



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGÜÍSTICA ÁREA DE
CONCENTRAÇÃO: LINGÜÍSTICA E PRÁTICAS SOCIAIS

**O DISCURSO DOS URSOS E OS PROCESSOS DE
SUBJETIVAÇÃO DA HOMOAFETIVIDADE**

JOSÉ JOSEMIR DOMINGOS DA SILVA



na mão. 31. 6. 09

J. J. DOMINGOS DA SILVA

ART

701

**O DISCURSO DOS URSOS E OS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO
DA HOMOAFETIVIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística (PROLING), do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA), da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), como requisito para a obtenção do título de Mestre na área de concentração em Linguística e Práticas Sociais, sob a orientação da profª. Drª. Mª Regina Baracuhy Leite.

CE

801(043)

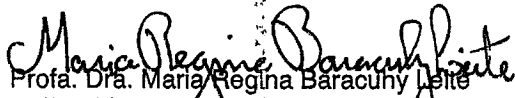
55862

João Pessoa – PB
2009

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGÜÍSTICA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE
JOSÉ JOSEMIR DOMINGOS DA SILVA

Aos quatorze dias do mês de dezembro de dois mil e nove (14/12/2009), às quinze horas, realizou-se na Sala 515 - CCHLA a sessão pública de defesa de Dissertação intitulada "O discurso dos ursos e os processos de subjetivação da homoafetividade", apresentada pelo(a) mestrando(a) José Josemir Domingos da Silva, Graduado(a) em Letras pela Universidade Estadual do Ceará, que concluiu os créditos para obtenção do título de MESTRE EM LINGÜÍSTICA, área de concentração Teoria e Análise Lingüística, segundo encaminhamento da Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Lingüística da UFPB e segundo registros constantes nos arquivos da Secretaria da Coordenação do Programa. A prof^a. Maria Regina Baracuhhy Leite (PROLING/UFPB), na qualidade de orientadora, presidiu a Banca Examinadora da qual fizeram parte os Professores Doutores Francisco Paulo da Silva (UERN) e Wellington Pereira (UFPB). Dando início aos trabalhos, a senhora Presidente convidou os membros da Banca Examinadora para compor a mesa. Em seguida, foi concedida a palavra ao(à) Mestrando(a) para apresentar uma síntese de sua Dissertação, após o que foi argüida pelos membros da banca Examinadora. Encerrando os trabalhos de argüição, os examinadores deram o parecer final sobre a Dissertação, à qual foi atribuído o conceito APROVADO. Após a divulgação do resultado foram encerrados os trabalhos e, para constar, a presente ata foi lavrada e assinada pela Senhora Presidente juntamente com os membros da Banca Examinadora. João Pessoa, 14 de dezembro de 2009.


Profa. Dra. Maria Regina Baracuhhy Leite
Presidente da Banca Examinadora


Prof. Dr. Francisco Paulo da Silva
Examinador


Prof. Dr. Wellington Pereira
Examinador

J. J. DOMINGOS DA SILVA

**O DISCURSO DOS URSOS E OS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO
DA HOMOAFETIVIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística (PROLING), do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA), da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), como requisito para a obtenção do título de Mestre na área de concentração em Linguística e Práticas Sociais.

Aprovada em _____ de dezembro de 2009.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dr.^a M.^a Regina Baracuhy Leite – UFPB
(Orientadora)

Prof. Dr. Francisco Paulo da Silva – UERN
(Examinador)

Prof. Dr. Wellington Pereira – UFPB
(Examinador)

João Pessoa – PB
2009

AGRADECIMENTOS

Meu espaço gratífico segue uma ordem alfabética, tendo em vista a condição de raridade (assim como os enunciados) que a mim representa cada uma dessas pessoas:

Henrique, pela companhia e a forma solícita com que leu o texto em primeira mão;

Paulinho, cuja amizade lançou-me aos mares nunca dantes navegados da AD e incitou-me à empreitada do mestrado;

Regina Baracuh, pelo caráter inovador e ousado, que tem sido uma marca nas temáticas de sua pesquisa, e especialmente pelo interesse expresso em orientar este trabalho;

Todos os colegas que fizeram parte do CIDADI (Círculo de Discussões em Análise do Discurso) nos últimos dois anos. As leituras e discussões empreendidas no grupo, com base nos pressupostos teóricos da Análise do Discurso, foram fundamentais para o resultado do trabalho ora apresentado.

RESUMO

Esta dissertação, intitulada **O Discurso dos Ursos e os Processos de Subjetivação da Homoafetividade**, pretende descrever e analisar os modos de subjetivação discursivizados nos perfis de homoafetivos, que se denominam *ursos*, inscritos em sítios de relacionamento direcionados a este grupo homossexual. O trabalho está fundamentado nas teorizações da Análise do Discurso francesa, com foco na temática sujeito-discurso-enunciado, bem como nas discussões de Michel Foucault acerca da sexualidade e dos processos de subjetivação, compreendidos através da produção de sentidos das práticas discursivas. Por seu caráter qualitativo/interpretativo e por inserir-se no âmbito dos estudos linguísticos, esta pesquisa se desenvolve dentro de uma abordagem metodológica atenta à realidade histórico-cultural dos sujeitos, instaurando pontos de convergência com outros campos do saber cujo interesse recai sobre o sujeito, o discurso e a sexualidade. A análise dos dados indica que os sites escolhidos para esta pesquisa representam espaços de socialidade dos *bears* e possibilitam a troca de informações e vivências entre os ursos nos diversos pontos do mundo. Além disso, funcionam como espaços discursivos onde o homoafetivo urso sustenta e dá sentido a sua subjetividade. Desse modo, da análise das imagens e *profiles* selecionados, é possível se produzir alguns efeitos de sentido sobre a construção discursiva do homoafetivo urso. O urso apresenta-se clivado por diversos outros lugares de enunciação. Através de práticas discursivas, o urso repete o modelo heteronormativo de masculinidade através da *performance* física do próprio corpo. A repetição de uma gramática corporal masculina torna problemática a ideia de “naturalidade” das identidades de gênero e sexuais. Uma vez entendido o urso como uma construção subjetiva, em marcha, um devir, como tal, ele insere-se em um contexto social-histórico específico de onde foi possível sua irrupção no interior das práticas homoafetivas.

Palavras-chave: discurso, sujeito, modos de subjetivação, homoafetividade, urso

ABSTRACT

This dissertation, which is entitled **The Discourse of the Bears and the Subjectivity Processes of the Homoaffectivity** intends to describe and to analyze modes of subjectivity became discourse in profiles of homoaffective people, who named themselves bears, registered in relationship sites targeted in this homosexual group. The work is based on theories of Discourse Analysis French, focusing on the thematic subject-discourse-enunciate, and in discussions of Michel Foucault about sexuality and processes subjectivity, understood through the production of meanings of discursive practices. For its qualitative / interpretive and write in scope of language studies, this research develops into a method attentive to historical and cultural realities of the subject by introducing points of convergence with other fields of knowledge whose interest is on the subject , discourse and sexuality. Data analysis indicates that the sites chosen for this study are spaces of sociality bears and enable the exchange of information and experiences among bears in different parts of the world. Moreover, they function as discursive spaces where the homosexual bear sustains and gives meaning to their subjectivity. Thus, the analysis of images and selected profiles, it is possible to produce some effects of meaning on the discursive construction of homosexual bear. The bear is presented cleaved by several other places of enunciating. Through discursive practices, the bear repeats the model of heteronormative masculinity through physical *performance* of the body. The repetition of a male body grammar becomes problematic idea of "naturalness" of gender identities and sexual. Once you understand the bear as a subjective construction underway, the becoming, as such, it falls in a social-historical specific moment where it was possible irruption in homoaffective practices.

Key words: discourse, subject, modes of subjectivity, homoaffectivity, bear

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
I – SOBREVOO À HISTÓRIA DA ANÁLISE DO DISCURSO	16
1.1 AD - a constituição de um campo interdisciplinar	16
1.2 O discurso como objeto de investigação – arqueologia de um conceito.....	22
1.3 O sujeito na AD - perspectivas de enfoque	28
II - O DISCURSO NAS TEIAS DO PODER – TÔNICA NO PROCESSO DE SUBJETIVAÇÃO	35
2.1 Poder e discurso – a contribuição de Michel Foucault.....	35
2.2 A subjetivação como processo de constituição do sujeito	40
2.3 Do dispositivo da sexualidade: a produção do sujeito do desejo	42
2.4 A prática da homossexualidade como modo de vida	46
2.4.1 O <i>queer</i> é isso?.....	53
III- URSOS : OUTROS MODOS DE SER DA HOMOAFETIVIDADE	57
3.1 O que é um Urso?	57
3.2 O movimento Ursino	62
3.3 O urso dos trópicos – o movimento ursino no Brasil	71
3.4 Práticas de constituição do urso	77
3.4.1 O urso e seus outros	77
3.4.2 Marcas no corpo, marcas de si – a inscrição discursiva do urso.....	79
3.4.3 Marcas do dizer e de <i>si</i> dizer - a iconografia do urso.....	85
3.4.4 A bear friendly: a amizade como modo de vida	93
CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
REFERÊNCIAS	102
ANEXOS	109

INTRODUÇÃO

A lingüística se articula, atualmente, com as ciências humanas e sociais por uma estrutura epistemológica que lhe é própria, mas que lhe permite fazer aparecer o caráter das relações lógicas no próprio cerne do real, fazer aparecer o caráter senão universal ao menos extraordinariamente extenso dos fenômenos de comunicação que vão da microbiologia à sociologia, fazer aparecer as condições de mudança graças às quais se pode analisar os fenômenos históricos, enfim, realizar ao menos a análise do que se poderia chamar de produções discursivas.

Michel Foucault

Esta dissertação, intitulada **O Discurso dos Ursos e os Processos de Subjetivação da Homoafetividade**¹, inscreve-se na área da Linguística. A este campo do conhecimento interessa a linguagem e esta, por sua vez, interessa a várias categorias de estudiosos. A maneira como os estudos linguísticos vêm refletindo sobre novos modos de construção de objetos de estudo nas sociedades atuais tem levado a Linguística a participar, de algum modo, de outros domínios epistemológicos. É uma trajetória investigativa transdisciplinar onde dialogam diversos campos teórico-metodológicos. Como pensa Borba (2008) se, por um lado, os progressos no estudo da linguagem têm contribuído para sugestões metodológicas a outras ciências, por outro lado, o estudo do fenômeno linguístico sob o enfoque de outras disciplinas vem criando um campo de atuação e ação cujos resultados têm sido bastante proveitosos.

O que se entende aqui por linguagem concerne a uma prática social deliberada, exercício de aproximação do social, do histórico e do político. É por via dessa concepção de linguagem; em que o sujeito vai se historicizando e constituindo-se num

¹ O termo homoafetividade em suas flexões morfo-sintáticas será empregado ao longo do trabalho como sinônimo de homossexualidade, uma vez entendido que as relações em estudo não serão tomadas aqui somente em sua natureza sexual, mas sentimental e afetiva.

desenho social miriádico, outrossim, cambiante e polimorfo que se desenvolve esta pesquisa.

Pensando nas articulações da Linguística com outras áreas do saber e da linguagem com a história, elege-se neste estudo o discurso como objeto mediador entre a sistematicidade e as representações sociais da linguagem. Foucault, especialmente em *A arqueologia do saber* (2008), teorizando sobre a linguagem e o discurso vinculou este último aos processos históricos exteriores à língua. Enquanto conjunto de enunciados, o discurso, neste sentido, não repousaria numa aparente clarividência dos sentidos; estaria além de um jogo de signos linguísticos. Esta direção de pensamento sobre o discurso e a linguagem orientará todo o presente trabalho.

A partir desta perspectiva, esta dissertação toma como objeto de estudo os modos de subjetivação discursivizados em perfis de homoafetivos, que se denominam *ursos*, filiados a *sites* de relacionamento dirigidos a este grupo. Atentando para o significado e a relevância desse material para os estudos da linguagem, o mesmo será tratado aqui sob um enfoque sócio-histórico de cunho qualitativo, a fim de se privilegiar a compreensão e a interpretação do objeto. Por tratar-se de um objeto (no caso, o discurso dos ursos) inscrito em condições sócio-históricas específicas, tem-se a necessidade de focalizá-lo teoricamente considerando a relação entre a linguagem e a história.

Considerando esse diálogo entre os diferentes campos epistemológicos e uma acepção de linguagem pensada enquanto prática social e histórica, tratar de sujeitos homossexuais no interior da Linguística é revelar as múltiplas expressões por que pode ser tomada a linguagem, sem se deixar fechar em supostos sentidos essencializados ou verdades absolutas. É acessar o universo da cultura homoafetiva sem encerrá-la no interior de uma determinada episteme ou em algum pensamento comum moralizador. Seria mais especificamente, tratá-lo como pensou Bourdieu (2002): "O movimento homossexual, tacitamente, por sua existência e ação simbólica, e explicitamente, pelo discurso e pelas teorias que produz ou faz surgir, levanta uma série de questões que estão entre as mais importantes das ciências sociais e, em alguns casos, são inteiramente novas."

Desde o século XIX, quando a homossexualidade passou a ser discursivizada pelas ciências médicas e psiquiátricas até os dias correntes, tem se multiplicado os modos de se expressar o desejo homossexual masculino. Há neste ponto, uma aproximação do pensamento de Michel Foucault acerca da homossexualidade. Para ele

(1984), a condição gay se configurava menos numa liberação do prazer sexual dos domínios da repressão e da proibição do que a invenção de modalidades de prazer, de relações eróticas, de amizades, de vínculos polimorfos entre os corpos.

Este modo de vida caleidoscópico como têm se mostrado as subjetividades homoafetivas ganhou evidência no campo dos estudos culturais nesses tempos de pós-modernidade. Há na mídia e em outros territórios de socialidade, uma profusão de arquétipos de subjetividades sendo a todo momento apropriados e ou ressignificados pelo sujeito do desejo homoafetivo. De acordo com a I Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros realizada em junho de 2008 em Brasília, a sigla que representa o movimento da diversidade sexual no Brasil é a LGBTTT (após discussão levantada para mudar a ordem das letras, antes GLBTTT). Haveria na inversão do G-L da sigla uma luta feminista por uma maior visibilidade das lésbicas no interior do movimento? O fato é que como esclarece a revista *DOM* (ed.05, 2008), se o movimento incluísse todas as orientações sexuais e de identidade de gênero que existem, a sigla se tornaria uma verdadeira “sopa de letrinhas”. Essa diversidade sexual é representada numa sigla que acaba sendo incompreensível para as pessoas menos inteiradas com o assunto; haja vista tantos “Ts”, donde já se usa apenas LGBTs.

Em função desses diversos perfis e recortes identitários, fala-se atualmente em homossexualidades. Parece fundamental desconstruir a ideia de aparente homogeneidade que existe acerca daquilo que generalizadamente se convencionou por homossexualidade e aceitá-la como um universo no qual os sujeitos possuem atitudes, aspirações, linguagem corporal e modos de ser e de viver distintos uns dos outros. São as tecnicamente denominadas de subculturas, que apesar da nomenclatura, não devem ser tomadas como inferior, mas como uma extensão da cultura maior (FERREIRA, 2007). É importante ressaltar também o inevitável efeito minimizador no próprio movimento homossexual decorrente de práticas que fragmentam tal cultura.

Dentre estas subculturas, uma que tem nos últimos anos ganhado visibilidade na mesma proporção que adeptos é a dos denominados *Bears* (ursos). Este grupo surgiu como um segmento, de certo modo alternativo, no interior da comunidade homossexual estabelecida. Não há um dado preciso do surgimento dos primeiros grupos de homens a se organizar sob esta designação de urso, mas de acordo com o site dos ursos de Minas Gerais, nos anos 1960 já havia registro de um “Clube dos ursos” na cidade de Los

Angeles. A grande propagação dos ursos pelo mundo se deu nos anos 1980 impulsionada pela chegada dos serviços *on-line*. A cidade americana de São Francisco foi uma das primeiras a ver surgirem os bares cujos frequentadores eram homossexuais que se sentiam fora daquele padrão da cultura gay de homens que se ajustavam a uma norma corporal particular (magro, liso, malhado e jovem).

Dos primeiros bares em cidades dos Estados Unidos, até chegar às centenas de grupos, hoje organizados mundialmente e ao imenso número de *sites* na internet dirigidos aos *bears*, parece ter passado bem mais tempo do que realmente se passou. Foi necessário menos de três décadas para que os ursos se constituíssem como mais uma subjetividade no universo homoafetivo. Este fato é exposto à vista nos números relativos a alguns dos sites da comunidade *bear*. A *home page* bear411.com é um dos endereços eletrônicos mais populares entre os *bears* do mundo todo. Logo na página inicial, um display registra: 137.515 membros. Este número de seis algarismos (representativo, a considerar que se trata de uma comunidade alternativa no interior do movimento gay), abriga tanto ursos estadunidenses ultramodernos, quanto ursos de países do Oriente Médio como Iraque e Arábia Saudita, onde predominam as tradições da cultura islâmica e suas severas sanções às práticas homoeróticas.

Em face das transformações sociais e culturais ora vivenciadas, as formas como a sexualidade tem sido encarada e experimentada tem-se transformado também. No que diz respeito aos homoafetivos, estas transformações têm sido mais observáveis. A visibilidade obtida pelos homossexuais nas últimas décadas trouxe consigo um conjunto de fatores que levou a uma transformação no modo de tratar a homossexualidade. Nesse sentido, pode-se pensar desde as conquistas de direitos políticos até a liberdade de expressar-se do modo mais diverso sua condição de homoafetivo.

É partindo desse contexto histórico-cultural mais permissivo às práticas da homoafetividade e em consonância com o arcabouço teórico da Análise do Discurso, que se elege a figura do urso, como um elemento presente dessas transformações, para através dele examinar que práticas de constituição de si contribuem no processo de subjetivação dessa figura homoafetiva. Para esta feita, surge a necessidade de definir uma conjuntura favorável a esta investigação, preferindo-se trabalhar com as mídias *on-line* e *impressa*. Neste último caso, utilizou-se particularmente o material fotográfico

veiculado em publicações dirigidas aos LGBTs, como *DOM*, *Aimé*, e *G Magazine*. O conteúdo destas revistas fará um contraponto analítico com o material discursivizado nos *sites* dos *bears*.

Dentre estes *sites*, dois em particular serviram de orientação: o bear411.com e o ursos.com.br. A escolha de um site americano e um brasileiro respectivamente, se configura menos numa tentativa de análise comparativa dos *profiles* inscritos em um e no outro, e mais para buscar uma compreensão mais aproximada de como se comportam esses sujeitos homoafetivos, uma vez consideradas as diferentes condições sócio-históricas de produção em que eles atuam.

Por representar espaços de socialidade dos *bears*, estes sites possibilitam a troca de informações e vivências entre os ursos nos diversos pontos do mundo. Mesmo oferecendo ferramentas que permitam uma busca com o máximo de detalhe geográfico, anatômico e preferência sexual de um perfil, predomina nestes locais a heterogeneidade da comunidade *bear* em todos esses aspectos citados. Pensando nesse caráter heterogêneo que marca o universo dos ursos, optou-se por abranger a análise da pesquisa a outros enunciados e seus componentes de linguagem presentes nos sites, e não apenas os textos dos *profiles*.

Em vista do exposto, elegeu-se a seguinte questão central da pesquisa:

- Que modos de subjetivação apresentam-se discursivamente nos sites de relacionamento aos ursos, que os particularizam no interior do universo homoafetivo?

Diante desta questão central, outras indagações se mostram pertinentes:

- Em que medida, o discurso ursino é clivado, interdiscursivamente, por discursos de diversos outros lugares de enunciação como o do gay convencional, o do sujeito heterossexual?
- Que efeitos de sentido são produzidos pelas práticas discursivas dos ursos através dos sites?
- Que marcas linguístico-discursivas nos *profiles* perfilam os processos de constituição desses sujeitos?

- A busca pela subjetivação do urso se configura numa prática de resistência ou apenas o reinscreve nos modelos sexuais hegemônicos de homo e hétero?
- É possível pensar em modos de subjetivação através do corpo e da sexualidade para além dos paradigmas classificatórios?

As questões de pesquisa acima serão investigadas com o intuito de dar conta dos seguintes objetivos:

Geral:

- Descrever/interpretar os modos de subjetivação discursivizados nos perfis de homoafetivos, que se denominam *ursos*, inscritos em sites de relacionamento direcionados a este grupo homossexual.

Específicos:

- Analisar os enunciados nos *profiles bears* inscritos nos sites, observando os modos de subjetivação ali produzidos.
- Discutir como, implicitamente, as práticas discursivas dos ursos mediatizadas no contexto virtual colaboram para a produção de um sujeito ético.
- Compreender os modos de constituição do sujeito urso através de elementos linguístico-discursivos presentes nas páginas eletrônicas destes homoafetivos.
- Problematicar a relação entre a cultura dos ursos e temas ligados à questão de gênero como amizade, desejo, performance e teoria *queer*.

A escolha do material midiático virtual para o *corpus* se deu *a priori* por seu caráter histórico, mas não apenas por isso. Foi ainda por o site se configurar no espaço discursivo pelo qual o homoafetivo urso sustenta e dá sentido a sua subjetividade, mesmo com as inflexões próprias a qualquer *corpus*. Considerar que o *corpus* funciona de maneira opaca, numa rede relacional descontínua e heterogênea tem sido uma preocupação dos estudos do discurso. Em conformidade com Courtine (1981), na

constituição de um *corpus* discursivo, o analista precisa observar um conjunto de procedimentos. De início, opera uma primeira divisão no universo de discursos circunscritos a um dado campo referencial. Em seguida, ocorre uma segunda divisão no interior da primeira, de modo a restringir a análise somente a partes dos textos e discursos recolhidos da primeira divisão. Desse modo, a estruturação do *corpus* nesta pesquisa deve-se a um princípio de historicidade, ou seja, ao enorme crescimento dos serviços *on-line* como instauradores de uma nova ordem intersubjetiva para os relacionamentos homoafetivos. Isto fica exposto à vista na inumerável quantidade de endereços na internet destinados aos *bears*.

A hibridização das expressões languageiras (verbal, iconográfica, acústica) presentes nestes sites impede que se limite a análise aqui desenvolvida nesta ou naquela expressão. Assim, algumas fotografias ou outros ícones relativos aos ursos compõem também o *corpus* do trabalho. Pois como já pondera Foucault (2008), é preciso inquietar-se diante de recortes e agrupamentos que só mostram familiaridades. Uma classificação prévia do *corpus* pode silenciar fragmentos na análise.

O embasamento teórico e conceitual da pesquisa está na perspectiva interdisciplinar da Análise do Discurso (AD), com ênfase nas discussões em torno do sujeito, discurso e enunciado. A figura de Michel Foucault é central neste ponto do trabalho: suas formulações sobre o sujeito e o poder atravessam todo o corpo da pesquisa indo dos modos de subjetivação, passando por biopoder, dispositivos da sexualidade, questão gay e teoria *queer*.

A dissertação está estruturada da seguinte forma:

O **Capítulo I** apresenta um quadro histórico da Análise do Discurso enquanto campo interdisciplinar. Esta é a primeira parte do referencial teórico. Será traçada uma arqueologia de dois conceitos fundamentais para a AD que é o de sujeito e o de discurso. Este último está diretamente ligado a um terceiro conceito que é o de enunciado. Todas as categorias de análise serão pensadas numa perspectiva sócio-histórica.

O **Capítulo II** tratará ainda da temática do sujeito e do discurso, mas neste caso, sob a concepção de Michel Foucault. Dessa forma, estes temas serão examinados em suas relações com o poder. Nesta discussão, a tônica cairá sobre os processos de subjetivação. Dentre tais processos, a luz será jogada sobre um, assentado nos

dispositivos da sexualidade: a homossexualidade. Tratada como modo de vida, a homossexualidade tem um aspecto altamente transformador quando abre para uma multiplicidade de relações; “relações essas que podem ser produzidas num *cuidado de si* desatento ao heterossexismo dominante” (foucaultianamente dizendo). E encerra-se o capítulo problematizando estas relações dentro das questões de gênero apoiadas na teoria *queer*; contrária a qualquer ação normatizadora e classificatória dos sujeitos.

O **Capítulo III** historiciza o sujeito homoafetivo urso concomitante à análise dos dados reunidos. As interpretações fundamentam-se nas teorias e conceitos abordados nos capítulos anteriores. Ao passo que se realizam as análises, são ressaltados outros pontos relevantes para um efeito final coerente do trabalho. Chama-se a atenção aqui para a emergência do urso no Brasil e a questão das masculinidades.

I – SOBREVÃO À HISTÓRIA DA ANÁLISE DO DISCURSO

O discurso me parece, em Michel Pêcheux, um verdadeiro *nó*. Não é jamais um objeto primeiro ou empírico. É o lugar teórico em que se intrincam literalmente todas suas grandes questões sobre o língua, a história, o sujeito. A originalidade da aventura teórica do discurso prende-se ao fato que ela se desenvolve no duplo plano do pensamento teórico e do dispositivo da análise de discurso, que é seu instrumento.

Denise Maldidier

Neste capítulo será apresentado um quadro histórico da Análise do Discurso enquanto campo interdisciplinar. Será traçada uma arqueologia de dois conceitos fundamentais para a AD que é o de sujeito e o de discurso. Este último está diretamente ligado a um terceiro conceito que é o de enunciado. Todas as categorias de análise serão pensadas numa perspectiva sócio-histórica.

1.1 - AD - a constituição de um campo interdisciplinar

Para iniciar este sobrevão à história da Análise do Discurso (AD), reporta-se ao fato de essa perspectiva de estudo do discurso, comumente reconhecida por AD francesa, ter origem nos anos 1960 e surgir em um contexto intelectual afetado por duas rupturas: a primeira relativa ao campo da Linguística, que já não considerava mais o sentido como “conteúdo”. Isso permitiu a Análise do Discurso não trabalhar com a concepção tradicional da análise de conteúdo, ou seja, interessa para a AD francesa o “como” a linguagem funciona e não o que a linguagem quer dizer (ORLANDI, 2004).

A outra ruptura que afetou o contexto anteriormente citado pela autora foi o trabalho de leitura que intelectuais como Althusser, Lacan, Pêcheux e Foucault (suas noções de formação discursiva, memória, interdiscurso e práticas discursivas são fundamentais para o arcabouço teórico da AD) fizeram, respectivamente, da obra de Marx, Freud e Saussure. Como reafirmado por Gregolin (2007), a releitura de Saussure foi um dos principais motores desse movimento, cujo objetivo era separar a Linguística do funcionalismo sócio-psicologista, apoiando-se, principalmente, nos trabalhos de Jakobson e de Benveniste. É portanto, na ambiência dessa conjuntura epistemológica que surge, e pela qual fortemente é marcada, a Análise do Discurso francesa como disciplina transversal.

Nesse ponto, vale deixar claro o porquê “transversal”: quando no título do tópico referiu-se a Análise do Discurso como campo interdisciplinar foi para ressaltar a base teórico-metodológica por meio da qual ela se relaciona (ainda que tensamente) com uma teoria da língua, uma teoria da história e uma teoria do sujeito (*id.* p. 199); e para evitar que se caia na “tentação de encará-la como uma disciplina de caráter meramente instrumental, sem especificidade própria²”. Ainda no texto recém citado de Gregolin, a mesma demonstra uma inquietação, que deveria ser comum entre os analistas do discurso, com a historicidade epistemológica e política do corpo teórico-metodológico que sustenta a AD desenvolvida hoje.

A autora fala de um *silêncio tagarela* por que foram tomados inúmeros trabalhos em “análise de discurso” ultimamente: são práticas que vão desde o apagamento das condições de produção de certas formulações à aparente confusão entre propostas, parecendo que qualquer coisa que se faça é “análise do discurso”. O preço desse esquecimento da história e do percurso da construção conceitual é uma certa demarcação territorial que multiplica os rótulos no interior da teoria. É possível que, em certa medida, o diálogo que a AD estabelece com os campos diversos do conhecimento e as transformações político-sociais que provocaram a crise dos paradigmas nas últimas décadas favoreçam os *apagamentos históricos* que a autora menciona ou até mesmo a deslocamentos conceituais?

Ao lado dessa preocupação de Gregolin em relação à história epistemológica da AD, Jean-Jacques Courtine em seu *A estranha memória da análise do discurso* demonstra

² Na introdução de seu texto intitulado *O quadro atual da análise de discurso no Brasil, um breve preâmbulo*, Maria Cristina Leandro Ferreira atribui a alguns teóricos essa visão da AD.

um visível incômodo com o lugar que o pensamento e o trabalho de Michel Pêcheux tem ocupado em certas disciplinas que trabalham com o discurso:

Comecemos pelo próprio título da rubrica: escola francesa de análise do discurso. Gostaria de dizer aqui que nem Michel Pêcheux, nem aqueles que estavam com ele na origem do projeto da AD jamais empregaram esse termo, ou, se o fizeram, nunca foram reconhecidos por essa etiqueta. (COURTINE, 2005, p. 27).

Na sequência, o autor afirma que essa expressão (AD francesa) se generalizou posteriormente em meados dos anos 1970 por aqueles que acreditavam ser necessário produzir manuais de AD, cuja concepção de discurso era contrastiva e a partir da qual pensavam o universo em termos de tipologia. Courtine fecha esse ponto mostrando que Pêcheux naquele momento estava inteiramente debruçado sobre a construção teórica e metodológica da AD, que preocupações disciplinares e pedagógicas lhe eram inteiramente estranhas.

Antes de entrar no quadro mais recente da AD, é importante retornar fatos que o precederam. “Michel Pêcheux, como se sabe, dá início à Análise do Discurso na França, como seu principal articulador, em fins da década de 60, época que coincide com o auge do estruturalismo, como paradigma de formação do mundo, das idéias e das coisas para toda uma geração da intelectualidade francesa” (2005, p. 13). Dentro do modelo estruturalista de análise da língua (uma estrutura formal por excelência), não havia espaço para o sujeito, tampouco para a dimensão histórica da linguagem. Esse modelo perdeu sua hegemonia diante das novas questões colocadas às Ciências Humanas no final daquela década, em especial o movimento de Maio de 68.

