano em Bellagio, denominado por ele de *ragazzo*, o descreve, de modo a evidenciar como os limites entre profano e sagrado são demasiadamente tênues, ao mesmo tempo em que realiza uma crítica irônica ao discurso religioso sobre a homossexualidade:

⁷⁸ BIRMAN, 1996, p. 19.

De imediato tocou na espádua arcaica do peninsular divino, mesmo que o *ragazzo* não soubesse, não importa, era Deus que ele continha no seu peito arfante, não o Deus que não saía das igrejas mas o Deus que pulsava atrás da calça apertada do *ragazzo*, o Deus que se aplumava e se punha rígido, colosso! –, o Deus que foi levado pelo escritor porto-alegrense para trás de uma cortina malcheirosa pelo tempo, o Deus que ali se deixou ordenhar como um bovino e que ali se deixou beber não bem em vinho mas em leite que o nosso senhor gaúcho engoliu aos poucos, na carestia da idade, lembrando-se da Primeira Comunhão, terço nas mãos, ar de bem-aventurança – de joelhos olhou o *ragazzo* como se rezasse pelos mortos seus amigos, por aqueles que não mais podiam aproveitar a vida desse jeito, sentindo o gosto áspero que ele não experimentava havia tanto, gosto desse nobre líquido que corre em seus microfilamentos – vários cavalos no páreo até um ter a sorte ou a infelicidade já não sei de fecundar a vítima. Era desse líquido com o inóspito gosto de rudimento da espécie que ele bebia ajoelhado, um líquido que talvez esperasse aflito seu dia de criar um santo ou um monstro nas entranhas de sua vítima e que agora se desperdiçava pela garganta sedenta de outro macho. O *ragazzo* limpou-se na cortina e o homem ajoelhado viu que sua liturgia estava finda... O escritor porto-alegrense continuava ali, ao vento mais que Minuano, sem saber se cuspiu no pedregulho ou se engolia mais e mais aquilo que lhe fizera vivo... e assim voltava a acreditar nos velhos tempos carnais litúrgicos encabeçados por coisas tipo o Corpo Místico de Cristo, a Comunhão dos Santos. (NOLL, 2002, pp. 29-30)

A ironia e crítica ao discurso religioso e a outras formas discursivas que censuram a homossexualidade também estão presentes em outros momentos da obra e aparecem simultaneamente à desconstrução da hegemonia heterossexual, privilegiando novos modos de pensar e de experienciar a realidade. Nisso reside a valorização da autonomia e a da *autopoiesis* do processo criador como enriquecimento processual que escape à prisão da significação estabelecida *a priori*. O trecho abaixo em tom de crítica aos discursos religioso e científico em relação à homossexualidade – via questionamento da dicotomia homossexual/heterossexual, bem como a referência ativo/passivo – deixa claro esse aspecto:

Ao ser pego abraçado a um colega no banheiro, abocanhando a carne de seus lábios, alisando seus cabelos ondulados, ele era o culpado – já o colega, não, nem tanto; ele, sim, apontado como o que desviarão desejo de outros jovens das “metas proliferantes da espécie”. Por que era ele esse emissário de um mundo que os discursos dos padres condenavam ao silêncio sepulcral? Quem era ele afinal, por que se roía a ponto de o levarem para o Sanatório para ali se revolver impregnando-se de choques insulínicos, como se só na convulsão pudesse remediar um erro que ainda não tivera tempo de notar dentro de si? (NOLL, 2002, p. 22)

O desejo de saltar as “metas proliferantes da espécie” faz com que João recrie espaços sociais, produzindo novos modos de subjetividade que “se instaura[m] no cruzamento de múltiplos componentes relativamente autônomos uns em relação aos outros e, se for o caso, francamente discordantes” (GUATTARI, 1999, p. 18). Essas

discordâncias também estão representadas nas realidades discrepantes com as quais João se depara em suas viagens pelos Estados Unidos e pela Itália. É na deriva e na instabilidade do desejo como modo de ser e de estar no mundo, ou seja, na precariedade de seus relacionamentos (sejam eles com pessoas, seja com nações) que “surgirá [no protagonista] um desejo de fusão, de comunhão e de comunidade que indicará novos campos da afetividade a serem explorados” (VIDAL, 2007, sem paginação), tornando possível a reinvenção de práticas de solidariedade e de encontro.

Os personagens se mostram, assim, contrários às representações do homoerotismo como decorrência do “individualismo ou do narcisismo que alguns, com muita pressa, crêem descobrir em nossas sociedades” (MAFFESOLI, 1997, p. 243). Christopher Lasch, sem dúvida, um dos autores que mais se destaca entre aqueles que tendem a equacionar homoerotismo e narcisismo, afirma, em um diagnóstico absolutamente pessimista e sombrio a respeito das novas sociabilidades, que

as novas idéias sobre a liberalização sexual – a celebração do sexo orgia, da masturbação e da homossexualidade – brotam do medo predominante com relação à paixão heterossexual e até ao próprio intercurso sexual. O repúdio à monogamia expressa uma compreensão acurada dos efeitos destrutivos da extensão do individualismo possessivo no âmbito emocional. No entanto, ele também expressa uma rejeição da intimidade e uma busca do sexo sem emoção – a “foda sem paixão”, em que “ninguém está querendo provar alguma coisa, sem querendo conquistar algo no outro”. (LASCH, 1991, p. 159)

Outros autores, como Elisabeth Roudinesco (2003), também têm utilizado o conceito psicanalítico de narcisismo para entender os novos modos as relações homoeróticas, ainda que, nas análises da historiadora francesa, tal categoria não tenha assumido um tom de “crítica cultural psicologizante e moralizante” (JAMESON, 1996, p. 53), a qual Fredric Jameson, por exemplo, atribui a Lasch. Tais perspectivas são, seguramente, tributárias de uma moral das condutas sexuais associadas à conjugalidade. Entretanto, vale dizer que nem sempre a gramática moral dos comportamentos sexuais esteve vinculada ao ideal conjugal (COSTA, 1992; FOUCAULT, 1988a). Na Grécia clássica, as éticas sexuais estavam ligadas, especialmente, aos amores entre homens e tomavam como padrão não a conjugalidade, mas as relações homoeróticas. A reflexão moral dos gregos sobre o comportamento sexual não procurou justificar interdições, mas estilizar uma liberdade: aquela que o homem “livre” exerce em sua atividade,

escreve Foucault (1989b, p. 89) A visão moderna e ainda hegemônica da homossexualidade como patologia ou desvio acarreta um temor ante as possibilidades de relações que ultrapassem o esquema familiar, enfraquecendo, decisivamente, o papel político que outros modos de sociabilidades poderiam desempenhar em nossas sociedades.

Em *Berkeley em Bellagio*, o desejo de contato ocorre, em muitos momentos, por meio de encontros furtivos, sutis e inesperados entre homens. Palavras não são pronunciadas; contudo, olhares falam e criam novas formas de linguagem e de comunicação. O trecho abaixo, oportunamente selecionado para evidenciar o aspecto que acabo de assinalar, descreve o momento em que João, ao ouvir a música tocada por um pianista italiano em um de seus passeios e referindo-se a si mesmo em terceira pessoa, se põe a pensar:

O pianista (...) foi à janela pálido que estava, e deu de cara com o homem que vinha da floresta tentando ouvir o Liszt que ele gerava acalorado. Ficaram parados, sem falar, sem nenhum gesto, nenhum sinal em que pudessem se comunicar, saber a identidade um do outro, suas intenções, seus vícios, traumas... Parados, sem esboçar a mínima significância em seus corpos, urdiam quem sabe algum veneno que tentasse desfazer aquele encontro assim tão rude. Se os dois já se conheciam, se ambos eram residentes da Fundação, nada disso interferiria ali, eles eram agora bem menos do que identidades, portavam em suas figuras uma espécie de estranhamento original, dois seres embalados na melodia já ausentes, um na claridade do seu estúdio bucólico, o outro querendo se banhar naquela mesma luz cativante, a alma da cabana, e que a Fundação parecia querer esmagar sob o tacão das estatísticas de alguns hóspedes (...) Por que o pianista não voltava ao seu piano, o escritor ao seu abrigo na Fundação americana, e nada carecesse de maiores explicações regadas a gemido, risos, palpitações e alívios? (NOLL, 2002, p. 33)

Concordando com Jurandir F. Costa (1992, p. 96), podemos dizer que, nas relações homoeróticas, sobretudo, nas descritas até então, domina o ideal da “mínima fala” e da inflação de gestos, sinais e atos, de modo a indicar com a máxima precisão onde está o desejo. Os encontros furtivos, sutis e inesperados entre homens apontam para outra gramática que, certamente, não pode ser apreendida, quer por um “olhar intimista”,⁷⁹ quer por um olhar em cujas lentes esteja o ideal de conjugalidade e/ou de

⁷⁹ Quando digo “olhar intimista”, estou fazendo referência à obra *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*, de Richard Sennett, na qual o autor argumenta que, antes do período moderno, a sociabilidade se dava entre desconhecidos, sem a necessidade de proximidade entre eles. O advento da modernidade passou a exigir certa afeição como condição para o estabelecimento de relações entre os sujeitos. Segundo Sennett, o homem moderno tende a buscar um ambiente seguro e uniforme em virtude

família. Nesses encontros, entrevêm-se outras possibilidades de expressão do desejo no seio de uma sociedade em que toda palavra sobre o homoerotismo carrega um tom preconceituoso e/ou de dominação. Trata-se de uma tentativa de relação sexual sem palavras, isto é, sem discursos sublimatórios. Assim, pode-se dizer que *Berkeley em Bellagio* privilegia descrições sensoriais numa tentativa de expandir o “real” para além da palavra.

O “pensamento heterossexual”⁸⁰ tende a condicionar o afeto e o sentimento à noção de tempo e ao que, na relação sexual, excede ao contato físico. Para nossa sociedade, a única linguagem do afeto e do amor é aquela calcada no ideal de amor romântico, que, entretanto, se encontra “temperado pelo romantismo conformista, de acordo com os interesses familialistas da sociedade burguesa em geral” (COSTA, 1998, p. 70). Vivemos, dessa forma, sob a tirania do *logos* em que só a palavra pode revelar a verdadeira linguagem do amor e do afeto. O encontro do escritor com o pianista italiano aponta para uma relação entre homens cujas línguas e nacionalidades não coincidem, nem mesmo o status social ou seus conhecimentos parecem partilhados. No entanto, a despeito das diferenças, conseguem inventar formas de comunicação, nas quais se mesclam desejo e potencialidades de relacionamento a ser descobertas:

(...) ali, parados feito estátuas, sem demonstrar o menor desejo de participar da prosa apressada que o visitante noturno poderia estar na iminência de gerar. Mas na verdade enquanto eu estivesse ali, parado, olhando aqueles dois afantasmados, eu estava pronta a deter no tempo, a economizar de forma radical minhas batidas cardíacas, ser apenas mais um elemento na floresta, um corpo que não precisasse baralhar por mais um dia (...) (NOLL, 2002, p. 35)

A sexualidade de João é deslocada rumo a novas experiências e a novos enlances sociais, fundando uma estética da existência e uma ética dos prazeres, e não do

do medo de contato com estranhos, produzindo isolamento social e diminuição da solidariedade e enfraquecimento, decisivamente, as parcerias e os laços humanos. Com isso, uma visão intimista da sociedade é aquela que pressupõe a intimidade como elemento indispensável para caracterizar os encontros entre indivíduos como afetuosos. Em virtude disso, tudo que escapa a essa lógica só pode ser inteligível em termos de narcisismo ou de uma dissociação entre sexo e afeto, lógica que continua a perpetuar a associação do homoerotismo à promiscuidade.

