

IDENTIDADE HOMOSSEXUAL E HOMOEROTISMO EM “TERÇA-FEIRA GORDA”, DE CAIO FERNANDO ABREU

Adair Marques Filho¹
Flávio Pereira Camargo²

Resumo: Neste artigo, propomos, em um primeiro momento, evidenciar alguns aspectos sociais, históricos e culturais relacionados à sexualidade no Ocidente, em particular, à identidade homossexual. Em um segundo momento, passaremos à análise do conto “Terça-Feira Gorda”, do escritor Caio Fernando Abreu, para examinar a relação homoerótica entre os dois personagens masculinos e, sobretudo, explicitar o preconceito existente em relação ao homossexual em nossa sociedade.

Palavras-chave: discurso minoritário; identidade homossexual; preconceito; relação homoerótica; sexualidade e poder.

Abstract: In this article, we aimed, in a first moment, to evidence some social, historical and cultural aspects related to the sexuality in the Occident, in matter, to the homosexual identity. In a second moment, we will analyse the short story “Terça-Feira Gorda”, from the writer Caio Fernando Abreu, to examine the homoerotic relationship among the two male characters and, above all, highlight the existent prejudice in relation to the homosexual in our society.

Key-words: minority speeches; homoerotic relationship; homosexual identity; prejudice; sexuality and power.

O encontro de dois homens pode ser apenas um encontro, mas também pode ser uma possibilidade de diálogo e abertura para o mundo, desafio maior de todo discurso minoritário, alguma vez iscriminado [...] A experiência gay nada tem de redutora, classificadora, se assim o quisermos, é um mistério insondável, um ponto de partida, uma pergunta mais do que uma resposta.

Denilson Lopes

Sexualidade e poder no Ocidente

De acordo com o pensamento de Foucault (1993), a partir dos séculos XVI e XVII, vemos na sociedade Ocidental uma multiplicação

¹ Mestre em Cultura Visual pela Faculdade de Artes Visuais da Universidade Federal de Goiás. Professor e Coordenador do Curso de Tecnologia em Design de Moda da Universidade Estadual de Goiás, Unidade Universitária de Trindade. E-mail: dadomarx@yahoo.com.br

² Mestre em Letras e Linguística pela Universidade Federal de Goiás. Professor da Universidade Estadual de Goiás, Unidade de Campos Belos. E-mail: camargolitera@gmail.com

de discursos sobre o sexo que, ao esquadrihá-lo, defini-lo, acabaram por ocultá-lo. Foucault (1993) denomina esses discursos de *scientia sexualis*, ou uma ciência do sexo, uma ciência que pretendia iluminar esse aspecto do ser humano. Isso vai contra o senso comum que prega que, até o século XIX, o sexo era reprimido, ocultado, negado. O autor diz claramente que existiu um projeto de iluminação de todos os aspectos do sexo, do seu esquadrihamento. Cria-se, neste momento, um aparelho que, ao multiplicar os discursos sobre o sexo, visa produzir verdades sobre ele.

No século XIX, momento crítico, esse projeto alia-se a um projeto científico, fatalmente comprometido com o evolucionismo e com os racismos oficiais. O discurso médico, sob uma aura de neutralidade científica, produz crescentemente verdades sobre o sexo. Este discurso estava ligado a uma moral de assepsia, que pretendia estabelecer uma conexão entre o “patológico” e o “pecaminoso”. A medicina do sexo se associa fortemente à biologia (evolucionista) da reprodução. Essa associação do discurso sobre o sexo com o discurso científico deu a ele maior legitimidade. Ao conceito de *scientia sexualis* Foucault (1993) opõe o de *ars erotica*.

Ars erotica, própria de civilizações como Roma, Índia, China etc., buscava, no saber sobre o prazer, formas de ampliá-lo, era um saber de dentro. Na *Ars erotica*, a verdade sobre o prazer é extraída do próprio saber, ou seja, um saber que tem como um de seus objetivos centrais propiciar conhecimentos ao homem sobre o prazer para que este possa conhecer melhor a sua sexualidade e ampliar os modos, os caminhos, para se alcançar o prazer no ato sexual.

Já na sociedade Ocidental configurou-se uma *scientia sexualis*, que tem na confissão o principal mecanismo de produção de saberes sobre o sexo. Os ocidentais são levados a confessar tudo, expor seus prazeres. Trata-se, pois, de uma obrigação já internalizada. A confissão estabelece uma relação de poder onde aquele que confessa se expõe, produz um discurso sobre si, enquanto aquele que ouve interpreta o discurso, redime, condena, domina. Conforme assinala Foucault,

[a] confissão, o exame de consciência, toda uma insistência sobre os segredos e a importância da carne não foram somente um meio de proibir o sexo ou de afastá-lo o mais possível da consciência; foi uma forma de colocar a sexualidade no centro da existência e de ligar a salvação ao domínio de seus movimentos obscuros. O sexo foi aquilo que, nas sociedades cristãs,

era preciso examinar, vigiar, confessar, transformar em discurso (FOUCAULT, 1985, p. 230; grifos nosso).