Como afirma Dosse (1993), esse evento funda um novo cenário que põe o sujeito no centro das interrogações, ou seja, o fez “reaparecer pela janela, após ter sido expulso pela porta”. Do ponto de vista político, a AD nasce, assim, na perspectiva de uma intervenção, de uma ação transformadora, que visa combater o excessivo formalismo linguístico então vigente. Ao lado dessa tendência revolucionária, a AD busca desautomatizar a relação com a linguagem, donde sua relação crítica com a Linguística. A rigor, o que a AD faz de mais corrosivo é problematizar o interior da própria Linguística, operando um sensível deslocamento de terreno na área, sobretudo nos conceitos de língua,

historicidade e sujeito, deixados à margem pelas correntes em voga na época (FERREIRA, 2005).

Desse modo, o sujeito, determinado pela linguagem, pelo materialismo histórico e pelo inconsciente, que fora negado no Estruturalismo, assim viria a ser encontrado no livro *Análise automática do discurso* de Michel Pêcheux e no lançamento da revista *Langages* organizada por Jean Dubois. Do ponto de vista cronológico, o ano destas publicações (1969) é o marco inaugural da AD. O papel que a AD atribuiu à linguagem como sendo elemento fundante do sujeito é aquilo que mais a distancia das abordagens meramente formais e categorizadoras do estruturalismo que usam a língua como instrumento para explicação de textos.

Se houve, desde o início, uma natureza de ruptura da AD com a conjuntura política e epistemológica então vigente e ao mesmo tempo uma aproximação com diversos outros campos, não foi para fazer da AD “nem disciplina autônoma, nem disciplina auxiliar” (ROBIN *apud* FERREIRA, 2005, p.15). O que ela visa antes de tudo é tematizar o objeto discursivo como “objeto de fronteira” a várias divisões disciplinares, isso a põe no lugar de interpretação ou teoria crítica da linguagem. No que tange à interpretação, o próprio Pêcheux (1998, p.53), deixa claro: “A AD não pretende instituir-se especialista da interpretação, dominando “o” sentido dos textos, mas somente construir procedimentos que exponham o olhar-leitor a níveis opacos à ação estratégica de um sujeito”.

O que é marcante na proposta teórica da AD em relação às ciências positivistas é seu interesse pelos campos discursivos não estabilizados logicamente, assim como os múltiplos registros do cotidiano não estabilizados. Essa reserva permite que se desenvolvam trabalhos no interior da AD voltados aos mais diversos registros de discursividade como a proposta desse trabalho de analisar a construção discursiva do sujeito homossexual urso. O desafio crucial é o de *construir interpretações*, sem jamais neutralizá-las, nem no “qualquer coisa” de um discurso sobre o discurso, nem em um espaço lógico estabilizado com pretensão universal (*id. ibid.*).

Diante disso, fica patente a impossibilidade de se acessar um sentido que estaria oculto atrás de um texto. Necessita-se de um “instrumento teórico” que alcance a dimensão linguística e histórica da linguagem; a discursividade, citando Orlandi (2004). A Análise do Discurso vem ocupar esse lugar dessa necessidade teórica trabalhando a opacidade do dizer e vendo nela o funcionamento da linguagem: a inscrição da língua na história para que ela - a língua- signifique. Em síntese, a AD não produz seu resultado no objeto

linguístico, mas no objeto sócio-histórico; o linguístico intervém como pressuposto. A análise linguística é necessária, mas não é suficiente.

Como fora posto em suspenso anteriormente, retoma-se agora ao quadro mais recente da AD. Passados 40 anos desde a publicação dos trabalhos, aqui já citados, pelos quais a Análise do Discurso é lançada no campo dos estudos da linguagem, perfazendo um trajeto de desenvolvimento e consolidação, é importante fazer algumas considerações, especialmente sobre o desenvolvimento desse trajeto tanto da parte brasileira como da francesa. O início dos anos de 1980 parece ser uma data decisiva para se compreender “os sentidos” que a AD tomou a partir de então e a relação entre a teoria do discurso de Pêcheux na França e aqui.

Nos primeiros anos daquela década, o Brasil passava pelo enfraquecimento do regime político ditatorial que se instalara desde 1964. O trabalho de Eni Orlandi na Unicamp favorece para que a AD se configure como uma “disciplina” acadêmica – é consenso que sem o enfraquecimento da ditadura militar seria inviável a implantação no ambiente da academia de uma teoria (linguística) com base marxista.³ O mundo enfrentava o declínio dos movimentos “estruturalistas”, a crise dos “marxismos” e a morte de importantes figuras que os sustentaram desde 1950 como Althusser, Barthes, Lacan, Pêcheux e Foucault (GREGOLIN, 2007).

Após sua introdução no Brasil, dentro do contexto acima descrito, a AD foi se consolidando no cenário linguístico acadêmico brasileiro ao mesmo tempo que “se descolou da Linguística e ganhou maior entrada nas áreas-fronteiras das ciências humanas, como a História, a Filosofia, a Sociologia e a Psicanálise” (LEANDRO-FERREIRA, 2005, p. 21). Um ponto importante dessa maior circulação da AD por outros campos, é o como isso contribui para desfazer certas visões ultrapassadas, como a que insiste em identificar a AD como análise de discurso político. Hoje essa situação se alterou com a diversidade de materiais que são objetos de interesse dos analistas do discurso brasileiros:

³ No texto *Tempos brasileiros...*, Gregolin chama a atenção para o esforço militante de Carlos Henrique de Escobar, ainda durante os anos de 1960 e 1970, pelo desenvolvimento de “uma ciência dos discursos ideológicos” no Brasil. Foi um trabalho quase simultâneo às discussões realizadas por Pêcheux, Foucault e o grupo de Althusser na França. A tentativa de Escobar em investigar a relação Marx/Freud/Saussure foi silenciada pelo fragor imperioso da ditadura militar, fato decisivo para os rumos que a AD viria a tomar por aqui anos mais tarde.

Do campo verbal ao não-verbal, passando pelos temas sociais (imigração, movimento sem terra, greves, *gênero e sexualidade*⁴), e por diferentes tipos de discurso (religioso, jurídico, científico, cotidiano), ou por questões estritamente teóricas (hiperlíngua, autoria, sujeito do discurso, equivocidade da língua), a AD no Brasil [...] se consolidou e garantiu seu lugar no âmbito dos estudos da linguagem realizado pelas ciências humanas. (*id. ibid.*).

Enquanto os estudos em AD no Brasil conservaram uma postura mais histórico-política, Courtine (2005) diz, e o tom é de crítica, que a partir da segunda metade dos anos de 1980, a AD na França progressivamente gramaticalizou-se, distanciando-se da dimensão histórica do discurso. Essa compreensão de que o percurso dos saberes, os conhecimentos científicos são históricos leva Gregolin (s/d) a propor que a análise do discurso de tradição francesa que se tem hoje no Brasil possa ser chamada de “brasileira”, uma vez que surgiu em outro momento histórico, em outro espaço geográfico e institucional, adquiriu outras características, tem outras problemáticas e formula outras questões. Entender o panorama histórico da AD exige distinguir o que a particularizou lá e cá: quando, na França, a AD já vivia um tempo de re-elaboração (início dos anos 80), no Brasil a teoria ainda desembarcava. Isso influenciou a interpretação de seus textos teóricos como mostra Gregolin, (2007, p.200):

Essa defasagem temporal certamente provocará efeitos na recepção dos textos e na sua circulação, especialmente porque foram sendo lidos e traduzidos numa cronologia diferente daquela estabelecida na historicidade francesa. Uma série de diferenças deriva dessa diferença no tempo e no espaço: uma delas diz respeito ao “método automático” que não foi transplantado para o Brasil – evidentemente porque já havia sido superado na França.

Ao final do trabalho citado, a autora argumenta que o desconhecimento desse complexo diagrama da história franco-brasileira dá margem a discursos que fazem circular uma visão redutora da Análise do Discurso, relacionando-a apenas às formulações da “primeira época” da empreitada teórica de Michel Pêcheux. À época, fortemente tocado por Althusser – leia-se interpelação ideológica, assujeitamento – Pêcheux não parou aí; burilou conceitos, repensou teorias, e quando de sua morte, já se avizinhava de figuras com

⁴ Grifo do autor.

um pé na Nova História, como Foucault de quem a AD recebeu grande contribuição teórica.

Se é possível reconhecer hoje um terreno brasileiro consolidado e atuante em Análise do Discurso, é resultado de uma trajetória principiada por Michel Pêcheux e feita nos encontros com alguns nomes (Saussure, Lacan, Althusser, Foucault...), que em maior ou menor grau, foram determinantes para esta teoria do discurso. Seguindo essa linha teórica, atualmente no Brasil vários grupos desenvolvem trabalhos em AD. Quanto da fundação, os grupos das regiões Sul e Sudeste são pioneiros nessas pesquisas, contudo universidades do Nordeste, como UFPB, UERN, UESB têm visto despontar nos últimos anos grupos (CIDADI, GEDUERN, GRUDIOCORPO) cujo mérito está no fomento às pesquisas fundamentadas na Análise do Discurso aqui descrita. Interessam a estes grupos desde os mecanismos de produção de sentidos em diferentes tipos de discurso, à questão da identidade e do corpo.

Para concluir essa primeira parte do sobrevoo à história da AD, é fundamental compreender que a trajetória investigativa da Análise do Discurso tem sido marcada por mudanças relativas aos objetos analisados. Estes não mais se restringem a um tipo de discurso (político e escrito), pelo contrário, inclinam-se para a sua diversidade (em particular os discursos do cotidiano). Esta nova face dos estudos da linguagem em geral, e da Análise do Discurso em particular, é um efeito do advento das novas tecnologias e sua possibilidade de representação do social. Diante deste fato incontornável, o trabalho do analista do discurso está continuamente faceado à necessidade quase compulsória de se repensar a teoria e o método de analisar o discurso. Ele (o discurso) na posição de um objeto historicamente determinado põe, atualmente, a disciplina que o privilegia em estado de interrogação. Quiçá, seja esta uma nova virada para mais uma página na história da AD.

1.2 - O discurso como objeto de investigação – arqueologia de um conceito

Como dito anteriormente, as reflexões de Michel Pêcheux foram influenciadas pela Nova História juntamente com Foucault (principalmente *A arqueologia do saber*). Todavia, deve-se considerar que Pêcheux sempre pensara a Análise do Discurso a partir da tensa relação entre a História e a Linguística, sendo o discurso o ponto mediador de tal tensão. Mas como se constituiria esse tão particular objeto entendido como discurso? O

entendimento da noção de discurso – com as concepções de sentido e enunciado que lhe são intrínsecas - será fundamental nas análises a serem feitas na última parte desse trabalho. Compreender um objeto que dialoga com campos epistemológicos eminentemente dinâmicos como a língua e a história exige entendê-lo como processo social e histórico, cuja base material está na Linguística.

A arqueologia do saber (2008) ou *O discurso: estrutura ou acontecimento* (2008), sem dúvida, são duas referências bibliográficas çabais para se abrir uma teorização sobre a discursividade em AD. Neste caso, optou-se começar pela segunda obra, visto encontrar-se nela certa aproximação com aquilo que já fora dito na primeira acerca do discurso. O texto de Michel Pêcheux foi apresentado em uma conferência na universidade americana de Illinois em julho de 1983. Nele, o autor está muito próximo do pensamento de Foucault de que um enunciado será sempre da ordem do histórico. Essa historicidade se materializa na estrutura linguística enunciativa. Materialidade e historicidade são inseparáveis: não há, de um lado o histórico e de outro o linguageiro (GREGOLIN, 2008 s/d).

→ A noção de discurso como sendo estrutura e acontecimento é indispensável para as pesquisas em AD hoje. Ela influencia os procedimentos metodológicos do analista; como a necessidade de descrever as materialidades discursivas. “Uma descrição, nesta perspectiva, não é uma apreensão fenomenológica ou hermenêutica na qual *descrever* se torna indiscernível de *interpretar*: essa concepção de descrição supõe, ao contrário, o conhecimento de um real específico sobre o qual ela se instala: o real da língua.” (PÊCHEUX, 2008, 51). Esse real da língua ou próprio da língua, cunhado por Pêcheux a partir de Saussure, trata da possibilidade do equívoco, da falha, dos deslizamentos da língua que produzem sentido.

Ao abrir espaço para o deslizamento do sentido na língua, o autor evidencia a figura do outro próprio ao linguageiro discursivo (*id. ibid*):

Todo enunciado, toda seqüência de enunciados é, pois, lingüisticamente descritível como uma série (léxico-sintaticamente determinada) de pontos de deriva possíveis, oferecendo lugar à interpretação. [...] A possibilidade de interpretar existe porque existe o outro nas sociedades e na história, que possibilita a ligação, a identificação, a transferência. E é porque há essa ligação que as filiações históricas podem-se organizar em memórias, e as relações sociais em redes de significantes.

Para a AD, a falha, a fissura, o deslizamento não são índices negativos, são *lugares de resistência*, lugar do impossível (possível) e do não-sentido (que faz sentido). O equívoco e a ambiguidade são fenômenos linguísticos responsáveis por essa resistência da língua (FERREIRA, 2000). A autora continua: numa perspectiva discursiva, “os fatos difíceis de explicar”, “os que resistem a descrições confiáveis”, ao invés de ficarem à margem, tornam-se parte integrante e privilegiada de investigação. Este lugar *do jogo da língua* que escapa à sistematização é o lugar de examinar o equívoco. A relação com o equívoco afeta toda a língua. O modo de materializar-se pode ser pelo viés da falta, do excesso, do repetido, do parecido, do absurdo. E comum entre eles é a ruptura do fio discursivo. Nesse ponto nasce a via para o humor através dos deslocamentos dos sentidos.

Essa questão da análise da materialidade discursiva é reforçada por Gregolin (*id. ibid.*) ao apontar a possibilidade de interrogação da *enunciabilidade*, “isto é, o sujeito na linguagem: de que maneira ele marca sua presença ao mobilizar as formas materiais na produção discursiva? Como, nas formas, se constituem os lugares e as posições dos sujeitos?” Ela não esquece de lembrar também que uma análise discursiva precisa ater-se ao fato de que os discursos circulam em diferentes materialidades, em textos em que o verbal e o não-verbal compõem sincretismo de linguagens juntamente com o gênero e o suporte de sua circulação.⁵

Na sequência do que precede, a autora expõe um outro ponto importante dentro da metodologia proposta por Pêcheux que diz respeito ao fato de que a descrição e a interpretação, propostas pelo francês, não são dois momentos separados da análise. Sendo o discurso, estrutura e acontecimento, o histórico está fundido nos implícitos e nas diversas formas marcadas da materialidade linguístico/discursiva; mesmo que não se esgote aí (no histórico e no linguístico) a condição de acontecimento própria do discurso.

Essa condição de acontecimento do discurso está ligada ao encontro de uma memória com uma atualidade. Isso ocorre porque o enunciado como *pontos de deriva possíveis* está inserido em uma rede de outros enunciados. Não há enunciado livre, neutro, independente das redes de formulações nas quais ele se insere; ele faz sempre parte de uma série; ele se integra, sempre, em um jogo enunciativo (FOUCAULT, 2007). Desse modo,

⁵ Ainda na introdução desta dissertação, chamou-se a atenção para a hibridização das expressões languageiras (verbal, iconográfica, acústica) presentes na materialidade que aqui será posta à análise.

como o enunciado, o discurso no momento de sua emergência enquanto acontecimento faz reaparecer formulações anteriores, que então produzirão outros sentidos e outros discursos.

Tratando da relação entre o discurso e a história, Gregolin (2004, p.37) interroga: Como pensar a relação entre o discurso e a memória? O que faz com que certos discursos sejam esquecidos e outros sejam permanentemente conservados? A autora discute essa questão em par com as noções foucaultianas de “raridade” e “exterioridade” dos enunciados. De acordo com o filósofo francês, o enunciado tem que ser correlacionado a um *campo associativo*:

Isto é, para produzir sentido o enunciado se co-relaciona com uma série de formulações que com ele coexistem em um espaço historicamente delimitado. Essas margens, com redes verbais, formam uma trama complexa, que se constitui pela série de outras formulações, no interior das quais o enunciado se inscreve (seja para repeti-las ou confrontá-las, implícita ou explicitamente) ou aquelas cuja possibilidade ulterior é possibilitada pelo enunciado (*id. ibid.*).

Esse tema da memória é indagado também na introdução de *Papel da memória* por Nunes (2007): “O que é produzir memória? Como a memória se institui, é regulada, provada, conservada ou é rompida, deslocada, restabelecida? De que modo os acontecimentos – históricos, mediáticos, culturais – são inscritos ou não na memória, como eles são absolvidos por ela ou produzem uma ruptura nela?” Jean-Jacques Courtine resgata a noção de *campo associativo* de Foucault por meio do conceito de “memória discursiva” cuja importância para o trabalho de Michel Pêcheux e para a AD é fundamental. Este último acrescenta (2007, p.50):

Memória deve ser entendida aqui não no sentido diretamente psicologista da “memória individual”, mas nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas, e da memória construída do historiador. [...] Tocamos aqui um dos pontos de encontro da questão da memória como estrutura de materialidade discursiva complexa, estendida em uma dialética da repetição e da regularização: a memória discursiva seria aquilo que, face a um texto que surge como acontecimento a ler, vem restabelecer os “implícitos” (quer dizer, mais tecnicamente, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos-transversos, etc.) de que sua leitura necessita: a condição do legível em relação ao próprio legível.

Ainda na obra acima referendada, Orlandi citando Pêcheux, reforça o movimento contínuo da memória que constitui os sentidos: uma espécie de repetição vertical, em que a memória esburaca-se, perfura-se antes de desdobrar-se em paráfrase, o que dá a ideia de memória como um espaço móvel de divisões, de deslocamentos e de retomadas, de conflitos de regularização. Um espaço de desdobramentos, réplicas, polêmicas e contradiscursos.

Após este interregno para a memória discursiva, retoma-se a discussão sobre o discurso e o enunciado. A relação estreita que se estabelece entre o discurso e o enunciado no momento da produção de sentido fica clara no modo como pensa Foucault: “Chamaremos de discurso um conjunto de enunciados que se apoiem na mesma formação discursiva; ele é constituído de um número limitado de enunciados para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência; é, de parte a parte, histórico”. No entanto, há que se concordar que, tal natureza histórica do acontecimento discursivo só se evidencia porque há na estrutura material dos enunciados que o compõem, elementos linguageiros (prosódicos, léxico-sintáticos, semânticos) que produzem efeitos de sentido.

Nunca é demais lembrar que o papel do analista não deve restringir-se ao puramente linguístico. “É preciso sair do especificamente lingüístico, dirigir-se a outros espaços, para procurar descobrir, descortinar o que está entre a língua e a fala, fora delas, ou seja, para compreender de que se constitui essa exterioridade a que se denomina discurso” (FERNANDES, 2007, P. 23). É exatamente esse o ponto que articula os principais conceitos ligados à teoria do discurso ao tratamento dado à noção de “história” que é central ao método arqueológico foucaultiano: a negação de uma visão tradicional da História (continuidade, causalidade, linearidade, soberania do sujeito) e a afirmação do pensamento da “Nova História” (descontinuidade, ruptura, limite, série, transformação).

Fazer um breve movimento das principais teses de Foucault acerca do discurso e da linguagem é importante para se compreender a articulação da língua com o seu exterior e, conseqüentemente, a opacidade dos sentidos que advém dessa articulação. Em sua *arqueologia*, Foucault apoia o Discurso em uma formação discursiva. Este artifício joga os sentidos de seus enunciados (unidade elementar do discurso e indispensável para que se possa dizer se há ou não *ato de linguagem*) na teia dos lugares sociais dos sujeitos (POSSENTI, 2009). Da associação do discurso com o enunciado e deste com uma *função enunciativa*, Foucault teoriza o discurso sempre se referindo a práticas. *Práticas*

discursivas, como tratadas pelo francês compreende um conjunto de regras anônimas, históricas sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, geográfica, econômica ou lingüística as condições de exercício da função enunciativa.

Determinar as condições de exercício da função enunciativa implica uma reserva sobre o que é dito. Ou que aquilo que pode ser dito é regulado por uma *ordem do discurso*. É essa *ordem* que regula as formações e as práticas discursivas, imputando um efeito de raridade aos enunciados. Desse modo, o que é dito exclui outros dizeres: como apareceu um determinado enunciado e não outro em seu lugar? Quem indaga é Foucault (2008). Ainda em *A arqueologia (id.)* ele escreve que o discurso veicula e produz poder, podendo ser ao mesmo tempo instrumento e efeito de poder, obstáculo, ponto de resistência e ponto de uma estratégia oposta⁶.

Em *A ordem do discurso* (2008) o francês propõe não ser o discurso simplesmente algo que revela as lutas ou os sistemas de dominação, é algo historicamente venerado com a mesma intensidade com que é temido. Sua produção é então organizada, selecionada, controlada e distribuída por meio de procedimentos que têm como função aceitar, excluir ou interditar, conjurar seus poderes e perigos, conceder direitos e privilégios. Mesmo que o pêndulo das propostas do francês tenha pendido para a problemática das relações de poder, o princípio da descontinuidade que norteia a Análise do Discurso esteve sempre junto de suas propostas para a teoria, como expõe Gregolin (2007, p. 114):

A análise do discurso, assim pensada, pode, finalmente, descrever as articulações entre a materialidade dos enunciados, seu agrupamento em discursos, sua inserção em formações discursivas, em circulação através de práticas, seu controle por princípios relacionados ao poder [...] A tudo isso acrescenta-se o princípio da *não evidência do sentido, da não transparência do dizer*.

Com base no que precede, o discurso do homoafetivo urso, que será posto à análise, será considerado como um objeto discursivo produzido sob condições específicas, que é submetido ao controle do poder. Entender como ele funciona demanda uma

⁶ A problematização sobre o discurso e o poder, por que tanto se importou Foucault, será melhor examinada no II capítulo deste trabalho.

descrição de seus enunciados articulando com a natureza histórica do dispositivo onde ele se materializa. Ali onde o discurso circula e sustenta práticas o jogo enunciativo disciplinado pela mídia vai produzindo um determinado sujeito no interior daquela ordem.

1.3 - O sujeito na AD - perspectivas de enfoque

O procedimento primeiro para se tratar do sujeito da Análise do Discurso é separá-lo daquele sujeito centrado, autônomo e consciente do Iluminismo. Citando Possenti (2004), “Para a AD, não há falante, locutor, muito menos emissor. Há sujeito (alternativamente enunciator). O que é, evidentemente, na esteira das rupturas com a Pragmática e com as teorias lingüísticas dominantes, outra ruptura, talvez a mais importante para a teoria”. Este preceito está muito esboçado na releitura que Louis Althusser faz da teoria marxista fugindo às heranças históricas do humanismo. Outro teórico que corrobora com o pensamento de sujeito enquanto descentrado é Lacan. Este reinterpretando Freud abandona o sujeito da razão em detrimento de um sujeito do inconsciente. Fechando o trinômio basilar revisitado na construção de uma teoria do sujeito em AD, destaca-se a figura de Saussure de quem a teoria linguística possibilitou a Michel Pêcheux ver o sujeito como, antes de tudo, determinado pela língua e a história.’

Diante desse dado epistemológico, qualquer que seja a perspectiva que se tome para abordá-lo, há que se considerar sempre que tais abordagens apontam invariavelmente para um sujeito hiatizado e inconcluso; ocorrência das interpretações da equação: **Marx-Freud-Saussure**. Desses três nomes que definiram a base epistemológica da AD idealizada por Michel Pêcheux, o primeiro foi motivo de mais de uma década de polêmicas entre Foucault e Pêcheux, especialmente no que respeita à ideologia e à luta de classes não mencionadas nas teses foucaultianas. Sem qualquer pretensão etimológica, este trabalho percebe como superada a fase dos conceitos controversos entre os dois teóricos e busca ater-se ao momento de um visível avizinhamento teórico entre ambos.

Reservadas as questões divergentes, um olhar mais geral da leitura do marxismo feita por Althusser vai ao encontro da feita por Foucault, ou seja, pensa o sujeito não como uma individualidade, como fonte dos sentidos e da História, mas como uma *forma* ou *posição* em devir. O autor da *Arqueologia do saber* não entende o sujeito do enunciado

como reduzido aos elementos gramaticais, posto ser determinado historicamente. Essa determinação histórica permite que a *função enunciativa* seja ocupada por diferentes sujeitos. Escreveu Foucault (2008, p.105): “Um único e mesmo indivíduo pode ocupar, alternadamente, em uma série de enunciados, diferentes posições e assumir o papel de diferentes sujeitos”. Convém retomar a questão de Gregolin posta anteriormente: “de que maneira o sujeito marca sua presença ao mobilizar as formas materiais na produção discursiva? Como, nas formas, se constituem os lugares e as posições dos sujeitos?”

O filósofo francês concordava que, se o sujeito não ocupa uma posição *una* no discurso, essas posições-sujeito (que culminam em processos de subjetivação/identificação do sujeito) existem sob a forma da “dispersão”. É nesse ponto que sua teoria do discurso cinge o sujeito e a História. Como se dissera anteriormente ao tratar do enunciado, este depende de um *campo associativo*, de uma memória para coexistir com outros enunciados em um mesmo espaço historicamente dado. Assim, o sujeito não está na origem do seu discurso: é o discurso que determina o que o sujeito deve falar; logo o sujeito não preexiste ao discurso, ele é uma construção no discurso, sendo este um feixe de relações que irá determinar o que dizer, quando e de que modo (NAVARRO-BARBOSA, 2004, p. 113).

No que toca ao quando e como dizer dos discursos, em *A ordem do discurso* (2008b) Foucault determina o sujeito à ordem do poder: o mesmo sujeito que pode vir a se marcar em diferentes posições, só o faz a partir de um sistema de interdição, em procedimentos que criam um jogo de fronteiras, limites que tentam controlar o que o sujeito diz socialmente. No texto de *As palavras e as coisas* (2000), o filho ilustre de Poitiers faz perceber melhor essa articulação do sujeito com a História. Ali, o autor mostra como o sujeito utópico, ser pensante, desenhado pela mente quimérica do Iluminismo é um sujeito datado e cujo fim é inevitável. Modernamente não existe um sujeito que conhece, mas que pode ser conhecido, pelo que faz e pelo que diz.

Essa circunscrição do sujeito à História como tratado na AD, permite à pesquisa que aqui se desenvolve compreender a ideia de um sujeito homossexual atualmente. Em que medida o discurso desse sujeito tem determinado sua posição ou condição ao longo da história? Considerando a abordagem feita por Edward Macrea (1990), “de que não faz sentido pensar em uma essência comum a todos os sujeitos que são rotulados como homossexuais e que possa servir para diferenciá-los daqueles socialmente considerados como heterossexuais”, é possível ter uma interpretação de como funciona o sistema de

interdição que seleciona os discursos homoafetivos, bem como das práticas discursivas que os particularizam, como no caso do urso.

Pensando ainda o sujeito como uma figura discursiva historicamente engendrada, Gregolin (2007) mostra como em *O que é um autor?* - texto de três anos após *As palavras e as coisas* - Foucault trata do efeito-autoria como uma instalação no discurso, da evidência de um sujeito submetido às múltiplas determinações que organizam o espaço social da produção dos sentidos. Assim, para todos os exemplos acima referendados, o sujeito é um acontecimento histórico que obedece à lei do acaso, é apenas uma posição ocupada por quem enuncia algo em determinado lugar, sendo assim, ele é suscetível às transformações discursivas que possibilitam novas regras de enunciação. E, tais transformações, não dependem exclusivamente de um único sujeito. Assim, o homem só existe através da história e não como origem da história.

Para demonstrar a ideia de Foucault do sujeito discursivo como um acontecimento histórico, pode-se pensar, por exemplo, quando no século XIX a sexualidade passou a compor o que este autor chamou de *estatização do biológico*, ou seja, enquanto comportamento, a sexualidade dependia de um controle disciplinar individualizante, em forma de vigilância permanente; afinal nenhum outro dispositivo situava-se tão bem entre o corpo e a população, principais lugares de atuação do poder disciplinar. Como foi possível controlar a sexualidade dos indivíduos? Discursivizando-a: uma vez posta a sexualidade em discurso (que implica práticas), diferentes sujeitos passaram a existir e a falar de determinadas posições a partir da sexualidade:

[...] a idéia médica segundo a qual a sexualidade, quando é indisciplinada e irregular, tem sempre duas ordens de efeitos: um sobre o corpo, sobre o corpo indisciplinado que é imediatamente punido por todas as doenças sexuais que o devasso sexual atrai sobre si. Mas ao mesmo tempo, uma sexualidade devassa, pervertida, etc. tem efeitos no plano da população, uma vez que se supõe que aquele que foi devasso sexualmente tem uma hereditariedade, uma descendência que, ela também, vai ser perturbada, e isso durante gerações e gerações, na sétima geração, na sétima da sétima. (FOUCAULT, 1999, p. 301)

No II capítulo deste trabalho, a questão do discurso e do poder será melhor aprofundada, por ora, é mister perceber como Foucault entende o sujeito com que se ocupa a Análise do Discurso; seu acontecimento em espaço e tempo dados, mas sempre justaposto a outros espaços e épocas, ao mesmo tempo um disperso, que une o próximo do

distante, o contínuo do descontínuo. Diferentemente da História tradicional, em sua linearidade, defensora de um sujeito soberano, o filósofo defende um desenho histórico hachurado em sua dispersão e descontinuidade onde o sujeito emerge, a despeito dos lugares de silenciamentos e interdições.

Além da história, outra via para se entender o sujeito discursivo é através da psicanálise. Freud, por via de Lacan, integra o tripé epistemológico da AD proposta por Pêcheux. Para a AD, deve-se considerar que não há intencionalidade no discurso, porque o sujeito não controla, todo o tempo, os sentidos do que diz. O sujeito racional freudiano é repensado na Psicanálise lacaniana pelo viés do inconsciente, este estruturado enquanto linguagem. A AD parte da interpretação psicanalítica de que “mediante o instrumento da linguagem instaura-se um certo número de relações estáveis no interior das quais certamente pode inscrever-se algo bem mais amplo, que vai bem mais longe do que as enunciações efetivas”. Diante disso, Pêcheux (1998) vai reinterpretar (parcialmente, leitor) o marxismo de Althusser e admitir que, se o sujeito é interpelado pelo ideológico, não há que se entender nisso qualquer valor de determinismo, pois através do inconsciente o sujeito irá mostrar sua incompletude por meio de *equivocos, falhas e esquecimentos*: “chegar ao âmago da interpelação ideológica como ritual supõe reconhecer que não há rituais sem falhas, equivocos e faltas”. (*id. ibid.*)

Apoiada nessa interpretação pecheuxtiana, a AD reconhece mais esse descentramento do sujeito (além do descentramento histórico como propõe Foucault), a partir do seu atravessamento pelo lugar do inconsciente. Essa constatação tem sido importante para que as pesquisas em AD atualmente admitam esse apagamento do fundamento ideológico nas discussões sobre a linguagem. A noção de *resistência*, como pensada por Pêcheux pela lente da Psicanálise, ilustra bem a relação do inconsciente com a não evidência do sujeito-centro-do-sentido. Partindo do pressuposto da não-transparência do sentido, Ferreira (2000) sugere que também se “desconfie do efeito de aparente transparência da língua e do sujeito.”