⁸⁰ “Pensamento heterossexual” é uma das possíveis traduções daquilo que Monique Wittig (1994a) denomina de “*straight mind*”. O termo designa, grosso modo, as teorias, disciplinas e idéias correntes que informam certas noções e categorias em cujas bases descansam a opressão das mulheres e dos sujeitos homoeroticamente inclinados.

sexo. Isso porque ali estão presentes intensidades afetivas marcadas por relações mútuas, questões abordadas com mais detalhe a seguir. Por agora, é suficiente dizer que o homoerotismo é, dessa perspectiva, a comprovação de que existe uma história universal, que não é da necessidade, mas sim da contingência. Em outras palavras, a narrativa instaura a relativização de qualquer modo de pensar que queira dizer a verdade última a respeito do homoerotismo.

3.2. ÉTICA E ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA – UM DEVIR-HOMOSSEXUAL

A vontade, que nos poderá levar ainda a muitas aventuras, essa famosa veracidade de que todos os filósofos até agora falaram com veneração, quantos problemas essa vontade de verdade já nos levantou! Quantos problemas singulares graves e dignos de serem postos! Pode ser que desejemos a verdade: por que não haveríamos de preferir a não-verdade?

Friedrich Nietzsche. *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*

[...] a verdade objetiva é obscena.
Jean Baudrillard. *Senhas*.

Há, em toda a obra, conforme argumentei, uma recusa de se criar para si uma narrativa coerente e orientada por um senso de história, negando, assim, qualquer ontologia ou metafísica em torno do sujeito. Ao rejeitar a busca em construir para si uma identidade estável ancorada nas representações sociais hegemônicas, João, Leo e outros personagens de *Berkeley em Bellagio* conseguem se “desprender” das relações de poder, aos quais os padrões identitários, em geral, estão subordinados. Os personagens parecem dissolver os limites entre vida e arte, substituindo a autoridade pela experiência. Por isso, gostaria de reconduzir parte da discussão precedente, sobretudo, no que concerne aos experimentos relacionais, à luz da noção estética da existência, nos termos propostos por pensadores como Nietzsche e Foucault.

Em *O nascimento da tragédia*, de 1872, Nietzsche inicia sua crítica à metafísica dos conceitos, cuja matriz ocidental se encontra no pensamento lógico e dialético de Sócrates e Platão. É o próprio filósofo alemão que, dezesseis anos depois em *O crepúsculo dos ídolos*, ao reportar-se aos escritos de 1872, esclarece seu significado: “[...] reconheci em Sócrates e em Platão sintomas de decadência, instrumentos da decomposição grega, pseudogregos, antigregos” (NIETZSCHE, s/d, p. 23). As estratégias de Nietzsche para romper com a idéia de universalidade e de unicidade da tradição filosófica moderna do *cogito* cartesiano e da tradição da renúncia

cristã se constituíram, sobretudo, por meio da valorização da arte. Para o pensador alemão, a tragédia grega reunia o equilíbrio apolíneo e a embriaguez dionisíaca e, com isso, conseguia tornar a arte a grande força criadora, o único valor possível. Desse modo,

O nascimento da tragédia tem dois objetivos principais: a crítica da racionalidade conceitual instaurada na filosofia por Sócrates e Platão; a apresentação da arte trágica, expressão das pulsões artísticas dionisíaca e apolínea, como alternativa à racionalidade. (MACHADO, 1999, p. 11)

A crítica de Nietzsche (1991) ao que, em uma linguagem mais contemporânea, se convencionou chamar de *logocentrismo* evidencia que o importante não é buscar a essência última das coisas, própria da atitude socrática, ou encontrar a verdade mais profunda por trás das aparências, mas sim reinventar o real, transfigurar a própria vida, transmutar todos os valores. O interesse de Nietzsche pelas potencialidades oferecidas pela arte culmina em uma aproximação teórica, cada vez maior, entre arte e vida, já que “como fenômeno estético a existência ainda nós é *suportável*, e por meio da arte nos são dados os olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para *poder* fazer de nós mesmos um tal fenômeno.” (NIETZSCHE, 2001, §107, grifos do autor). Ao que acrescenta a idéia de que “necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a liberdade de pairar acima das coisas, que o nosso ideal exige de nós”.⁸¹ Assim, o pensador alemão destrói a lógica das essências, das identidades, dos fundamentos e das verdades absolutas, tendo em vista que a arte não tem um compromisso com a verdade ou, ao menos, não deveria ter. Sendo a arte um conjunto de técnicas a partir das quais os artistas criam e constroem suas obras, a “vontade de criação” se sobrepõe à “vontade de verdade”; essa última típica dos metafísicos.

A estética da existência em Nietzsche nos convida a adotar uma atitude artística diante dos fenômenos humanos. Isso ocorre porque a arte, enquanto um conjunto de técnicas a partir das quais os artistas criam e constroem suas obras, poderia ser entendida do mero âmbito dos objetos ao da vida. Semelhante ao processo que ocorre na criação artística, a vida se transformaria em um constante jogo de invenção,

⁸¹ NIETZSCHE, 2001, §107.

um jogo marcado por uma construção, na qual o indivíduo se torna seu próprio arquiteto. Em outras palavras, uma estética da existência, em termos nietzschianos, resulta da aliança complementar que existia nas experiências antagônicas dos deuses Apolo e Dionísio, tão bem representadas na tragédia grega antes de Sócrates.

A estética da existência em Foucault se aproxima, em muitos aspectos, à concepção do filósofo alemão quando, por exemplo, o pensador francês se interroga sobre como o fenômeno artístico tem se dado nas sociedades ocidentais:

O que me surpreende é o fato de que, em nossa sociedade, a arte tenha se transformado em algo relacionado apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida; que a arte seja algo especializado ou feito por especialistas que são artistas. Entretanto, não poderia a vida de todos se transformar em uma obra de arte? Por que deveria uma lâmpada ou uma casa ser um objeto de arte, e não a nossa vida? (FOUCAULT, 1995, p. 261)

Entretanto, é importante ressaltar que a estética da existência foucaultiana não se constitui apenas pela sua dimensão propriamente artística, mas também pelo seu caráter de um programa ético-político (ORTEGA, 1999, p. 52). A estética da existência, para o filósofo francês, está relacionada à possibilidade de constituição de novos estilos de vida baseados em uma ética capaz de criar subjetividades mais libertárias e, a partir delas, novas formas de sociabilidade. Ao evidenciar o caráter ético-político de sua proposta, Foucault, para quem a ética é um modo de relação do indivíduo consigo mesmo (FOUCAULT, 1988b, p. 219), revela que é somente nesse sentido que os sujeitos podem se reinventar, de modo a não precisar recorrer às identidades criadas pelo sistema de poder que institui *a priori* as possibilidades das formas que as relações entre indivíduos podem assumir no âmbito da sociedade. Trata-se de uma reinvenção do sujeito através de práticas de si, e não da constituição de uma hermenêutica do desejo ou do “eu”, como quer a psicanálise, por exemplo. Em outras palavras, uma negação da injunção délfica de descoberta da verdade de um sujeito.

Foucault (1988b), ao analisar as práticas de ascese dos gregos, diz que, entre eles, havia uma experiência moral centrada na relação do sujeito consigo mesmo, ou seja, uma que não se ligava aos sistemas social, jurídico ou institucional. Tais práticas cujos fundamentos estavam no “cuidado de si” tornavam possível o exercício de

liberdade e eram pontos de resistência contra o poder.⁸² Criar novos estilos de vida significa saltar para fora das redes de poder e, conseqüentemente, para fora das categorias identitárias que cristalizam essas relações. A reinvenção de si pode estar presente na amizade, à qual Foucault relaciona a homossexualidade: “a amizade tem, para Foucault, principalmente o sentido de uma amizade homossexual”.⁸³ A interpretação de Francisco Ortega a respeito da importância da amizade no pensamento foucaultiano é categórica em afirmar que

A amizade é um conceito-chave na obra foucaultiana, sendo também um elemento de ligação entre a elaboração individual e a subjetivação coletiva. Ela é, para o pensador francês, um convite, um apelo à experimentação de novos estilos de vida e comunidade. Reabilitá-la representa introduzir movimento e fantasia nas rígidas relações sociais, estabelecer uma tentativa de pensar e repensar as formas de relacionamento existentes em nossa sociedade, as quais, observa Foucault, são extremamente limitadas e simplificadas. (...) A amizade supera, para Foucault, a dicotomia tradicional *Eros/Philia* e traz consigo a possibilidade de construir uma forma de vida, a partir de uma escolha sexual. (...) Estes novos tipos de relacionamento e de sociedade multiformes e compreendidos sob a noção de amizade se opõem às formas de relação prescritas e normalizadas.⁸⁴

O projeto foucaultiano de reabilitação da amizade tem como intuito incorporar o componente *eros* nas relações de amizade, suprimido desde a Antiguidade. As relações de amizade⁸⁵ são, em geral, marcadas pela espontaneidade, igualdade e pelo controle interativo, bem como pela reciprocidade simétrica e pela não fixação num contexto determinado e, conseqüentemente, pela pouca normalização e sanção exterior. A amizade permite que o indivíduo se torne o arquiteto de sua rede de relações sociais, em um universo construído por ele mesmo. A amizade constitui, dessa forma, uma alternativa às velhas formas de relação institucionalizadas e, ao vinculá-la à questão da homossexualidade, Foucault⁸⁶ afirma que

⁸² Francisco Ortega (2008, pp. 20-21) comenta que a ascese é um dos fundamentos de transformação cultural. Isso porque, segundo o autor, dentre outras características das condutas ascéticas, está um deslocamento de um tipo de subjetividade para outro tipo, o que implica uma reestruturação das relações sociais, isto é, o desenvolvimento de um conjunto alternativo de vínculos sociais e construindo um universo simbólico alternativo.

⁸³ ORTEGA, 1999, p. 165.

⁸⁴ *Idem, ibidem*, pp. 24-25.

⁸⁵ *Idem, ibidem*, p. 165.