No século XIX o procedimento da confissão extrapola a penitência, o domínio religioso. Há uma sobrecarga de discursos e a interferência de duas modalidades de produção de verdade: os procedimentos da confissão e a discursividade científica.

Foucault (1993) enumera as maneiras, as estratégias para extorquir a verdade sexual cientificamente: a) codificação clínica do fazer falar: a confissão é assim inscrita no campo de observações científicas; b) postulado da causalidade geral e difusa: qualquer desvio possui conseqüências mortais, o sexo representa perigos ilimitados; c) princípio da latência intrínseca da sexualidade: o sexo é clandestino, sua essência é obscura. A coerção da confissão é articulada à prática científica; d) interpretação: a verdade era reproduzida através dos discursos interpretativos da confissão; e) medicalização: a confissão é transposta no campo do normal e patológico. Os médicos são, por excelência, os intérpretes da verdade sobre o sexo. Nesta perspectiva, a homossexualidade é vista, compreendida e difundida no meio social como uma patologia a ser diagnosticada e, sobremodo, tratada com vistas a curar o “doente”.

Desde os séculos XVI, o rito da confissão fora, pouco a pouco, desvinculado do sacramento da penitência e, por intermédio da condução das almas e da direção espiritual – *ars artium* – emigrou para a pedagogia, para as relações entre adultos e crianças, para as relações familiares e a psiquiatria (FOUCAULT, 1993, p. 67).

Em todo caso, a hipótese de um poder de repressão que nossa sociedade exerceria sobre o sexo e por motivos econômicos, revela-se insuficiente se considerar toda uma série de reforços e de intensificações que uma primeira abordagem manifesta: proliferação de discursos, os quais são cuidadosamente inscritos em exigências de poder; solidificação do despropósito sexual e constituição de dispositivos suscetíveis, não somente de isolá-lo, mas de solicitá-lo, suscitá-lo, construí-lo em foco de atenção, de discursos e de prazeres; produção forçosa de confissão e, a partir dela, instauração de um sistema de saber legítimo e de uma economia de prazeres múltiplos.

Muito mais do que um mecanismo negativo de exclusão ou de rejeição, trata-se da colocação em funcionamento de uma rede sutil de discursos, saberes, prazeres e poderes; não se trata de um movimento obstinado em afastar o sexo selvagem para alguma região obscura e

inacessível, mas, pelo contrário, de processos que o disseminam na superfície das coisas e dos corpos, que o excitam, manifestam-no, fazem-no falar, implantam-no no real e lhe ordenam dizer a verdade: todo um cintilar visível do sexual refletido na multiplicidade dos discursos, na obstinação dos poderes e na conjugação do saber com o prazer (FOUCAULT, 1993, p. 70-71).

Desta feita, a história da sexualidade poderia ser feita a partir de uma história dos discursos. Foucault, ao falar sobre o dispositivo da sexualidade, expõe sua concepção de poder, difuso no social e presente em todos os pontos, e faz a relação deste dispositivo com o discurso e a sexualidade.

A sexualidade, para o autor, “não é fundamentalmente aquilo de que o poder tem medo; mas de que ela é, sem dúvida e antes de tudo, aquilo de que ele se serve” (FOUCAULT, 1985, p. 236). Ele recusa imediatamente a imagem do poder como meramente opressor, negador do sexo, visto como uma força selvagem a ser domesticada. Ele quer compreender como o poder e o desejo se articulam. Para Foucault (1985, p. 236), “o interdito, a recusa, a proibição, longe de serem as formas essenciais do poder, são apenas seus limites, as formas frustradas ou extremas. As relações de poder são, antes de tudo, produtivas”. A imagem do poder como repressor da liberdade permite-nos, segundo o autor, aceitar a sua vigência, haja vista que o alcance do poder é muito maior. O discurso jurídico e as leis não mais simbolizam o poder de maneira ampla; este extrapolou seus limites a partir do século XVIII, criando novas tecnologias de dominação. Nós somos controlados e normatizados por múltiplos processos de poder. Essa visão do poder também é vital para uma história da sexualidade.