A noção de resistência como a autora expõe em *Da ambigüidade ao equivoco ...* inicia-se com Pêcheux apontado para o fato de que assim como o sujeito, a língua caracteriza-se por uma opacidade que lhe é constitutiva. Ele (o sujeito) produz a língua ao mesmo tempo que é produzido por ela nas práticas discursivas no interior de uma formação discursiva: “é um trabalho que se situa na margem entre a dominação que se faz da linguagem e a que ela estabelece. A tradicional polaridade que coloca a língua ora como

serva, ora como ama do pensamento”. Essa teorização sobre a resistência na/da língua e o sujeito vai afluir na ordem do simbólico ao tocar no *real da língua*.

O real é aquilo que não pode ser dito pela língua (pelo sistema), mas é apreendido pela discursividade, isto é, pela ordem do simbólico; esta é a representação do real da língua pela linguagem; o real se opõe ao simbólico e vice-versa. O real da língua, segundo Milner (1989), consiste na impossibilidade de se dizer tudo na língua, mas também é aquilo que lhe é mais próprio. O acesso ao impossível se dá pelo possível – é no possível que se pode apreender o ponto da “falha, do equívoco, etc. – costuma-se dizer que ‘as palavras faltam’...” (FERREIRA, 2000, p. 26). “O equívoco aparece como o ponto em que o impossível (linguístico) chega a unir-se com a contradição (histórica) – esse é o ponto de encontro em que a língua toca a história” (GADET e PÊCHEUX, 1984, p. 63-64).

Pensar a língua e o sujeito em relação ao inconsciente é aceitar que, tudo que você diz nunca diz tudo, pois há uma exterioridade constitutiva dos discursos; de modo a não separar elementos internos e externos (linguístico e sócio-histórico). Na sequência do mesmo trabalho supracitado, Ferreira corrobora este fato citando a máxima lacaniana que “o dizer é da ordem do não-todo”. Esse “não-todo” suportado pela língua, constitui seu “real”. A autora esclarece ainda que o termo *real da língua* a Linguística desenvolveu a partir da Psicanálise e que para a AD de filiação pecheuxtiana a falha, a fissura, o deslizamento não são índices negativos, são *lugares de resistência*, lugares do impossível (possível) e do não-sentido (que faz sentido).

É pertinente nesta divisão recompilar os pontos centrais em relação ao sujeito, até aqui tratados. Primeiro, o sujeito que importa à AD é constituído pela história, é disperso e heterogêneo, é uma posição-sujeito. Sua origem histórica o trama no interior de relações de poder. Relações estas que estabelecem e controlam seu discurso. Estas mesmas relações (de poder, sempre de poder) definem práticas discursivas (ou não discursivas) possíveis ao sujeito. São práticas presentes em todos os espaços. Por estarem em toda parte, elas movimentam micro-lutas incessantemente. Através das práticas no interior das micro-lutas, o sujeito vai desenvolvendo estratégias para resistir à ação de controle do poder. Sua tentativa será sempre no sentido de particularizar-se; é quando ele caminha à subjetivação. Foi assim que Foucault enxergou o sujeito através da História.

Segundo, além de determinado pela História, o sujeito também o é pela língua. Pêcheux reconheceu (não antes dos anos 1980) que apesar de a língua representar um sistema de signos linguísticos, como defendido por Saussure, o discurso não funciona só na

base material da língua, pois essa estrutura material não é fechada, totalmente harmônica em si; o francês admite o fato estrutural inevitável (o *equivoco*) que desloca a aparente estabilidade do sistema da linguagem para o seu funcionamento contínuo com uma exterioridade – a história, o inconsciente. Esse deslocamento no modo de ver a língua é fundamental para compreender o que separa o sujeito imanentista da Linguística saussuriana do sujeito discursivo da AD.

Quando Saussure (1995, p. 21) elabora a dicotomia língua/fala, afirma que esta última “é sempre individual e dela o indivíduo é sempre senhor”; dissocia-a, portanto, do histórico-social. E mais: ao separar a língua da fala e, ao eleger a primeira como objeto de estudo, deixa de lado, dentre outras coisas, o sujeito que enuncia – sua teoria não tem espaço para o sujeito enunciador. Já em AD, a materialização da língua pressupõe um sujeito que enuncia não na sua individualidade, e sim afetado pela história e pelo inconsciente. Essa dupla determinação do sujeito para a AD desconstrói a tese de Saussure, já que o sujeito tem apenas a ilusão de ser a origem do dizer.

A concepção de sujeito desenvolvida pela Análise do Discurso de filiação pecheuxtiana, sob a qual se fundamenta este trabalho, nasceu da interseção das teorias marxista, freudiana e saussuriana. Seus fundadores foram interpretados por Althusser, Lacan, Pêcheux, para ficar só nesses. Nessas interpretações está o projeto de Michel Pêcheux de uma teoria do discurso. O nome de Michel Foucault, que como já dito, tem grande contribuição com sua arqueologia/genealogia no interior dessa formulação. Gregolin (s/d) mostra como Foucault é pertinente para se problematizar o sujeito e as identidades nos estudos do discurso: “para denegar a onipresença foucaultiana é preciso esquecer a autoria de conceitos centrais [...] para excluir os trabalhos que tomam Foucault na AD é preciso não ler textos posteriores a 1975, como os do próprio Pêcheux, os dos *historiadores do discurso* (Guilhaumou, Maldidier, Robin etc.) e os de J. J. Courtine (1981; 2006)”.

Ainda para Gregolin (*id.*), uma análise do discurso pensada a partir da caixa de ferramentas foucaultiana deve ser um projeto que proponha compreender a formação, a circulação, a transformação das práticas discursivas que têm uma natureza *semiológica*, são verbais e não-verbais. No texto dos *Ditos e Escritos* (2003), tratando da relevância de se analisar o discurso, Foucault materializa essa “caixa de ferramentas” através das noções de acontecimento discursivo, história e, conseqüentemente, o sujeito:

Eu me dei como objeto uma análise do discurso [...]. O que me interessa no problema do discurso é o fato de que alguém disse alguma coisa em um dado momento. Isto é o que eu chamo de **acontecimento**. Para mim, trata-se de considerar o discurso como uma série de acontecimentos, de estabelecer e descrever as relações que esses acontecimentos – que podemos chamar de acontecimentos discursivos – mantêm com outros acontecimentos que pertencem ao sistema econômico, ou ao campo político, ou às instituições. [...]. O fato de eu considerar o discurso como uma série de acontecimentos nos situa automaticamente na dimensão da história [...]. Se faço isso é com o objetivo de saber o que somos hoje. Quero concentrar meu estudo no que nos acontece hoje, no que somos, no que é nossa sociedade. Penso que há, em nossa sociedade e naquilo que somos, uma dimensão histórica profunda e, no interior desse espaço histórico, os acontecimentos discursivos que se produziram há séculos ou há anos são muito importantes. Somos inextricavelmente ligados aos acontecimentos discursivos. Em um certo sentido, não somos nada além do que aquilo que foi dito, há séculos, meses, semanas... (FOUCAULT, p. 255-256)

É justamente o modo como Foucault problematiza este sujeito na sociedade presente que traz à tona a questão das identificações e das subjetividades que orienta o estudo que aqui se faz dos modos de subjetivação da homoafetividade no contexto atual. As teses do filósofo francês são essenciais, pois como propôs; seu objetivo central era produzir uma história dos diferentes modos de objetivação/subjetivação do ser humano em nossa cultura, como o ser humano é transformado em sujeito (1995). Tomando sua história da sexualidade onde o sujeito é pensado como *posições possíveis de subjetividade*, este trabalho interroga como funcionam as posições da subjetividade homoafetiva num contexto presente de práticas discursivas e práticas histórico-sociais.

II - O DISCURSO NAS TEIAS DO PODER – TÔNICA NO PROCESSO DE SUBJETIVAÇÃO

Aos discursos sobre o sexo não há que perguntar, antes de tudo, de que teoria implícita eles derivam, ou que divisões morais acompanham, ou que ideologia – dominante ou dominada – representam; mas é preciso interrogá-los nos dois níveis de sua produtividade tática (que efeitos recíprocos de poder e de saber eles asseguram) e de sua integração estratégica (que conjuntura e que relação de força torna a utilização deles necessária em tal ou em tal episódio dos enfrentamentos diversos que acontecem.

Michel Foucault

Neste capítulo será retomada a discussão sobre a temática do sujeito e do discurso, mas neste caso, sob a concepção de Michel Foucault. Dessa forma, estes temas serão examinados em suas relações com o poder. Nesta discussão, a tônica cairá sobre os processos de subjetivação. Dentre tais processos, a luz será jogada sobre um assentado nos dispositivos da sexualidade: a homossexualidade. Tratada como modo de vida, a homossexualidade tem um aspecto altamente transformador quando abre para uma multiplicidade de relações. Encerra-se o capítulo problematizando estas relações dentro das questões de gênero apoiadas na teoria *queer*; contrária a qualquer ação normatizadora e classificatória dos sujeitos.

2.1 Poder e discurso – a contribuição de Michel Foucault

Inicia-se com esta seção uma abordagem das teorizações de Michel Foucault sobre os conceitos de discurso e de poder. É seguro que não seria muito condizente à ordem foucaultiana partir de conceitos ou supor-lhes certa estabilidade no interior de uma pesquisa. Mirando-se nisso, será feita aqui uma retomada histórica de ambas as categorias

procurando observar seus funcionamentos através de práticas em contextos sócio-históricos distintos. Compreende-se que assim há mais produtividade no tratamento das temáticas.

Já se tornou um gesto habitual àqueles que se debruçam sobre a obra de Michel Foucault, estabelecer uma classificação periódica da mesma a partir dos critérios metodológicos por que se decidiu o francês. Segundo os critérios ontológicos de Morey (VEIGA-NETO, 2007), são os domínios do Ser-saber, Ser-poder e Ser-consigo que para Foucault são os princípios fundadores do sujeito moderno. Em nome de um didatismo, tornou-se comum a expressão *Três Foucaults*. Dentro dessa sistematização trivial, as noções de discurso e poder por exemplo correspondem ao primeiro e ao segundo Foucault, respectivamente. Neste ponto, a tentativa de facilitar a compreensão do trabalho do filho ilustre de Poitiers não parece ser de todo eficiente, em vista da não isenção total de um destes temas no interior do outro. O discurso e o poder em Foucault tocam-se de forma incontornável, o que torna a questão da periodização até certo ponto inócua:

[...] tal periodização leva a pensar que cada fase encerre uma teoria e um conjunto de técnicas suficientes e independentes uma da outra – do discurso, do poder e da subjetivação. Mas, ao invés de separação entre elas, o que se observa claramente é uma sucessiva incorporação de uma pela outra, num alargamento de problematizações e respectivas maneiras de trabalhá-las. (VEIGA-NETO, 2007, P. 38).

Como supunha Foucault (1996), a produção do discurso em sociedade passa por uma sequência de procedimentos de controle, seleção, organização e redistribuição a fim de suavizar sua carga material e dissipar-lhe o perigo de sua produção. O discurso por si pode não ser assim tão “perigoso”, mas frente aos interditos que a ele se lança, logo se percebe seu vínculo ao desejo e ao poder. Uma questão que norteou a genealogia do poder empreendida pelo francês foi a possibilidade periclitante da multiplicação dos discursos, o risco de as pessoas falarem. Questão que poderia ser respondida ao se considerar discursos como um instrumento bípolo. Ou nas palavras do filósofo: “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas é aquilo pelo qual e com o qual se luta, é o próprio poder de que procuramos assenhorear-nos”.

O poder do discurso de instituir “verdades” leva a se repensar a relação do homem com a verdade, com o verdadeiro de sua época. Em *A ordem do discurso*, compreende-se como cada sociedade tem seu regime de verdade. É um sistema que se funda naqueles tipos de discursos que funcionam como verdadeiros em detrimento de outros tidos como falsos.

Através dos discursos supostamente verdadeiros, constitui-se toda a cultura de uma época. É uma construção complexa, inclusive paradoxal, pois traz em si modos de separações e exclusões ao naturalizar determinadas práticas. Inevitável não pensar aqui na história da cultura do Ocidente com seus discursos morais em torno da homossexualidade. Mas o sistema histórico de exclusão dos e pelos discursos é exposto por Michel Foucault muito anteriormente à questão homossexual no Ocidente: ainda nos poetas gregos do século VI a.C., o discurso verdadeiro, pelo qual se tinha respeito e terror, ao qual era necessário submeter-se, era ritualizado por quem de direito podia fazê-lo. Era um discurso que valorizava a justiça, predizia o futuro e atava o homem ao destino. Já no século seguinte, a figura do sofista veio à interdição, uma vez que não era mais importante o ritual da enunciação do discurso, senão aquilo que o discurso dizia. O verdadeiro deslocou-se do *como para o que*.

Esta mudança da lente para ver o verdadeiro levou à vontade de verdade que se pratica ainda hoje nas culturas modernas. Esta vontade de verdade foi se ancorando historicamente numa base institucional, quase sempre de cunho científico, como a Pedagogia, a Medicina, o Direito. Todos estes saberes passaram a ocupar o lugar de um dizer verdadeiro ou de um discurso verdadeiro. A arqueologia foucaultiana vê neste discurso verdadeiro uma interdependência com o desejo e o poder. É certo que nem sempre esta relação entre o discurso e o poder é perceptível; ela funciona pulverizadamente em toda a extensão social como *efeitos de poder*⁶.

Para entender a lógica da relação entre os saberes e o poder, é preciso considerar o fato de que a produção dos discursos é controlada por uma série de mecanismos de poder. Tal controle pode ser feito através de princípios que excluem determinados discursos na sociedade ou que limitam a circulação dos mesmos. A título de exemplo, Foucault considerava neste último caso a disciplina, o autor, o comentário. Uma vez aceito que os discursos são continuamente controlados, esbarra-se na assertiva foucaultiana que “não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa”. Trata-se aqui daquilo que, em sua estréia como cátedra no *Collège de France*, o filho ilustre de Poitiers chamou de a ordem

⁶ Na lógica do pensamento classificatório ao trabalho de Michel Foucault descrito no início deste capítulo, esta análise microfísica do poder caracterizar-se-ia na genealogia de sua obra, seu segundo momento. Tal fato valida a constatação de uma interseção contínua dessas fases e uma ampliação das temáticas.

do discurso, na qual ninguém entrará se não satisfizer certas exigências, ou se não estiver qualificado para o fazer.

Perceber o poder diante dessa ordem discursiva, não significa restringi-lo a um modelo estatizado que juridicia o cidadão. Este será individualizado por via da norma e da disciplina tornando-se útil e dócil. Mas essa administração do corpo do indivíduo pode ter também uma positividade, como escreve Silva (2004), a partir de Foucault: “as ações do poder não são negativas, mas positivas [...] faz parte das disciplinas não só produzirem discursos sobre si próprias, mas também [...] a produção de subjetividades”.

Partindo dessa microsfera do poder que disciplina e administra o corpo individual, Foucault chegou à noção de biopolítica. Para entendê-la é importante voltar um pouco na história, quando a vida humana já era um objeto de poder; mas de um soberano que detinha o poder de vida e de morte sobre os indivíduos. Cabia ao soberano *fazer viver ou deixar morrer*, parecendo ser vida e morte antinaturais (PELBART, 2004). O poder soberano em seu absolutismo não foi capaz de administrar completamente o corpo e a consciência dos indivíduos, cabendo-lhes manifestos gestos de resistência. Na ausência da eficiência plena daquele poder soberano sobre o indivíduo, esta forma de poder vai deslocar-se para a população (considerar essa transição e suas implicações à luz dos eventos e contextos históricos em que ela se dá) de modo contínuo e com uma base científica. Não mais aquele poder dramático, negativo que fazia morrer, mas um poder apenas disciplinador da vida.

Nesse processo disciplinar, o corpo será o suporte para toda sorte de disciplina. Foucault diz que houve uma socialização do corpo em muito influenciada pelo capitalismo: é fácil entender se pensar na relação entre a necessidade de mão de obra hábil para o labor industrial e a urgência de corpos aptos e socializados pelo consumo em grande escala. Ajuda ainda a entender, se imaginar o surgimento de espaços institucionais de disciplina como escolas, fábricas, igrejas, hospitais, prisões. Todas estas instituições buscavam otimizar os corpos, fazê-los produtivos. Dessa forma, o poder aparecia diluído em muitos pontos, ao contrário do poder centralizado do soberano.

Foucault passou a se preocupar com processos de manutenção da vida, século XIX, que não se pautavam na disciplina, mas na regulamentação. O *biopoder* terá a ciência como respaldo para regular a vida das sociedades. O corpo então será atravessado por estratégias políticas da Medicina (biopolítica). A essas estratégias importa o ser vivo, o homem espécie e seus processos vitais. A biopolítica irá intervir no corpo físico da

população através das diversas ações de poder sobre a vida; algumas sutis, outras nem tanto.

Na lógica do raciocínio anterior, considere-se a política da estética corporal implantada e mantida, com pertinácia rara, pela Medicina moderna. Há uma hegemonia no discurso médico no sentido de legitimar uma prática quase compulsória de um cuidado constante com o corpo: é preciso ser magro, ser jovem, malhar, estar na moda, enfim, ter uma imagem dentro deste modelo. Tudo isso leva a práticas subjetivas inscritas no corpo orgânico da biopolítica.

Pensar na sexualidade em geral e na homoafetividade em particular, remete-se logo

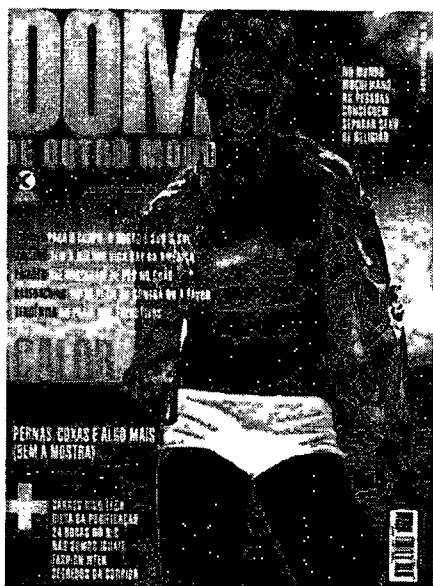


Figura 1- DOM, ano I, vol. 2

a atenção ao corpo, pois é basicamente nele onde se marcam as práticas subjetivas da homoafetividade. Aqui, deter-se-á ao modo iconográfico que do corpo faz uso o discurso estético. Muitas vezes alheio a isso, o meio gay é compelido a ter um corpo ao modelo atlético, musculoso, importado da Califórnia e que influenciou a moda e a publicidade nos últimos anos. Esse *dream-body* impõe um estilo cotidiano extremamente perverso aos gays, que recorrem às academias e demais espaços de embelezamento “capazes” de fabricar corpos desejáveis. Vários enunciados na capa da DOM (fig. 1) enfatizam esse ideal de corpo: *cremes para o corpo, o rosto e sob o*

sol; dieta da purificação; segredos da corrida; pernas, coxas e algo mais (bem à mostra).

Ao lado dessa idolatria ao corpo, outro ponto importante, a esse padrão identitário gay difundido na mídia, é a busca da eterna juventude. E, de novo, vem a mídia, apoiada no discurso médico, se mostrar como portadora do arquétipo identitário que se deve “usar”. Faz isso pelo discurso apelativo (ou seria impositivo?) de que “deve-se ser jovem”, “juventude é sinônimo de beleza”, “ser jovem é ser sexualmente desejável” e toda uma enésima de apologias pró-juventude. Tais discursos fazem aparecer uma das maiores inquietações do homem moderno, a negação da morte. “O estado de ser jovem é apreendido como permanência, visto a frequência que a modela, criando um sentido que ultrapassa a mera gestão da vida.” (MILANEZ, 2004, p. 189). Controlar o envelhecimento seria uma das formas modernas da disciplinaridade dos corpos.

2.2 A subjetivação como processo de constituição do sujeito

À ciência moderna preocupada com a sexualidade, como mencionado anteriormente, estão relacionados os mais variados modos de subjetivação. Esta questão é perscrutada por Michel Foucault em sua *História da sexualidade*; em particular no terceiro volume ao tratar do cuidado de si. As *técnicas de si* ou como pensavam os gregos, a *estética da existência* - “Deve-se entender, com isso, práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo.” – são entendidas pelo filósofo francês como “processos de subjetivação”.

É por via dos processos de subjetivação que se chega ao que se entende modernamente por sujeito. O tipo de análise foucaultiana da subjetividade a reconhece num duplo processo: por um lado, o ser humano é transformado em sujeito, ou seja, é objetivado pelas práticas de subjetivação. O sujeito é desse modo, construído sob uma base de saber-poder que o determina. Por outro lado, o ser humano subjetiva-se na relação consigo, por meio de técnicas que lhe permitem constituir-se como sujeito da própria existência.

Aquela *vontade de verdade* de uma época e os *jogos de poder* tratados anteriormente em 2.1 são modos fundamentais de subjetivação. As ciências (jurídicas, médicas, políticas e econômicas) com seus saberes e poderes vão discursivamente objetivando os sujeitos através de práticas divisoras que os classificam e os circunscrevem numa ou noutra ordem subjetiva: o normal e o anormal, o são e o louco, o homossexual e o heterossexual. Saliente-se que esta ordem subjetiva está sempre sendo recriada no jogo das técnicas disciplinares da governamentalidade.

Na ótica foucaultiana, uma vez objetivado por dado processo de subjetivação, o que se tem como resultado é o sujeito ou como entendem alguns teóricos “processos identitários”. Mas ao filho ilustre de Poitiers não importava apenas isso; foi além a fim de entender como esse sujeito se relaciona consigo mesmo. “Que procedimentos o indivíduo mobiliza a fim de se apropriar ou de se reapropriar de sua própria relação consigo?” Pois ele não compreende o sujeito enquanto pessoa em particular ou forma de identidade, antes

um processo relacional consigo mesmo. O historiador Mark Poster (1989) argumenta com precisão acerca dessa problemática do sujeito e da subjetividade em Foucault:

Foucault não perde muito tempo definindo-os. O que aparece no texto de a História da sexualidade é que o “self” é um termo neutro, a-histórico, quase um sinônimo de “indivíduo”. “Sujeito” é um termo ativo, histórico que se refere ao processo de interiorização. Foucault, certamente, continua a rejeitar as filosofias da consciência através das quais os indivíduos, ontologicamente, se constituem a si mesmos através de atividades mentais. Permanece alguma ambigüidade no uso do termo “sujeito”. Não fica claro que ele conscientemente evite o uso subjetivista do termo [...] A chave para entender o uso do termo sujeito, definido experiencial e historicamente, é o seu conceito nietzschiano de verdade. Desde que Foucault rejeita a noção de verdade absoluta, ele também rejeita o conceito de sujeito como fonte ou fundação da verdade. (p.19)

Frente ao intento de buscar as formas do indivíduo se relacionar consigo mesmo e se constituir enquanto sujeito, Foucault imergiu no estilo de vida grego da Antiguidade onde uma *estética da existência* era o princípio para uma elaboração ética da vida. Antes desse *looping* histórico, porém ele analisou *os jogos de verdade* que para Araújo (2001) diz respeito às práticas disciplinares, relações de poder como a punição e a constituição de si como sujeito de seus atos na elaboração ética de si para si. Após o primeiro momento em que relacionou os jogos de verdade ao poder, a atenção do filósofo francês se voltou para esses jogos de poder na relação com o sujeito do desejo.

Antes da discussão sobre o homem do desejo, é válido ressaltar o caráter ético⁷ próprio daquele estilo de vida grego retomado por Foucault: exigia-se uma austeridade do sujeito grego, todavia não era uma lei universal a qual todos deveriam se submeter, mas nas palavras do filósofo era “antes de tudo como um princípio de estilização da conduta para aqueles que querem dar à sua existência a forma mais bela e mais realizada possível”. Dentre as “técnicas de si” desenvolvidas pelo pensamento grego, a Dietética, a Econômica e a Erótica propuseram uma moral sexual particular aos gregos, mesmo assim, tal moral não implicava definir códigos de condutas obrigatórias a todos nem organizar o comportamento sexual dentro de um mesmo princípio como fizera a moral cristã mais tarde.

Pelo modo foucaultiano de subjetivação por meio das técnicas de si, o sujeito que daí é construído em exercícios e práticas de si deve ser compreendido como um sujeito

⁷ O conceito foucaultiano de ética se afasta da noção clássica de ética como estudo dos juízos morais referentes à conduta humana para se aproximar do modo como o indivíduo se constitui a si mesmo como sujeito moral de suas próprias ações.

modificável, transformável, ético, diferentemente do sujeito moral, é um sujeito da inquietude, da hesitação do futuro. (GROS, 2006).

É pertinente terminar, por ora, esta explanação sobre o modo de constituição do sujeito pela subjetivação lançando-a no contexto virtual das mídias atuais. A velocidade estonteante das informações e das mudanças sócio-culturais hoje oferece ao indivíduo uma enésima de possibilidade para subjetivação, para fazer de si sua própria “obra de arte”, ao mesmo tempo que inventa e reinventa códigos e estilos de viver. A mídia on-line revoluciona o modo de cada indivíduo ver-se e conviver consigo mesmo. Cabe a este indivíduo identificar-se com este ou aquele modelo de subjetividade. É um processo que envolve relações de poder. Assim como pensa Bauman:

... a identificação é também um fator poderoso na estratificação, uma de suas dimensões mais divisivas e fortemente diferenciadoras. Num dos pólos da hierarquia global emergente estão aqueles que constituem e desarticulam as suas identidades mais ou menos à própria vontade (...) No outro pólo se abarrotam aqueles que tiveram negado o acesso à escolha da identidade, que não têm direito de manifestar as suas preferências e que no final se vêem oprimidos por identidades aplicadas e impostas por outros – (...) Identidades que estereotipam, humilham, desumanizam, estigmatizam... (BAUMAN, 2005, p. 44)

Apesar do ambiente fluido da modernidade tratada pelo polonês, Foucault defenderia que deve o sujeito procurar se afirmar não apenas enquanto identidade que limita (o que não significa negar que ela existe), mas enquanto força criativa. Assim como qualquer outra identidade, a “identidade homossexual” para o filósofo francês é uma construção histórica, um produto que, por ser histórico, pode ser modificado historicamente com um trabalho de reinvenção individual e coletiva.

2.3 Do dispositivo da sexualidade - a produção do sujeito do desejo

Neste tópico, será retomada a discussão ali deixada em suspenso sobre o “sujeito do desejo” de que trata Foucault. O entendimento de como ocorre a produção desse “sujeito do desejo” está imbricado ao entendimento do que seja o *dispositivo da sexualidade*. De acordo com Judith Revel (2005), o termo “dispositivo” aparece no vocabulário conceitual

de Foucault nos anos 1970 e designa inicialmente todos os operadores materiais do poder, isto é, as estratégias de assujeitamento utilizadas pelo poder. Fazendo uso das palavras do próprio Foucault, um dispositivo caracteriza:

[...] 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 esses elementos. (FOUCAULT, 1999).

Com essa compreensão, o dispositivo da sexualidade diz respeito a práticas discursivas e não discursivas ligadas a saberes como a religião, a ciência, a moral, a política, a economia que contribuem para controlar, normatizar e estabelecer “verdades” sobre o corpo e os prazeres. Ao estabelecer os valores morais que devem ser praticados pelos indivíduos, este dispositivo os afeta na relação com seus prazeres e com o corpo, do mesmo modo como o faz na constituição das subjetividades. Nesse contexto, a sexualidade ocupa um duplo e simultâneo papel; de instrumento de subjetivação e de ferramenta de poder.

A partir de *O uso dos prazeres* (2007b), segundo tomo de *A história da sexualidade*, o pensamento foucaultiano sobre a sexualidade ocupar-se-á com uma ética do corpo e dos prazeres. É um trajeto histórico que começa com a ética da Grécia Antiga, que no domínio dos prazeres, todo cidadão, ao exercer sua liberdade, poderia elevar-se até ao amor ao saber, à filosofia e ao *amor pelos rapazes*. Ao lado disso, o estilo temperante de viver e cuidar do corpo, da saúde e da casa compunha uma moral ligada à conduta sexual entre os gregos cujo lugar do desejo era conduzi-los a discussões éticas. É mister reafirmar e inexistência da idéia de castigo e punição na perspectiva dessa ética grega; havia sim uma temperança no agir frente ao desejo que foi gradativamente sendo substituída pela moral rígida, unificada e autoritária do cristianismo cujo alvo era a carne. Se algum incômodo vier gerar hoje, naqueles leitores mais pragmáticos, o trajeto histórico efetuado por Michel Foucault nessa hermenêutica do sujeito do desejo, é prudente considerar que aquilo que ele problematizava era:

Por que o comportamento sexual, as atividades e os prazeres a ele relacionados são objetos de uma preocupação moral? Por que esse cuidado ético que, pelo menos em certos momentos, em certas sociedades ou em certos grupos, parece mais importante do que a atenção moral que se presta a outros campos, não obstante essenciais na vida individual ou coletiva, como as condutas alimentares ou a realização dos deveres cívicos? (FOUCAULT, 2007b, p. 14)

Nesse sentido, o filósofo francês vai questionar a ideia moderna, e freudiana, de repressão da sexualidade. Não é apenas por serem objetos de interdição, cuja transgressão se configura em falta grave, que o desejo e os prazeres sexuais foram e são alvo de um cuidado moral. Considerar a relação entre poder e sexo de acordo com este padrão negativo da interdição e do silenciamento, garante ao próprio discurso, acerca da repressão e da liberação sexual, um caráter político emancipatório e transgressor.