⁸⁶ Não sem razão Foucault estabelece uma relação entre homoerotismo, amizade e política, já que,

Aquilo para o que se orientam os desenvolvimentos do problema da homossexualidade é o problema da amizade. (...) Homens de idade notavelmente diferentes, que código terão eles para se comunicarem entre si? Eles estão um em face do outro sem armas, sem palavras convencionais, sem nada que possa reassegurá-los sobre o sentido do movimento que os leva um para o outro. Terão que inventar de A a Z uma relação ainda sem forma e que é a amizade: quer dizer a soma de todas as coisas pelas quais pode-se dar prazer um ao outro (FOUCAULT, 2008, sem paginação)

O potencial crítico da amizade está no fato de que ela “é, no fundo, um ‘programa vazio’, outra denominação para uma forma de vida cuja importância reside nas inúmeras formas que pode assumir, uma relação ainda por imaginar, aberta, na qual cada indivíduo deve inventar sua própria ética da amizade.” (ORTEGA, 2000, p. 96). É, portanto, nesse sentido que inscrevo a obra *Berkeley em Bellagio*, ou seja, como uma que problematiza as formas tradicionais de sociabilidade a partir da invenção e intensificação de redes de amizade, no sentido proposto por Foucault, isto é, como “a soma de todas as coisas através das quais se obtém prazer mútuo”.⁸⁷ Trata-se de uma obra que representa a possibilidade de se repensar e se reutilizar os espaços abertos pela perda de vínculos orgânicos causados pela suposta fragmentação pós-moderna e pelas estruturas e instituições burocráticas, que limitam consideravelmente o tecido relacional.

Antes do início da idade moderna, havia formas de sociabilidade que se constituíam para além do círculo familiar. Diferentemente da sociedade contemporânea, a amizade, por exemplo, tinha uma grande importância, caracterizando uma intensa vida pública:

As relações sociais e profissionais da era moderna são antes de tudo, relações de amizade. Em toda Europa, os meios políticos das cidades, as hierarquias cavaleirescas, as comunidades religiosas, as confraditas, as famílias de alta sociedade e até as associações de eruditos mantêm relações de amizade e consideram-nas a base de seu ser. Essas amizades de grupos expressam-se por meio de comportamentos extremamente codificados. O emprego do termo “amigo” para

conforme lembra Allan Bloom, “para os gregos, política, pederastia e amizade estão intimamente relacionadas e se vinculam mutuamente” (BLOOM, 1986, p. 65, tradução minha). Para Bloom, a invenção da política, entre os gregos, significava uma liberação do laço conjugal que era um contrato entre homens e mulheres, informalmente regido por obrigações religiosas e pelos imperativos da reprodução. Em outras palavras, a ordem familiar representava o reino da necessidade e contrapunha-se ao livre exercício da razão. Ser um cidadão livre na *polis* significava transcender os laços familiares, o que só poderia alcançar-se na esfera pública e não na esfera privada.

⁸⁷ FOUCAULT, 2008, sem paginação.

designar um indivíduo do mesmo corpo social não constitui raridade no século XVI. (RANUM *apud* ORTEGA, 2002, p. 117)

Reabilitar a amizade como espaço de experimentação e negociação de subjetividades requer uma crítica ao “imaginário familialista”, que, conforme vimos, aparece na narrativa quando, de volta ao Brasil, João reencontra Léo, seu antigo namorado, e Sarita, filha de Leo, passando a viver juntos. Aí vimos como esses experimentos relacionais ressignificam ambigualmente os territórios da conjugalidade, da família e do amor. Entretanto, a crítica ao imaginário familialista também está presente nas descrições dos encontros furtivos entre homens, na busca de novos núcleos a partir dos quais se possa estabelecer outras formas de encontro e de contato com o outro. São relações que se desenvolvem fora dos quadros normativos, de onde decorre a potencialidade para criação de entre-lugares, de formas intersticiais de subjetivação nas quais se entrevêm atitudes transgressoras:

Quem é esse *ragazzo*, hein?, e quem será esse homem aqui que já não se reconhece ao se surpreender de um golpe num imenso espelho ornado em volta de dourados arabescos, um senhor chegando à meia-idade? E se ainda quisesse algum prazer da carne a hora era essa, o *ragazzo* o esperava desde sempre, estava ali a postos, calça preta, colete listrado em branco e preto, a repetir “*prego*”, “*prego, mi signore*”, sim, um bom *signore*, geralmente sem ter onde cair morto em sua própria terra, mas hoje um escritor famoso a receber convites do mercenato internacional. (NOLL, 2002, p. 15)

Para prosseguirmos com nossa análise, é importante destacar que a ideologia familialista está tão enraizada no imaginário ocidental que nem mesmo nossa concepção de amigo escapou dela e foi, por isso, subsumida à figura do irmão. É inegável que a semântica familialista da amizade⁸⁸ aponta para a igualdade e para a ausência de hierarquias de poder entre os sujeitos, configurando-se, dessa forma, uma relação horizontal, pois, conforme argumentou Kehl (2000), a fratria tem a igualdade política entre os indivíduos como sua condição. Entretanto, Derrida (1994b) e Ortega (1999, 2002) já evidenciaram, de modo bastante convincente, que, subjacente à noção do amigo como irmão, se esconde uma lógica perversa de desumanização e de

⁸⁸ A esse respeito, Derrida afirma que “(...) como temos demonstrado, de Platão a Montaigne, de Aristóteles a Kant, de Cícero a Hegel, *os grandes discursos filosóficos e canônicos* sobre a amizade têm explicitamente vinculado amigo-irmão à virtude e justiça, à razão moral e à razão política” (DERRIDA, 1994b, p. 308, grifos do autor, tradução minha)

intolerância. O tom familiarista presume intimidade e homogeneidade entre os sujeitos e, conseqüentemente, a supressão da alteridade e da diferença, uma vez que o amigo passa a ser um outro eu. Por isso, para Derrida,

A “boa amizade” supõe desproporção. Ela exige certa ruptura em reciprocidade ou igualdade, bem como a interrupção de toda fusão ou confusão entre você e mim. (...) A “boa amizade” nasce da desproporção: quando você estima ou respeita o outro mais que a si mesmo. (...) A “boa amizade”, seguramente, supõe certo ar, certo toque de intimidade, mas “sem uma intimidade propriamente dita”. Ela nos pede que nos abstenhamos “sensatamente”, “prudentemente” de toda confusão, de toda permutação entre as singularidades de você e mim. (DERRIDA, 1994b, p. 81, tradução minha)

Assim, pode-se dizer que os encontros de João com homens de língua e nacionalidade diferentes, homens cujas intenções, vícios ou traumas sequer conhecia, conforme descrevi, acenam para rupturas com as noções de reciprocidade ou de igualdade como fundamento para o contato com o outro. Esses encontros se dão entre indivíduos cujas línguas não coincidem; nem mesmo o status social ou seus conhecimentos parecem partilhados, mas, a despeito dessas diferenças, conseguem criar novas formas de comunicação, nas quais se mesclam intensidades afetivas. As descrições de seus encontros sexuais escapam ao regime da heterossexualidade compulsória que, como norma padrão para os relacionamentos entre indivíduos, interrompe relações diferentes daquelas previamente estabelecida por sua lógica. E, vale ainda lembrar, o relacionamento entre João e Léo é marcado pelo cuidado mútuo, mesmo tendo situações de vida tão discrepantes:

Quanta exultação seria [João] capaz de suportar? Ele precisava mesmo era correr atrás do que o manteria inteiro, ou então que não caísse novamente à porta do banheiro vítima de uma aneurisma nada comprovado, e sem ter Léo para ajudá-lo, levá-lo até o pronto-socorro e se encarregar dele pelo resto de uma relação já a ponto de apagar. De fato, aquela assistência de Léo ao seu corpo temporariamente combalido era uma desdobrada despedida. (NOLL, 2002, pp. 12-13)

E, mais adiante, revela:

Certas noites Léo vinha para o meu sofá, fechava a porta do quarto para não acordar a garota, e vinha ao meu encontro no sofá. Muitas vezes só para um abraço, nada mais que isso –, a vida se mostrava agora tão parcimoniosa que todos ali ficaram contentes se tivessem à sua espera não aquele apartamento, mas a cela de um

religioso medieval, bem algo assim, uma vida que nos oferecesse apenas uma refeição diária, um copo d'água sempre que necessitássemos, um banho, uma roupa lavada no fim do dia, o sono nu, de manha novamente seca para que usássemos. (NOLL, 2002, p. 92)

A busca pela experimentação de novas formas de relacionamento e de prazer, recortadas pelo desejo e, conseqüentemente, pela intensificação das relações sociais, passa pela descoberta de mundos improváveis, de mundos a serem explorados. Por isso, vale dizer que a relação entre João e Léo não diz respeito a uma amizade-amorosa ou de uma pretensão de conjugalidade e/ou de família, no sentido tradicional que se costuma atribuir a esses termos. Trata-se antes de descobertas que em alguns momentos causam medo e ambivalência e que, por isso, revelam situações onde o amor entre rapazes é sempre um devir a ser inventado de “A a Z”. Isso pode ser percebido quando, por exemplo, o narrador descreve:

(...) ele voltaria para casa para se enamorar de um homem mais jovem, nem tanto, gerente, de uma farmácia em Porto Alegre, (...) ele andava agora com saudades do caso que tivera com esse rapaz e que acabara de se extinguir (ou não) – ah, sua memória depois da queda – saudades do caso, sim, e não exatamente do seu sentimento teimosamente preambular que nutria por Léo (...), o cara que lhe emprestava um pouco da prática da vida: em quem confiar ou não, como conseguir o que não atinava pedir por algum orgulho, rarefação oral, medo de não ser aceito e não sei que mais. (...) eles se sentiram impossibilitados de resistir à tirania da rotina os apartamentos um do outro até o ponto em que voltar para casa tornava-se um martírio, mesmo que na hora anterior ao desenlace (houve?) os dois tenham ido para cama (...) apenas para selar com o jorro amarelado a história deles dois, nada mais. (NOLL, 2002, p. 20-21)

Estariamos diante do “homossexual astucioso”?⁸⁹ De “micropolíticas”, no sentido guattariniano (GUATTARI, 2005)? De uma política que se faz pela inventividade, pela experimentação, pela criação de mundos improváveis, pela busca de espaços para a singularização dos laços afetivo-sexuais? Os encontros eróticos entre homens que descrevi são repletos de trocas de conhecimento e de aprendizagens nos quais os amigos se modificam, aguçam sonhos e exploram o desconhecido. Trata-se de

⁸⁹ Quem o define é Silvano Santiago: “pergunto se o homossexual não pode e dever ser mais astucioso? Se formas sutis de militância não são mais rentáveis do que as formas agressivas? Se a subversão através do anonimato corajoso das subjetividades em jogo, processo mais lento de conscientização, não condiciona melhor o futuro diálogo entre homossexuais e heterossexuais, do que o afrontamento aberto por parte de um grupo que se auto-marginaliza, processo dado pela cultura norte-americana como mais rápido e eficiente?” (SANTIAGO, 2004, p. 202)

espaços para a experimentação, no qual o encontro com o outro, em sua alteridade radical, irrompe o imprevisto, gerando fissuras e questionamentos aos modelos dominantes:

(...) encabulado se alguém do meio cultural me visse, por estar gastando à toa o meu tempo histórico, sim, estava na moda à época se falar em tempo histórico, o tempo em progressão, usado sobretudo para melhorar os dias de necessidade que corriam, até que se pudesse reviver a lenda de um reino onde folgaríamos plenamente suprimidos, (...) uma humanidade novamente coesa em harmonia pela selva, (...) um paraíso mais à frente, quem sabe além daquele rio, logo após aquela árvore – venha! Eu e Léo, porém, começávamos a compreender (...) que o melhor mesmo era a paciência, preparar o dia seguinte sem pensar nele como um esposo que necessariamente nos dará mais do que pedimos. O que é que pedíamos, hein? Antes de me responder (...) Léo corria para atender Sarita, que chorava acordando da sesta. (NOLL, 2002, p. 93)

Das descrições que apresentei de João, é factível dizer que sua erótica “não-disciplinada” desencadeia uma economia sexual, cujos objetivos parecem se orientar para a multiplicação dos centros de prazer corporal, de modo a escapar à sexualidade presa ao prazer genital e aos padrões identitários que cristalizam papéis e comportamentos sexuais. O corpo de João se transforma, assim, em um espaço de experimentação de novas intensidades, um espaço para a produção de “prazeres perverso-polimorfos”. Isso porque a ética da amizade procura jogar dentro das relações de poder com um mínimo de dominação e criar um tipo de relacionamento intenso e móvel, cujas linhas de força se orientam no sentido de evitar que as relações de poder se transformem em estados de dominação.