Para o autor,

[d]izendo poder, não quero significar ‘o poder’, como um conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos em um estado determinado. Também não entendo poder como um modo de sujeição que, posição à violência, tenha a forma de regra. Enfim, não o entendo como um sistema geral de dominação exercida por um elemento ou grupo sobre o outro e cujos efeitos, por derivações sucessivas, atravessem o corpo social inteiro. A análise em termos de poder não deve postular, como dados iniciais, a soberania do estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação; estas são apenas e, antes de mais nada, suas forças terminais. Parece-me que se deve compreender o

poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais (FOUCAULT, 1993, p. 88-89; grifos nosso).

O poder, para Foucault, provém de todas as partes, cada relação entre um ponto e outro. Essas relações são dinâmicas, móveis, e mantêm ou destroem grandes esquemas de dominação. Essas correlações de poder são relacionais, segundo o autor; relacionam-se sempre com inúmeros pontos de resistência que são ao mesmo tempo alvo e apoio, “saliência que permite a apreensão” (FOUCAULT, 1993, p. 91). As resistências, dessa forma, devem ser vistas sempre no plural.

Para uma metodologia da análise, Foucault (1993) sugere quatro “prescrições de prudência”: 1) regra de imanência: a produção de saberes se relaciona com relações de poder; focos de saber-poder; 2) regra das variações contínuas: as relações de poder não são estáticas, não há dualidade opressor/oprimido; 3) regra do duplo condicionamento: os focos locais de poder são condicionados por estratégias globais e vice-versa, ambos apoiando-se mutuamente um no outro; 4) regra da polivalência tática dos discursos: o discurso não reflete a realidade, o poder e o saber se articulam no discurso. Não há o discurso excluído e o dominante, mas uma multiplicidade de discursos, que se inserem em estratégias diversas. O discurso veicula e produz poder. Por exemplo: o discurso religioso ao instituir a homossexualidade como pecado, classificou-a como patologia, mas também a possibilitou falar de si, de reivindicar espaços e discursos próprios.

Foucault (1993) fala de quatro estratégias globais de dominação, constituintes do dispositivo da sexualidade: a histerização do corpo da mulher, a pedagogização do corpo da criança, a socialização das condutas de procriação e a psiquiatrização do prazer “perverso”. Essa nova tecnologia sexual surge no século XVIII, criando uma relação entre degenerescência, hereditariedade e perversão.

Foucault ainda nos diz da importância do “dispositivo de sexualidade”, no processo de compreensão de uma história da sexualidade, que deve ser entendido como um

conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos [...] um tipo de formação que, em determinado momento histórico, tece como função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante (FOUCAULT, 1985, p. 244, grifos nosso).

Desta feita, o “dispositivo de sexualidade” relaciona-se com as estratégias de relações de força, sustenta-as, e está inscrito em um jogo de poder, ligado, ainda, a configurações de saber que nascem dele, mas, dialeticamente, o condicionam. Assim, esse dispositivo é o meio e/ ou a expressão de forças de poder que tentam controlar, vigiar, punir, a sexualidade na sociedade Ocidental.

O “dispositivo de sexualidade”, que instituiu o sexo como verdade maior sobre o indivíduo, transpôs o controle para a carne, os corpos, os prazeres. O autor contrapõe este dispositivo da sexualidade ao dispositivo da aliança, que definia o proibido/permitido através da relação. O dispositivo da sexualidade vê sua ascensão no seio da burguesia. As classes populares, submetidas antes somente ao dispositivo da aliança, viram-se submetidas também ao dispositivo da sexualidade com a hegemonia burguesa.

Pode-se dizer, portanto, que na cultura Ocidental, a ideologia da diferença sexual dissimula as diferenças sociais que implicam em uma ordem econômica, política e, sobretudo, ideológica. De acordo com Wittig (2006, p. 26), “la categoría de sexo es una categoría política que funda la sociedad en cuanto heterosexual [...] La categoría de sexo es la categoría que establece como ‘natural’ la relación que está en la base de la sociedad (heterosexual)”.

Desse modo, prevalece no seio da sociedade Ocidental uma concepção apoiada no discurso científico e religioso que vê a sexualidade como uma força poderosa, que requer um controle social, ou seja, há uma necessidade de controlar os impulsos sexuais de acordo com uma ordem social pré-estabelecida. Essa concepção produz e veicula discursos em que a manifestação socialmente correta seria entre homens e mulheres adultos, preferencialmente no matrimônio, como se percebe no discurso religioso.

Dentro dessa ótica do discurso científico e religioso, a sexualidade deveria se enquadrar em padrões normativos de condutas

sociais. A relação sexual se daria entre um homem e uma mulher, uma relação “natural”, portanto, com a finalidade de reprodução e da produção por parte das mulheres. Já o discurso religioso apresenta-se como um elemento acrisolador da cultura eurocêntrica, que foi imposta aos impérios coloniais, à medida que produz e veicula discursos em que a heterossexualidade institucionalizada é imposta através de comportamentos sociais e papéis definidos e delimitados. Sendo assim, a cultura Ocidental apresenta a sexualidade sob a ótica da Natureza univalente apoiada pelo cristianismo.