Como é posto por Ríos (2007), a “hipótese repressiva” da sexualidade para Foucault seria apenas parcial; a evidência histórica de uma rede discursiva de saber-poder-prazer sobre as práticas sexuais humanas que se monta na sociedade moderna a partir do século XVII. O primeiro traço que surpreende, nos discursos que a cultura ocidental manteve sobre a sexualidade, é que esse discurso assumiu muito rápida e precocemente uma forma que podemos chamar de científica. (FOUCAULT, 2006, p.60). É um discurso que percorre a Teologia moral do século XVII, passa pela Psicologia do século XVIII, a Psiquiatria do século XIX e chega à Psicanálise do século XX até os dias atuais.

Já no primeiro tomo da História da sexualidade, *A vontade de saber* (2007a), o autor procura tornar distinta toda a cadeia discursiva (incluindo práticas) racional e científica em torno da sexualidade nas sociedades ocidentais, que ele chamou de *scientia sexualis*, daquela *ars erótica* praticada nas culturas do Oriente que visava, não a verdade sobre o sexo, mas “uma arte que produziria através da relação sexual ou com os órgãos sexuais, um tipo de prazer que se procura tornar o mais intenso, o mais forte ou mais duradouro possível”. Este tipo de prazer sexual era encontrado também em Roma e na Grécia Antiga.

Importava fundamentalmente aos estudos sobre a sexualidade feitos pelo filho ilustre de Poitiers, nos meados de 1970, por que ao longo de séculos a sociedade ocidental tem buscado tanto a verdade sobre a sexualidade e não a obtenção ao máximo do prazer? A resposta a essa questão foucaultiana inclui negar o já instituído discurso psicanalítico no qual a sexualidade foi libertada do silêncio sob o qual esteve presa primeiro pela moral cristã e segundo pela moral burguesa. Não é, portanto, a interdição que permite dar conta

das formas de problematização, mas a liberação. (FOUCAULT, 2004, p. 243). Baseado no trabalho do historiador francês Paul Veyne sobre a sexualidade na Roma pré-cristianismo, Foucault mostra que este velho esquema histórico - para o qual na cultura greco-romana clássica o sexo era livre, o cristianismo veio e proibiu; daí somente a partir do século XIX foi possível falar dele novamente - não é exato, pois os três grandes princípios da moral sexual cristã – a monogamia, o sexo com fim reprodutivo e a desvalorização do prazer sexual – já se apresentavam esboçados na sociedade romana anterior ao Cristianismo.

Seguindo na esteira deste pensamento, o papel do Cristianismo nessa história da sexualidade foi menos na introdução de novas ideias morais e mais na agregação de técnicas de poder para manter a moral sexual romana. Dentre essas técnicas, a confissão, enquanto estratégia para produção de verdades sobre as práticas sexuais, os desejos, as subjetividades teve um importante papel na história ocidental desde a Idade Média. Em acordo com Ariès (2004), historicamente a confissão está interligada a práticas religiosas focadas na devoção interior, como o exame de consciência estabelecido pelos modos católicos da confissão ou pelo modo puritano do diário íntimo.

A título de síntese, toda a ciência sexual que se produziu ao longo de três séculos remonta da confissão cristã onde a verdade mais íntima e secreta do sujeito deveria ser dita. Era preciso falar da própria prática sexual para que a sexualidade pudesse ser reprimida e controlada. Na verdade, essa obsessão para com a sexualidade, toda essa *vontade de saber* muito mais do que a reprimir, a tornou “a vedete” nos diversos lugares discursivos. Todos esses discursos formarão verdades sobre o sexo, este por sua vez, a serviço da sexualidade, será o lugar por excelência em que a produção de verdade está ligada ao poder. É algo que precisa ser decifrado. (DREYFUS E RABINOW, 1985). Chegou-se a um ponto tal em que o sujeito é compelido a pôr o sexo em discurso para que conhecendo-o (enquanto vida sexual particular), o indivíduo reconheça sua mais profunda subjetividade.

Sobre essa noção de sexo como o que temos de mais escondido e reprimido, vale concluir reforçando o pensamento de Foucault:

[...] por que achamos que somos todos reprimidos? Foucault atribuiu a vitória do discurso da repressão, que passa por Freud, Marcus e W. Reich, à idéia de que o poder só faz reprimir, impor, sufocar; trata-se de uma noção de poder legiferante, jurídica. Mas se a força do poder estivesse unicamente contida na repressão, seria menos complicado neutralizá-lo, bastando para isto que fosse destituído de

seus mecanismos repressivos. Um poder visível a todos é alvo fácil de ser derrubado. (ARAÚJO, 2001, p. 155).

Assim se constitui o sujeito hoje que, ao buscar a verdade sobre seu desejo, torna-se uma presa da relação de si para consigo, mediada por saberes e poderes produtores de subjetividades. Esta produção de subjetividades, que tem o sexo como o núcleo problemático do sujeito, não está a salvo da *vontade de verdade* do campo da sexualidade que trabalha impregnando as sociedades modernas de um discurso “verdadeiro” em cujas práticas fixam-se códigos para os prazeres, classificam-se os sujeitos, cria-se a norma: eis o efeito do dispositivo da sexualidade.

2.4 A prática da homossexualidade como modo de vida

O trabalho de Michel Foucault sobre a história da sexualidade deve ser compreendido como mais um capítulo no conjunto de sua obra sobre a história da produção de verdade por parte do poder. Como foi visto anteriormente, o dispositivo da sexualidade é um elemento da *scientia sexualis* erigida pela história recente da cultura ocidental. No interior desse dispositivo, práticas e estratégias de normatização e subjetivação foram se desenvolvendo concomitantemente. Dentre tais práticas, a da homossexualidade enquanto produção discursiva de um saber-poder é de que trata este tópico.

“Em nossos dias, quando os homens fazem amor ou têm relações sexuais, isso é percebido como um problema. Estou seguro de ter razão: a desapareção da amizade enquanto relação social e o fato da homossexualidade ser declarada como problema social, político e médico fazem parte do mesmo processo”. (FOUCAULT, 1984). Esta declaração à revista canadense *Body politic* deixa entrever a associação que Michel Foucault faz entre as relações homossexuais e a amizade. Ao longo deste capítulo ainda será retomado o papel atribuído por ele à amizade. No tocante aos estudos do filósofo francês sobre a condição homossexual (*homoafetiva* ou *homoerótica* em um glossário mais atualizado)⁸, é

⁸ Não obstante à insistente preocupação por parte de determinados segmentos dos estudos de gênero em separar conceitualmente homossexualidade dos termos em destaque, será tomado por base nesta dissertação o vocabulário organizado pela “Pró-Conceito de gays e lésbicas” no qual os três termos aparecem como

importante destacar que na Grécia clássica – origem cronológica da história das práticas sexuais estudadas por Foucault – toda esta nomenclatura sequer existia, tampouco o interesse moral, político e médico que ora desperta.

Foucault preferia não pensar em *estilo ou categoria homossexual* uma vez que não se pode classificar comportamentos, além do termo homossexual não dar conta do tipo de experiência que se tem. Apesar de considerar que haja uma tentativa progressiva de se criar um modo de existência, uma arte de viver que se pode chamar “gay” e que a homossexualidade pode ser uma forma da pessoa se afirmar fora do discurso dominante (*id. ibid.*):

É preciso desconfiar da tendência de levar a questão da homossexualidade para o problema 'Quem sou eu? Qual o segredo do meu desejo?' Quem sabe, seria melhor perguntar: 'Quais relações podem ser estabelecidas, inventadas, multiplicadas, moduladas através da homossexualidade?'. O problema não é descobrir em si a verdade sobre seu sexo, mas, para além disso, usar de sua sexualidade para chegar a uma multiplicidade de relações. (p, 26-30)

No contexto greco-romano, seria enganoso pensar que Michel Foucault tomou aquelas práticas homoeróticas como paradigma para questionar tais práticas na cultura ocidental contemporânea. Contrário aos retornos, Foucault defendia que “a história não diz quem nós somos”; é o presente que legitima falarmos de uma determinada posição de sujeito. Assim posto, dissecar as práticas sexuais – considerar aqui aquelas entre indivíduos do mesmo sexo - desde o século IV a.C. é antes de tudo um recurso metodológico para que se entenda como uma moral sexual não se mantém incólume ao longo da história das civilizações, ainda que a moral sexual cristã como se conhece hoje tenha um pé naquela praticada entre as culturas pagãs na Antiguidade.

Durante os séculos XVIII e XIX com a proliferação dos discursos sobre a sexualidade (*ciência sexual*) disseminaram-se por toda a sociedade práticas discursivas que implantaram as diversas formas de sexualidades como o homossexual, o fetichista, o exibicionista, o zoófilo. Uma vez consideradas perversões, elas serviram para produzir espécies sexuais com base numa série de caracterizações (biográficas, morfológicas, fisiológicas, psicológicas) que definem os corpos e os prazeres.

sinônimos, dependendo o uso apenas se a ênfase sugerida for ao aspecto afetivo, erótico ou sensual da relação.

Dentre tais “perversões”, a homossexualidade tem sido de longe a que mais passou pela ação da ortopedia moral. Essa preocupação moral dedicada às práticas homoeróticas atuais, no contexto daqueles povos da Antiguidade estudados por Foucault, não possuíam o mesmo significado, enquanto prática. “Os gregos não opunham, como duas escolhas excludentes, como dois tipos de comportamentos radicalmente diferentes, o amor ao seu próprio sexo ao amor pelo sexo oposto. As linhas de demarcação não conseguiam uma tal fronteira”. Foucault observou um tipo de relação entre homens que ali gozava de uma legitimidade e relativa tolerância: aquela relação que se dava entre um homem mais velho e um jovem. A mesma que fixou as figuras do *erasta* e a do *erômeno*. Sobre estes é bom saber:

O primeiro tem a posição da iniciativa, ele persegue, o que lhe dá direitos e obrigações: ele tem que mostrar seu ardor, e também tem que moderá-lo; ele dá presentes, presta serviços; tem funções a exercer com relação ao amado; e tudo isso o habilita a esperar a justa recompensa; o outro, o que é amado e cortejado, deve evitar ceder com muita facilidade; deve também evitar aceitar demasiadas honras diferentes, conceder seus favores às cegas e por interesse, sem pôr à prova o valor de seu parceiro; também deve manifestar reconhecimento pelo que o amante fez por ele. (FOUCAULT, 2007b, P. 175)

Era necessário haver neste tipo de relação uma *defasagem* expressa na idade, no *status*, na formação dos parceiros; tinha-se um relacionamento entre um homem com maturidade e formação plenas e um jovem e ou adolescente a quem daria instrução e um amor erótico. Como se observa, *o amor pelos rapazes* obedecia a todo um protocolo, um ritual que muito lembra a cerimônia da corte feminina na Idade Média. Quiçá houvesse nesse aspecto formalístico *da relação com os rapazes* uma razão para a já dita relativa tolerância com a mesma. Como assegura Foucault, este tipo de relação era livre, posto que se respaldava em diferentes instituições pedagógicas e militares, do mesmo modo como era exaltada nos cultos religiosos e cantada na literatura.

Mesmo que *o amor pelos rapazes* em certo momento tenha passado a constituir um problema e tenha se submetido a uma moral, ele não era o único modelo de relação homoerótica existente naquelas culturas (grega e romana): havia laços homoafetivos entre dois jovens, assim como entre dois homens maduros e de mesmo *status* social. Neste último caso, era forte a intolerância social que decorria da suposta passividade que um dos parceiros assumiria no ato sexual. A saber: para a sociedade grega de então, era indigno a

um homem depois da juventude, instruído, bem posto socialmente assumir um papel sexual reservado a jovens, a mulheres e a escravos.

Todo o interesse filosófico que *a relação com/entre os rapazes* despertou na Antiguidade começou a desaparecer logo nos primeiros séculos da nossa era. Afirma Foucault que: “De modo mais geral, uma certa diminuição da importância das relações pessoais de *philia*, assim como a valorização do casamento e do vínculo afetivo entre esposos fizeram, sem dúvida, bastante para que a relação de amor entre homens cessasse de constituir o cerne de uma discussão teórica e moral intensa”. Na verdade, essa “desproblematização” (o termo é bem foucaultiano) para com as relações sexuais entre homens não significou o desaparecimento ou mesmo a subtração dessas práticas, antes a relevância social na ambiência da moral sexual cristã.

Houve uma lenta passagem cultural com continuidades e discontinuidades onde toda aquela *arte da existência, as práticas de si* perderam seu valor e sua autonomia ao serem integradas no exercício de uma pastoral, tornando-se mais tarde objeto de interdições educativas, médicas e psicológicas. Tem-se aqui (século XIX) uma interpretação mais laica daquelas práticas sexuais destoantes da ordem geral: eram tratadas como doenças físicas e mentais e não pecado como visto na Idade Média. Deste período, Foucault menciona textos que delineavam um perfil-tipo de homossexual ou do *invertido* – reproduzindo a semântica daquela época - Ele ainda assegura que era uma imagem com caráter repulsivo e que já se desenhava na literatura greco-romana da época imperial:

Seus gestos, sua postura, a maneira pela qual se enfeita, seu coquetismo, como também a forma e as expressões de seu rosto, sua anatomia, a morfologia feminina de todo o seu corpo fazem, regularmente, parte dessa descrição desqualificadora; a qual se refere ao mesmo, ao tema de uma inversão dos papéis sexuais e ao princípio de um estigma natural dessa ofensa à natureza. (FOUCAULT, 2007, p.21).

Mostrando esta mesma imagem em um texto de Sêneca, Foucault cita:

A paixão doentia de cantar e dançar enche a alma de nossos afeminados; ondular os cabelos, tornar a voz suficientemente tênue para igualar a carícia das vozes femininas, rivalizar com as mulheres através da lassidão de atitudes, estudar-se em perquirições muito obscenas, eis o ideal de nossos adolescentes. (FOUCAULT, 2007, p.21).

Paul Veyne (2008), referência para Foucault nos estudos sobre a homossexualidade na Antiguidade, cita o exemplo do imperador romano que poupou um homossexual passivo de ser decapitado porque não queria que a lâmina do gládio do carrasco fosse conspurcada por “tão aviltante criatura”. Esse exemplo serve para mostrar que práticas modernas comuns no meio gay, como é o caso do uso de termos pejorativos como “bicha passiva” utilizado pelos próprios homossexuais para se referir a outros com sinal de evidente desprezo, tem causas bem mais anteriores do que se costuma pensar.

É seguro afirmar que este estereótipo supracitado do homossexual é localizado ao longo dos séculos nas culturas ocidentais. Contudo, o pensamento pós-estrutural tenta (pelo menos teoricamente) não sustentar este arcabouço despectivo da homossexualidade, um pensar pós-estrutural desarticula qualquer espécie de normatividade: sim, pois o gesto reprovador do senso comum ao homossexual de expressões afeminadas compele à elaboração de outros modelos que deste se diferenciem. Novamente ancora-se no pensamento de Foucault que vai enaltecer as diferenças: pensar um “ser-gay” verbo, atuante, em construção, nunca um “ser-gay” modelo substantivado, preso a esta ou aquela época. Não se trata do homossexual libertar o desejo sexual das grades da repressão e das proibições, antes inventar modalidades de prazer, de relações eróticas, de amizade e vínculos polimorfos entre os corpos e as coisas.

A temática da amizade, como um modo de vida gay, vai ocupar um lugar de destaque nos últimos trabalhos de Michel Foucault. Naquele período, o pensador francês pensava ser necessário atualizar aquela relação de *philia* que o vínculo afetivo e intersubjetivo da amizade representava na Antiguidade greco-latina. Pensar a amizade no contexto moderno não como aquele modelo que o cristianismo veio a substituir, mas como uma alternativa ético-política na procura de novas formas de subjetividade (1999).

Pode ser que o infortúnio de sua morte seja responsável por isso, mas o fato é que Foucault centralizou a problematização da amizade na questão homossexual. Mesmo se voltando para um tipo específico de relação, ele não perdeu de vista a importância do relacionamento com o outro. “Sem a presença do outro não se pode produzir nenhum auto-relacionamento satisfatório: *o cuidado de si* precisa do outro”. É bom saber que para ele essa relevância do outro não se restringe à dinâmica conceitual da sociedade industrial moderna: classe, família, profissão, matrimônio, sexualidade. Esta forma de organização social estaria superada por novas formas de relações.

Nesse sentido, abre-se para outras formas de viver, “novas formas de relações, de amizades nas sociedades, a arte, a cultura de novas formas que se instaurassem por meio de nossas escolhas sexuais, éticas e políticas”, (1984).

Dentro dessas novas construções sociais e subjetivas, a homossexualidade está numa condição potencialmente privilegiada por se organizar fora das relações estabelecidas pela heterossexualidade. Para Ortega (1999), as relações de amizade homoafetiva representam uma forma de se esquivar das convenções sociais. Para ele a amizade tem uma função compensadora, pois age entrelaçando, integrando, estabilizando e igualando. Esse aspecto compensatório da amizade não iria fascinar tanto a Foucault quanto o seu caráter transgressivo aos modos de relações institucionalizados, o que a torna inevitavelmente em um tipo de relação de poder, pois quando a amizade homoafetiva se torna uma resistência a um modelo de relação, ela está na realidade sendo parte de uma estratégia de poder, ou seja, como um ponto de resistência, a amizade se apoia na situação a qual combate.

Quando Michel Foucault propõe a amizade e a homossexualidade como novos modos de vida, não está propondo uma cultura homoafetiva focada na liberação do desejo ou na busca da própria identidade sexual:

Um modo de vida pode ser partilhado por indivíduos de idade, estatuto e atividades sociais diferentes. Pode dar lugar a relações intensas que não se parecem com nenhuma daquelas que são institucionalizadas e me parece que um modo de vida pode dar lugar a uma cultura e a uma ética. Ser gay é, creio, não se identificar aos traços psicológicos e às máscaras visíveis do homossexual, mas buscar definir e desenvolver um modo de vida. (FOUCAULT, 1981 *apud* CARVALHO, 2008)

Sobre a ideia de uma “liberação” do desejo homossexual, o filósofo francês considerava desnecessária, pois estaria apenas se conformizando ao modelo científico de investigação da homossexualidade que a vê como algo a ser descoberto; Foucault preferia vê-la como algo a ser construído. É como uma forma de construção de si, que este autor passou a perceber a cultura sadomasoquista (S/M), bastante difundida naquele momento na comunidade gay masculina de São Francisco. Para ele, a prática S/M é uma estratégia contra o dispositivo da sexualidade, uma vez que possibilita desenvolver uma erótica não orientada para o sexo (1999). É um empreendimento criativo que o filósofo chama de “dessexualização do prazer”.

“A idéia de que o prazer físico provém do prazer sexual e a ideia de que o prazer sexual é a base de todos os prazeres possíveis, penso, é verdadeiramente algo de falso [...] podemos produzir prazer a partir dos objetos mais estranhos, utilizando certas partes do corpo, nas situações mais inabituais etc” (1984). Esse pensamento foucaultiano de desgenitalização do prazer o fez pensar no S/M como uma forma de erotização das relações de poder ao mesmo tempo que é, nas palavras de Ortega: “uma ‘metáfora’ da relação de amizade, entendida como um jogo intenso em que as regras são estabelecidas pelos parceiros no momento mesmo de jogar e são apenas válidas para esse jogo”.

A amizade representa uma procura e uma experimentação de novas formas de relacionamento e de prazer; uma forma de respeitar e intensificar o prazer próprio e do amigo. Como o sadomasoquismo, é um tipo de encontro atravessado por relações de poder, mas que não se transforma num estado de dominação, pois prima por uma reciprocidade simétrica, igualdade, espontaneidade, controle interativo e não fixação num contexto determinado (1999).

Esse aspecto experimental da amizade, que cria formas de existência, encontra na figura do homossexual – ser em devir – o ponto ideal de realização. Foucault diz que o fato de terem de inventar suas formas de se relacionar, os homossexuais desenvolvem novos arranjos, baseados sobretudo na amizade. Afinal, no modelo heterossexual a relação é facilitada pelas instituições que a faz funcionar, mas quanto a dois homens? Que códigos têm para se comunicar? Como lidar com a diferença? “Estão um em frente ao outro sem armas, sem palavras convencionais, sem nada que os tranquilize sobre o sentido do movimento que os leva um para o outro. Terão que inventar de A a Z uma relação ainda sem forma que é a amizade: isto é, a soma de todas as coisas por meio das quais um e outro podem se dar prazer” (FOUCAULT, *apud* MARTINS, 2007).

Por fim, do pensamento foucaultiano sobre a homossexualidade como um modo de vida baseado na amizade, vale reforçar seu potencial para desestabilizar os tipos de relações convencionais e os modelos institucionalizados: a homossexualidade deixa de ser um tipo de prazer imediato, cria-se uma nova corporeidade erótica, deve-se buscar um devir homossexual, quer dizer, um modo de vida, uma estética da existência; diferentemente de uma insistência com que algumas ciências levam os indivíduos à luta pela decifração e consequente delimitação de uma identidade homossexual. Na esteira do pensamento de Michel Foucault, definir categorias e identidades homossexuais é um passo para a mesma norma que define os modelos universais.

2.4.1 O *queer* é isso?

Seguindo o raciocínio do tópico anterior, Foucault defende o uso da sexualidade para se chegar a uma multiplicidade de relações. Vê-se nisso o aspecto altamente transformador da homossexualidade, que pode ser produzida num *cuidado de si* desatento ao heterossexismo dominante. A partir disso, buscar-se-á uma articulação da Teoria queer com os estudos foucaultianos. O pensador francês é a principal referência para os estudiosos dessa teoria, pois parte dele o pensamento que as palavras instituem “verdades”, ou “efeitos de verdade”, criam modelos, subjetividades, adequam indivíduos; que não se nasce isto ou aquilo, mas que se constrói como tal. As palavras que formulam discursos, que por sua vez autorizam práticas, que delegam poder, poder que cria outros discursos etc.

Uma vez idealizada a partir disso, fica patente a inquietação da teoria *queer* com a relação entre o poder e a palavra. Dentro desse entendimento, aquilo que se imagina ser o que se tem de mais essencial (a identidade), nada mais é que uma construção. Esta corrente teórica busca a princípio problematizar as questões ligadas a gênero, sexualidade e identidade, ultrapassando o paradigma separatista do binômio que dicotomiza masculino/feminino, hétero/homo. Ríos (2007) afirma que Foucault já mostrava como a oposição homossexual/heterossexual tomou corpo por volta do século XIX quando as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo deixaram de ser atos proibidos e firmaram-se como funções estáveis da identidade sexual cuja origem mudaria com a criação da heterossexualidade.

Considerando a “identidade” como um ideal normativo ao invés de uma característica descritiva da existência, Judith Butler (2008) observa que a matriz cultural, por intermédio da qual a identidade de gênero se torna inteligível, exige que certos tipos de “identidade” não possam “existir” – por exemplo, aquelas em que as práticas do desejo não “decorrem” nem do “sexo” nem do “gênero”.

Ao questionar estes conceitos, a Teoria queer passou a incomodar alguns grupos militantes que sempre atuaram baseados em noções cristalizadas em torno das temáticas sexuais. Mesmo assim, o termo *queer* “com toda sua carga de estranheza e de deboche, é assumido por uma vertente dos movimentos homossexuais precisamente para caracterizar sua perspectiva de oposição e de contestação”. Como dito por Martins: “Ela retira qualquer sujeito de sua zona de conforto em relação à orientação sexual e identidade de gênero,

evidenciando que qualquer definição – de homem, de mulher, de hétero, de gay, de bissexual, de trans... – são narrativas que alocam os sujeitos em nichos pré-construídos” (2009). Os LGBTs, por sua vez, defendem que se não há uma identidade coletiva compartilhada não há um movimento social.

Depois das referências teóricas de Michel Foucault, os estudos *queers* teriam encontrado na crise do movimento homossexual nos anos 1980, as condições ideológicas ideais para o seu surgimento logo em seguida. Sobre a crise da identidade homossexual, em seu estudo sobre Foucault e a condição gay, Ríos (2007) aponta que depois do movimento de afirmação sexual do final década de 70 do último século, vieram os conflitos ideológicos e de gênero, quando certas sexualidades singulares sem identidade forte (bissexuais, transexuais, sadomasoquistas, transgêneros e outros) reivindicavam como tais a assimilação pela sociedade tal como a estratégia gay/lésbica.

A expressão *queer* (de origem inglesa, significa estranho, excêntrico, incomum) foi usada em meados do século XX para referir-se aos homossexuais, sobretudo os masculinos. Hoje, a palavra está diretamente associada ao universo LGBT (lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais) como sinônimo aproximado de qualquer sexualidade avessa ao heterocentrismo. Se antes era utilizado como forma de inferiorizar os desviantes da heteronormatividade, tornou-se então um termo inclusivo, abarcando identidades díspares de alguma forma marginalizados por sua sexualidade.

Em conformidade com a ideia foucaultiana de que o sexo é uma normatividade de um “ideal regulatório” da ciência ocidental, Butler pensa a Teoria queer por um viés político ao abrir condições para um exercício livre da sexualidade. Esta autora entende que as normas regulatórias do sexo têm um caráter performativo e isso determina e molda comportamentos. O que consolida a heterossexualidade, por exemplo, é uma *performance* reiterada desse modelo de sexualidade através do corpo (2008). Assim se constituem pretensas identidades sexuais:

Se os atributos e atos do gênero, as várias maneiras como o corpo mostra ou produz sua significação cultural são *performativos*, então não há identidade preexistente pela qual um ato ou atributo possa ser medido; não haveria atos de gênero verdadeiros ou falsos, ou reais ou distorcidos, e a postulação de uma identidade de gênero verdadeira se revelaria uma ficção reguladora. (p. 201)

Como explica Louro (2004), o termo *performance* é um empréstimo que Judith Butler faz ao conceito linguístico de performatividade, para afirmar que a linguagem que se refere aos corpos ou ao sexo não faz apenas uma constatação ou uma descrição dos mesmos, mas no instante mesmo que os nomeia, constrói, “faz” aquilo que nomeia, isto é, produz os corpos e os sujeitos. Se é por meio de uma *performance* social contínua que se criam noções como a de um sexo essencial, masculinidade, feminilidade verdadeiras ou permanentes, para a teórica tudo funciona então “como parte de uma estratégia de ocultar o caráter *performativo* de gênero e as possibilidades *performativas* da proliferação das configurações de gênero fora das estruturas restritivas da dominação masculinista e da heterossexualidade compulsória”.

Num texto intitulado *As Artes da Tirania: Sexo, Foucault e Teoria Queer*, Adriano de Leon (2008), declina a Teoria queer a partir de cinco ideias centrais: I- As identidades são sempre múltiplas; II- Qualquer identidade é arbitrária, instável e excludente, uma vez que implica o silenciamento de outras experiências de vida; III- O não abandono total da identidade enquanto categoria política, mas a construção de uma cultura onde a diversidade é acolhida; IV- Desafiar o regime sexual que coloca as categorias hétero e homo como pedras angulares das identidades sexuais; V- proposta de teorização geral sobre a sexualização de corpos, desejos, ações, identidades, relações sociais e cultura.

Considerar o papel das relações sociais, possibilita pensar em uma comunidade *queer*, ou como é mais comum, numa cultura *queer*. Cultura *queer*, para os teóricos aqui já citados, não se limita a sexo *queer*, mas a partir de uma perspectiva ideológica, que representa a comunidade *queer* e as suas artes, estilos de vida, instituições, obras, política, relações e tudo mais que a cultura englobada deslocar das fronteiras destas construções culturais sobre a sexualidade.

Na tentativa de abreviar esta noção sobre a Teoria queer, é pertinente mostrar como Guacira Lopes Louro traça de modo prático e descontraído uma definição do que seja esta teoria :

A moral não é queer. Nem a lei. Nem o direito. Isto é certo. Mas a certeza tampouco é queer. O governo nunca é queer. Mas dizer “nunca” não é nada queer. Nada? Cuidado! O gay talvez seja queer. Ah, “talvez” é sempre queer. Sempre? Não, isso não é queer. Mas deixemos de tanta cautela (isso sim, é queer!) (...) A direita nem precisa dizer: é justamente tudo o que o queer não é. Mas cuidado. A esquerda até pode ser. Mas se chega ao governo, bye, bye queer. O capital, é ocioso dizer, não é. Dono de banco até pode ser gay, mas queer é que não será. Operário (como em “proletários do mundo, uniu-vos”) até pode ser. Mas se vira sindicalista aí já fica mais difícil. Se o marxismo é? Vamos deixar

logo claro (mas cuidado com a clareza: luz demais espanta o queer): os “ismos” são todos irrecuperáveis para o queer. O demônio, ninguém é mais queer do que ele. Já o outro, sei não. Tão severo, tão justiceiro, que deixa a gente em dúvida. (LOURO, 2004).

Para a autora, “o grande desafio não é apenas assumir que as posições de gênero e sexuais se multiplicaram e, então, que é impossível lidar com elas apoiados em esquemas binários; mas também admitir que as fronteiras vêm sendo constantemente atravessadas e – o que é ainda mais importante – que o lugar social no qual alguns sujeitos vivem é exatamente a fronteira”.

III- URSOS : OUTROS MODOS DE SER DA HOMOAFETIVIDADE

O corpo não é um lugar sobre o qual uma construção tem lugar, é uma destruição que forma o sujeito. A formação desse sujeito implica o enquadramento, a subordinação e a regulação do corpo. Ela implica igualmente o modo sobre o qual esta destruição é conservada (no sentido de sustentada e embalsamada) na normalização.

Judith Butler

Este capítulo historiciza o sujeito homoafetivo urso concomitante à análise dos dados reunidos. As interpretações fundamentam-se nas teorias e conceitos abordados nos capítulos anteriores. Ao passo que se realizam as análises, são ressaltados outros pontos relevantes para um efeito final coerente do trabalho. Chama-se a atenção aqui para a emergência do urso no Brasil e a questão das masculinidades. O texto dos *profiles* será reproduzido aqui seguindo o conteúdo léxico-sintático literalmente, conforme se apresenta nas páginas da web.

3.1 - O que é um Urso?

A afirmação de que sempre houve na história homens grandões, peludos que usavam barba, bigode e relacionavam-se sexualmente com outros homens não diz, em si, nada de singular. Contudo, a questão não é essa. Importa a esta pesquisa entender que contexto sócio-histórico contribuiu para que, no interior das relações homoeróticas, irrompesse um tipo de sujeito que se autodefine como urso. Não há um dado preciso do surgimento do urso enquanto uma manifestação homossexual. Na infinidade de material que circula na web sobre o assunto, incluindo as centenas de sites direcionados e ainda na

literatura impressa isto não é algo completamente claro. Todavia, na busca do que Bauman (2003) descreve como sensação de pertencimento nas culturas pós-modernas, esses registros remetem a alguns pontos comuns.