Em busca de uma multiplicidade libidinal e, como consequência disso, a configuração de uma nova geografia do prazer, o corpo de João se torna um dos principais pontos de resistência ao poder; sua sexualidade, uma possibilidade de que novas relações possam ser “estabelecidas, inventadas, multiplicadas, moduladas”.⁹⁰ Nesse sentido, vale a pena citar, mais uma vez, o pensador francês para esclarecer que as “artes da estética”, na qual inscrevo a atitude de João, são

práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam em regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu

⁹⁰ FOUCAULT, 2008, sem paginação.

ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo. (FOUCAULT, 1988b, p. 15)

Por isso, antes de ser um narcisismo ou um mero culto ao prazer, a estética da existência é uma abertura à alteridade, na medida em que afirmar a diferença e o singular possibilita que o sujeito se torne um outro para si mesmo; aspecto detalhado mais adiante. Por hora, convém dizer que “a [atitude] estética relativiza (...) o ego que lhe gerou [de tal maneira que] a exacerbação do sentimento individual transfigura-se numa cultura do sentimento negando o que lhe serve de suporte” (MAFFESOLI, 1997, p. 261). Esse trabalho que alguém faz em si mesmo para transformar-se só pode ser realizado em relação a um outro: “sem a presença do outro não se pode produzir nenhum auto-relacionamento satisfatório”.⁹¹ Em outras palavras, a estética da existência não é uma prática *ex nihilo*, mas algo que só se dá a partir da relação com o outro, cujo resultado é sempre da ordem do improvável. Por essa razão, pensar o homoerotismo, nas artes e na literatura ou mesmo na cultura de uma forma mais ampla, requer, antes de qualquer coisa, indagar-se: “somos capazes de ter uma ética dos atos e dos prazeres que possa levar em consideração o prazer do outro? O prazer do outro é algo que pode ser integrado ao nosso prazer, sem referência à lei, ao casamento ou a qualquer outra coisa?”⁹²

⁹¹ ORTEGA, 1999, p. 126.

⁹² FOUCAULT, 1995, p. 258.

3.3. ESTRANHOS ESTRANGEIROS – UMA NOVA COREOGRAFIA NA DANÇA COM O OUTRO

... arrancado de seu meio, todo homem começa a sofrer: é mais agradável viver entre os seus. Mas, em seguida, o expatriamento pode se tornar uma experiência proveitosa. Permite que se pare de confundir real com o ideal, cultura com natureza. O homem desenraizado, caso consiga ultrapassar o ressentimento provocado pelo desprezo ou hostilidade, descobrirá a curiosidade e praticará a tolerância (...) Minha passagem de um país ao outro me ensinou ao mesmo tempo o relativo e o absoluto.

Tzvetan Todorov. *O homem desenraizado*

Se a amizade é, tal como a discutimos, aquilo que “abala o limite entre o público e o privado” (POSSENTI, 2003, p. 7), é, portanto, no encontro com o outro, isto é, na relação intersubjetiva, que esses limites se alteram. Disso resulta que política não se resume “ao conjunto dos processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição” (RANCIÈRE, 1996, p. 41); trata-se antes de atos cujas configurações ensejam diferentes modos de sentir e vivenciar a realidade, induzindo a novas formas de subjetividade. Dessa perspectiva, a amizade não visa a estabelecer padrões identitários fixos, mas projetos de transformação mútuos, nos quais está implicada a inevitabilidade do trabalho e da dor. Freud, em *O mal-estar da civilização*, adverte que sofrimento nos ameaça de três direções:

de nosso próprio corpo, condenado à decadência e à dissolução, e que nem mesmo pode dispensar o sofrimento e a ansiedade como sinais de advertência; do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e, finalmente, de nossos relacionamentos com os outros homens. (FREUD, 1974, p. 33)

A essas observações Freud acrescenta que o sofrimento que provém da última fonte é talvez mais penoso que qualquer outro. Ora, na produção de si o outro é-nos imprescindível. Por isso, o encontro com a alteridade é sempre traumática, conforme apontou Emmanuel Lévinas (1993). O outro sempre me precede e me excede, causando-me medo, estranheza e desconforto, mas é também o início para

transformações, para a construção de projetos comuns e, em muitas circunstâncias, inesperados e imprevisíveis:

O questionamento de si é precisamente o acolhimento do absolutamente outro. A epifania do absoluto outro é rosto em que o Outro me interpela e me significa uma ordem, por sua nudez, por sua indulgência. Sua presença é uma intimação para responder. O Eu (Moi) não toma apenas consciência desta necessidade de responder, como se se tratasse de uma obrigação ou de um dever particular sobre o qual ele teria que decidir. Em, sua posição mesma ela é integralmente responsabilidade. (LÉVINAS, 1993, p. 53)

Relacionar-se com o outro é responder ao seu chamado, à inevitabilidade de sua presença questionadora. Mas a pergunta primeira em relação ao outro é nossa ou do outro? Acolher o outro é ouvir sua questão, cuja formulação deve ocorrer na nossa própria língua ou na língua dele? Disso nasce a figura do estrangeiro, a respeito da qual Derrida nos convida a pensar:

A questão do Estrangeiro não é uma questão de estrangeiro? Vinda do estrangeiro? Antes de formular a questão do estrangeiro, talvez seja necessário precisar: questão *do* estrangeiro (...) Como se o estrangeiro fosse, primeiramente, *aquele que* coloca a questão ou *aquele a quem* se endereça a primeira questão. Como se o estrangeiro fosse o ser-em-questão, a própria questão do ser-em-questão, o ser-questão ou o ser-em-questão da própria questão. (DERRIDA, 2003, p. 11, grifos do autor)

A condição de estrangeiro é um convite à reflexão sobre nossa capacidade de (con)viver com outros modos de alteridade, de reinventar nossos próprios modos de ser, de nos tornar outros para nós mesmos. Ora, *Berkeley em Bellagio* é uma narrativa, cujo protagonista é um brasileiro, vivenciando experiências em países como Estados Unidos e Itália. Assim, a condição de estrangeiro é manifesta e aparece bem descrita nas diferentes experiências lingüísticas a que João é exposto em suas viagens:

Ele [João] não falava inglês e se perguntava se algum dia arranjaría disposição para aprender mais uma língua além do seu português viciado, com cujas palavras já não conseguia dizer metade do que alcançava tempos atrás, antes de ficar assim meio esquecido depois da queda à porta do banheiro, sem o tempo de gritar por Léo. (NOLL, 2002, p. 9)

Do jogo de aproximação/evitação⁹³ – próprio de sua condição de estrangeiro –, o protagonista revela sua ambivalência e sua dificuldade inicial em lidar com a língua inglesa; o que o conduz a questionamentos a respeito dos limites de sua própria língua:

E se lhe viesse uma risada que pudesse por si só responder a tudo o que ele não sabia perguntar (e que parecia prendê-lo no mesmo lugar)? Mas, não, agora se coçava todo, na certa esconjurando uma espécie de dívida que nunca quis largá-la – porra, ele dizia, porra, mas porra para quê ou quem? Falava com o Brasil ou com aquela porção sombria de natureza a lhe servir então como uma espécie de refúgio contra a língua inglesa? (NOLL, 2002, p. 10)

E, mais adiante, depois de sua passagem pelos Estados Unidos, João narra seu envolvimento com a língua inglesa, cujo caráter traumático é destacado:

Quando chegasse a Porto Alegre iria para um curso de português para estrangeiros no meu próprio torrão natal, isso acontece nesses dias, um cidadão qualquer se impregna de uma forma tão fulminante da língua de outro povo, que tal marco traumático faz com que esqueça completamente a sua língua de nascença. (NOLL, pp. 82-83)

A condição de estrangeiro de João também está presente em suas tentativas de auto-localização no tempo e/ou no espaço, deixando entrever aí uma consciência muito mais fenomenológica do que cartesiana:

(...) quem era mesmo esse homem nascido em abril em Porto Alegre, no hospital Beneficência Portuguesa, às seis horas da manhã, criado no bairro Floresta, sem poder imaginar que um dia estaria aqui nesse castelo, ao norte da Itália, perto de Milão, na chamada – jocosamente ou com sarcasmo – “Catedral” americana; quem era esse homem que já se cansava da noite tão cedo, louco pra dormir, sonhar, regenerar-se para ao longo do dia seguinte cair no mesmo enfado (...) (NOLL, 2002, p. 27)

(...) só não lembro a data em que cheguei, quando retornarei a Porto Alegre, para as águas barrentas do Guaíba, para as minhas caminhadas a partir da Usina do Gasômetro até a Praça da Matriz (...) (NOLL, 2002, p. 59)

A condição de estrangeiro que, conforme aponta Bhabha (2003, p. 33), se dissemina e se massifica por meio das figuras de migrantes, colonizados ou refugiados políticos, etc são temas literários bastante recorrentes da literatura mundial. Entretanto,

⁹³ É interessante notar que esse elemento como constituinte da condição de estrangeiro é destacado desde um dos primeiros ensaios sociológicos a respeito do assunto. (Cf. SIMMEL, 1990 [1908])

a condição de estrangeiro, tal como aparece em *Berkeley em Bellagio*, remete não apenas à figura do estrangeiro no sentido dado por Bhabha, isto é, na figura de migrantes, colonizados ou refugiados, mas também como um modo de experienciar e sentir a realidade. Trata-se de um estilo, um modo de ser e de estar no mundo, no qual se ensaiam novas modalidades de relacionamento com o outro⁹⁴ e consigo mesmo. Nesse sentido, a condição de estrangeiro que poderia parecer, à primeira vista, um impasse para se comunicar e se relacionar com o outro, dá origem a signos imprevisíveis e incertos.