Para Louro (200, p. 17), “[u]ma matriz heterossexual delimita os padrões a serem seguidos e, ao mesmo tempo, paradoxalmente, fornece a pauta para as transgressões. É em referência a ela que se fazem não apenas os corpos que se conformam às regras de gênero e sexuais, mas também os corpos que as subvertem”. A autora afirma que os próprios sujeitos estão empenhados na produção do gênero e da sexualidade em seus corpos, embora não possam exercitá-la sem constrangimentos devido a matriz heterossexual e heteronormativa que vigora em nossa sociedade.

As normas, ao invés de serem repetidas, seguidas, são, ao contrário, deslocadas, desestabilizadas, derivadas, proliferadas pelos sujeitos que optam por essa ou aquela regra e direção a ser seguida. Os sujeitos deixam, portanto, de se conformarem a uma heterossexualidade compulsória e naturalizada. Enfim, descaminham-se, desgarram-se, inventam alternativas impostas pela sociedade criando as suas próprias regras e normas.

Entretanto, Louro ressalta que

os sujeitos que cruzam as fronteiras de gênero e de sexualidade talvez não “escolham” livremente essa travessia, eles podem ser movidos para tal por muitas razões, podem atribuir a esse deslocamento distintos significados. Eles podem, tal como quaisquer outros viajantes, ver sua travessia restringida, repudiada ou ampliada por suas marcas de classe, de raça ou por outras circunstâncias de sua existência. Sua viagem talvez possa se caracterizar como um ir e um voltar livre e descompromissado ou pode se constituir num movimento forçado, numa espécie de exílio (LOURO, 2004, p. 19).

De qualquer forma, esses sujeitos escapam àquela via planejada, subvertem as fronteiras constantemente vigiadas dos gêneros e da sexualidade, extraviam-se por outros caminhos que podem ser ásperos ou não. Assumem a sua sexualidade, saem do armário, atravessam as

fronteiras, os limites impostos, e escolhem caminhos transversos, onde o ilícito circula ao longo da fronteira. Alguns atravessam logo essa fronteira, outros ficam na fronteira, lugar de relação, região de encontro, confronto e cruzamentos, e, por fim, há aqueles que optam por se manterem dentro dos limites, por medo, por insegurança, não se sabe ao certo os motivos, apenas que são vários.

A maioria dos sujeitos homossexuais opta, por questões sociais, por se manterem “dentro do armário”, ou seja, preferem não assumir as suas identidades sexuais em público por motivos variados. Em alguns casos, mantêm-se no armário por causa do emprego, da família, da violência praticada contra os homossexuais, por causa do estereótipo, das ofensivas, das críticas, dentre outras questões tais que.

De acordo com Sedgwick,

[t]ampoco es incompreensible que alguien que quiera un puesto de trabajo, una custodia o unos derechos de visita, un seguro y una protección contra la violencia, contra la “terapia”, contra el estereotipo distorsionante, contra el escrutinio ofensivo, contra ni más ni menos que el insulto, contra la interpretación forzosa de su resultado corporal, pueda elegir deliberadamente permanecer o volver a entrar en el armario en algunos o todos los segmentos de su vida. El armario gay no solamente es una característica de las vidas de las personas gays, sino que para muchas de ellas todavía es la característica fundamental de su vida social. Y hay pocas personas gays, por muy valientes y directas que sean habitualmente y por muy afortunadas en el apoyo de sus comunidades más inmediatas, en cuyas vidas el armario no sea todavía una presencia determinante (SEDGWICK, 1998, p. 92).

Note-se que o armário é, para muitos sujeitos homossexuais, uma presença dominante, principalmente na cultura Ocidental. Portanto, sujeito homossexual deveria, obrigatoriamente, manter uma aparência, uma identidade sexual aparente, ou seja, manter-se dentro dos limites, “dentro do armário”, dentro das fronteiras impostas pela sociedade heteronormativa.

“Ficar no armário” ou “sair do armário” tem algumas implicações, tais como: sair implica em mostrar à sociedade uma identidade; em assumir uma identidade homossexual perante todos, o que nem sempre é fácil, pois, na maioria das vezes, os homossexuais assumidos enfrentam muitos preconceitos de variada ordem. Ademais, “sair do armário” e assumir uma identidade seria dar aos aparelhos ideológicos do Estado um aval de controle sobre a homossexualidade

ou não? Ora, ao assumir uma identidade gay, o sujeito homossexual passa a ser reconhecido como tal, limitado a um locus, a um espaço pré-determinado na e pela sociedade heteronormativa, ou seja, o espaço dos guetos, dos becos, das boates gays; enfim, uma fronteira é estabelecida entre os padrões aceitos pela sociedade e os não aceitos, cabendo àqueles sujeitos que ultrapassam os limites estabelecidos, na maioria das vezes, viverem à margem da sociedade como excluídos, como excêntricos.