Segundo o site dos ursos de Minas Gerais (ursosmg.com), os primeiros indícios da formação de um “Clube de ursos” datam de 1966 em Los Angeles, Estados Unidos. Já na década de 1970, havia pessoas que se autodefiniam como “ursos” e a denominação já era conhecida em centros como Miami, enquanto na libérrima São Francisco o termo “urso” não era conhecido antes de 1986. Mas que sujeito é este no universo homossexual? O urso é uma subcultura (não entender “sub” como inferior, mas como um segmento de uma cultura maior) da comunidade gay. Esta denominação vem da tradução literal do Inglês *Bear*. São homens corpulentos ou pesados, tradicionalmente peludos e barbudos, atraídos por outros homens. Há uma predominância de homens maduros, o que não exclui a presença de alguns mais jovens⁹. Uma considerável parte dos ursos enfatiza em si traços físicos e comportamentais ligados ao imaginário masculino, o que os deixa inconfundíveis com outras tribos gays que, comumente, se avizinham mais do universo feminino.

De acordo com a revista americana *Bear Party Magazine*, quando colocada a questão “Que características unificam os gays que se reconhecem como ursos?” baseando-se em dados junto a seus leitores, observa-se que, além dos atributos físicos já mencionados, são homens cuja maioria tem ensino superior e está estabilizada profissionalmente. Participam ativamente na comunidade dos ursos. Eles saem para socializar-se uma vez ou mais por semana. Viajam a lazer pelo menos algumas vezes ao ano. Muitos estão em relações monógamas ou abertas, outros são solteiros e paqueram ativamente dentro da comunidade. Eles apreciam comida boa, bebida boa; reconhecem a relação íntima entre saúde e conforto pessoal e estão interessados em informação sobre modos para preservar a vida ativa.

Como um segmento dentro do universo gay, dois aspectos marcam o aparecimento do urso. Primeiro, é um acontecimento visivelmente metropolitano, divulgado principalmente pelas experiências urbanas (mesmo que haja toda uma inspiração em tipos masculinos rústicos e rurais). Como bem expõe Didier Eribon (2008), a liberdade oferecida

⁹ Dos 137.515 perfis inscritos no bear411.com, 52% estão acima dos 40 anos de idade. 20% dos usuário não declararam a idade. No site brasileiro ursos.com.br, apenas 23% dos perfis estão acima dos 40 anos, enquanto 29% não expõem a idade.

pelas vidas metropolitanas contribui para que os gays deixem suas identidades homogêneas e adiram a outras sociabilidades sexuais. Segundo, está diretamente ligado a uma economia capitalista: pelo perfil sócio-econômico do urso traçado pela revista, ele é também um potencial consumidor no filão do *Pink Money*. Dentro da analítica foucaultiana, antes de um meio de dominação econômica e política, o estabelecimento do dispositivo da sexualidade revelaria a autoafirmação de uma classe, uma autosssexualização, a autogeração de um corpo de classe, (2007a). Modernamente, o dispositivo da sexualidade substitui a domesticação do corpo através do trabalho pela intensificação do mesmo como objeto de saber e de relações de poder.

É possível perceber índices, na figura 2, que mostram essa constituição de “um corpo de classe” dentro da economia capitalista na qual o sujeito urso está inserido: o modo de se vestir, os móveis, a decoração do lugar, tudo compõe o refinamento de uma típica cena burguesa. Ademais, a sobriedade e um aspecto rústico no ambiente refletem a construção de um imaginário do urso como um sujeito mais sereno, sem os floreios tão comuns ao universo gay.



Fig. 2 - bearsfilms.com

Existe muita controvérsia a respeito da definição de um urso. Alguns afirmam que qualquer pessoa que se identifique como um urso é urso, inclusive aqueles homossexuais que não carregam tais atributos físicos, mas mantêm uma postura masculina. Outros defendem que os ursos têm que possuir aquelas características físicas citadas anteriormente, bem como adotar o modo de vida ursino; o que inclui sua condição de



Fig. 3 - Logotipo do concurso

homossexual. O site brasileiro ursos.com realizou no início deste ano um concurso chamado Big Bear Brasil. Na esteira dos *reality shows*, a proposta do site era escolher o urso mais interessante dentre os usuários do ursos.com. Há no próprio enunciado linguístico-imagético do logotipo do concurso um deslizamento de sentido

a partir de um jogo de memória que se estabelece com o programa *Big Brother Brasil*: o modo como as fotos dos participantes da competição aparecem dispostas contornando o quadrado do monitor, a forma de cambiar elementos enunciativos como *brother/bear*, a lente da câmara/a pata do urso, que funcionam como ícone em cada caso, e até mesmo as regras do funcionamento de um reconstituíam o outro.

Os participantes eram avaliados através de questionamentos online, propostos pelos organizadores do site. Uma das questões foi: “Descreva com suas próprias palavras o que é um urso para você”. Mesmo considerando o contexto brasileiro nas respostas dadas - visto que esse conceito de urso só chegou aqui nos anos 1990 a partir de referências americanas – no país de origem, a figura do urso é também fragmentada. As respostas dos ursos participantes, como transcritas abaixo, mostram essa noção um tanto heteróclita do indivíduo urso.

Um urso para mim é, um homem com barba ou cavanhaque, de peito e corpo peludo e corpulento não afeminado, vamos dizer que ursos são homens gays ou bissexuais que fogem um tanto dos estereótipos do mundo gay, e que valorizam seus atributos masculinos e os dos outros homens. Como as manifestações físicas mais visíveis da masculinidade são a barba e os pêlos no corpo, tais atributos costumam ser muito cultuados pelos ursos.
(urso_polar

Um urso pra mim é: "Homem grande, usualmente peludos e barbudos. O mais importante não seja o tipo físico e a maneira de ser, de estar, e conviver com as outras pessoas e acima de tudo a capacidade para se assumir e ter orgulho em ser um homem que gosta de homens, que tb tem orgulho em o ser. Também valorizar aquilo que você é, seus atributos masculinos e não seguir a moda de um corpo definido. Isso é um Urso pra mim."
(ursao38)

Se é problemático para o movimento homossexual majoritário se estabelecer como, por assim dizer, uma “identidade”, visto ser uma noção que só funciona enquanto representação político-reivindicatória, essa problemática já acompanha os ursos desde a origem. Prova disso são os diversos subtipos em que se fragmenta a figura do urso.

Explicando: Os americanos Bob Donahue e Jeff Stoner criaram um sistema de classificação com letras e números usado na autoidentificação dos homens que se denominam ursos; é o *bear code*. Há ainda uma subdivisão no interior do conceito de urso essencialmente para classificá-los de acordo com o aspecto físico ou com suas preferências sexuais em relação a um outro urso: *polar bear*, *muscle bear*, *cub bear*, *leather bear*, *grizzly bear*, *big bear*, *chubby bear*, *daddy bear*, *otters*, *chaser*. Essas são as principais classificações que se abrigam sob o imenso guarda-chuva dos ursos (ver glossário).

Esse gesto um tanto essencialista do urso, que busca uma identificação catalográfica, vai de encontro ao pensamento de Foucault sobre a categorização da prática homossexual. Esse é um tipo de atitude, para ele, inadequada no sentido de que é apenas uma classificação de comportamentos sexuais que não dar conta do tipo de experiência que se pode chegar consigo e com o outro. Quando questionou a homossexualidade do final do último século, o filósofo francês problematizou a preocupação gay na qual “a identidade se torna o problema mais importante da existência sexual, e as pessoas pensam que elas devem ‘desvendar’ sua ‘identidade própria’ e que esta identidade deva tornar-se a lei, o princípio, o código de sua existência”. Mesmo assim, Foucault reconhecia uma tentativa progressiva de recriar, uma forma de existência ou uma arte de viver que se pode chamar gay (1984, s/p).

É no interior dessa forma de existência, que à sua época Foucault entendeu como gay, onde atualmente o urso irrompe como um outro ou mais um, modo de ser gay e sujeito de si. Todo o conjunto de técnicas e investidas do urso no sentido de uma especificidade dentro da cultura gay, nada mais é que a luta incessante do sujeito afim de nem sempre objetivar-se. Assim, faz sobre si um exercício de construção, reconstrução e desconstrução constante em que a cada momento se configuram diferentes relações de poder.

Enquanto forma de subjetividade, o urso constantemente expõe o caráter instável dessas relações de poder. A imagem a seguinte é do *Lazy Bear Weekend*, evento ursino americano. Nela, exibem-se corpos volumosos, peludos, flácidos e estriados, tão comuns aos ursos, que contrastam com o imaginário do liso (em toda possibilidade semântica do termo) como o esteticamente belo. É o que ocorre quando os ursos elegem-se como um tipo de desejabilidade. São outros parâmetros, outras relações de poder, outra construção ética. A ética de si do urso se mostra ainda linguística e discursivamente na escolha do

nome para o evento - *fim de semana do urso preguiçoso*. O termo preguiçoso logo remete à imagem de lassidão, de sedentarismo, do sujeito que não participa do tão recomendado discurso biomédico em defesa da prática de atividades físicas tendo em vista evitar a obesidade, “melhorar” a qualidade de vida. Desse modo, o corpo físico do urso (ver braço, tórax, abdome) torna-se a “maior” parte dessa construção de si.



Fig. 4 – *Lazy Bear Weekend 2008*

3.2 O movimento Ursino

Uma análise do fenômeno *Bear* implica necessariamente explorar o contexto histórico a partir do qual ele emergiu. Ainda segundo o site dos ursos de Minas Gerais, alguns fatos marcaram 1987 como o ano de nascimento do “movimento ursino”: Surgem os primeiros clubes de ursos quando um grupo de amigos começou a oferecer festas privativas para ursos na área de São Francisco e uma revista especializada, chamada *Bear Magazine* apareceu. Esse ano representou um verdadeiro ponto de inflexão, já que tanto a revista como a chegada dos serviços online precursores da internet ampliaram o conceito e a consciência do “ser urso” através de toda a comunidade gay. A comunidade de urso originou-se por homens que se sentiam fora daquele padrão da cultura gay de homens que

se ajustavam a uma norma corporal particular (magro, liso, malhado e jovem) e que é exaltado na publicidade e nas mídias de massas.

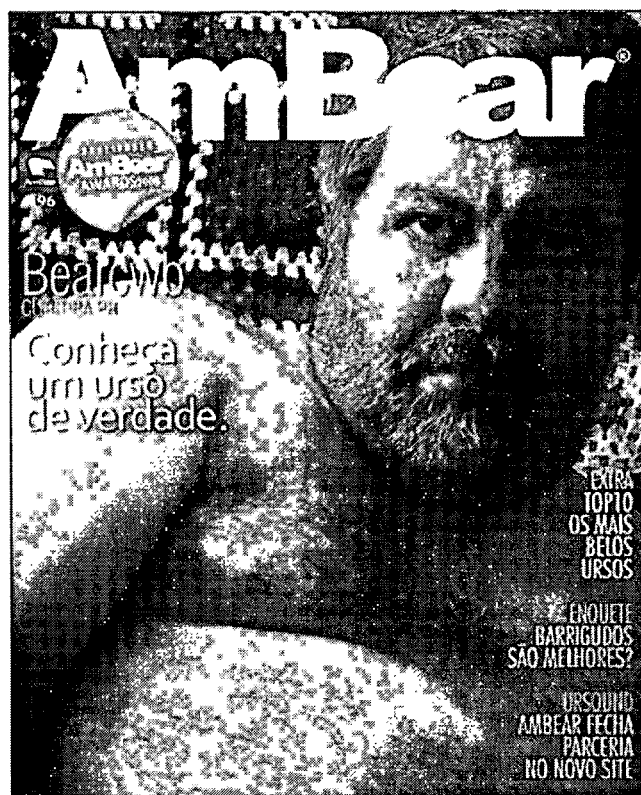


Fig. 5 - AMBEAR ed. 196 ano 4

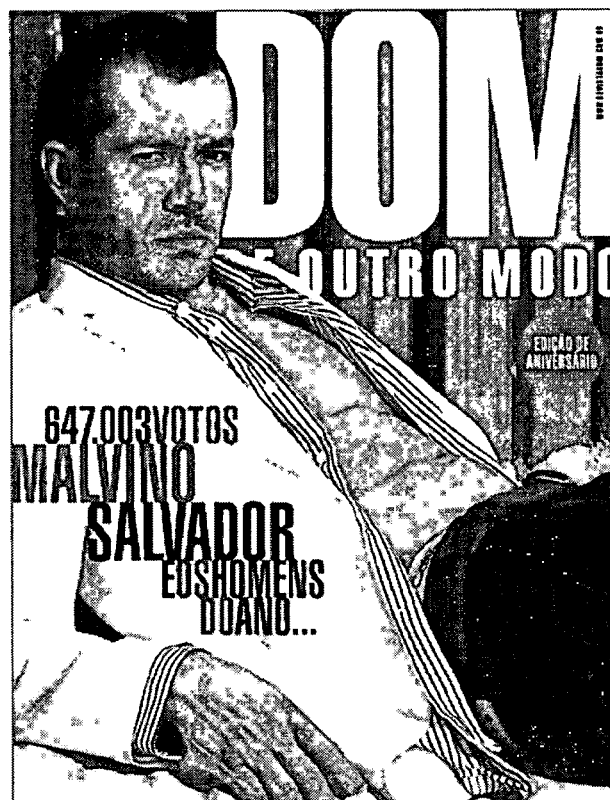


Fig. 6- DOM ed. 10. Fev. 2009

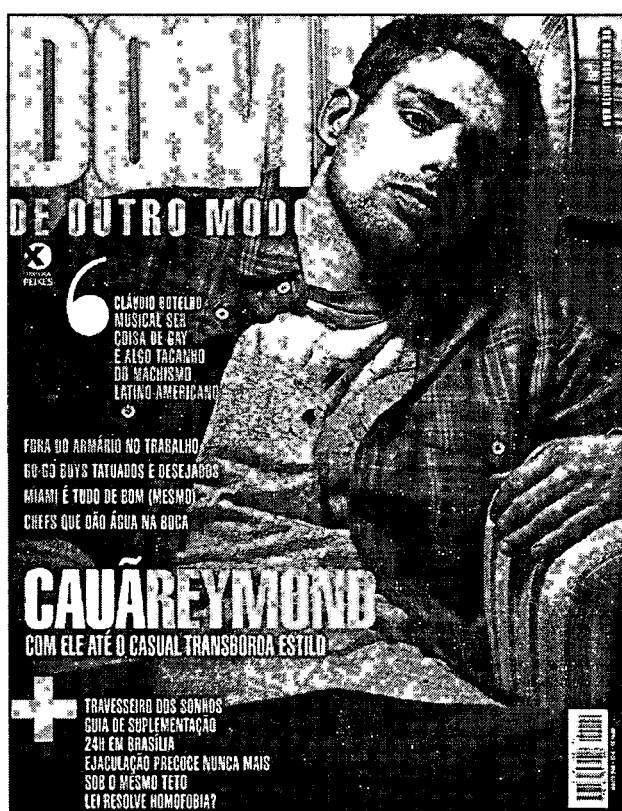


Fig. 7 - DOM ed. 6. Ago. 2008



Fig. 8 - AIMÉ ed. 1. Fev. 2008

Como mostram as capas das revistas DOM e AIMÉ, enquanto estratégia discursiva há uma regularidade no tratamento do padrão corporal anteriormente citado. Em contrapartida, na AMBEAR esse modelo *teen* masculino é rechaçado através da constituição imagética de um sujeito gordo, grisalho, enrugado, sem as marcas da mocidade. Outrossim, os enunciados linguísticos – *Conheça um urso de verdade*, *Top 10: os mais belos ursos*, *Enquete: barrigudos são melhores?* – na capa da revista, reforçam o lugar discursivo do urso como, também, um modelo possível de deseabilidade.

A década 1980 viu surgir os primeiros grupos organizados, os primeiros locais de encontro. Entre eles, a abertura do bar *The Lone Star Bears* (Ursos da Estrela Solitária) em São Francisco em 1989 é vista por muitos como o evento mais significativo, fundando a comunidade de urso. Conhecido como *Bear Bar U.S.A.* – e para algumas pessoas como *Meca* –, os ursos contam histórias de visitar o bar e verem, pela primeira vez, homens como eles. No começo, *O Estrela Solitária* era frequentado pelo *Clube de Motocicleta do Arco-íris* e outros motoqueiros. O *Clube de Motocicleta do Arco-íris* foi outro elemento fundamental na formação da comunidade de Urso de São Francisco. Eles não eram da moda de couro (*leather*), mas motoqueiros de couro.



Fig. 9 - ursos.com

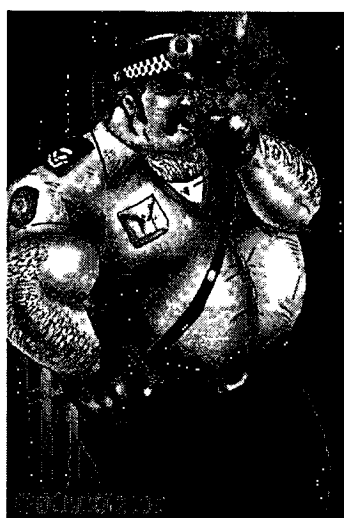


Fig. 10- ursos.com

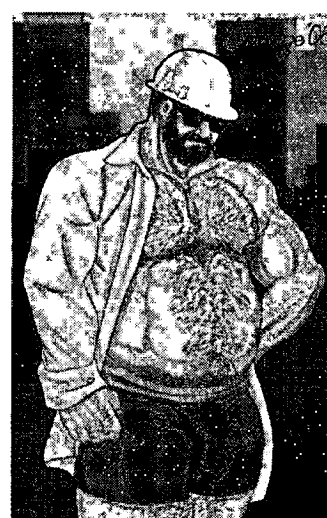


Fig. 11 - ursos.com

Apesar de um elevado perfil econômico, como dito anteriormente, é comum aos ursos apresentarem uma imagem da masculinidade da classe operária; há uma inspiração

em tipos rústicos como o lenhador, o trabalhado braçal, o caminhoneiro, o cowboy, como mostram os desenhos anteriores. Para alguns, os ursos representam um elo na continuidade histórica da figura do “gay másculo”. As pesquisas do historiador George Chauncey (1994) acerca das subculturas gays da cidade de Nova Iorque, pré-Stonewall¹⁰, mostra que, já naquela época havia, ao menos na classe trabalhadora, a figura do “homem másculo que amava a outro homem másculo” - conhecidos na época como *wolfes* (lobos). Nessa época, já era muito marcada a dicotomia entre o “lobo” e os “afeminados” (*fairies*). Nesse mesmo estudo, o autor mostra como os laços cotidianos que se estabeleciam entre os homens à época (início do século XX), em locais de trabalho como no campo, à margem de rio ou em construção; os rituais de solidariedade e reciprocidade desenvolvidos por esses “machos” nesses ambientes era o que caracterizava sua virilidade, sempre em relação aos outros “machos”, donde o historiador afirma que “a masculinidade neste mundo foi confirmada por alguns homens e em relação a outros homens, e não por mulheres”.

Ao longo do tempo, a homossexualidade masculina e a efeminação estiveram indelevelmente associadas tornando-se, por vezes, sinônimos. No capítulo anterior, foi mostrado como desde os gregos e os antigos romanos a efeminação masculina já era vista como algo desprezível. Essa pode ter sido uma razão para que os próprios homossexuais fossem criando modelos normativos, “modos de ser gay”. Aqui, inevitavelmente, surge Foucault afirmando que cada pessoa é um ser único e que as relações que cada um deve estabelecer consigo mesmo devem ser menos de identidade e mais de diferenciação, de criação, de inovação (1984). O autor usava o termo “clones bigodudos” para referir-se aqueles homens, todos iguais, que ao invés de “fazerem de suas vidas uma obra de arte”, repetiam um modelo pré-existente, com uma identidade de plástico, uma identidade que busca o idêntico, o molde (MAGNATIVA, 2008).

Os “clones bigodudos” de que fala o autor de *O uso dos prazeres*, eram homens, de aparência similar, que saiam na parada gay com fartos bigodes e óculos ray-ban. Se vivo, hoje certamente Foucault estenderia tal denominação aos anabolizados, malhados e depilados. Esse estereótipo gay está diretamente ligado à imagem hipermasculina do *leatherman* (homens adeptos da vestimenta de couro) muito cultuada nos anos 1970. Esses exemplos mostram como a figura do homossexual está sempre contornada por padrões

¹⁰Dance bar novaioirquino que na madrugada do dia 28 de junho de 1969 foi cenário do confronto entre a polícia e os homossexuais frequentadores do local. Para a comunidade gay mundial, o episódio de Stonewall foi o precursor das Paradas do Orgulho nos moldes como se conhece hoje e o dia 28 de junho entraria para a história como o Dia Internacional do Orgulho Gay.

idealizados para a mesma, todavia, esses padrões são inevitavelmente atravessados pelo espectro da efeminação. Analisando outra resposta ao *Big Bear Brasil* sobre o que seria um urso, o sujeito que enuncia torna perceptível uma valorização do masculino, inclusive negando um estereótipo por outro:

Ser urso é acima de tudo a aceitação e valorização do corpo da forma como ele seja, independente de qualquer padrão estético que prevaleça em um determinado local. Existe uma idéia (errônea ao meu ver) de que "urso" é sinônimo de "gordo"; não é apenas isto, significa a valorização de certos caracteres físicos masculinos (como a existência de pêlos) bem como comportamentais (postura masculina). Numa cidade como o Rio de Janeiro (que é uma cidade que por ser litorânea, por ser turística, o culto ao corpo é muito forte), ser um urso é quase uma contracorrente ... um "choque de ordem" no padrão físico-estético que costuma prevalecer nos guetos lgbt ... esta é a minha opinião ! :)
(**FriendlyBear**)

O movimento *Bear* inclina-se, em certa medida, como uma resposta ao fenômeno da hipermasculinidade clone da década de 1970. O Urso foi uma reação, e não contra o clone da masculinidade, por si só, visto que enquanto um modelo, o urso tornar-se-ia também um clone, mas sim à hipermasculinidade, e à maneira particular como o clone constrói o corpo para sinalizar masculinidade - magro, musculoso, e tons suaves. Nesse sentido, os *bears* minam simultaneamente as noções de masculino e de homossexual. Importaria ao urso, não tanto uma revisão convencional da masculinidade, mas ressignificá-la, longe do lugar comum de que masculinidade é atributo da condição heterossexual ou ainda que, homossexual é aquele que despreza sua virilidade, abre mão do seu corpo físico de macho. Para o urso, é possível reunir ambos os predicados num mesmo corpo/sujeito.

Retomando um pouco à cronologia do movimento dos ursos, o surgimento nos anos 1980 da AIDS, que de início esteve associada às práticas promíscuas da homossexualidade, e que levou a uma mudança de postura na forma de relacionar-se dos homossexuais, é elencado como fator que contribuiu para a reunião dos ursos enquanto comunidade. Os anos 1990 registraram o aparecimento de grupos organizados pelo mundo todo. Atualmente, os grupos possuem uma estrutura organizacional muito grande. Eles conseguem reunir centenas de ursos em encontros que em geral duram um fim de semana inteiro (principalmente em cidades da Europa e dos Estados Unidos). Nesses eventos, o clima de festa predomina com brincadeiras, jogos, música, são oportunidades para

conhecer ursos de outros lugares. Abaixo, peças publicitárias de alguns eventos *bears* pelo mundo. Essas publicidades circulam pelos sites ursinos. É importante notar nesta série enunciativa, que apesar de não tratar propriamente de desfiles, sugere esta ideia através das poses e posturas dos ursos nas imagens. A primeira peça, inclusive, reproduz o *set* de um desfile com as luzes e o corredor de uma passarela.

As figuras 9 e 10, também funcionam como acontecimento discursivo estabelecendo redes de memória e deslocando sentidos: no primeiro caso, o título do evento *Octobearfest* alude à maior festa de cerveja do mundo, *Oktoberfest*, de origem germânica que tem sua versão brasileira na cidade de Blumenau. O local, a data e o nome de evento restabelecem outro elemento nessa memória que é o dado histórico que o maior grupo étnico do estado americano do Colorado é formado por pessoas de ascendência alemã; uma razão para a escolha temática da festa. O enunciado linguístico *Bear nation: out of many, one* (Nação ursina: entre muitas, a única) juntamente com o desenho que estampa tipos característicos de diferentes raças, remete a outro lugar de memória na formação racial daquele estado, que não é apenas de brancos, mas hispânicos, afro-americanos e asiáticos.

O segundo caso, *Bearnanza* remonta às imagens clássicas dos caubóis de *Bonanza*, famoso seriado da tv americana. Vale dizer que Phoenix (cidade do evento) está localizada na região central do Arizona, numa das regiões mais secas e desérticas desse estado, típico cenário do Velho Oeste.

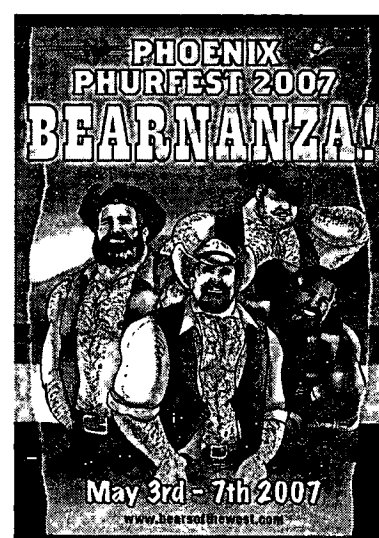
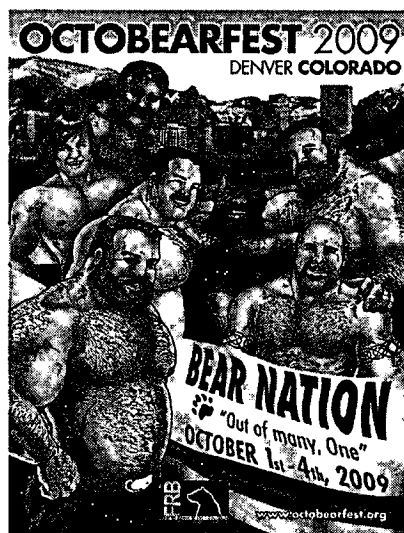


Fig. 12-Desfile ursino em Montreal Fig. 13- Evento no Colorado

Fig. 14- Encontro no Phoenix

Além desses encontros, alguns já com calendário fixo, a famosa parada do orgulho gay (principal vitrine do poder organizacional da categoria) realizada ao redor do mundo, acontece também e exclusivamente com os *bears* em cidades da Europa e Estados Unidos. O mercado consumidor estrangeiro voltado ao público *bear* é muito influente no terreno da luta homossexual por seu espaço, uma vez que possui uma estrutura própria que dispõe de serviços de turismo, moda, cinema, arte, literatura e entretenimento em geral. O mercado editorial voltado para a comunidade ursina tem mostrado visível ascendência nos últimos anos.

Os americanos têm sido pioneiros em vários produtos editoriais aos ursos. Les K. Wright editou o livro de não-ficção *The Bear Book: Readings in the History and Evolution of a Gay Male Subculture*. Foram publicados dois volumes, em 1997 e 2001 respectivamente. Ray Kampf (2000) escreveu *The Bear Handbook: A Comprehensive Guide for Those Who Are Husky, Hairy and Homosexual, and Those Who Love*. Em 2002 Ron Suresha publicou *Bears on Bears: Interviews & Discussions*; são 25 entrevistas com homens de várias partes do mundo que se denominam urso. Esse mesmo autor lançou dois livros de ficção sobre o universo *bear*: *Bearotica: Hot, Hairy, Heavy Fiction* e *Bear Lust: Hot, Hairy, Heavy Fiction*. O cinema é um outro aspecto da cultura *bear* que já começa a despontar. Em Vermonte (EUA) aconteceu em abril deste ano o *The Vermont bear festival*. Mas a maior projeção no ramo cinematográfico que os ursos já tiveram foi com o longa metragem espanhol de 2004 *Cachorro (Bear Cub)*, cuja ação se desenvolve em torno de um homossexual urso. Assim como o público gay majoritário tem seu mercado de filme pornô, os ursos também o têm, além de revistas dirigidas a esse público.

Bear Magazine, *A bear's life*, *Bear party*, *Bearcubs* (mostradas a seguir) são as revistas mais conhecidas entre os ursos. Outras publicações circulam apenas como material digital. Impulsionados pelo padrão masculino de beleza unificado dentro da comunidade homossexual, que gerou um tipo de exclusão, se não real, pelo menos virtual, assim os homossexuais gordos, peludos e maduros não são um tipo atraente para um contato sexual. Não é comum pessoas desejarem, nos sites de relacionamento em geral, o tipo com barba, o corpo peludo, grisalho, gordo, ou com barriga. Deste modo, como esclarece o site da *A bear's life*, os ursos foram deixando suas cavernas para se mostrar orgulhosamente pouco a pouco, encontrando nas fissuras que vão além da publicidade e da moda pró-juventude e do *dream-body* espaço para outras subjetividades. Este site inaugurou este ano um programa na web com roteiros turísticos, moda e gastronomia dirigidos aos bears.