Esses experimentos relacionais acenam para uma lógica da não-assimilação, uma valorização da diferença, de onde se origina novos signos sem uma hierarquia imposta ou suposta:

os dois de novo ali, no silêncio do bosque de Berkeley, sem que nenhuma emissão anglófona alcançasse a aura palpitante do encontro, penumbrosa, esquecida, a ponto de se sentirem fora da *férrea geografia com suas leis pesadas de idiomas, nacionalidades, vistos, retaliações*. Os dois numa intimidade tão independente de outros laços que se sentiam à beira de tudo ou quase, até do gesto mais sinistro, a tal ponto que preferiram enfim aproximar-se, não exatamente um do outro, mas de *um núcleo qualquer onde pudessem reatar em paz o compromisso com as coisas*. Tocaram-se, mas já não se lembravam a propósito do que deveriam falar. Se falar naquele instante pressupunha, como parecia, uma animação até a extremidade de algum entendimento, se falar fosse sinônimo disso tudo, ah, eles os dois não queriam mais. Se tocaram, gelados. Nenhum burburinho em volta, nenhum *sure, of course, I did, now*. Eles habitavam no momento um outro reino (...) (NOLL, 2002, pp. 15-16, grifos meus)

Se não nos reconhecemos como estrangeiros para nós mesmos, como podemos viver com os outros, sem rejeitá-los ou sem absorvê-los? – pergunta Kristeva (1988, p. 269). Por isso, ao narrar sua própria história ora em primeira pessoa, ora em terceira, o narrador demonstra, por meio desse recurso formal, sua capacidade de transformar-se em outro para si mesmo. É dessa experiência de estranhamento que se pode repensar o nosso próprio ponto de vista, percebendo-o como uma perspectiva regional. Por isso, para a psicanalista francesa,

⁹⁴ Refiro-me a cenas já descritas anteriormente, tais como: o relato de João a respeito do contato que Sarita faz com outra menina de uma nacionalidade diferente da dela; o encontro de João com o *ragazzo*; o encontro sexual de João e Maria; etc

Figura de ódio e do outro, o estrangeiro não é a vítima romântica de nossa preguiça familiar, nem o intruso responsável por todos os males da cidade. Nem a revelação em andamento, nem o adversário imediato a ser eliminado para pacificar nosso grupo. Estranhamente, o estrangeiro nos habita: ele é a face escondida de nossa identidade, o espaço que arruína nossa permanência, o tempo onde se deteriora a compreensão e a simpatia. (KRISTEVA, 1988, p. 9, tradução minha)

A condição de estrangeiro para si mesmo se insinua na inquietude da própria razão. O outro é meu próprio inconsciente, do qual se manifestam restos de imagos, lapsos, atos falhos, sonhos, esquecimentos, devaneios, etc. Por isso, tem razão Kristeva, sobretudo, quando afirma que

Com a noção freudiana de inconsciente, a involução do estranho no psiquismo perde seu aspecto patológico e se integra ao seio da unidade presumida dos homens uma alteridade ao mesmo tempo biológica e simbólica, que se tornam partes integrantes do mesmo. Doravante, o estrangeiro não é nem uma raça nem uma nação. (...) Inquietante, a condição de estrangeiro está dentro de nós: somos nossos próprios estrangeiros – somos divididos.⁹⁵

Entretanto, convém ressaltar que os personagens de *Berkeley em Bellagio* não estão interessados em buscar o sentido último das situações que se lhes apresentam como “estranhas”, mas de utilizá-las como ponto de partida para a intensificação de relações e para a exploração de mundos improváveis, haja vista que, conforme argumentei, não há por parte dos personagens uma busca de uma narrativa coerentemente orientada por um senso de história:

Que importância teria a decifração do mundo para quem queria só voltar para casa de onde talvez nem precisasse ter saído? Que importância teria a semântica da prosa mais esclarecida a quem só ansiava se abraçar ao seu quintal? Que importância isso teria quando ele já fosse apenas um punhado de cinzas em meio à terra que por certo nunca mais o moldaria em carne? (NOLL, 2002, p. 32)

Por isso, João embaralha signos, construindo novos sentidos sobre si mesmo e engajando-se em uma espécie de aventura rimbaudiana do “Eu é um outro”:

Eu era o Berkeley em Bellagio, o bispo e filósofo irlandês em retiro pisando em folhas secas, me afastando da janela atrás da qual um pianista moderno e uma mulher vestida de doutora talvez ensaiassem alguma ópera (...) Eu era o Berkeley, o célebre filósofo sensualista que acreditava, dizem, que a substância das coisas dependeria da qualidade da percepção e não da feitiçaria da linguagem – e qual

⁹⁵ KRISTEVA, 1988, p. 268, tradução minha.

percepção eu poderia ter de mim mesmo naquele vão noturno que quase me engole num repente? (...) Sou alguém que se desloca para me manter fixo? (NOLL, 2002, p. 35-36)

Temos aí um constante jogo de máscaras, do qual se entrevê a tendência pós-identitária a que referi anteriormente. Assim, é a partir das vicissitudes do desejo e no movimento flutuante das identificações que as relações afetivas e sexuais entre homens apontam para uma consciência mais fenomenológica:

Quem é esse *ragazzo*, hein?, e quem será esse homem aqui que já não se reconhece ao se surpreender de um golpe num imenso espelho ornado em volta de dourados arabescos, um senhor chegando à meia-idade? E se ainda quisesse algum prazer da carne a hora era essa, o *ragazzo* o esperava desde sempre, estava ali a postos, calça preta, colete listrado em branco e preto, a repetir “*prego*”, “*prego, mi signore*”, sim, um bom *signore*, geralmente sem ter onde cair morto em sua própria terra (...) (NOLL, 2002, p. 28)

A valorização do “outro” de seu corpo, daquilo que comumente se coloca sob o nome de abjeto também é uma das facetas de sua condição de estrangeiro. O abjeto que, segundo Kristeva (1990), é da ordem da visceralidade, do que escapa à inscrição simbólica e que, por isso, ameaça a estabilidade da imagem corporal ideal, aparece na valorização de aspectos corporais como o muco, o suor, o esperma e outros fluidos corporais:

(...) tentando adivinhar meu pau e saco atrás da braguilha de baunilha que ela parecia querer tomar de mim com um sorvete para me encantar até eu torná-la a minha preferida, a pessoa para quem eu daria o melhor da América do Sul (...) (NOLL, 2002, p. 17)

Precisei pensar na casta de Julie Andrews e no circunspecto viúvo Christopher Plummer no quiosque no meio do bosque do tal filme, para aplacar o meu tesão, a baba da cueca, para aplacar o equatoriano que ardia em sua liderança (...) (NOLL, 2002, p. 43)

(...) me coço todo como sempre faço em situações assim, tenho ainda meus ovos, apalpo-os, arregajo meu prepúcio, mostro minha glândula para essa escuridão formidável, medieval, meu pau expele um cheiro desagradável de graxas substâncias, fede, sim (...) (NOLL, 2002, p. 51)

Só tinha uma coisa a fazer com ela [foto]: apertá-la, apertá-la o suficiente até torná-la uma coisinha ínfima. E enfiei-a sem dor pelo cu. Ali ela ficaria enquanto eu não cagasse, enquanto eu não cagasse ela ficaria como a memória subterrânea de uma tarde de verão em Porto Alegre, não tanto da caminhada em si, mas de uma luz escaldante que não quer passar, tão forte quanto o súbito inglês dentro de mim. (NOLL, 2002, p. 56)

3.4. MAIS, AINDA – LITERATURA E EXPERIÊNCIA HOMOERÓTICA

Nós, artistas! Nós, dissimuladores da natureza, lunáticos e embriagados do divino! Viajantes infatigáveis, silenciosos como a morte, passamos sobre as alturas, sem perceber, pensando estarmos na planície em plena segurança.

Friedrich Nietzsche. *A gaia ciência*

Em vez de uma hermenêutica, precisamos de uma erótica da arte.

Susan Sontag. *Contra a interpretação*

Conforme foi posto, *Berkeley em Bellagio* narra a história de João, um escritor brasileiro que se aproxima dos sessenta anos e que, como professor visitante da Universidade de Berkeley, na Califórnia, é convidado por uma fundação americana para elaborar um romance numa residência em Bellagio, na Itália. Em seu encontro com outros escritores e intelectuais na residência, comumente referida como a “Catedral Americana de Bellagio” (NOLL, 2002, p. 47), o narrador-protagonista revela que os participantes parecem bem mais interessados em exaltar suas experiências como artistas ou intelectuais bem-sucedidos, do que em discutir o conteúdo de seus trabalhos:

Um professor de física de New York University cantava e tocava *standards* americanos ao piano; fui para perto de um grupo que ouvia atentamente a fala do poeta tcheca toda líquuefeita em vinho a relatar sua amizade estreita com João Paulo II; ganhou um prêmio do Vaticano, algo assim, talvez uma medalha católica dedicada aos poetas, tudo eu ouvia como sempre ouvia os cortesãos da Fundação, pegando pedaços, nacos de frases, logo me desinteressando, às vezes retornando pra verificar se daria para lastimar mais tarde ter passado ao largo do assunto que poderia me render mais romances, mais contos, mais novelas, quem sabe dessa vez um poema dramático *à la* T. S. Eliot, quem sabe coisa alguma, apenas uma fofoca a mais para que eu voltasse pro meu quarto sorrindo pelos corredores do castelo feito um cidadão feliz, satisfeito, disposto para mais um sono liso, lisinho pelos cômodos de areia da minha praia na extremidade sul do Éden... (NOLL, 2002, p.37)

Diante dessa situação João demonstra certo mal-estar, isolando-se dos demais. Sem talento para impressionar seus companheiros ou mesmo uma história pessoal “interessante” para compartilhar com os demais convidados, o protagonista

prefere o silêncio. As interações entre os participantes lhe parecem marcadas por um formalismo e por solenidades adversos ao seu processo criativo:

Ouvi a música do cascalho. Parei. Os passos atrás de mim, pararam. Voltei-me. Era um guapo tipo bem latino. Adiantei-me e fiz as clássicas perguntas sempre de prontidão a cada novo encontro. De onde você é, o quê e onde leciona – já ali era o reino quase absoluto dos *scholars*. (NOLL, 2002, pp. 39-40)

O clima da instituição o sufoca. Por isso, o narrador se imagina o filósofo empirista George Berkeley (1685-1753), cujo pensamento preconizava que todo conhecimento do mundo exterior vinha da experiência. E nisso está o índice de que a literatura de João Gilberto Noll e de João, nosso protagonista-escritor, busca recuperar a experiência estética ligada ao ver, ao ouvir, ao tocar, etc. Nesse mundo no qual só há espaço para o conhecimento racional e para uma concepção abstrata da realidade, resta apenas a morte ao protagonista:

[no] cemitério dos monges medievais no porão da “Catedral” da fundação americana, capela do século XI – *Death Chapel* como chamam aqui –, pegar minha lanterna, verificar se a pilha agüenta até a eternidade, tentar ser um deles, sim, e agora. Vou passando o foco pelas pinturas restauradas da Fundação, passando pelas paredes anciãs desse porão... deito no chão frio, a lanterna contra um nome desses mortos... falo em meu latim que aprendi no colégio do meu tempo de garoto, falo o que me vem à boca, ocupo em versículos meus lábios, meus dentes, gengivas – não me interessa o que tenho para dizer na língua morta, eu mesmo já estou morto. (NOLL, 2002, pp. 48-49)

As reflexões sobre a literatura também têm lugar em suas aulas de cultura brasileira, na universidade de Berkeley, na Califórnia. Como professor-visitante, João questiona o interesse dos alunos por suas aulas, perguntando-se se eles não estariam ali apenas simulando, fazendo um jogo para lhes render êxito a mais em seus currículos:

Em meio às divagações sem fim, na última fila, a controlar de tempos em tempos os vultos dos alunos por trás, eu me perguntava quem estava ali de fato interessado por esses quadros de miséria afastados de seus cotidianos quase principescos. O que fariam com essas imagens que para eles deveriam reverberar como campos de refugiados de todo o azar do planeta? – azar que eles nunca iriam constatar fora de suas embaixadas, de seus hotéis de segurança eletrônica ou desarmados de suas fantasias de ajuda às populações carentes de onde eu viera (para lhes ensinar em vão). (NOLL, 2002, pp. 18-19)

Para João, a experiência literária passa pela percepção sensorial. É nas experiências cotidianas, nos encontros casuais que encontra o material necessário para seus escritos. É no encontro com *ragazzo*, por exemplo, que o protagonista descobre o gosto pela vida, ocorrendo uma conexão entre o prazer sexual e a experiência estética:

(...) dois seres embalados pela melodia já ausente, uma na claridade do seu estúdio bucólico, o outro querendo banhar naquela mesma luz cativante. (NOLL, 2002, p. 33)

(...) Pois no fundo era ali que queria ficar, quem sabe mais uma vez ouvindo Liszt sem a ansiedade de precisar dar a seu corpo um rumo diferente, um rumo considerado salutar do que aquele de aparentemente importunar um pianista que tocava Liszt numa noite fria em Bellagio. (NOLL, 2002, p. 34)

(...) ali, parados feito estátuas, sem demonstrar o menor desejo de participar da prosa apressada que o visitante noturno poderia estar na iminência de gerar. (NOLL, 2002, p. 35)

Ou mesmo em seus devaneios:

Talvez se ele [João] pegasse um jovem tão belo quanto aquele que beijara nas privadas de sua adolescência e o levasse a seu quarto da Fundação americana para honrar aquele domingo radioso com o lago muito calmo, a barca a atravessá-lo sabe-se lá com que histórias no seu bojo, se ele levasse o jovem até seu quarto e ali lhe baixasse a calça pouco a pouco, na sua frente então se ajoelhasse como fazem diante dos crucificados, talvez assim ele pudesse chegar ao fundo do domingo, bem assim, sem pressa, e lá no seu limite soubesse retirar o que agora lhe faltava, talvez o frescor, a graça de toda a geografia, e com ela voltasse a escutar a memória que agora apenas lhe fincava o cenho, deixando marcas com certeza, não a história. (NOLL, 2002, p. 23)

João percebe e capta a realidade a partir de suas experiências sensoriais. E, por isso, para ele, a racionalidade da linguagem nega, em certos casos, a possibilidade de apresentação do vivido como algo significativo. A linguagem tolhe o sentido. Parece existir algo para além da linguagem que nem mesmo ela, a linguagem, parece dar conta de nomear:

Falei que era só por esse déficit lingüístico que me tornara escritor – aliás, não poderia chamar isso de escolha, melhor diria se chamasse meu ofício de castigo, que jeito? (NOLL, 2002, p. 27, grifos meus)

Ele desce indo para a aldeia, pára, percebo sem maiores surpresas que ele tem o *physique du rôle* do protagonista do romance que vim para escrever aqui e avança, é ele, é ele sim, pergunto de onde: trata-se de um escritor de Chicago, mais precisamente um *playwriter* com quem não precisarei mais flagelar a língua para me fazer entender, é belo o homem, conversamos, ele pergunta sobre o que que eu escrevo, vou lá filosofando em torno do meu personagem de sempre que aparece a cada livro; ele pergunta meio irritado o que acontece de fato nos meus livros, digo que não sei contar talvez porque nada aconteça de fato nessas minhas histórias, mas conte, conte o que de fato acontece nesse não-acontecer –, nada, pára!, respondo no meu inglês irretocável, de um golpe entendo na pele o *mood* americano para a ação, tá certo, fora da ação eles não ficam muito tempo, querem sempre o movimento em progressão, mais e mais, e ainda mais, não importa para quê, se para matar, dominar, construir, morrer, salvar, amar, mas que se siga adiante; esse escritor americano por exemplo na minha frente só tem um desafio a fazer a seus alunos na Universidade de Chicago (...) Eu quase que me encolho diante das assertivas dele, os meus romances não passam de seqüelas do subdesenvolvimento, esses personagens um tanto crônicos que faço, que não sabem nem para onde ir, se for verdade que procuram algum caminho; ainda não encontraram nem ao menos a técnica mais elementar da vida, ou seja, não sabem como lançar a intenção num gesto claro, soberano, preciso (...) (NOLL, 2002, pp. 57-58)

Nesse jogo de suspensão das coordenadas ordinárias da experiência sensorial – quer pela (re)(des)estruturação das redes de afinidades entre espaços e tempos, sujeito e objeto, universal e singular –, a narrativa se torna *locus* para a problematização de questões relacionadas à representação da alteridade e à construção social da diferença. Com isso, fica patente que a dimensão política do romance está nas fissuras causadas nos modelos dominantes de família e de outras relações afetivo-sexuais institucionalizadas pela heterossexualidade compulsória; na busca de João por “uma instância e (...) uma capacidade de enunciação que não eram identificáveis num campo de experiência dado, cuja identificação portanto caminha a par com a reconfiguração do campo da experiência”.⁹⁶

A estética se torna o lugar de emancipação das normas de representação e, como consequência, das mutações das formas de percepção e de organização da realidade. Ou, em termos mais precisos, observa-se uma contestação das categorias, que, como estruturas estruturantes das formas cotidianas de percepção, delimitam posições e lugares de privilégios aos heterossexuais. Daí que, ao situar o homoerotismo e sua relação com a literatura no contexto de discussão proposta por Rancière, o que quero destacar é o modo pela qual a proposta estética de *Berkeley em Bellagio* inventa e

⁹⁶ RANCIÈRE, 1996, p. 42.

oferece outras possibilidades de significar e de viver para além da heterossexualidade compulsória. O romance rompe com os lugares pré-estabelecidos, reconfigurando os espaços sociais e deslocando práticas e desejos do lugar que lhes fora designado. Em outras palavras, “faz ver o que não cabia ser visto, faz ouvir um discurso ali onde só tinha barulho, faz ouvir como discurso o que só era ouvido como barulho”.⁹⁷

Dessa articulação teórica entre política e estética resulta que o problema do homoerotismo não diz respeito somente aos sujeitos homoeroticamente inclinados, da mesma maneira que a questão racial não diz respeito apenas ao negro ou o problema da mulher, aos sujeitos do sexo feminino, mas é algo que afeta a todos. Por isso, parecem-me oportunas as palavras de Jacques Derrida, especialmente quando o filósofo francês, a propósito da sexualidade, nos convida a pensar:

(...) e se nos aproximássemos (...) da zona de uma relação com o outro em que o código das marcas sexuais não fossem mais discriminatórias? Relação, por conseguinte, não a-sexuada, mas sexuada de outra forma, para além da diferença binária que governa o decoro de todos os códigos, para além da oposição masculino/feminino, para além igualmente da bissexualidade, da homossexualidade e da heterossexualidade que dão no mesmo? É sonhando com salvar pelo menos a oportunidade dessa questão que gostaria de acreditar na multiplicidade de vozes sexualmente marcadas, nesse número indeterminável de vozes emaranhadas, nesse móbil de marcas sexuais não identificadas cuja coreografia pode arrastar o corpo de cada “indivíduo”, atravessá-lo, dividi-lo, multiplicá-lo, seja ele classificado como “homem” ou “mulher”, segundo os critérios de uso. (DERRIDA, 1992, pp. 114-115, tradução minha)

Assim, ao instaurar novas maneiras de pensar o desejo e as relações afetivo-sexuais entre homens, o romance imprime novos sentidos aos marcadores sociais da diferença. Disso decorrem novos espaços morais, visto que no tocante às questões afetivo-sexuais há sempre “uma íntima ligação entre a construção identificatória do eu e alguma espécie de orientação de sentido moral: a dinâmica dos gêneros (seja cultural ou subjetiva) se constitui em elemento mediador, difusor, desses conteúdos ou descrições morais, na medida em que define parâmetros para cada sujeito se orientar no espaço moral” (MATOS, 2002, p. 113). Com isso, *Berkeley em Bellagio* se torna uma obra política não apenas devido à mensagem que veicula com relação à temática social, mas,

⁹⁷ *Idem, ibidem*, p. 42.

sobretudo, na medida em que suspende as coordenadas ordinárias da experiência sensorial, (re)estruturando nossas formas de percepção.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Problemas são inevitáveis e nossa incumbência é descobrir a melhor maneira de criá-los, a melhor maneira de tê-los.

Judith Butler. *Problemas de gênero*

Seja pela idéia derridiana de herança, seja com a imagem freudiana do *fort/da*, como pontos de partidas para revisitar idéias e lugares, problematizar conceitos e categorias, meu objetivo foi fazer uma crítica literária “sem-álibi”, para parafrasear Derrida. Isto é, uma crítica cuja pretensão é opor-se à lógica do mesmo, à tirania da metafísica ocidental com a ajuda dos próprios conceitos fundados e criados por essa metafísica e, paralelamente a isso, apreender os lugares nos quais se afirmam os impasses e as aberturas de novos horizontes. Algo assim tornou possível – espero – tomar a literatura como um espaço privilegiado para se problematizar questões filosóficas, estéticas, antropológicas, etc., invadindo campos e desconstruindo conceitos e pré-conceitos da tradição do pensamento ocidental.

Em termos mais específicos, busquei pensar e discutir alguns dos problemas postos pelo homoerotismo tal como delineado em *Berkeley em Bellagio* com respeito ao conjunto de suposições e valores a partir dos quais organizamos e damos sentido à noção de estética e de literatura. Por isso, a análise da obra se centrou em mostrar que os encontros sexuais e afetivos entre homens reorganizam ou, como queiram alguns, desorganizam as formas tradicionais de sociabilidade, de política e de identificação, agenciando críticas de várias ordens aos paradigmas dominantes de leitura e interpretação do texto literário, bem como aos parâmetros de dominância canônica da literatura. Dito de outra maneira, a (re)(des)estruturação das redes de afinidade entre espaços e tempos, sujeito e objeto, universal e singular, percebendo nisso o modo pelo qual a crítica à episteme moderna do sujeito e do objeto – ponto de partida da discussão que se seguiu – se inscreveu no espaço ficcional do romancista.