Para se afirmar uma identidade, a primeira atitude é definir o que se não é. Entretanto isto não é o suficiente. É necessário, para se construir uma identidade, estabelecer uma autonomia através da submissão, ou seja, tornar-se um indivíduo pela integração em um outro grupo, e, ao mesmo tempo, afirmar essa identidade por meios impessoais. Trata-se, dessa forma, de uma atitude paradoxal, “porque a busca pelo caráter único só se realiza através da integração a um determinado grupo, isto é, por uma unicidade e singularidade ao mesmo tempo partilhada e confirmada por outros iguais” (OLIVEIRA, 2004, p. 132).

A confissão de uma identidade pode representar uma agressão, uma ofensa contra alguém ou a alguma instituição e/ou valores instituídos na e pela sociedade heterossexista. Além disso, o descobrir-se e o ser descoberto, ver-se descoberto, coloca em xeque a complexidade do conceito de identidade gay, pois aqueles sujeitos que se achavam dentro do armário, ao se descobrirem e se revelarem enquanto sujeitos homossexuais sentem-se fora do lugar, deslocados, um ser off-centro. Eles situam-se, pois, no espaço fronteiro, na linha divisória entre dois caminhos a seguir e não sabem, ao certo, qual deles seguir, pois não conseguem estabelecer uma relação segura com nenhum dos dois lados, haja vista a necessidade de adaptação e integração com o novo mundo que surge a sua volta.

A conduta do sujeito homossexual “afetado”, afeminado, ou não, coloca-se como uma “anti-norma” de ideal de masculinidade, que fere os princípios moralizantes da sociedade heteronormativa, sendo classificado na e pela sociedade como uma anomalia segregada, excluída, que está fora dos limites, das fronteiras estabelecidas previamente, pois “ser gay en este sistema es caer bajo la tutela de un discurso universalizador de actos y un discurso minorizador de personas, radicalmente superpuestos” (SEDGWICK, 1998, p. 113).

O termo *gay* é, geralmente, associado à palavra *bicha* e/ou *viado*, que denota um indicador discursivo e sociocultural pejorativo em relação à imagem do sujeito homossexual, contribuindo para o processo de sua exclusão social e marginalização, embora também possa propiciar espaço para a afirmação de uma identidade, de uma resposta de afirmação, pois “a *bicha* e o *viado* são imagens que podem ser resgatadas como ícones populares da construção do imaginário social brasileiro, que corporificam uma síntese e tipificação estereotipada” (GARCIA, 2004, p. 35).

É freqüente percebermos que os papéis socioculturais da *bicha* e do *viado* sedimentam-se, infelizmente, próximos ao deboche no espaço público e privado, porque a *bicha* e/ou o *viado* vivencia uma relação paradoxal de amor e ódio dependendo do contexto sócio-cultural e político em que esteja inserido.

Pode-se dizer que a homofobia contemporânea que presenciamos em nossa sociedade é fruto do discurso binário heterossexual introduzido pelo cristianismo, que incutiu na alma das pessoas que a sexualidade era algo que induzia à tentação e à queda, ao pecado. Deste modo, seria algo pecaminoso e digno de desconfiança. Diante disso, seria necessário que o sujeito se despertasse para si mesmo em relação às suas fraquezas, ao seu corpo, a sua sexualidade.

Para Foucault (1993), não devemos compreender a sexualidade sob a perspectiva da Natureza univalente apresentada pelo cristianismo, mas como uma dinâmica que se estabelece com suas representações e discursos, uma identidade que está em construção, pois o gênero biológico se contrapõe ao gênero sexual/cultural que passa por esse processo de construção. A perspectiva defendida por Foucault subverte o sistema binário tradicional. Trata-se, pois, de uma perspectiva descentralizadora em relação à noção de identidade sexual.

Em nossa sociedade, o homossexual é visto como um excêntrico, que está às margens do corpo social, estigmatizado e discriminado, pois o “estigma y la discriminación como instancias de poder y dominación [...] se construyen socialmente para reproducir las desigualdades” (SZASZ, 2004, p. 73).

O discurso homofóbico apresenta o homossexual como uma espécie de criatura contraditória e impossível, pois é, ao mesmo tempo, um ser inadaptado socialmente, uma espécie de “monstro” raro antinatural, um ser que representa o fracasso moral e, sobretudo,

um perverso sexualmente. Perpassa esse discurso uma concepção degenerativa da imagem e da identidade homossexual que se reflete no preconceito, na intolerância e, sobremaneira, na violência em relação ao homossexual masculino e feminino, como percebemos no conto “Terça-Feira Gorda”, de Caio Fernando Abreu, em que um dos personagens é brutalmente assassinado em uma bela noite de carnaval.