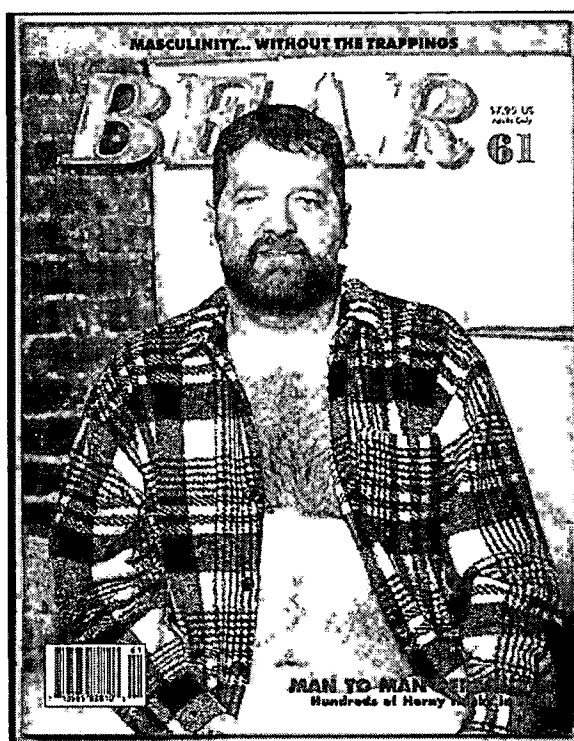


Fig. 15 – Edição 61 da revista Bear Magazine

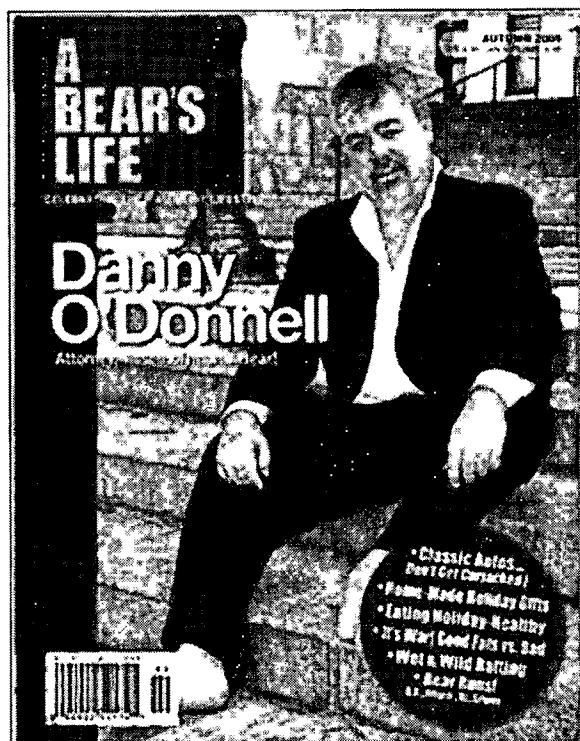


Fig. 16- A Bear's life. Outono de 2005

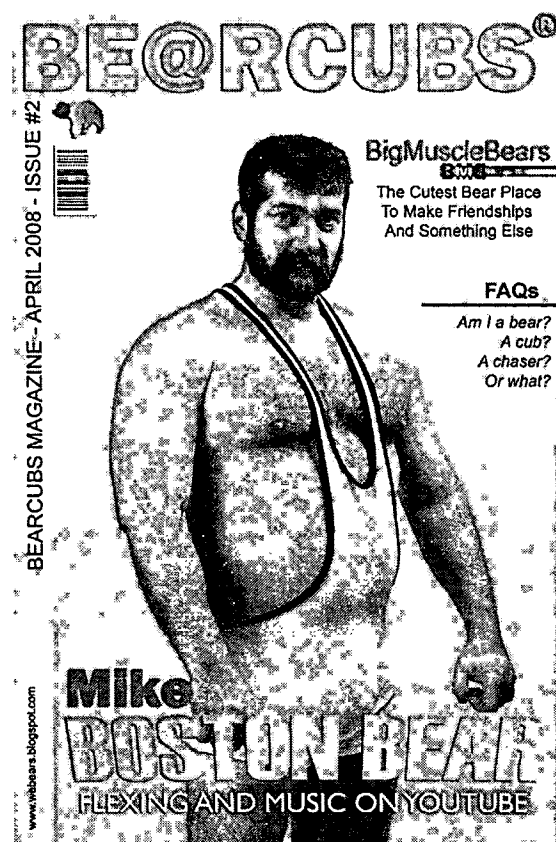


Fig. 17- Bearcubs abr. 2008 vol. 2



Fig. 18. Bear Party

O que chama atenção nessa série enunciativa é o tipo de masculinidade que cada capa reproduz. Na figura 15, sugere-se uma virilidade ou ainda, uma rusticidade para o masculino. Discursivamente, isso aparece no próprio título da revista: *masculinity... without the trappings* (masculinidade... sem os enfeites – tradução literal). Outro enunciado linguístico, *Man to man personals: hundreds of horny hunks in heat* (encontros de homem pra homem: centenas de caras excitados a todo vapor) juntamente com a constituição imagética da cena: parte da parede sem reboco, a cor da pele bronzeada e transpirante do modelo, a barba mal aparada e a camisa, que parece flanela, produzem um efeito rusticano em toda a cena enunciativa.

Diferentemente disso, a imagem 16 mostra uma cena urbana, típica das revistas de celebridades e estilo como *Caras*. Nela, o urso é mostrado elegantemente vestido, aparência bem cuidada, quase um dândi. O enunciado linguístico abaixo de seu nome informa: “advogado, vereador, urso”. Enquanto a revista *Bear* põe a masculinidade em oposição a afetação e delicadeza, *A bear's life*, por sua vez, a trata como um estilo de vida; assim enuncia seu slogan: *celebrating the masculine lifestyle*.

A capa da *Bearcubs* destaca o tipo masculino que malha e enfatiza a imagem do home musculoso citando o site *Big Muscle Bear* como o espaço ursino mais bonito. Por fim, na última imagem da série, a ideia de masculinidade ali mostrada está atravessada por um apelo erótico-sensual tão comum às revistas desse gênero. Ainda que discretamente, o modelo toca e exhibe parcialmente o peito nu num gesto de despir-se, que a considerar o título da publicação, *Bear Party*, sugere a ação de um *stripper*.

A análise dessa série composta pelos enunciados das quatro capas, ratifica o caráter múltiplo e antinatural da masculinidade. Não é possível pensá-la como um estado fixo e imutável. Ela é antes de tudo uma categoria produzida social e historicamente. Sua expressão ganhará diferentes significados na medida em que o corpo e a linguagem lhe dão novas remodelagens, donde na modernidade ser possível a masculinidade rústica, a delicada, a atlética, a sensual, a feminina e tantas outras imagináveis. Não obstante, as análises de alguns perfis vão sinalizar para um sujeito urso ainda atado a um modelo racional da masculinidade, que se reproduz no imaginário social através das rígidas estruturas linguístico-discursivas, fruto da política, da religião, da medicina e muitos outros lugares e práticas discursivas. São essas estruturas que no cotidiano não permitem que funcione o discurso das masculinidades fluidas, historicamente construídas.

3.3 O urso dos trópicos – o movimento ursino no Brasil

No Brasil, o movimento só surgiu um pouco depois do advento americano. Segundo o blog *Crônica Bear*, historicamente o primeiro grupo formado pela comunidade foi o Sampa Bears. Era composto por amigos e casais bears extremamente reservados. Dentro de tal grupo a realidade da camaradagem *bear* é a tônica e os seus membros se auto ajudam formando uma comunidade coesa que se assemelha a uma célula familiar. A primeira investida para a popularização do movimento Bear no Brasil teve por base a internet e foi feita pelo *Urso BR* (em meados de 1997), o qual, ao se identificar com as propostas do movimento Bear nos EUA, as trouxe à realidade brasileira e iniciou por meio da internet a captação de integrantes bears e apreciadores de bears.

Em novembro de 1997, na cidade do Rio de Janeiro, foi organizado o primeiro *Bearcontro*. Depois, os *Bearcontros* passaram a ser realizados também na cidade de São Paulo, formando o embrião do que viria ser o grupo “Ursos de São Paulo”, encabeçados inicialmente por *Urso BR*, tendo por participantes cada vez um número maior de bears e *chasers* (aqueles que apreciam os ursos). Os encontros logo se estenderam a Porto Alegre e Brasília. Um fato que é fundamental registrar acerca do movimento ursino no Brasil é que há muita influência de um outro grupo americano, os “Chubies” (Girth & Mirth). Esse grupo, como sugere o próprio termo, é formado por gordos, não necessariamente ursos. O contato com esse grupo feito por alguns membros precursores do movimento ursino no Brasil contribuiu para que circulasse por aqui alguns equívocos sobre a figura do urso, como o de achar que todo gay gordinho seria um urso. Junte-se a isso o espírito solar do brasileiro e o que se tem, na prática, é uma ideia diferente do tipo rústico e viril americano e europeu; é um “urso mais tropical”.

Um texto bastante conhecido na apresentação de alguns sites brasileiros dedicados aos ursos expressa bem algumas nuances do modo de ser do urso brasileiro:

[...] os ursos brasileiros assim como no futebol e no samba têm muito mais "ginga" que os americanos. Aqui nem todo urso é peludão, e muito menos masculinizado. Portanto viva a diversidade! “Seja como Nós, Seja Você mesmo”. Fácil explicar isso, o Brasil é um país miscigenado, onde todos são bem vindos. Portanto abstenha-se de qualquer idéia pronta antes de vir a uma festa ou evento. Aliás, se você acha que as pintosas não merecem o céu pode

ir se preparando pra descobrir que elas merecem sim! Os ursos brasileiros são muito alegres e bem dispostos, aqui todos são bem vindos e podem fazer amizades com facilidade [...] Em suma, pra participar do movimento ursino hoje em dia não precisa de muita coisa, é só comparecer. E pra ser urso basta ser peludo, gordinho e boa pessoa. Sem frescura, sem estereótipos, sem preconceitos. Tem a questão do gosto pessoal também, esse lance de depilação pra homem só me faz lembrar de perus no Natal. Legal é usar barba, ter cabelo no peito, falar grosso e ter barriga de caminhoneiro, isso sim é homem, o resto passa batido.
(ursosmg.com)

Depois de uma questão de diferença política na visão de um urso à brasileira, a sequência enunciativa acima chama a atenção pelo modo reiterado como o sujeito vivifica seu atravessamento pela língua. Exatamente no que Pêcheux (1990) chamou de o jogo sob o qual o sistema linguístico se submete. No caso em questão, a interpelação do sujeito se dá por um tipo de equívoco que é a contradição: tentando mostrar que o urso brasileiro é diferente, é dito que *Aqui nem todo urso é peludão, e muito menos masculinizado...* Porém, ao fim do enunciado afirma-se *E pra ser urso basta ser peludo, gordinho...*

A língua, como afirma Pêcheux (ver pág. 22), é um sistema passível de falha. Como no caso que se observa, ela rompe o fio discursivo levando a desfazer, e refazer os sentidos. Na prática, o efeito de sentido no início da sequência enunciativa sugere algumas leituras, por exemplo, que “o urso no Brasil é diferente, e qualquer um pode sê-lo”. Já no final, esse sentido é desfeito ao sugerir “mas esse tipo passa batido, o tipo americano que é peludo, fala grosso, barriga de caminhoneiro é que é urso de verdade”. A contradição é o momento em que a história atinge o sujeito e, por consequência, a língua. É nesse duplo atravessamento pela história e pela língua que a produção discursiva do urso, assim como a de qualquer sujeito, configura-se numa dispersão.

O repertório linguístico-discursivo utilizado ao longo do enunciado também corrobora com esse atravessamento do sujeito pela história, via expressões como *masculinizado, diversidade, pintosas, estereótipos, preconceitos, depilação, homem, barriga de caminhoneiro* os efeitos de sentido produzidos nesse vocabulário só são possíveis porque estão historicizados num contexto em que o movimento ursino americano seria mais homogêneo que o brasileiro, com tipos mais másculos. Contudo, não é só isso, há também o interdiscurso onde se embatem o eu, o nós, o eles e o outro (do já-dito), que trazem o preconceito dos héteros e dos ursos com as “pintosas”; a imagem estereotipada do homossexual efeminado, do homossexual machão;

mais, o homem da barriga de caminhoneiro, o da barriga de “tanquinho”, o primeiro representaria o padrão de beleza *bear*, o segundo é o tipo que o meio gay deseja e reproduz. Quer dizer, é necessário retomar essa realidade histórica para que a materialidade linguístico-discursiva produza sentido.

Outro ponto merecedor de atenção na sequência supracitada é o seguinte enunciado: “*Seja como Nós, Seja Você mesmo*”. De início, marcas na materialidade enunciativa como o uso de maiúscula no verbo “Ser”, nos pronomes pessoais “Nós” e “Você”, fazem pensar nos modos de subjetivação em Foucault, que vai enaltecer as diferenças ao pensar um “ser-gay” verbo, atuante, em construção, nunca um “ser-gay” modelo substantivado preso a esta ou aquela época. Um efeito de sentido possível que produz o uso dos pronomes “nós” e “você” precedidos do verbo “ser” aponta para a existência de um sujeito homossexual objetivado dentro de uma *vontade de verdade* que impõe padrões para um “ser homossexual”, mas o enunciador chama esse homossexual a subjetivar-se, a ser sujeito de, não sujeito a. Para “ser você mesmo”, o indivíduo terá que subjetivar-se na relação consigo, por meio de técnicas que lhe permitem constituir-se como sujeito da própria existência. No entanto, seguindo a tese foucaultiana, ao subjetivar-se e tornar-se um “como nós”, do modo como o enunciador o interpela no enunciado do site, aí o sujeito já entrou nos *jogos de poder* que o determinam.

Desde que a ideia de uma comunidade ursina nasceu por aqui no Brasil, na cidade de São Paulo alguns locais viraram redutos desse público. O “ABC Bailão” foi um dos primeiros locais onde os ursos se reuniam ou em seus encontros mensais ou só para dançar, paquerar. Hoje essa casa até estimula a presença de um público mais maduro; homens acima de 50 anos têm descontos na bilheteria. Outros locais foram surgindo como o “Oásis Dad Dance”. O Pub *Caneca de Prata*, situado na região do Largo do Arouche, no centro de São Paulo, é hoje, talvez, a maior referência para o meio *bear* naquela região, pois desde os anos 1980, quando ainda não se falava em urso por aqui, seu público maior era homossexuais maduros.

Em 2000 foi realizado o PELO - Primeiro Encuentro Latino de Osos - no Rio de Janeiro. Neste ínterim, surgem eventos e grupos em outras capitais e cidades do interior como os “Ursos de Campinas”, os “Ursos da Corte” (Brasília), os “Ursos do Rio”. Atualmente há diversos grupos ursinos espalhados por todo o país. Apesar da pouca atuação política, em sites

de relacionamentos como o Orkut há dezenas de comunidades destinadas ao público bear brasileiro, divididos por regiões, Estados, em alguns casos por cidade.

O movimento *Bear* ganhou a mídia em 2002 quando na revista "G Magazine" foi publicado o primeiro ensaio fotográfico brasileiro de um modelo bear e a partir deste fato, a revista abre espaço para uma coluna assinada por Rogério Munhoz, especialmente dirigida a este público. Através de matérias na revista G, em sites gays da internet, em jornais e programas de TV, a presença de Rogério Munhoz no programa "Vinte e Poucos Anos" pela emissora MTV e várias entrevistas que concedeu, incluindo no "Programa do Jô" na Rede Globo, são na verdade o gatilho da elevação do número de novos frequentadores e novas iniciativas dentro do universo *Bear*.

Atualmente, há uma publicação digital organizada pelos ursos do Paraná, que parece ser o que há de mais próximo, no contexto nacionalizado, da capacidade organizacional dos ursos estrangeiros. A revista, de título um tanto tautológico; *AmBear*, já circula na internet há cinco anos, mas o mercado segmentado ao público gay ainda não se interessou em levar o periódico às bancas. A tipologia usada no título da revista *AmBear* (ver figura 5) traduz-se numa estratégia discursiva do grupo a fim de marcar-se subjetivamente. O desenho da letra na capa da revista reconstitui a imagem da famosa companhia de bebida das Américas- *AmBev*. Por tratar-se de uma cervejaria, outro deslocamento acontece na medida em que se reproduz uma memória dos ursos como potenciais consumidores de chope e cerveja. Para eles, uma velha preocupação dos amantes da boa forma, *a barriguinha de chope*, parece ser um importante atributo estético.

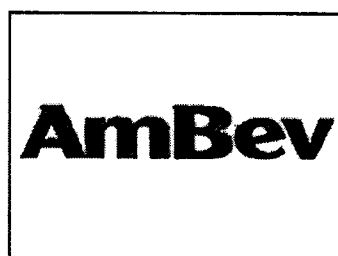


Fig.19- abcdomarketing.com.br

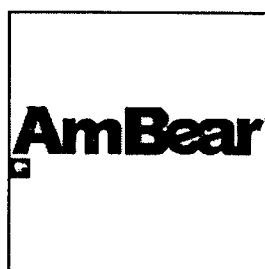


Fig. 20 – ambear.com.br

Nos últimos dois anos, quatro publicações (*DOM*, *Aimé*, *Junior* e *A capa*) surgiram num mercado há mais de dez anos monopolizado pela *G magazine*. O diferencial dessas novas publicações em relação ao já conhecido visual das revistas gays é a ausência quase total de nudez; apenas ensaios sensuais. O conteúdo também aposta em variedades como

moda, estética, música, comportamento, lazer. As revistas destacam o bom gosto e tratam temáticas mais culturais; dirigem-se a um público mais exigente com essas questões. A própria DOM diz ser uma publicação *hétero-friendly*.¹¹

A iniciativa de divulgar mais informação e cultura no meio homossexual é louvável, contudo, não precisa chegar a folhear essas revistas para deparar-se com uma antiga prática, discursiva, dessas mídias que exibem em suas capas conhecidos rostos – e corpos – de figuras da televisão (comumente os *sexy symbol* globais). Assim, a mídia reproduz, e põe em circulação, um estereótipo de beleza cristalizado para o meio gay. O que é mais sutil nessa prática são os efeitos de poder que levam o indivíduo homossexual a identificar-se com esse padrão de beleza, de desejabilidade uniforme. E mais, o desejo do homoafetivo passa a ser estimulado e direcionado por um personagem que sequer é homossexual (pelo menos publicamente).

Toda essa reflexão sobre o trabalho da mídia em fazer circular esse estereótipo gay, permite atualizar uma conhecida questão foucaultiana de *A arqueologia do saber*: o que permitiu que surgisse exatamente essa representação do homossexual (mostrada na mídia) e não uma outra em seu lugar? Responder a essa questão talvez não seja o mais urgente aqui, mas a compreensão de como essa realidade atual se filia a uma rede histórica de práticas. A ideia dos micro-poderes, como pensou Foucault, pode ser o ponto de partida para essa questão. É possível perceber na relação da mídia com a temática homossexual, efeitos da socialização que o capitalismo inspirou ao corpo desde o século XIX. Afinal, o corpo disciplinado do *biopoder*, hábil para produzir, era esse corpo instrumento para significações culturais, atlético, potente, rijo, jovem, da moda *fitness* dos dias correntes.

O texto *Na mira do mercado* (2004) mostra dados levantados por uma pesquisa realizada pelo Mix Brasil, dentro do Mercado Mundo Mix em 2003, e uma outra pesquisa, chamada Consumidor Saindo do Armário, que foi um estudo sobre o público gay promovido pela empresa de pesquisa L2, no mesmo ano, dão uma ideia do perfil geral do homossexual brasileiro e reforçam como a mídia, dentro da lógica do mercado capitalista, sustenta exatamente esse modelo de homossexual. Ambas comprovam alguns dados já conhecidos: a perspectiva salarial 15% maior do que a dos demais trabalhadores. No

¹¹ Esse neoanglicismo significa que o produto dirige-se também ao público heterossexual. Mais um modismo cuja tradução é a mesma do “S” na sigla GLS, tão em voga nos anos de 1990. Outro termo muito conhecido no universo gay é o seu inverso *gay friendly*, referindo-se aos que implementam ações pró-LGBTs.

Brasil, o perfil deste público apontado nessas pesquisas traz algumas curiosidades importantes. É um mercado tremendamente jovem; 84% da população com menos de 40 anos de idade. Em termos de escolaridade, 58% têm nível superior, um dado estatístico igual aos de países do Primeiro Mundo.

Outros fatos que chamam a atenção é este ser um público muito voltado ao lazer, entretenimento, cultura, moda e informação. Pesquisas indicam que 89% vão regularmente ao cinema e 60% frequentam muito o teatro (40% é o índice entre o público heterossexual); 73% viajaram pelo Brasil a lazer nos últimos 12 meses, índice difícil de ser encontrado até em países mais avançados; 56% costumam comprar livros – nove livros nos últimos doze meses e têm o hábito de frequentar livrarias da moda; 57% costumam visitar regularmente museus e galerias (ASSUMPÇÃO, 2004, p.137).

Existe também uma forte preocupação pela estética, já que 44% afirmam que frequentam academia de ginástica regularmente, buscando resultados rápidos – corpos e músculos bem delineados. Essa lógica do corpo físico sob as estratégias de um poder capitalista é reforçada na resposta, citada anteriormente, de *FriendlyBear* ao Big Bear Brasil: [...] *Numa cidade como o Rio de Janeiro (que é uma cidade que por ser litorânea, por ser turística, o culto ao corpo é muito forte), ser um urso é quase uma contracorrente ... um "choque de ordem" no padrão físico-estético que costuma prevalecer nos guetos lgbt.* Assim considerando, o homossexual urso emerge num lugar de tensão entre ser o que os dispositivos de poder constroem ou resistir buscando uma construção de si.

O texto do *profile* e os números da pesquisa citados anteriormente vêm mostrar o que Foucault teorizava acerca dos efeitos de verdade que os discursos produzem. Durante os duzentos anos que antecederam o século XX, houve uma produção discursiva que circunscrevia o homossexual como sujeito portador de uma perversão patológica, carecendo, portanto, de correção normativa. Na sociedade capitalista moderna, asseguradas outras condições de produção, aquele “ser de caráter repulsivo” deixa a condição de patológico para ganhar o status de consumidor e então é realocado na dinâmica sócio-histórica.

3.4 Práticas de constituição do urso:

3.4.1 O urso e seus outros

Partindo da posição conflitante na qual surge a figura do urso, serão verificados a partir desta seção os modos de constituição de si pelos quais o urso vai se inserindo como um sujeito do desejo nos mecanismos do dispositivo da sexualidade. Já foi dito da importância que os ursos dão à questão da masculinidade. Esta noção é, de longe, o pressuposto fundador do conceito *bear*. Todavia, entrar no vasto terreno da masculinidade (o uso do plural seria mais adequado) faz surgir todos os “outros” sujeitos discursivos que atravessam o homoafetivo urso. Esses atravessamentos, que lhe são constitutivos, suscitam algumas inquietações que podem ajudar na compreensão do objeto ora posto a análise; o discurso do urso.

Como, então, avaliar a cultura *Bear* em termos de sua política de gênero? E como é que a sua marca específica de masculinidade vem a ser entendida como “natural”? As práticas sexuais do urso descentram ou reinscrevem-no ao falocentrismo? E por que o corpo do urso desempenha esse papel performativo na construção desse sujeito? Para começar nestas questões, é importante destacar que este trabalho harmoniza-se com a tese de Judith Butler na qual “a unidade do gênero é o efeito de uma prática reguladora que busca uniformizar a identidade do gênero por via da heterossexualidade compulsória” (2008, p. 27). Nesse sentido, uma “identidade masculina” apoiada em práticas falocêntricas de poder é algo quimérico, posto que só funciona diante de uma distribuição nas diversas formas de “identificações” que, inevitavelmente, essa matriz encontra no campo da sexualidade.

Dentro desta compreensão, o modelo hegemônico masculino estaria construído a partir das repetições, através do corpo, de gestos e atitudes tidos culturalmente como “naturais”. É isso que faz o “macho” falocêntrico heterossexual, a *butch* lésbica¹², assim como o “macho” urso homossexual. Em todos estes casos, há atos *performativos* que criam uma fantasia de masculinidade como determinações naturais. O mesmo se dá no caso da feminilidade. Seguindo o pensamento de Butler, se aquilo com que o sujeito identifica-se é uma fantasia, é possível, então, representá-la. E essa representação, contrariando opiniões outras, é altamente positiva, pois desnaturaliza a noção de categoria de gênero.

¹² Termo usado para a lésbica que assume postura mais masculinizada. Seu oposto é a *femme*.

A autora é ainda mais específica ao defender que a presença de convenções heterossexuais em contextos não heterossexuais ou a proliferação dos discursos da diferença sexual no meio gay é menos uma representação do modelo hétero e mais uma constatação do caráter culturalmente engendrado do heterossexual original. Assim, ela conclui: “o gay é para o hétero não o que uma cópia é para o original, mas, em vez disso, o que uma cópia é para uma cópia” (*id.* p. 57). A noção de masculinidade como produção, que como tal precisa ser repetida ao ponto de tornar-se “natural” pode ser observada na resposta de *cg10* ao Big Bear Brasil:

Bem, hoje estou um pouco chateado, então talvez a minha resposta não agrade muita gente!!! [...] Bem, pra começar urso não (mia) quem mia é gato!!!! Urso fala grosso!!! Urso não caminha saltitando igual gazela!!!! não joga a mãozinha ao andar!!!! Urso não tem fricotes, não quebra barraco nem roda a baiana, urso fica nervoso!!!! urso não dá pinta, pois urso é praticamente um (hétero) em suas atitudes... Urso não tem a fama de brigão mas se tiver que honrar o seu bigode com certeza não dará beliscões ou puxão de orelhas... dará porrada!!!! tem certas palavras que com certeza um urso de essência não usaria em hipótese nenhuma, tais como: Di...viina, ah looooooca, ter um grupo de amigos e dizer (vou sair com as meninas) essa é pra matar!!!! etc, etc, etc...

(*cg10*)

Na construção do enunciado, *cg10*, por meio de um texto prescritivo, parece sugerir um guia de como ser “masculino”. O uso reiterado da partícula negativa “não” ao longo da resposta produz sentidos depreciativos diante da ausência de alguns dos sintomas da macheza. Como explica Trevisan (2009), nas sociedades falocêntricas, historicamente sempre foi preciso que o homem provasse que era macho e hoje ainda vivem numa busca permanente para mostrar como a figura do macho de verdade deve se portar. Como se vê em *urso não dá pinta, pois urso é praticamente um (hétero) em suas atitudes*, a completa identificação do urso com a fantasia masculina do macho heterossexualmente centrado. Por isso ele se autopolicia para seguir aquilo que, para ele, é o mais próximo do *script* masculino.

Justamente, no *script* da masculinidade heteronormativa (que os ursos parecem tentar reproduzir) é preciso controlar o gestual, a postura, a voz, o vocabulário, o olhar; resumindo tudo nas palavras de *cg10*, “não dar pinta”. Diante de tanto artifício que a masculinidade impõe, como aceitá-la como determinação “natural” juntamente com as representações de gênero e identidade? Ainda no enunciado acima, *cg10* considera haver

um urso de essência, o que deixa perceber a forma arbitrária como a figura mítica da identidade sexual funciona no inconsciente coletivo.

Partindo da resposta de *cg10*, é possível estabelecer relações desse modo ursino de ser masculino com uma matriz hegemônica da masculinidade que num sentido é reproduzida e noutra é refutada. Considere-se, por exemplo, alguns pressupostos um tanto essencialistas que historicamente foram imputados à masculinidade: o controle das emoções, identidade sexual afirmada pelo afastamento com o feminino, a violência inata necessária para a performance do herói, do guerreiro. Todo esse imaginário cristalizado em relação ao masculino emerge atravessado discursivamente no texto do sujeito *cg10*. No entanto, quando se considera a inscrição do corpo no masculino, que historicamente enfatizou traços como altura, “peito pra fora”, “barriga pra dentro”, tamanho do pênis, capacidade de procriação, o que se verifica, do ponto de vista ursino, é uma outra construção para a masculinidade. Isso confere ao conceito de masculino um caráter disperso, em trânsito.

3.4.3 Marcas no corpo, marcas de si – a inscrição discursiva do urso

Uma questão suspensa da seção anterior que será retomada nesta refere-se ao uso do corpo como *performance*. No caso dos ursos, o corpo é o principal construto que o diferencia frente a já dita figura convencionada ao homoafetivo. Sobre a “construção” do corpo *bear*, é importante mencionar as ideias de Bourdieu sobre a naturalização da masculinidade através da personificação do corpo. O autor vai afirmar que o corpo, enquanto uma construção social, serve como uma base para a oposição arbitrária através da qual ela se construiu (2001 *apud* HENNEN). O autor fala do “uso diferencial do corpo e ritos que levam à virilização dos rapazes e à feminização das moças” (1997, p. 198). No contexto específico dos ursos, esses ritos seriam o uso do cabelo sempre curto, quando não raspado, a manutenção dos pelos corporais, o modo autoconfiante como exibem seus corpos pesados e volumosos, o uso de tatuagem é outra prática comum aos ursos. Como dito em 3.1, o uso de barba, bigode ou cavanhaque é quase uma regra.

Fig. 21 - bearwww.com

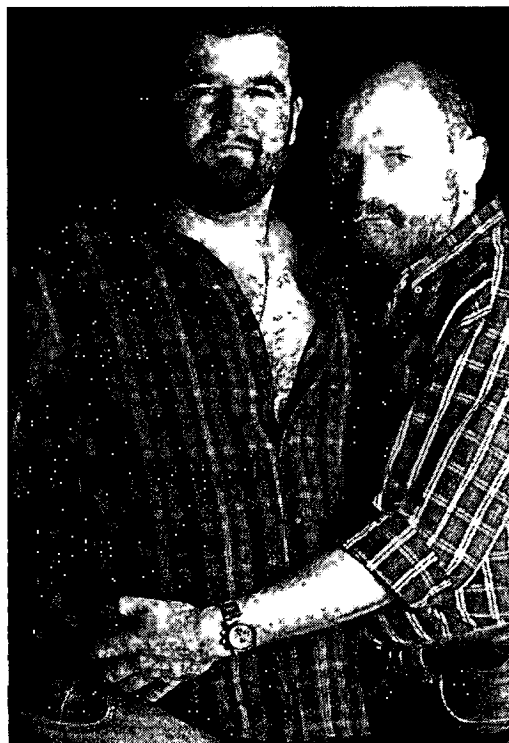
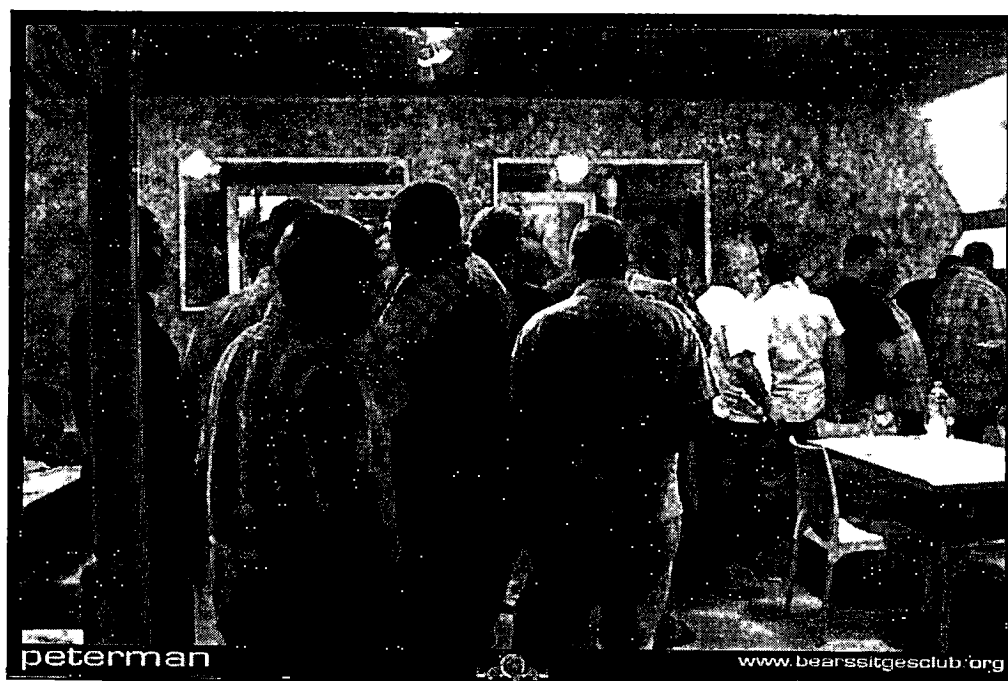


Fig. 22 - Lazy Bear 2008

Esse *esprit de corps* que está ligado aos processos de socialização “exige não apenas a expressão de um sentimento de pertencimento a uma comunidade, mas ainda a manifestação de um reconhecimento desse pertencimento” (ORLANDI, 2006). Por isso, essa escritura de si do urso é um gesto simbólico e discursivo na busca por uma subjetividade que produz efeitos de sentido quando o corpo físico passa a desempenhar seu desejo para alcançar o reconhecimento do desejo do corpo social.