Ao destacar o homoerotismo como eixo privilegiado para a análise de *Berkeley em Bellagio*, tive como intenção evidenciar as implicações do conceito na

proposta estética do autor. E, com isso, mostrar como a narrativa desafia, sistematicamente, a norma erótica, a lógica da sucessão paterna e tantas outras formas de relacionamentos institucionalizados pela sociedade, convidando-nos a imaginar outras possibilidades de laços sociais e de formas de se relacionar com o outro. Ou, se me for permitido um neologismo de inspiração foucaultiana, um convite para sermos mais “*artistas sexualis*” e menos “*cientistas sexualis*”.

Desafiando as formas de relações sociais tradicionais e construindo novos modos de relação, *Berkeley em Bellagio* opera deslocamentos em nossas noções tradicionais sobre solidão, desamparo, estranhamento e desencontro, tornando possível a inserção do homoerotismo como devir histórico que reinventa formas tradicionais de comunidade. Entretanto, cabe ressaltar que não propus uma espécie de leitura “imane” ou “substancialista”, como se o sentido estivesse no texto desde o seu início. Daí a importância da discussão em torno de estética e de política à la Rancière e em torno de alguns dos questionamentos iniciados pelos teóricos *queer*. Crítica literária e literatura são duas faces de uma mesma moeda e, por isso, a literatura só se torna subversiva, na medida em que a crítica também se permite subversiva.

Assim, foi possível observar a emergência do que poderíamos designar de uma “política/estética do desejo” na obra de João Gilberto Noll, isto é, de uma política/estética que desafia, sistematicamente, as formas de relacionamentos institucionalizados pela sociedade, negando a construção de qualquer ontologia e/ou metafísica em torno do sujeito. A estética do autor transgride os discursos existentes sobre o sexo e revela a natureza incompleta e contingente das ideologias e verdades oficiais a respeito da homossexualidade, contribuindo para expor as ambivalências e antinomias próprias dos discursos dominantes e de suas estruturas de poder. Em outras palavras, a proposta estética de Noll parece negar qualquer base natural para a identidade individual e/ou coletiva.

Disso convém dizer que embora seja comum afirmar que a pós-modernidade nos tenha imposto, dada a proliferação e exaltação da diferença, uma constante sensação de que somos estrangeiros em nosso próprio país ou em nossa própria língua, ou, para colocar nos termos de Fredric Jameson, somos todos sujeitos esquizofrênicos, incapazes de um senso de história, *Berkeley em Bellagio* representa a possibilidade de se repensar

e se reutilizar os espaços abertos pela perda de vínculos orgânicos causados pela suposta fragmentação pós-moderna, de modo a fomentar novas estruturas de comunicabilidade e de inteligibilidade sociais.

E é, por isso, que finalizo a presente dissertação ressaltando a importância de estudos que se debruçam sobre o papel do homoerotismo nos escritos de João Gilberto Noll, cuja produção literária se estende desde o início dos anos de 1980 até os dias atuais. Ademais, não tendo pretendido haver minimamente esgotado a abrangência e a complexidade do assunto, ainda seria necessário indagar-se a respeito de como a representação das minorias e grupos marginalizados no espaço sócio-literário pode ser um referencial político importante para a construção de uma sociedade multicultural. O que nos convida a pensar o homoerotismo não apenas na obra de Noll, mas em outros autores, os quais têm contribuído para a elaboração de “sensibilidades homoeróticas”. Algo assim me parece realizável, apenas na medida em que pensemos a crítica literária a partir do “só-depois” freudiano (*Nachträglichkeit*), isto é, de que não há presente e nem passado puros; o presente nunca é originário e o passado sempre, reconstituído. Em outras palavras, se há uma história universal da literatura, essa certamente não é da necessidade, mas sim da contingência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABU-LUGHOD, Lila. "Writing against culture". In: FOX, R. (org.). **Recapturing anthropology**. Santa Fe, N. M.: School of American Research Press, 1991.
- _____. **Writing women's world: Bedouin stories**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1993.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 2003.
- ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática, 1989.
- ANDERSON, Perry. **As origens da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- ANDRÉ, Serge. **A impostura perversa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.
- AUSTIN, John. **How to do things with words**. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- AVELAR, Idelber. **Alegorias da derrota: a ficção pós-ditatorial e o trabalho do luto na América Latina**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- _____. "João Gilberto Noll e o fim da viagem". Disponível em: <http://www.tulane.edu/~avelar/noll.html>. Acessado em 16/07/2007.
- BARRY, Peter. **Beginning theory: an introduction to literary and cultural theory**. Great Britain: Manchester University Press, 1995.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- _____. **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- BAYOUMI, Moustafa; RUBIN, Andrew (orgs.). **The Edward Said Reader**. New York: Vintage Books, 2000.
- BENHABIB, Seyla. "Epistemologies of postmodernism: a rejoinder to Jean-François Lyotard". In: NICHOLSON, L. (org.). **Feminism/Postmodernism**. New York: Routledge, 1990.
- BHABHA, Homi. "Introduction: narrating the nation". In: BHABHA, H. (org.). **Nation and narration**. London: Routledge, 1990, pp. 1-7.
- _____. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- BLOOM, Allan. "The ladder of love". In: PLATO. **Plato's symposium**. Chigaco/London: The University of Chicago Press, 1986.
- BLOOM, Harold. **O cânone ocidental: os livros e a escola do tempo**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1994.
- BIRMAN, Joel. **Por uma estilística da existência: sobre a psicanálise, a modernidade e arte**. São Paulo: Ed. 34, 1996.

_____. **Entre cuidado de si e saber de si:** sobre Foucault e a psicanálise. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

BRAYNER, Aquiles Ratti Alencar. **Body, corporeal perception and aesthetic experience in the work of João Gilberto Noll.** Tese de Doutorado. King's College, University of London, 2006.

BUTLER, Judith. **Antigone's claim.** New York: The Wellek Library Lectures, 2000.

_____. **Cuerpos que importan:** sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'. Buenos Aires: Paidós, 2002.

_____. **Problemas de gênero:** feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAMPOS, Haroldo. **O seqüestro do Barroco na Formação da Literatura Brasileiro:** O caso de Gregório de Mattos. Salvador: Fundação Casa Jorge Amado, 1989.

CANDIDO, Antonio. **A formação da literatura brasileira.** Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Italaia, 1959.

_____. **A educação pela noite e outros ensaios.** São Paulo: Ática, 1987.

_____. **Iniciação à literatura brasileira.** Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2004.

CARREIRA, Shirley. S. G. "A identidade traduzida em Lorde, de João Gilberto Noll". In: **Revista Eletrônica de Humanidades**, vol.5, nº10, jan/mar, 2007, pp.72-88.

CEVASCO, Maria Elisa. **Dez lições sobre estudos culturais.** Rio de Janeiro: Boitempo, 2003.

CHAUÍ, Marilena. "Laços do desejo". In: NOVAES, A. (org.). **O desejo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

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

_____. **A face e o verso:** estudos sobre o homoerotismo II. São Paulo: Editora Escuta, 1995.

_____. **Sem fraude nem favor:** estudos sobre o amor romântico. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

CULLER, Jonathan. **The pursuit of signs:** semiotics, literature, deconstruction. Ithaca/New York: Cornell University Press, 1988 [1981].

_____. **Sobre a desconstrução:** teoria e crítica do pós-estruturalismo. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997 [1982].

DALLERY, Arleen B. "A política da escrita do corpo: *écriture feminine*". In: JAGGAR, A.; BORDO, S. (orgs.). **Gênero, corpo, conhecimento.** Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.

DE LAURETIS, Teresa. "A tecnologia do gênero". In: HOLLANDA, H. B. (org.). **Tendências e impasses:** o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, pp. 206-242.

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Lisboa: Assírio & Alvim, 1972.
- DERRIDA, Jacques. **De la grammatologie**. Paris: Éditions de Minuit, 1967.
- _____. **La dissémination**. Paris: Éditions du Seuil, 1969.
- _____. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”. In: **A escritura e a Diferença**. São Paulo: Perspectiva, 1973, pp. 229-249.
- _____. “A diferença”. In: **Margens da filosofia**. Campinas: Papirus, 1991a, pp. 33-63.
- _____. “A mitologia branca”. In: **Margens da filosofia**. Campinas: Papirus, 1991b, pp. 249-313.
- _____. “Assinatura acontecimento contexto”. In: **Margens da filosofia**. Campinas: Papirus, 1991c, pp. 349-373.
- _____. **Donner le temps**. Paris: Galilée, 1991d.
- _____. “Choréographies”. In: **Points du suspension: entretiens**. Paris: Galilée, 1992, pp. 95-115.
- _____. **Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho de luto e a nova Internacional**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994a.
- _____. **Politiques de la amitié** (suivi de L'oreille de Heidegger). Paris: Galilée, 1994b.
- _____. **Fuerza de ley: el ‘fundamento místico’ de la autoridad**. Madrid: Tecnos, 1997.
- _____. **Estados-da-alma da psicanálise: o impossível para além da soberana crueldade**. São Paulo: Escuta, 2001.
- _____. **Da Hospitalidade**. São Paulo: Escuta, 2003.
- _____. **De que amanhã**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- DOVER, Kenneth James. **A homossexualidade na Grécia antiga**. São Paulo: Editora Nova Alexandrina, 2007.
- DUSI, Rosseana M. **Canoas a céu aberto: experiência de espaço em “Canoas e Marolas” e “A Céu Aberto” de João Gilberto Noll**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Paraná, 2004.
- EAGLETON, Terry. **As ilusões do pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- ESPÍNDOLA, Adriano Alcides. **Corpo e transgressão no romance pós-moderno**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1989.
- FERREIRA JUNIOR, Nelson Elizier. **Narrativas no exílio: nação e homoerotismo em três obras comparadas**. Tese de Doutorado. Universidade Federal de João Pessoa, 2008.
- FLAX, Jane. “The end of innocence”. In: BUTLER, J.; SCOTT, J. (orgs.). **Feminists theorize the political**. London: Routledge, 1992, pp. 445-463.

- FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Petrópolis: Vozes, 1971.
- _____. “Verdade e poder”. In: **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979a, pp. 1-14.
- _____. “Soberania e disciplina”. In: **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979b, pp. 179-191.
- _____. “A política de saúde do século XVII”. In: **A microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979c, pp. 193-207.
- _____. **História de sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988a.
- _____. **História de sexualidade II: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1988b.
- _____. “Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho”. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. **Em defesa da sociedade: curso do Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- _____. “Da amizade como modo de vida”. Disponível em: <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/amitie.html>. Acessado em 01/07/2008.
- FREUD, Sigmund. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1973.
- _____. **O mal-estar na civilização**. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- _____. **Psicologia de grupo e análise do ego**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- _____. “As pulsões e seus destinos”. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- _____. **Além do princípio do prazer**. Rio de Janeiro: Imago, 1998.
- _____. **Totem e tabu**. Rio de Janeiro: Imago, 2005.
- FRY, Peter; MacRAE, Edward. **O que é homossexualidade?** São Paulo: Brasiliense, 1983.
- FUNCK, Susana Bornéo; SCHMIDT, Rita Terezinha. “Liberdade, justiça e igualdade para as mulheres: uma entrevista com Toril Moi”. In: **Estudos Feministas**, 15(1), 2007, pp. 107-122.
- GARCIA, Wilton. **Homoerotismo e imagem no Brasil**. São Paulo: Editora Nojosa, 2004.
- GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.
- GÓIS, João Bosco Hora. “Desencontros: as relações entre os estudos sobre a homossexualidade e os estudos de gênero no Brasil.” In: **Estudos Feministas**, vol.11, n°1, 2003, pp. 289-297.

- GREEN, James **Beyond carnival: male homosexuality in twentieth-century Brazil**. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. Rio de Janeiro: Ed 34, 1992.
- _____. **As três ecologias**. São Paulo: Papyrus, 1999.
- _____. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- JAMESON, Fredric. **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. São Paulo: Ática, 2006.
- JITRIK, Noé. “Estudios culturales/estudio literarios”. In: PEREIRA, M. A.; REIS, E. L. (orgs.). **Literatura e estudos culturais**. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2000.
- JONES, Ann Rosalind. “Writing the body: toward an understanding of *l'écriture féminine*”. In: WARHOL, R. R.; HERNDL, D. P. **Feminisms: an anthology of literary theory and criticism**. New Jersey: Rutgers University Press, 1997, pp. 370-383.
- KATZ, Jonathan. **A invenção da heterossexualidade**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- KEHL, Maria Rita. “Existe a função fraterna?”. In: KEHL, M. R. (org.). **Função fraterna**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- KLINGER, Diana. “João Gilberto Noll: os bastidores da escrita.” In: **Escritas de si, escritas do outro: autoficção e etnografia na narrativa latino-americana contemporânea**. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006, pp. 60-65.
- KRISTEVA, Julia. “Le sujet en procès”. In: **Polylogue**. Paris: Éditions du Seuil, 1974.
- _____. **Étrangers à nous-mêmes**. Paris: Fayard, 1988.
- _____. **Pouvoirs de l'horreur: essai sur l'objection**. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- LACAN, Jacques. **O seminário, livro 20: mais, ainda [1972-1973]**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- _____. **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise [1959-1960]**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.
- _____. “O estádio do espelho como formador da função do eu”. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990a, pp. 96-103.
- _____. “A significação do falo”. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990b, pp. 692-703.
- _____. **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise [1964]**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- _____. **O seminário, livro 5: as formações do inconsciente [1957-1985]**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LASCH, Christopher. **Refúgio num mundo sem coração**. A família: santuário ou instituição sitiada. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976a.

_____. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1976b.

LIMA, Luís Costa. “O controle do imaginário e a literatura comparada”. In: ROCHA, J. C.; COSTA, L. V. (orgs.). **Literatura comparada: questões e perspectivas**. Rio de Janeiro: UERJ, 1995.

LOPES, Denilson. **Cinema e gênero**. Inédito, s/d.

_____. “Uma história brasileira”. In: **O homem que amava rapazes e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002, pp. 121-164.

_____. “Por uma estética da comunicação”. In: **A delicadeza: estética, experiência e paisagens**. Brasília: EdUnB, 2007, pp. 21-34.

LOURO, Guacira Lopes. “Teoria *queer*: uma política pós-identitária para a educação.” In: **Estudos Feministas**, vol.2, 2001, pp. 541-553.

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

LUGARINHO, Mário C. “Como traduzir a teoria *queer* para a língua portuguesa”. In: **Gênero**, vol.1, n°2, 2001, pp. 33-40.

_____. “Crítica literária e os Estudos Gays e Lésbicos: uma introdução a um problema”. In: SANTOS, R.; GARCIA, W. **A escrita de Adé: perspectivas teóricas dos estudos gays e lésbic@s no Brasil**. São Paulo: NCC/SUNY, 2002.

LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

MACRAE, Edward. **A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil de “abertura”**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

MAFFESOLI, Michel. **A transfiguração do político: a tribalização do mundo**. Porto Alegre: Sulina, 1997.

MAGALHÃES, Maria Flávia A. B. **João Gilberto Noll: um escritor em trânsito**. Dissertação de Mestrado. UNICAMP, 1993.

MAIA, Antonio. “Sobre a analítica do poder em Foucault”. In: **Tempo Social**, 7(1-2), 1995, pp. 83-103.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia:** dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

MARCUSE, Hebert. **Eros e civilização:** uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1972.

MATOS, Marlise. **Reinvenções do vínculo amoroso:** cultura e identidade de gênero na modernidade tardia. Belo Horizonte: Editora da UFMG : Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000.

MILNER, Andrew. **Literature, culture and society.** USA: Routledge, 1996.

MOREIRAS, Alberto. **A exaustão da diferença:** a política dos estudos culturais latino-americanos. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

MOUFFE, Chantal. “Feminism, citizenship and radical democratic politic”. In: BUTLER, J.; SCOTT, J. (orgs.). **Feminists theorize the political.** London: Routledge, 1992, pp. 369-385.

MÜLLER, Harro; WEGMANN, Nikolaus. “Instrumentos para uma historiografia genealógica da literatura”. In: OLINTO, H. (org.). **Histórias de literatura:** as novas teorias alemãs. São Paulo: Ática, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos:** ou como filosofar a marteladas. São Paulo: Escala, s/d.

_____. **A gaia ciência.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **O nascimento da tragédia:** ou helenismo ou pessimismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NOLL, João Gilberto. **Berkeley em Bellagio.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

OLINTO, Heidrun Krieger. “Interesses e paixões: histórias da literatura”. In: OLINTO, H. (org.). **Histórias de literatura:** as novas teorias alemãs. São Paulo: Ática, 1996.

ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault.** Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. **Genealogias da amizade.** São Paulo: Iluminuras LTDA, 2002.

_____. **O corpo incerto:** corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

PERKOSKI, Noberto. **A transgressão erótica na obra de João Gilberto Noll.** Santa Cruz do Sul: Editora da UNISC, 1994.

POSSENTI, Edson. **Ética dos amigos:** invenções libertárias da vida. São Paulo: Imaginário/CAPES, 2003.

PRINS, Baukje; MEIJER, Irene Costera. “Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler”. In: **Estudos Feministas**, vol. 10, n°1, 2002, pp. 155-167.

RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento:** política e filosofia. São Paulo: Ed. 34, 1996.

_____. **A partilha do sensível:** estética e política. São Paulo: EXO experimental org; Ed. 34, 2005.

ROLNIK, Suely. “Esquizoanálise e antropofagia”. In: ALLIEZ, E. (org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Ed. 34, 2000.

RORTY, Richard. **La filosofía y el espejo de la naturaleza**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1989.

ROUANET, Maria Helena. “Nacionalismo”. In: JOBIM, J. L. (org.). **Introdução ao Romantismo**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

ROUDINESCO, Elisabeth. **A família em desordem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. “Foreword”. In: GUHA, R.; SPIVAK, G. C. (orgs.). **Selected Subaltern Studies**. New York/Oxford: Oxford University Press, 1988, pp. v-x.

SANTIAGO, Silviano. “O entre-lugar do discurso latino-americano”. In: **Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural**. São Paulo: Perspectiva, 1978, pp. 11-28.

_____. “Arte masculina?”. In: NOLASCO, S. (org.). **A desconstrução do masculino**. Rio de Janeiro: Rocco, 1995, pp. 99-102.

_____. “O homossexual astucioso”. In: **O cosmopolitismo do pobre**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004, pp. 194-204.

SANTOS, Josalba Fabiana. **Precariedade e vulnerabilidade em A céu aberto**. Curitiba: Editora da UFPR, 1998.

SANTOS, Ricky. “Dessencializando *queerness* à procura de um corpo (textual) *queer* inclusivo”. In: SANTOS, R.; GARCIA, W. **A escrita de Adé: perspectivas teóricas dos estudos gays e lésbic@s no Brasil**. São Paulo: NCC/SUNY, 2002.

SCHMIDT, Rita. **Pensar (d)as margens: estará o cânone em estado de sítio?** Comunicação, mimeo, s/d.

_____. “Da ginolatria à genologia: sobre a função teórica e a prática feminina”. In: FUNCK, S. B. (org.). **Trocando idéias sobre a mulher e a literatura**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1994.

_____. “Cânone/contracânone: nem aquele que é o mesmo nem este que é o outro”. In: CARVALHAL, T. F. (org.). **O discurso crítico na América Latina**. Porto Alegre: IEL: Editora da Unisinas, 1996.

_____. “Refutações ao feminismo: (des)compassos da cultura letrada brasileira”. In: **Estudos Feministas**, vol.14, n°3, 2006.

SCHNAIDER, Sandra. **Um passeio pelos espaços de O processo de Franz Kafka e O quieto animal da esquina de João Gilberto Noll**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Paraná, 2003.

SCHWARZ, Roberto. “Nacional por subtração”. In: **Que horas são?** São Paulo: Companhia das Letras, 1987, pp. 29-48.

- SEDGWICK, Eve Kosofsky. “A epistemologia do armário”. In: **Cadernos Pagu**, vol.28, nº1, 2007, pp.19-54.
- SENNETT, Richard. **O declínio do homem público: as tiranias da intimidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- SHOWALTER, Elaine. “Introduction: the rise of gender”. In: SHOWALTER, E. (org.). **Speaking of gender**. London/New York: Routledge, 1989, pp. 1-13.
- SILVA, Tomaz Tadeu. **Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.
- SIMMEL, Georg. “The stranger”. In: **On individuality and social forms**. Chicago/London: University of Chicago Press, 1990.
- SMITH, Philip. **Cultural theory: an introduction**. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- SOLER, Colette. **A psicanálise na civilização**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.
- _____. **O que Lacan dizia das mulheres**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade**. Rio de Janeiro / São Paulo: Record, 2000.
- VIDAL, Paloma. “Performance e homoafetividade em dois romances de João Gilberto Noll”. In: **E-misférica: performance y política en las Américas**, vol. 4.1, 2007.
- WEBER, João Hernesto. **A nação e o paraíso: a construção na historiografia literária brasileira**. Florianópolis: Editora UFSC, 1997.
- WITTIG, Monique. “The straight mind”. In: **The straight mind and other essays**. Boston: Beacon Press, 1994a, pp. 21-32.
- _____. “The point of view: universal or particular?”. In: **The straight mind and other essays**. Boston: Beacon Press, 1994b, pp. 59-67.
- YUDICE, George. Postmodernity and transnational capitalism in Latin America. In: **Revista brasileira de literatura comparada**, v.1, Niterói, ABRALIC, 1991, pp. 87-90.