Uma das formas de combater o discurso homofóbico seria expor e revelar as estratégias discursivas pelas quais os discursos da medicina, do direito, da ciência e da religião desautorizam os homossexuais feminino e masculino, ou seja, explicitar nos discursos dos aparelhos ideológicos do Estado as estratégias discursivas que levam a degeneração da imagem e da identidade homossexual e, sobretudo, a homofobia em nossa sociedade. Trata-se, desse modo, de um processo de desmistificação em relação à imagem do homossexual.

De acordo com Halperin, o projeto de deslocar a posição discursiva da homossexualidade de objeto a sujeito tem como objetivo

tratar a la homosexualidad como una posición desde la cual se puede conocer, como una condición legítima de conocimiento. La homosexualidad, según la visión foucaultiana de un *gai savoir*, ‘una ciencia gay’ no es algo que nos dé conocimientos exactos, sino una posición excéntrica para ser explotada y explorada: un sitio privilegiado para la crítica y el análisis de los discursos culturales (HALPERIN, 2004, p. 83, grifos do autor).

No Brasil, durante o período da ditadura militar, a partir de 1975, com o Movimento de Libertação Homossexual no Brasil – Movimento apoiado por intelectuais, que atuavam em universidades estrangeiras, e por artistas exilados, que demonstravam suas afinidades com o Movimento, além de publicarem artigos e ensaios em jornais e revistas – se efetivou a afirmação, no plano discursivo e prático, de uma identidade homossexual. Uma representação “positiva” da homossexualidade em contraposição às imagens homofóbicas e estereotipadas veiculadas na mídia e nos filmes da época.

O movimento militante busca, em seu seio, a assimilação dos homossexuais no sistema social, por meio da análise, do questionamento e, sobremaneira, da desconstrução das oposições binárias defendidas pelo discurso religioso, que, instituiu a homossexualidade como pecado, classificando-a, ainda, e, sobretudo, como patologia.

A identidade homossexual e o homoerotismo em “Terça-Feira Gorda”

No conto “Terça-Feira Gorda”, o narrador-protagonista apresenta ao leitor uma história entre dois homens malhados, suados, bonitos e envolventes, que se conhecem, enquanto dançavam samba, em uma noite estrelada de carnaval, em um local próximo à praia. O narrador-protagonista descreve minuciosamente os detalhes do encontro: o olhar, o corpo, os pêlos, as rugas, os músculos, o modo como o outro dança, os movimentos do corpo são comparados aos movimentos das ondas do mar, a cor vermelha e branca da tanga que leva o narrador-protagonista a pensar em Xangô, em Iansã com purpurina na cara, em Oxaguiã segurando a espada no braço levantado e em Ogum a Beira-Mar “sambando bonito e bandido” (ABREU, 2005, p. 56).

É como se o conhecesse de algum lugar, mas o narrador-protagonista admite que não se lembra de onde, afinal anda por muitos lugares, “aqui, ali”. É como se buscasse algo ou alguém em uma incessante busca que não cessa, assim como o outro que também parecia ter andado por muitos lugares. Enfim, entre os dois não havia palavras, apenas gestos e olhar envolvente, que pedia confirmação:

Só que não havia palavras. Havia o movimento, a dança, o suor, os corpos meu e dele se aproximando mornos, sem querer mais nada além daquele chegar cada vez mais perto.

Na minha frente, ficamos nos olhando. Eu também dançava agora, acompanhando o movimento dele [...] Ele encostou o peito suado no meu. Tínhamos pêlo, os dois. Os pêlos molhados se misturavam. Ele estendeu a mão aberta, passou no meu rosto, falou qualquer coisa. O quê, perguntei. Você é gostoso, ele disse. E não parecia bicha nem nada: apenas um corpo que por acaso era de homem gostando de outro corpo, o meu, que por acaso era de homem também. Eu estendi a mão aberta, passei no rosto dele, falei qualquer coisa. O quê, perguntou. Você é gostoso, eu disse. Eu era apenas um corpo que por acaso era de homem gostando de outro corpo, o dele, que por acaso era de homem também (ABREU, 2005, p. 56-57; grifos nosso).

Conforme verificamos na passagem citada, gestos e silêncio significam e expressam, nessa narrativa, mais do que palavras poderiam dizer. Há ainda a descrição erótica dos corpos masculinos que se juntam formando um todo. É como se fossem duas almas gêmeas, as faces de uma mesma moeda, que se unem. Essa relação homoerótica de desejo, de atração sexual, perpassa toda a narrativa.