O que o urso veste também compõe o conjunto dessas práticas de se constituir. Para Woodward (2000) existe uma associação entre a identidade da pessoa e as coisas que ela usa; a roupa, nesse caso, funciona como um significante importante da diferença e da identidade. Enquanto há uma atenção muito particular do meio gay com os modelos, as cores, as roupas que serão tendências da próxima estação, os ursos adotam praticamente um mesmo figurino básico, independente das novidades do mundo fashion: como o ideal de corpo para o qual trabalha o universo da moda é o jovem magro, ainda que quisessem, seria difícil para os ursos vestir-se dentro da ortopedia consagrada pelo mundo da moda. Dito isso, os ursos têm uma maneira bem básica de se vestir; o que inclui geralmente um jeans e camiseta. Usam bastante xadrez e, às vezes, acessórios como bonés, suspensórios e botas.

Fig. 23 - Encontro de ursos na Espanha



Toda essa construção que o urso desenvolve no próprio corpo (raspando o cabelo, tatuando-se, mantendo sobrepeso corporal, vestindo-se de modo particular), inscreve-se no que Foucault, recorrendo ao pensamento grego antigo, entende por *austeridade sexual*. A austeridade nesse caso, não aquela proposta pelo cristianismo em que um *eu* deve ser renunciado, “não como uma tradução ou comentário de proibições profundas e essenciais, mas sim como elaboração e estilização de uma atividade no exercício do seu poder e a prática de sua liberdade” (2004, p. 210). Toda essa prática tende a uma conduta moral do sujeito, uma vez que este não age simplesmente em conformidade com valores e regras, porém numa certa relação consigo mesmo, não simplesmente como “uma consciência de si”, mas constituição de si como “sujeito moral” levando-o a se conhecer, a se controlar, a pôr-se à prova, a se aperfeiçoar e a se transformar (*id.* p. 214).

Não obstante a tentativa das diferentes instâncias de poder na cultura contemporânea de homogeneizar as práticas da homoafetividade, o urso experimenta uma transformação através da constituição de si. Tornar-se um sujeito moral, dentro do contexto homoafetivo aqui pensado, implica ele criar diferentes modos de subjetivação, que por sua vez, fundamentam-se em todas aquelas *práticas de si*, já citadas, realizadas pelos ursos. O trabalho de elaboração do homoafetivo urso através destas práticas de si produz um duplo efeito nas relações entre a cultura bear e questões mais gerais da sexualidade: o primeiro efeito é mais particular ao urso, pois legitima a ele um lugar de sujeito não objetivado. Já o

segundo efeito é menos específico; quando por meio da *performance* reiterada de tais práticas é possível repensar o caráter “natural” que historicamente se supôs que compunha o gênero e a identidade sexual.

É inevitável relacionar este modo de existência do urso à noção *queer* de *performance*, pois é “a capacidade dos sujeitos de se rebelarem com relação às normas - idéia voluntarista de representar um ‘papel de gênero’, construindo para si um corpo que expresse e marque uma condição de escolha do sujeito que adota uma identidade”. Isso resume o pensamento de Judith Butler de confundir as diferenças sexuais naturalizadas. Por ser um gesto autônomo e consciente, a performance do urso faz com que ele pareça crível, produzindo um efeito de naturalização. “Este efeito é, em si mesmo, o resultado de uma corporificação de normas, uma reiteração de normas” (apesar dessa reiteração ocultar e dissimular as convenções das quais ela é uma repetição). Dito de outro modo; os ursos, desarticulando uma perspectiva cristalizada em torno da imagem do homossexual, enfatizam em si atributos físicos corporais, gestuais, e atitudes próprias do que se convencionou culturalmente como o modelo masculino heterossexual.

Como pensava Foucault, a construção de um sujeito ético na modernidade pressupõe o governo de si e dos outros. Com base nisso, Gregolin (2007b) vai afirmar ser esse o princípio fundamental na produção de identidade; agenciado por uma rede de discursos que a mídia propaga. O trabalho discursivo da mídia na produção de identidades acontece juntamente com a reprodução de imagens culturais, a generalização e a integração social dos indivíduos. Todo esse processo é assegurado pela oferta de modelos que são imitados de forma ritualizada: “esses modelos de identidades são socialmente úteis, pois estabelecem paradigmas, estereótipos, maneiras de agir e pensar que simbolicamente, inserem o sujeito na ‘comunidade imaginada’” (*id.* p. 50).

Neste ponto, é fundamental reportar-se ao pensamento *queer* acerca das identidades sexuais (discutido em 2.4.1). Para essa teoria não é possível conceber “identidade” como algo apreensível e essencial; antes, perceber os artifícios sócio-históricos nos quais elas se engendram. Se por um lado há uma ação da mídia no sentido de uniformizar as subjetividades, por outro lado, há o sujeito re-elaborando e descobrindo outros modos de ser. É justamente esse um dos fundamentos da teoria *queer*; questionar a sexualização dos corpos, dos desejos, das identidades sem restringir-se aos lugares fronteiriços que as construções culturais impõem. Ainda que pelo curto instante em que a performance do urso questiona essa sexualidade estável, tem-se aí a proposta do pensamento *queer*. Os

ursos experimentam um outro tipo de relação consigo, com o outro, com o próprio corpo, com a condição de homoafetivo que destoa do universo gay majoritário.

Até aí, quando os corpos, os sujeitos ainda não se conformaram dentro de uma estratégia normatizadora, é possível vislumbrar um estado de *queerness* no movimento bear. Afinal, estranhar, perturbar, subverter, desestabilizar são marcas próprias da experiência *queer*. Se for possível pensar a condição do sujeito urso como uma tentativa de quebrar barreiras disciplinares e subverter as normas do que seria o gênero masculino, dá para olhá-la pela lente da teoria *queer*.



Fig. 24 - Encontro de ursos; Tidal wave 2009

Toda a “carga de estranheza e de deboche” do movimento *queer* é muito presente na comunidade bear. Nada mais incomum que esses homenzarrões – à primeira vista, tipos bem encontráveis - agindo de modo tranquilo e seguro com a própria sexualidade, a aparência física, numa sociedade em que os sujeitos são agenciados a participar de nichos pré-construídos. É possível que isso esteja relacionado com a maturidade do grupo. Mas a excentricidade própria do *queer* é fato perceptível na cultura bear. É esse espírito de desconstrução que *URSOMAXJF* sugere em sua resposta:

Ser urso é ser feliz com o seu corpo e com sua condição sexual. Ser urso é ser simpático, é ser divertido, é comer com prazer, mas sem exagerar!!!rs. Ser urso é isso. Não importa se muito gordo, pouco gordo, alto, baixo, peludo, liso, afeminado, machão. Ser urso é nosso estilo de vida!!!

(URSOMAXJF)

Enquanto a principal crítica do pensamento *queer* recai nos princípios binários que a normatização favorece, a ideia do movimento dos ursos, em certa medida, vai ao encontro desse pensamento quando propõe um *estilo de vida* mais inclusivo (como se vê na variedade de tipos de ursos que o movimento reúne), desatento às hierarquias do regime vigente. Este estilo de vida do urso, como pensa **URSOMAXJF**, sob a lógica normatizadora das relações homoafetivas, faz deles sujeitos diferentes, desviantes, pois segundo Louro (2004) eles embaralham, confundem os sinais considerados “próprios” à sua sexualidade. “Ao atravessarem essa fronteira, como atravessadores ilegais de territórios, como migrantes clandestinos que escapam do lugar onde deveriam permanecer” (*id.* p. 87), esses sujeitos serão, entre outras coisas, rotulados como minorias.

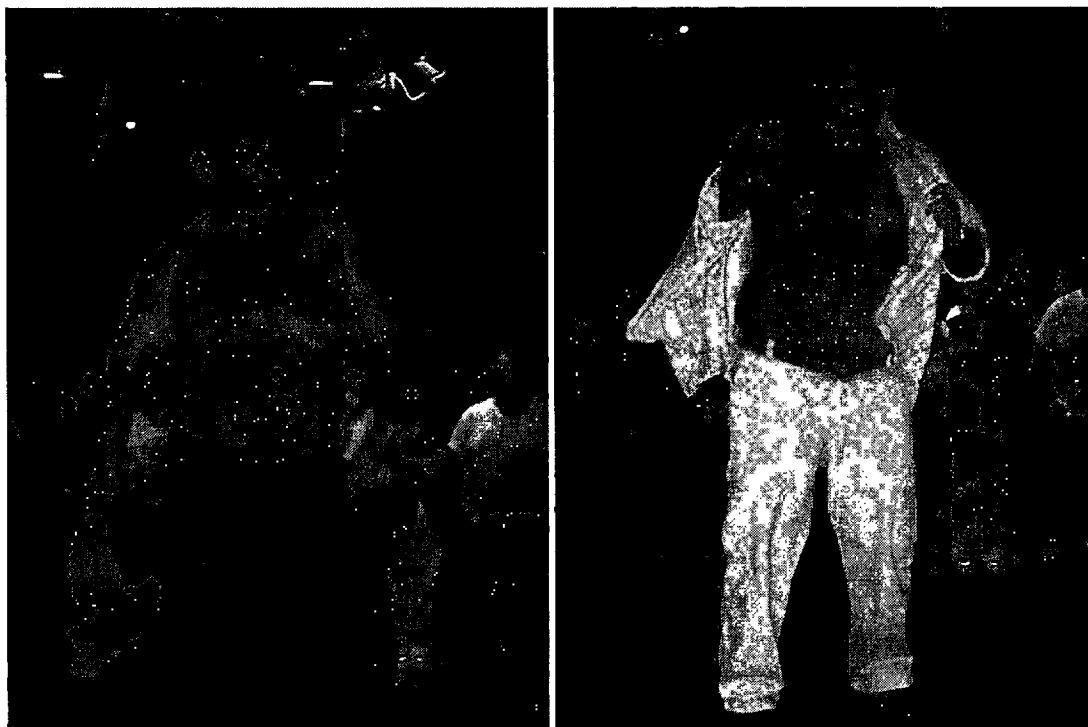
Para concluir esta discussão sobre a performatividade do corpo do urso e sua relação com a teoria *queer*, pode-se refletir se toda essa multiplicidade de sinais, códigos e atitudes do urso, tomados como referência no interior da cultura homoafetiva em geral. Todo esse conjunto de signos que os ursos utilizam como uma linguagem própria e que produzem efeitos de sentido, pelo menos momentaneamente, permitindo que se reconheça esse sujeito no universo das práticas homoafetivas estaria na desconfortável ambiguidade do “entre lugares” que propõe a teoria *queer*?

A resposta a esta questão pode variar. Se considerada a ação de desconstrução que o urso realiza sobre a homossexualidade. A imagem do homem másculo, do viril, não está culturalmente associada ao homossexual. Este estereótipo que o urso cultua do lenhador, do caminhoneiro, do homem rústico, visivelmente marcado em seu corpo, soa estranho (*queer*) ao olhar social que historicamente buscou normatizar as identidades e as práticas sexuais. Assim, urso é *queer* tanto na perspectiva da homossexualidade, quando desativa a norma erótica do gay afetado, frágil, lânguido de traços femininos (herança ainda greco-romana), bem como a lógica das práticas discursivas da mídia para manter-se magro, jovem, lisinho e na moda, que entende o urso como os *outsiders*. Há também um quê de *queerness* na condição do urso no olhar heteronormativo para a qual o indivíduo másculo deveria ter seu desejo erótico pulsando exclusivamente pelo sexo oposto.

Entretanto, se considerar que à Teoria *Queer* interessa as identidades antinormativas, os corpos e sujeitos em trânsito, sem uma localização no presente, o urso não caberia nela. Afinal, na tentativa de desvencilhar-se de um padrão de sexualidade, de gênero e de estética ele cria um outro onde corpos, sujeitos, identidades e desejos voltarão a reinscrever-se.

3.4.2 Marcas do dizer e de *si* dizer - a iconografia do urso

Nesta seção será discutida a representação e a simbologia ursina a partir do pensamento foucaultiano, que Butler (2008) reforça, no qual a constituição do sujeito depende da destruição do corpo, corpo este que o delimita e o prende. Assim, para que haja alguma “construção” implica haver uma simultânea “destruição” de um corpo-sujeito, que novamente para existir terá que submeter-se à normalização. É por meio de uma série de marcas iconográficas que o urso vai se constituindo enquanto sujeito de uma sexualidade que passa então a ser discursivizada por meio de imagens, símbolos que contribuem para essa “narrativa do eu” urso.



Figuras. 25 e 26 – desfile de ursos

A ideia de desconstrução do corpo se sustenta pelo ideal de beleza “não convencional” que os ursos admiram e promovem. É o que afirma *nilBH*: *em busca de alguém para desfrutar momentos, dias, meses ou anos de boa cumplicidade. quanto ao que procuro, sinto atração apenas por gordinhos, se for maduro melhor ainda. se apreciou, me procure, enfim* *Daddywhite* também enfatiza esse modelo ursino que é sexualmente interessante: *Curto homens acima de 35 anos com jeito de homem, sem frescuras, não me importo com padrões de beleza, desde que seja másculo. Ah, curto muito homem com barriga e calvo.* Esta representação simbólica do urso através de um ideal de corpo arrisca-se a incorrer em um paradoxo: em que medida enquanto o urso vai se constituindo como um sujeito ético não se está contribuindo para mais um estereótipo para o homoafetivo?

Esta é uma questão pertinente, uma vez que se verifica um verdadeiro culto à figura do “macho másculo” como é o caso de *Sampa_friend* quando digo homens, me refiro a machos q gostam de machos com maiores de 30 anos e responsáveis por teus atos. Estou a espera. Afeminados e abaixo do peso sem chance, ursos toda chance do mundo e de *adilsonman* *SOU HOMEM QUE GOSTA E TEM TESÃO POR HOMEM, E SÓ. DETESTO E NÃO TENHO MAIOR TESÃO POR AFEMINADOS, BICHINHAS AFETADAS E OUTRAS BONECAS. (TENHO TESÃO POR MADUROS, PELUDOS E PARRUDOS).* Nesse último profile, o sujeito é muito enfático em suas preferências sexuais, inclusive escrevendo todo o texto com letras maiúsculas, que é uma conhecida estratégia discursiva nas conversas virtuais quando se quer ser enérgico com alguém. Outro recurso, nesse caso linguístico-discursivo, usado por *adilsonman* são os parênteses intercalando aquele que talvez seja o principal dado sobre si que o mesmo quer compartilhar.

Além da ênfase no corpo e sua inevitável “desconstrução”, os ursos apresentam um constante cuidado com a autoafirmação como tais. Esse cuidado é verificado em práticas identificatórias como usar camisetas com enunciados que remetam ao universo dos ursos. Estes enunciados podem ser verbais ou comumente através de elementos iconográficos do movimento: a bandeira, a figura do urso animal ou apenas a pata do urso. Todos esses símbolos são muito presentes também nas tatuagens dos ursos. Esta marcação simbólica, segundo Woodward (2000) é o que dá sentido a práticas e a relações sociais. É o que estabelece as relações de diferença com outras identidades. No caso do urso, esses símbolos o marcam em relação às outras representações identitárias do universo LGBT.



Fig. 27- TBRU encontro dos ursos do Texas

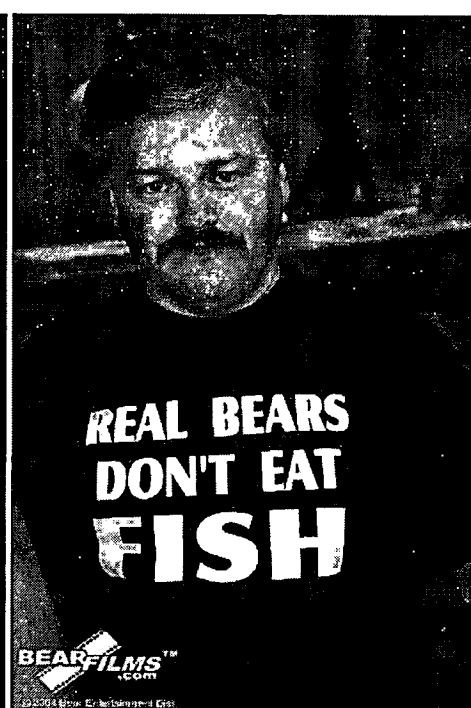
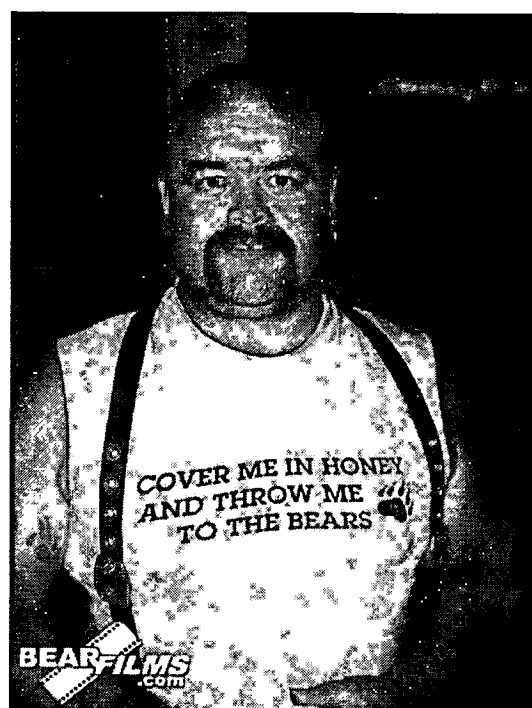


Fig. 28 – “Cubra-me de mel e me jogue aos ursos” Fig. 29 – “Ursos de verdade não comem peixe”

Os enunciados nas camisetas das figuras 28 e 29 remetem à figura do animal urso através do que Pêcheux entendia como movimento contínuo da memória; retoma-se o dado histórico-científico que este animal tem o mel e o peixe como parte de seus hábitos alimentares. Diante desse fato e do contexto em que é posto, é possível um deslocamento de sentido do vocábulo “urso”. Na figura 28, este termo sugere um jogo ambíguo entre o

animal e o sujeito homoafetivo urso. Um efeito de sentido possível nesse caso é de que este sujeito quer ser jogado, e supostamente, “devorado” não pelo animal carnívoro da família dos ursídeos, e sim por outros indivíduos homoafetivos ursos.

O mesmo equívoco linguístico (como tratado na pág. 22) ocorre com “bear” e “eat” na figura 29. Desta vez, o deslizamento de sentido sugere que, diferentemente do animal urso, que come peixe, o homoafetivo urso “come carne”. O jogo polissêmico com os termos *urso* e *comer* desenvolve uma perspectiva para os múltiplos sentidos que os vocábulos sugerem. Neste ponto, o discurso já revelou sua condição de polissêmico, pois nele se verifica o entrecruzamento de formações discursivas diferentes. Numa dessas formações, a memória discursiva recupera a figura do urso enquanto homoafetivo, que não está preocupado com a “boa forma” e se alimenta de forma descomedida, esse mesmo urso que faz sexo com outros ursos - donde, “come”. Numa outra formação discursiva, os vocábulos em questão referem-se de forma denotativa ao animal e seu hábito alimentar. Apesar desses efeitos de sentido originarem-se de campos discursivos diferentes, é necessário que eles emergjam simultaneamente.

Essa produção de sentidos nos enunciados recém apresentados ocorre, portanto, por meio de processos parafrásticos e processos polissêmicos. “Na paráfrase, são produzidas diferentes formulações de um mesmo dizer. É o primado do mesmo. Na polissemia, há uma ruptura com um dizer estabilizado, sedimentado pela memória social, provocando um deslocamento de sentido(s) e instaurando o diferente cuja primazia se acentua” (LEITE, p.105, 2007). Sobre a relação de um enunciado com outras séries de formulações, ou seja, a memória discursiva, ela é uma estratégia muito recorrente nas páginas eletrônicas dos ursos.



Fig. 30 – soldados americanos na batalha de Iwo Jima



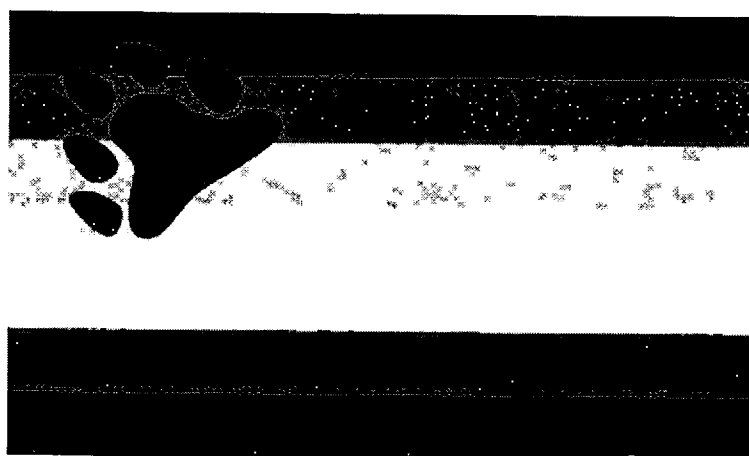
Fig. 31 – ursos erguendo a bandeira do movimento

A figura 30 é uma foto tirada em fevereiro de 1945, quando soldados americanos erguiam o mastro da bandeira dos Estados Unidos no pico do Monte Subibashi na Batalha de Iwo Jima, durante a Segunda Guerra Mundial. Essa memória é re-estabelecida na figura 31 com os ursos fazendo um gesto semelhante erguendo a bandeira do movimento ursino.

Como posto por Courtine (2005) “toda imagem se inscreve em uma cultura visual”. Isso supõe uma memória visual de tudo que se vê ou como ele afirma, que as imagens têm eco. O autor chamou de *intericonicidade* essa relação entre imagens externas e internas ao sujeito. São imagens que fazem surgir outras imagens vistas ou apenas imaginadas, como acontece com o enunciado que integra uma série de outros dizeres. A relação mais imediata entre as duas imagens se dá pela sensação de conquista, de realização que ambas expressam. Na primeira, os soldados orgulham-se pela conquista bélica da ilha de Iwo Jima, na segunda, os ursos ostentam a bandeira do movimento, que é o símbolo de suas lutas por direitos e liberdade sexuais. Nas duas situações, a bandeira é o ícone que os identifica como elementos de um grupo, ao mesmo tempo que os torna diferentes do “outro”.

Dentre os símbolos que representam a cultura bear, a bandeira talvez seja a imagem mais presente da “memória visual” do urso. *A bandeira internacional da irmandade ursina* (nome como é registrada) foi desenhada em 1995 por Craig Byrnes e apresentada no ano seguinte durante o encontro *Bear Rendez-vous* em São Francisco, Califórnia. Como a bandeira do arco-iris, a bandeira dos ursos possui sete cores, mas com uma simbologia particular: as cores da parte superior da bandeira representam as diferentes cores de pele dos ursos de diferentes etnias ao redor do mundo. Já as três cores na parte inferior da bandeira foram inspiradas nas cores do cabelo dos ursos, de acordo com a idade; preto, cinza e branco.

Fig. 32 – bandeira do movimento



O projeto da bandeira dos ursos, segundo o idealizador, tem um propósito inclusivo ao abrir às diferentes etnias, idades, práticas e gostos (2009). Outra marca de si própria do movimento ursino que a bandeira traz é reprodução da pata de um urso no alto do canto esquerdo da bandeira. Estes símbolos, além de inscreverem-se nos corpos dos ursos, estampam uma variedade de produtos e acessórios que o movimento cria.

A propósito da capacidade de criar dos ursos, é importante destacar outras estratégias discursivas que o grupo produz para dizer de sua homoafetividade. E novamente o movimento vai no contrafluxo do pensamento gay hegemônico em que a maioria comumente prefere resguardar sua condição de homoafetivo.

Os ursos não só assumem uma postura menos irresoluta em relação à própria sexualidade, como desenvolvem práticas que desarticulam alguns discursos já institucionalizados sobre o corpo e os prazeres. Dentre esses discursos, um que tem servido de estratégia da “biopolítica” dos corpos na sociedade contemporânea e tem na mídia seu grande articulador apresenta o ideal da minimidade. É o que Gregolin (2007b) denomina de “corpos-mínimos” que os inúmeros enunciados das propagandas sobre saúde e beleza oferecem como objetivo a ser alcançado esteticamente e eticamente. Esta representação de subjetividade é rechaçada pela cultura do “avolumamento” praticada pelos ursos.



Fig. 33 – ponto de encontro ursino “Extra Extra Grande”

A posição-limite em que o urso vive, entre objetivar-se ou transgredir essas representações, aparece também nos jogos discursivos que esses sujeitos operam com a própria língua. Como se observa na figura 33 no sugestivo, por que não dizer metalinguístico, nome de um local de encontro dos ursos na Espanha; “XXL” (Extra Extra Grande). O letreiro na entrada da boate imediatamente remete à imagem da silhueta dos ursos, assim como a dos “corpos-mínimos” generalizados na mídia (ver outros termos ursinos no glossário em anexo). Como também é visto na figura 34, os hábitos alimentares dos ursos, de um modo geral, constituem outras práticas que não integram a rede de dispositivos controladores do corpo cujo discurso propõe um “corpo saudável” através de exercícios e dietas alimentares. Esse relação do urso com o próprio corpo corresponde às práticas do cuidado de si que Foucault propõe no último tomo de sua história da sexualidade ao retomar a “arte da existência” ou “estética da existência” grega (ver 2.2).



Fig. 34 – “Woofstock”: famoso encontro de urso

É importante não perder de vista a questão levantada anteriormente quanto à condição de *queer*, ou não, do urso para relacionar essa cultura *bear* do “avolumamento” do corpo a mais uma forma de controle do Biopoder em um espaço sócio-histórico específico.

Para finalizar esta seção, o ícone cuja associação é mais direta ao universo ursino: o próprio animal urso. A figura do urso enquanto animal está presente nesse meio homoafetivo nas mais variadas formas. De tatuado no corpo, estampado em camisetas, desenhado em diferentes objetos pessoais até o próprio bichinho de pelúcia exibido como mascote, é possível ver referências à imagem desse animal na cultura ursina. Diante de tamanha presença, cabe interrogar sobre a lógica semântica que liga o homem e o animal.



Fig. 35 – TBRU encontro dos ursos do Texas

Antes, portanto, é importante considerar algumas variantes de significados lexicografados para o termo. Além da conhecida referência ao animal, há registro em dicionário (1988) do vocábulo urso como sinônimo de “indivíduo feio, deselegante e pouco sociável”. Há uma outra derivação de sentido para “indivíduo grosseirão”. Estas anotações lexicológicas sobre o termo urso produzem efeitos de sentido quando relacionadas com tudo o que já se dissera até então sobre a figura do sujeito homoafetivo urso posto aqui em análise. As marcas da similitude entre ambos são reforçadas pelos comentários de *LordOfDreams*:

O urso além de ser um animal que representa um ser selvagem, enorme, e temido é símbolo da família da união, fazendo de tudo para defender seus familiares, além é claro de ter se transformado em companheiro de cama de muita gente virando um popular bichinho de pelúcia, quem nunca teve um? Portanto além dos pelos e porte em comum acredito está associação esteja ligada também ao Urso ser uma pessoa bacana, que quando necessário se defende, um cara companheiro, bom de abraçar, ter por perto, e que vai fazer de tudo por quem estiver com ele e as pessoas mais próximas usando toda sua força. [...]

(LordOfDreams)

“A narrativa do eu” que o homoafetivo urso faz de si se dá a um só tempo pela dimensão linguístico-discursiva da memória e também por sua dimensão imagética, por que não semiótica, como pensa Davallon (2007), para quem a imagem funciona como um operador da memória social, esta última entendida no entrecruzamento da história com uma memória coletiva. Portanto, é também por meio de um conjunto iconográfico que a identidade do urso é produzida discursivamente e a via por onde ele se classifica como diferente no universo das práticas homoafetivas.

3.4.4 *A bear friendly*: a amizade como modo de vida

Como bem sintetiza Didier Eribon (2008), os dois vetores da “estética da existência” pensada por Foucault baseiam-se numa *política da amizade* e numa *economia dos prazeres*, ou seja, é preciso trabalhar para constituir belas relações de amizade, a isso dedicando a mais minuciosa atenção e buscando intensificar os prazeres pela erotização máxima dos corpos. Diante dessa premissa, seria possível constatar nuances desses “outros modos de vida” foucaultianos nas relações homoafetivas dos ursos? Haveria um diferencial no modo relacional dos ursos com seus pares, de modo a não se identificar aos traços psicológicos e às máscaras visíveis do homossexual (2001)? No profile de **50aosingle**, fragmentos discursivos no texto assinalam para a importância da amizade como princípio da relação homoafetividade.