Note-se que o outro é apresentado como um homem que nem parecia bicha nem nada, ou seja, trata-se de um homem com características do estereótipo masculino: forte, com pêlos, malhado, carnes rijas e duras, pele morena do sol, que, por acaso, gosta de um outro corpo, que por acaso é de outro homem. Temos, desta forma, a erotização do corpo masculino, que desperta desejo e tesão.

De acordo com Lopes

o desejo é uma forma de pertencimento, de encontro, mesmo quando não de inclusão. O encontro entre dois homens se dá sutil e inesperadamente. As palavras não são pronunciadas não pela recusa ao dizer, mas para se aprender com o corpo. Os olhares são físicos, não de voyeur. Olhares não se desviam, falam (LOPES, 2002, p. 198-199; grifos nosso).

E é exatamente esse olhar que fala, esse olhar físico que prende o outro, a atenção, que desperta o desejo, a vontade do encontrar-se, a busca de si no outro, mesmo que por um momento fugaz. As carnes duras, rijas, a pele morena do sol, os pêlos no peito e na barriga, os músculos firmes das coxas, tudo leva a um estado de desejo homoerótico e homoafetivo entre os dois personagens. A boca do outro é descrita poeticamente como se fosse um figo maduro que se abre e se aproxima da boca do narrador-protagonista, uma boca vermelha, lábios carnudos e grossos que despertam desejo.

Entretanto, surge um empecilho: o olhar dos outros, da sociedade homofóbica que não admite, não tolera e não respeita a identidade homossexual. O olhar do outro representa a repressão e a opressão tão em voga na época da ditadura militar e que ainda persiste em nossa sociedade arraigada culturalmente. Sendo assim, não resta nada a fazer diante do discurso da sociedade, a não ser sair do salão de festas e ir para a praia, pois as palavras são duras e cruéis: “Ai-ai, alguém falou em falsete, olha as loucas, e foi embora. Em volta, todos olhavam” (ABREU, 2005, p. 57).

É interessante ressaltar que os dois personagens não usavam máscaras, apesar de ser uma festa de Carnaval. A máscara, do italiano *maschera*, trata-se de um objeto utilizado com grande frequência em festas, em bailes de máscaras. A máscara serve para cobrir o rosto e propiciar um disfarce, uma dissimulação. Em nossa sociedade, é freqüente o uso de máscaras, de disfarces e dissimulações para se esconder, dissimular, a identidade homossexual, por motivos de variada ordem, dentre eles, o social. Nossos protagonistas não usavam máscaras

mesmo em uma festa de carnaval, considerada uma festa profana, da carne, onde os desejos da carne e do corpo estão à flor da pele. E essa ausência da máscara representa, portanto, um perigo, que é observado pelo próprio protagonista:

Foi então que percebi que não usávamos máscara. Lembrei que tinha lido em algum lugar que a dor é a única emoção que não usa máscara. Não sentíamos dor, mas aquela emoção daquela hora ali sobre nós, e eu nem sei se era alegria, também não usava máscara. Então pensei que era devagar que era proibido ou perigoso não usar máscara, ainda mais no Carnaval (ABREU, 2005, p. 58; grifos nossos).

Nossos personagens não se escondiam, não escondiam a sua sexualidade, os seus pudores, os seus desejos mais recônditos por detrás de máscaras sociais ou não, assim como a maioria o faz por medo e receio do olhar do outro, o olhar da sociedade, mesmo que tenham que pagar um alto preço pela ausência da máscara: a dor. A dor das palavras ferinas dos outros, a dor de perder o outro, a dor de ser e assumir a verdadeira identidade, sem máscaras, sem disfarces, mas, mesmo assim, preferem sentir o vento, a alegria, a brisa e a purpurina na pele macia do rosto, sem máscaras.

Eles queriam apenas ser livres, amados e viver, com intensidade, os poucos momentos felizes da vida, mas em um período regido por militares, em que a repressão e a opressão eram uma das marcas do regime militar, viver e expressar-se livremente custava um preço alto a se pagar. Entretanto, eles estavam dispostos a pagar pela felicidade.

Na praia, sob o luar e recebendo do mar brisa suave, leve e fria, os dois personagens, após cheirarem duas carreiras de cocaína, cada um, entregam-se um ao outro ardentemente: “A língua dele lambeu meu pescoço, minha língua entrou na orelha dele, depois se misturaram molhadas. Feito dois figos maduros apertados um contra o outro, as sementes vermelhas chocando-se com um ruído de dente contra dente” (ABREU, 2005, p. 58).

A união dos dois corpos, a fusão de dois em um, a descrição fervorosa de dois homens excitados de prazer é uma das passagens mais belas da narrativa, que apresenta uma linguagem homoerótica:

O mamilo duro dele na minha boca, a cabeça dura do meu pau dentro da mão dele. O que você mentir eu acredito, eu disse, que nem marcha antiga de Carnaval. A gente foi rolando até onde as ondas quebravam para que a água lavasse e levasse o suor e a areia

e a purpurina dos nossos corpos. A gente se apertou um contra o outro. A gente queria ficar apertado assim porque nos completávamos desse jeito, o corpo de um sendo a metade perdida do corpo do outro. Tão simples, tão clássico. A gente se afastou um pouco, só para ver melhor como eram bonitos nossos corpos nus de homens estendidos um ao lado do outro, iluminados pela fosforescência das ondas do mar. Plâncton, ele disse, é um bicho que brilha quando faz amor. E brilhamos (ABREU, 2005, p. 59; grifos nosso).

E nessa entrega frenética dos corpos que se unem em um só, que se completam através do ato de fazer amor, nesse calor dos ânimos, eis que surge o inesperado: a intolerância e a violência contra a identidade homossexual que não é respeitada e reconhecida, mas marginalizada socialmente na e pela sociedade. Eis que surge um grupo de rapazes mascarados diante dos dois, ainda entrelaçados, ali deitados na areia e indefesos, começam a agredi-los fisicamente com pontapés, o narrador-protagonista diz ao outro para fugir, mas não consegue alcançar sua mão e vê-se, sozinho, nu e indefeso correndo pela praia para salvar a própria vida.

As únicas imagens que lhe vem à cabeça, como um filme, são três imagens que se sobrepõem, três imagens poeticamente trabalhadas na narrativa, que retratam a homoafetividade e a identidade homossexual:

Fechando os olhos então, como um filme contra as pálpebras, eu conseguia ver três imagens se sobrepondo. Primeiro o corpo suado dele, sambando, vindo em minha direção. Depois as Plêiades, feito um raquete de tênis suspensa no céu lá em cima. E finalmente a queda lenta de um figo muito maduro, até esborrachar-se contra o chão em mil pedaços sangrentos (ABREU, 2005, p. 59; grifos nosso).

As imagens que se sobrepõem representam as três fases do encontro dos dois personagens: o encontro no salão de dança, enquanto dançavam suados; depois, os dois na praia, sob um céu estrelado e recebendo a brisa leve e fria do mar e, finalmente, “a queda lenta de um figo muito maduro, até esborrachar-se contra o chão em mil pedaços sangrentos”. Metáfora tão bela, tão poética para a descrição da morte do outro personagem não poderia ter. A metáfora suaviza a repressão, a opressão e a intolerância da sociedade homofóbica representada pelo grupo de rapazes que agriem e assassinam violentamente um dos personagens homossexuais.

Morangos mofados foi escrito na década dos anos 70, mas a realidade que se apresenta na narrativa ainda persiste. Claro que muito

se tem feito de lá para cá; os movimentos militantes ganharam uma certa força e alguns dos direitos reivindicados pelos homossexuais já foram atendidos. Entretanto, a luta contra uma sociedade homofóbica, que produz e veicula discursos ideologicamente elaborados sobre a imagem do homossexual, infelizmente, ainda persiste, seja pelo desrespeito, pela marginalização social e moral, seja pela ausência de políticas públicas com vistas a reverter essa imagem engessada em relação à identidade homossexual.

Referências Bibliográficas:

ABREU, Caio Fernando. Terça-feira gorda. In: _____. Morangos mofados. Rio de Janeiro: Agir, 2005. p. 56 – 59.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade 2: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. Não ao sexo rei. In: _____. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. História da sexualidade 1: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

_____. Sexualidade e poder . In: _____. Ética, sexualidade e política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 56 – 76. (Ditos e escritos: V).

_____. Sexualidade e solidão. In: _____. Ética, sexualidade e política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 92 – 103. (Ditos e escritos: V).

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

HALPERIN, David. La política queer de Michel Foucault. In: _____. San Foucault. Para una hagiografía gay. Córdoba: Ediciones Literales, 2004. p. 35 – 145.

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

LOURO, Guacira Lopes. Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

OLIVEIRA, Pedro Paulo de. A construção social da masculinidade. Belo Horizonte: Editora da UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Epistemología del armario*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad, 1998.

SZASZ, Ivonne. El discurso de las ciencias sociales sobre las sexualidades. In: CÁCERES, Carlos F. et al (Eds.). *Ciudadanía sexual en América Latina: abriendo el debate*. Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia, 2004. p. 65 – 75.

WITTIG, Monique. La categoría de sexo. In: _____. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales, 2006. p. 21 – 29.

Artigo recebido em maio de 2007 e aprovado em junho de 2007.