Espero conhecer outros bears pelo mundo [...] Em resposta às frequentes perguntas, eu não frequento o meio GLS, e não por uma questão de preconceitos, apenas não é a minha. E não estou procurando uma relação,

tenho meu parceiro, e sim amizades com pessoas inteligentes e com bom nível cultural [...]

(50aosingle)

Ainda que a virtualidade do espaço on-line potencialize um tipo de busca cuja prioridade está nos possíveis encontros sexuais, estes sites são instâncias sociais que facilitam a aproximação e o estabelecimento de relações de amizade. Mesmo tendo um parceiro, como afirma 50aosingle, o site é, para ele, um veículo estratégico para conhecer outros ursos pelo mundo e estabelecer vínculos de amizade. Mesmo apresentando-se como pessoas sozinhas e às vezes admitindo estar no site à procura de sexo com outros homens, vários perfis observados fazem alusão primeiro à amizade:

Sou homem a procura de amizades, sexo seguro com outros homens. [...]

(Sampafriend)

[...] considero discrição, respeito, verdade, amizade e honestidade fundamentais em qualquer relacionamento, mesmo que seja apenas para sexo.

(nilBH)

[...] Urso, coroa de 58 anos prefiro jovens entre 20 e 30 anos versateis ou ativos para amizade encontros discretos, saidas enfim curtir e o que mais rolar[...]

(coroa_58)

[...] Mas sei que também tem aí pessoas, que como eu, querem amizade e algo sério... espero encontrar.

(Mature _ alone)

Esses enunciados reforçam o exposto no item 2.4, que mostra a amizade e a homossexualidade como novos modos de vida. No interior das práticas homoafetivas, a amizade proporciona novas formas de relacionar-se consigo, com o outro e com o prazer de ambos. Nos depoimentos recolhidos, os ursos têm se mostrado inclinados a uma experimentação de outros prazeres, através da amizade, que não restringem estas relações (entre os ursos) à erótica do sexo.

A propósito da erótica sexual, Foucault (1999) propunha uma “dessexualização do prazer” a partir das práticas sadomasoquistas (S/M). Naquele contexto, a ideia de que o prazer sexual está na base dos prazeres físicos não é válida. É um pensamento análogo à importância que os ursos dão à amizade, especialmente aquelas fora dos circuitos LGBTs,

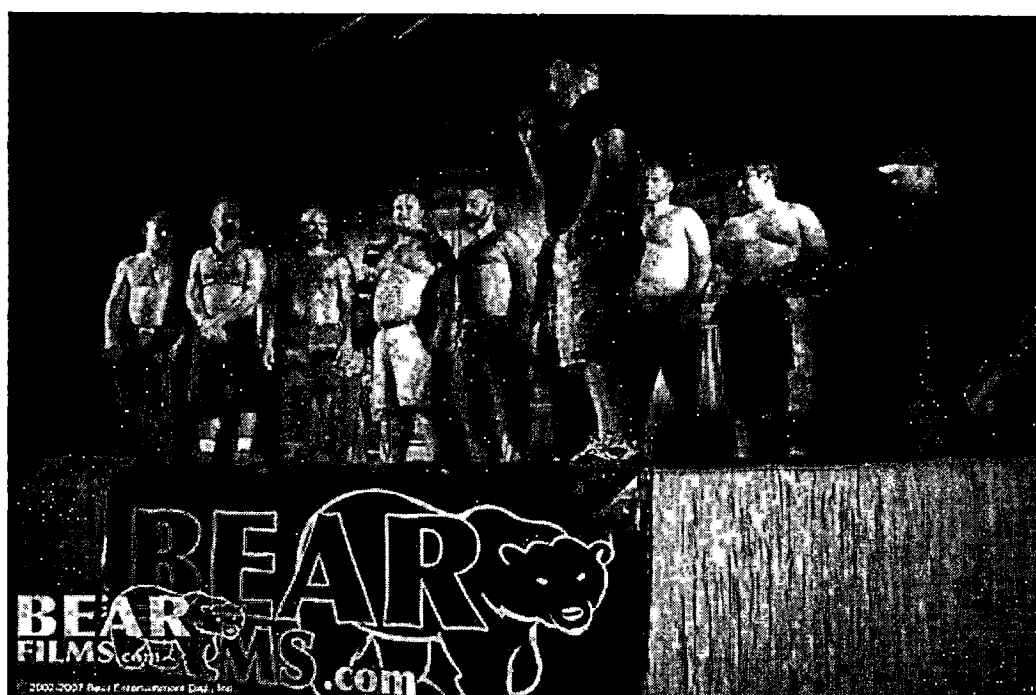
como demonstram alguns perfis. Há um discurso corrente no próprio meio gay (incluindo os ursos) no sentido de caracterizar as práticas intersubjetivas nesse meio como uma busca prioritária por sexo:

*[...] Não gosto de baladas e não gosto de lugares que tenham muita gente porque na maioria das vezes vira uma confusão generalizada onde ninguém entende o que se diz. Moro em Florianópolis-SC e espero que isso não seja nenhum problema para que quando conhecer alguém que se interessar por mim, ache que isso possa servir de impedimento em continuidade ao conhecimento (por não morar na mesma cidade, etc, etc...), pois acredito que distâncias geográficas se vencem... Gosto de pessoas e coisas simples, viajar, sou meio saudosista, detesto tudo o que leva "números" e sou amigo das palavras e da escrita... [...] Não gosto de homens afeminados ou que fazem de suas vidas um eterno gueto gay. Não gosto de homens que sempre tentam iniciar um conhecimento com o sexo... acho que a emoção e as palavras falam mais... [...] *(Mature@lone)**

*[...] Em resposta às frequentes perguntas, eu não frequento o meio GLS, e não por uma questão de preconceitos, apenas não é a minha. [...] *(50aosingle)**

Haveria na proposta de amizade dos ursos um tipo de encontro como no S/M, atravessado por relações de poder, mas que não são relações de dominação, pois primam por uma reciprocidade simétrica, uma espontaneidade sem fixação num contexto determinado? Como demonstram discursivamente alguns perfis, no meio gay majoritário essa “fixação” seria a prática sexual em si?

Fig. 36 - concurso de beleza ursina



É curioso como se caracteriza a erótica bear. Seu funcionamento no interior das relações de amizade, aquelas que, como afirma Foucault, são obrigadas a se inventar de A a Z. Os ursos com seus códigos estariam criando formas diferentes de se relacionar?

Os ursos ressignificam a noção de beleza e até da própria homossexualidade. Algumas práticas comuns na cultura *bear* sinalizam para essa experimentação através da amizade: o *bearhug* (abraço de urso), as brincadeiras com o próprio corpo pesado, as comilanças, os jogos e competições que organizam durante os encontros parecem tentativas de intensificar o papel da amizade no universo homoafetivo, que é reforçado na intensa camaradagem entre os bears.



Fig. 37 - woofstock 2008

Esta relação entre a amizade ursina e o desenvolvimento de uma erótica que vai além da sexualização se reflete também nos números relativos aos sites dos ursos. Em alguns endereços eletrônicos como o bear411.com as informações fornecidas sobre os usuários são bastante detalhadas: como já se dissera, dos sites pesquisados, este é um dos mais populares; são quase 150 mil usuários. Desse número, 29% declaram estar à procura de amigos, 18% dizem querer apenas sexo e o restante afirma buscar namoro, bate-papo ou não se define.



Fig. 38 – encontro dos ursos de Córdoba – Argentina.

Quando do espaço na página sobre o suposto “papel sexual” do usuário, 14% classifica-se como ativo no ato sexual, 15% passivo, contra 45% versátil. Os 26% restantes não definiram ou citaram outras práticas. No caso do sujeito versátil, ele pode desfrutar tanto da posição de ativo como de passivo, o que, de certo modo, foge do modelo dicotômico que estabelece papéis para os homossexuais, e consequentemente dá vida a personagens como o bofe e a bicha, o machão e a bichona etc. Para Foucault, essas figuras só reproduzem o padrão heteronormativo da sexualidade.

Em outros dois sites, dentre os pesquisados, em que foram verificados os números relativos à prática e preferência sexual, constatou-se o predomínio do urso versátil. No caso do brasileiro ursos.com.br, eles são 30% , enquanto ativos e passivos somam 23%. No site com o maior número de perfis bearwww.com (The Bear World Wide Woof), dos 180.293 perfis cadastros 40% aparecem como versáteis. A referência a esses números contribui no sentido de questionar em que medida os laços afetivos de amizade entre os ursos distinguem-se, usando uma expressão foucaultiana, “dos traços psicológicos e das máscaras visíveis do homossexual”? Como essa política da amizade ursina, vista como uma técnica de si, contribui para esse novo modo de ser da homoafetividade?



Fig. 39 - Phurfest 2004

É pertinente para finalizar, retomar Didier Eribon citado no início desta seção. Quando trata da relação do gay com o grupo (2008), o autor lembra como a participação na “cena gay” de alguns sujeitos é efêmera e provisória, pois são espaços onde “concorrem abertamente a força da moda, o culto da juventude, da beleza, da virilidade e onde se reformulam as modalidades da exclusão de tudo que se situa fora dessas normas.” (*ibid.* p.167) Relacionando esse modelo estruturante da “cena gay” com a *política da amizade* como pensada por Foucault, verifica-se no movimento dos ursos uma busca, pessoal e coletiva, pelo outro. O outro que possibilite a afirmação de si no grupo. O outro com o qual haja uma identificação – e parece não ter problema se essa identificação virar sinônimo de uniformidade - com o qual não se tenha vergonha de vir a ser identificado. E ainda, em muitos casos, não seja preciso demonstrar indícios de uma homofobia internalizada.

Ainda que paradoxal possa parecer, para os ursos, encontrar-se no grupo trata-se de um ato de liberdade: “ali para onde outros o levaram, mas ali onde outros, também, o deixaram.” (*id. ibid.*) O urso como um sujeito em construção, cria a recria a si mesmo, pois sempre haverá que se inventar enquanto subjetividade e o que já se produziu são apenas rastros do sujeito na história.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, a “resistência” e a “subjetivação”, a “atitude crítica” e a “criação de modos de vida” são apenas expressões sinônimas para designar o exercício concreto dessa liberdade que permite que os indivíduos e os grupos passem da sujeição à subjetivação e que moldem suas existências específicas ao cultivarem suas diferenças.

Didier Eribon

Apoiado na compreensão de que o discurso funciona como operador entre a sistematicidade e as representações sociais da linguagem, este trabalho partiu da seguinte questão: “Que modos de subjetivação apresentam-se discursivamente nos sites de relacionamento aos ursos, que os particularizam no interior do universo homoafetivo?” Ao levantar esta problemática, conjectura-se a existência de práticas de subjetivação no interior do movimento homossexual, que ali produzem e particularizam a figura de um homoafetivo dito como urso.

Entender como essas práticas funcionam ao lado do quadro tão heterogêneo e das vicissitudes próprias da cultura homossexual foi particularmente um elemento incitante dessa pesquisa. Como estrategicamente, práticas discursivas ou não, traduzem-se em resistência ou numa reinserção nos modelos sexuais hegemônicos de homo e hétero? Para este intento, objetivou-se analisar os modos de subjetivação discursivizados nos perfis de homoafetivos, que se denominam ursos, inscritos em sites de relacionamento direcionados a este grupo homossexual. Concomitante à análise dos perfis, outros importantes elementos imagéticos disponíveis nesses sites incluindo fotografias, desenhos e publicidades formaram um suplementário do *corpus* em estudo.

Norteando-se pelos preceitos teóricos e metodológicos propostos por Michel Foucault, em conjunto com os estudos da Análise do Discurso com ênfase nas discussões em torno do sujeito, discurso e enunciado, foi possível neste ponto da pesquisa fazer as seguintes considerações: por sua constituição histórica, e

consequentemente discursiva, o urso, enquanto sujeito homoafetivo, apresenta-se clivado por diversos outros lugares de enunciadores como o gay convencional, o do macho heterossexual e sua masculinidade hegemônica. Esses atravessamentos são perceptíveis na materialidade linguística de seus perfis e no conjunto iconográfico a que os ursos recorrem para se estabelecerem enquanto sujeitos de uma sexualidade.

A um só tempo, as práticas discursivas do urso repetem o modelo heteronormativo de masculinidade através da *performance* física do próprio corpo, e minam a ideia de masculinidade como algo “natural”, uma vez que a “naturalidade” está na reiteração de gestos específicos. Do mesmo modo, faz aparecer o caráter impreciso e ficcional dos papéis de gênero e das identidades sexuais que o movimento gay reivindica. Todas essas práticas que os ursos realizam produzem efeitos de sentido que confirmam a existência de um conjunto de relações de poder historicamente elaborado que encerra a figura do homossexual em um modelo arbitrário eminentemente influenciado por uma cultura da beleza estética. Produz ainda o sentido de que para ser desejável, o urso deve ter “sua própria” gramática corporal, expressa na aparência, ao máximo, daquilo que se convencionou de masculino.

O fato de os ursos buscarem uma via de experimentação para a homoafetividade fora do nicho gay pré-construído os torna sujeitos *queer* e ainda mais pelo tom de estranheza e deboche comum a ambos; afinal, é no mínimo insólito, tipos rústicos e pesados entregando-se a carícias e jogos eróticos com total liberdade. Essa liberdade com a própria condição de homoafetivo aparece discursivizada nos perfis que os ursos fazem de si nos sites de relacionamento e inscrita no próprio corpo dos ursos de diversas formas. Porém, a condição *queer* do urso não se sustenta por muito tempo, pois logo o reinscreve em mais um modelo identitário.

Foi visto que o urso, na tentativa de se construir como uma subjetividade homoafetiva para além dos paradigmas reverenciados na mídia, acaba incorrendo no gesto tentador de definir categorias para os sujeitos - no caso o próprio urso. Quando analisa a questão da homossexualidade, Foucault inquieta-se com a necessidade que os gays têm de organizarem-se a partir de uma identidade catalográfica. Tem aí também o “perigo” dos efeitos de poder que a formação desses grupos secretam para com os quais sempre é preciso manifestar “desconfiança” (ERIBON, 2008). A comunidade dos ursos não estaria, portanto, isenta desse “perigo” inerente a qualquer “comunidade”.

Entretanto, como “os modos de vida” pensados por Foucault a partir de uma amizade homoafetiva, caracterizam-se como um elemento importante no horizonte dos processos de subjetivação, a constituição de tais comunidades permanece para ele um gesto fundamental na luta travada para inventar novas formas de existência e moldar novos “estilos de vida”, a fim de escapar ao perigo bem mais ameaçador que fazem pesar o rigor da norma e a sociedade “disciplinar” em seu conjunto (*ibid*).

Mirando-se nessa ótica foucaultiana, entende-se que o urso desenvolve sobre si mesmo um trabalho de elaboração como sujeito homoafetivo. Nesta condição, ele recria modelos e práticas homoeróticas que estabelecerão novas relações de poder, faz uma “narrativa do eu”, porém a luta para não ser objetivado por ações que tentam normatizar as práticas sexuais é dado que não se pode elidir do cerne da ideia de um sujeito “urso”. Propor outro discurso dentro da homoafetividade pode esconder sua *vontade de verdade*, contudo, é um exercício para a construção de um sujeito modificável, transformável, ético.

O tipo de relação de amizade que os ursos estabelecem entre si e o modo como se relacionam com o próprio corpo – a despeito do urso sustentar um corpo não normativo duplamente marginal; fora da cultura gay e dentro desta - favorece a produção desse sujeito ético que reabre a virtualidades relacionais e afetivas. Tudo isso permite dizer que o desenho de hoje que se tem das relações homoafetivas é contornado por uma multiplicidade de formas de expressão, cada uma com suas práticas subjetivas próprias. Isso deixa o sujeito homossexual, em geral, e o urso, em particular, na condição de um efeito provisório sempre a ser feito num trabalho criativo sobre si mesmo, individual e coletivo.

Uma vez entendido o urso como uma construção subjetiva, em marcha, um devir, como tal, ele insere-se em um contexto histórico-social específico de onde foi possível sua irrupção no contexto das práticas homoafetivas. E quais teriam sido os eventos históricos em cuja causa está o acontecimento do urso enquanto objeto discursivizado e atraído para o domínio da Análise do Discurso? O desenvolvimento de um culto reiterado ao corpo pela mídia? As mudanças na noção de beleza masculina? A insistência cultural em uniformizar a identidade do homossexual? Ou a necessidade de se afirmar como diferente? Quiçá não todas, mas na sua maioria, estas questões sustentam a problemática do sujeito urso.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Inês Lacerda. *Foucault e a crítica do sujeito*. Curitiba: editora da UFPR, 2001.

ASSUMPÇÃO, Ronald. Na mira do mercado. In: ASSUMPÇÃO, Ronald. [et al.] *Homossexualidade : produção cultural, cidadania e saúde*. Rio de Janeiro: ABIA, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade a busca por segurança no mundo atual*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.

_____. *Identidade: entrevista a Benedeto Vecchi*. Tradução, Carlos Alberto Medeiros. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005.

BORBA, Francisco da Silva. *Introdução aos estudos linguísticos*. Campinas-SP: Pontes, 2008.

BOURDIEU, Pierre. *Masculine domination*. Stanford, California: Stanford University Press, 2002.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursos do sexo. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado: pedagogia da sexualidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira 2ª edição, 2008.

CARVALHO, Ana Maria de. *Inscrição discursiva da subjetividade homoafetiva na g magazine*. Natal, 2008, 104p. Dissertação. Mestrado em linguística aplicada. – Departamento de Letras. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

CHAUNCEY, George. *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*. New York: Basic, 1994.

COURTINE, J. J. Quelques problèmes théoriques et méthodologiques en analyse du discours. À propos du discours communiste adressé aux chrétiens. *Langages* n° 62. Paris : Didier Larousse, 1981.

_____. A estranha memória da análise do discurso. In: FERREIRA, M.C.L. ; INDURSKY, Freda. *Michel Pêcheux e a análise do discurso: uma relação de nunca acabar*. São Carlos: Claraluz, 2005.

_____. Intericonicidade – Entre(vista) com Jean-Jacques Courtine. Disponível em <http://grudiocorpo.blogspot.com> Acessado em 26 jul. 2009.

DAVALLON, Gean. A imagem, uma arte de memória? In: ACHARD, Pierre [et al.]. *Papel da memória*. Tradução de José Horta Nunes. 2ª edição. Campinas, SP: Pontes Editores, 2007.

DOSSE, François. *História do estruturalismo*. Campinas : Editora da Unicamp, 1993.

ERIBON, Didier. *Reflexões sobre a questão gay*. Tradução de Procopio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

FERNANDES, Cleudemar Alves. *Análise do Discurso: reflexões introdutórias*. 2ª. Ed. São Carlos: Claraluz, 2007.

FERREIRA, M.C. Da ambigüidade ao equívoco: a resistência da língua nos limites da sintaxe e do discurso. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, 2000.

_____. Introdução. In: FERREIRA, M.C. ; INDURSKY, Freda. *Michel Pêcheux e a análise do discurso: uma relação de nunca acabar*. São Carlos: Claraluz, 2005.

FERREIRA, Rubens da S. *Homossexualidades: a diversidade e o antagonismo do "universo homo" em questão*. Disponível em: <http://www.armariox.com.br> Acessado em 06 set. 2007.

FOUCAULT, Michel. Michel Foucault, an interview: Sex, Power and the politics of Identity. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. *The advocate*, n. 400, 1984. pp. 26-30 e 58.

_____. *O que é um auto?* 2ª Ed. Porto: Vega, 1992.

_____. *O sujeito e o poder*. Tradução, Vera Porto Carreiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975 – 1976)*. Tradução de Mª Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma T. Muchail. 8ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. Diálogo sobre o poder. In: MOTTA, Manoel Barros da. *Michel Foucault. Ditos e escritos*, vol. IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Ditos e escritos*. Vol. V. In: MOTTA, Manoel Barros da Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. *Ética, sexualidade, política*. Org. Manoel Barros da Motta; Tradução: Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007a.

_____. *História da sexualidade 2: O uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007b.

_____. *História da sexualidade 3: O cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007c.

_____. *A arqueologia do saber*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.

_____. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Faga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 17ª Ed. 2008b.

GADET, Françoise; PÊCHEUX, Michel. *La lengua de nunca acabar*. Traduzido por Beatriz Job. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

GREGOLIN, Maria do Rosário. Michel Foucault: o discurso nas tramas da História. In: *Análise do discurso: unidade e dispersão*. Org. Fernandes, Cleudemar Alves e Santos, João Bosco Cabral dos. Uberlândia: EntreMeios, 2004.

_____. *Foucault e Pêcheux na Análise do Discurso: diálogos e duelos*. 3ª. Ed. São Carlos: Claraluz, 2007a.

_____. Discurso, História e a produção de identidades na mídia. In: *Mídia e rede de memória*. Org. Fonseca –Silva, Maria da Conceição e Possenti, Sírío. Vitória da conquista: Uesb, 2007b.

_____. *Tempos Brasileiros: Percursos da Análise do Discurso nos desvãos da História do Brasil*. In: *Percursos da Análise do Discurso no Brasil*. Org. Fernandes, Cleudemar Alves e Santos, João Bosco Cabral dos. São Carlos: Claraluz, 2007c.

_____. *Linguagem e história: relações entre linguística e análise do discurso*. [s. l. : s. n.]. [s. d.].

_____. *No diagrama da AD: heterotopias de Michel Foucault*. [s. l. : s. n.]. [s. d.].

GROS, Frédéric. A parrhesia em Foucault (1982 – 1984). I: _____. (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcioilo. São Paulo: Parábola Editora, 2004.

HENNEN, Peter. *Bear Bodies, Bear Masculinity: Recuperation, Resistance or Retreat?* Disponível em em: <http://www.allacademic.com> acessado em 04 abr. 2009.

KAMPF, Ray. *The Bear Handbook: A Comprehensive Guide for Those Who Are Husky, Hairy and Homosexual, and Those Who Love*. Nova Iorque: Harrington Park Press, 2000.

LEITE, M^a Regina Baracuhy. Bombril e Ratinho: as vozes da sedução. In: GREGOLIN, M^a do R. BARONAS, Roberto. (org.) *Análise do Discurso: as materialidades do sentido*. 3ª edição. São Carlos: Claraluz, 2007.

LEÓN, de Adriano, As Artes da Tirania: Sexo, Foucault e Teoria Queer. In: LEÓN, de Adriano. *Sociotextos: Pós-estruturalismo*. João Pessoa: 2008. CD-ROM.

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

_____. Pedagogias da sexualidade. In: *O corpo educado: pedagogia da sexualidade*. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

MACHADO, Roberto. Introdução. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

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

MAGNATIVA, Alexey Dodsworth. Identidade gay e os preconceitos que cerceiam a intolerância. *Filosofia ciência e vida*. São Paulo: Escala. Ano II, v. 22, p. 15 -23, 2008.

MALDIDIER, Denise. *A inquietação do discurso: re(ler) Michel Pêcheux hoje*. Tradução de Eni P. Orlandi. Campinas: Pontes, 2003.

MARTINS, Ferdinando. *Foucault e a homossexualidade*. In: filosofando. Disponível em: <http://www.gonline.uol.com.br> Acessado em 21/mai./2008.

_____. *Teoria Queer: você sabe o que é?* In: filosofando. Disponível em: <http://www.gonline.uol.com.br> . Acessado em 25 jan. 2009.

MILANEZ, Nilton. A disciplinaridade dos corpos: o sentido em revista. In: SARGENTINI, Vanice e NAVARRO-BARBOSA, Pedro. *Foucault e os domínios da linguagem: discurso poder, subjetividade*. São Paulo: Claraluz, 2004.

MILNER, Jean-Claude. *Introduction à une science du langage*. Paris: Éditions du Seuil, 1989.

NAVARRO-BARBOSA, Pedro Luis. O acontecimento discursivo e a construção da identidade na história. In: SARGENTINI, Vanice e NAVARRO-BARBOSA, Pedro. *Foucault e os domínios da linguagem: discurso poder, subjetividade*. São Paulo: Claraluz, 2004, p. 97 – 130.

NUNES, José Horta. Introdução. In: ACHARD, Pierre [et al.]. *Papel da memória*. Tradução de José Horta Nunes. 2ª edição. Campinas, SP: Pontes Editores, 2007.

O Fantasma Masculino - João Silvério Trevisan. Café Filosófico. São Paulo: TV cultura, 17 de maio, 2009. Programa de TV.

ORLANDI, Eni P. *Cidade dos sentidos*. Campinas, SP: Pontes, 2004.

_____. À flor da pele: indivíduo e sociedade. In: MARIANI, Bethânia. *A escrita e os escritos: reflexões em Análise do Discurso e Psicanálise*. São Carlos: Claraluz, 2006.

_____. Maio de 1968: os silêncios da memória. In: ACHARD, Pierre [et al.]. *Papel da memória*. Tradução de José Horta Nunes. 2ª edição. Campinas, SP: Pontes Editores, 2007.

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

PAIVA, Antônio Cristian Saraiva. *Sujeito e laço social: a produção de subjetividade na arqueogenealogia de Michel Foucault*. Fortaleza: Relume Dumará, 2006.

PÊCHEUX, Michel. A Análise do Discurso: três épocas. In: GADET, Françoise e HAK, Tony. *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Campinas: EDUNICAMP, 1990.

_____. Sobre os contextos epistemológicos da Análise do Discurso. Tradução de Ana Maria Dischinger Marshal e Heloísa Monteiro Rosário. In: *Caderno de tradução*. 2ª edição, [s. l.]: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1998.

_____. *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas, ed. Da UNICAMP, 1998.

_____. Papel da memória. In: ACHARD, Pierre [et al.]. *Papel da memória*. Tradução de José Horta Nunes. 2ª edição. Campinas, SP: Pontes Editores, 2007.

_____. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Tradução de Eni P. Orlandi. 5ª edição, Campinas, SP: Pontes Editores, 2008.

PELBART, Peter Pál. *Vida Capital: Ensaios de Biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2004.

POSSENTI, Sírío. Teoria do discurso: um caso de múltiplas rupturas. In: MUSSALIN, F. & BENTES, A.C. *Introdução à lingüística: fundamentos epistemológicos*. São Paulo: Cortez Editora, 2004.

_____. *Questões para analistas do discurso*. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.

POSTER, Mark. "Foucault and the Tyranny of Greece". In: COUZENS HOY, David. *Foucault: A Critical Reader*. New York: Blackwell, 1989.

RABINOW, Paul e DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. Tradução: Nilton Milanez, Carlos Piovezani. São Carlos: Clara Luz, 2005.

Revista *DOM*. ed. 05. São Paulo-SP: Editora Peixes, jul. 2008.

RÍOS, Rubén H. *Michel Foucault y La condición gay*. Madrid: Campo de Ideas, 2007.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. 20. ed. São Paulo: Cultrix, 1995.

SILVA, Francisco Paulo da. Articulações entre poder e discurso em Michel Foucault. In: SARGENTINI, Vanice e NAVARRO-BARBOSA, Pedro. *Foucault e os domínios da linguagem: discurso poder, subjetividade*. São Paulo: Claraluz, 2004, p. 159 – 179.

SURESHA, Ron. *Bears on Bears: Interviews & Discussions*. Los Angeles: Alyson Publications, 2002

VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault e a Educação*. 2ª ed. Belo Horizonte : Autêntica, 2007.

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

WRIGHT, Les. *The Bear Book: Readings in the History and Evolution of a Gay Male Subculture*. Nova Iorque: Haworth Press, 2007.

Endereços eletrônicos:

Disponível em: <http://www.abearslifemag.com> Acessado em 18 nov. 2008.

Disponível em: <http://www.ambear.com.br> Acessado em 10 jun. 2009.

Disponível em: <http://www.armariox.com.br> Acessado em 02 jun. 2009.

Disponível em: <http://www.bear411.com> Acessado em 21 mai. 2009.

Disponível em: <http://www.bearwww.com> Acessado em 26 jun. 2009.

Disponível em: <http://www.bearpartymagazine.com> Acessado em 06 mar. 2009.

Disponível em: <http://cronica-bear.blogspot.com> Acessado em 16 abr. 2009.

Disponível em: <http://www.jovemgay/dicionário.com> Acessado em 08 fev. 2009.

Disponível em [http:// www.ososdecordoba.com.ar](http://www.ososdecordoba.com.ar) Acessado em 22 set. 2008.

Disponível em [http:// www.revistaaime.com.br](http://www.revistaaime.com.br) Acessado em 05 jan. 2009.

Disponível em [http:// www.revistadom.com.br](http://www.revistadom.com.br) Acessado em 09 jul. 2009.

Disponível em [http:// www.ursosmg.com](http://www.ursosmg.com) Acessado em 19 jan. 2009.

Disponível em <http://www.bearssitgesclub.org> Acessado em 16 jul. 2009.

Disponível em <http://www.abcdomarketing.com.br> Acessado em 23 out. 2009.

GLOSSÁRIO

- *Admirador* ou *Chaser* - um termo que se refere aqueles que não são ursos, mas são sexualmente ou emocionalmente atraídos por estes.
- *Bearcontro* - Como ficaram conhecidos os encontros de ursos, nas diversas cidades brasileiras.
- *Big Bear* - É um Urso forte e alto, grande.
- *Black Bear* - Urso de pele negra.
- *Cave/Den (caverna/gruta)* - Local de encontro de Ursos.
- *Chubby Bear* - Urso com peso corporal elevado. Apesar de alguns Chubbies serem Ursos e identificarem-se com a comunidade, existem outros que não o são. As comunidades de Ursos e Chubbies têm as suas particularidades e podem ser muito diferentes em alguns aspectos.
- *Cub bear* - um jovem (ou com aparência jovem) que gostem de Ursos.
- *Daddy Bear* – Urso mais velho que geralmente assume uma postura mais paternal em relação ao parceiro.
- *Grizzly Bear* - São ursos corpulentos, bem proporcionados e peludos. Não necessariamente gordos.
- *Koala Bear* - Urso com o cabelo e pêlo louros.
- *Leather Bear* - Um bear que também se assume como Leather. Geralmente usa roupa e acessórios típicos da comunidade Leather.
- *Muscle Bear* - Urso particularmente musculoso.
- *Otter (lontra)* - Urso mais magro e de porte menor mas que tem bastante pelo corporal e barba.
- *Polar Bear* - Urso mais idoso que têm o cabelo e pelo corporal branco.
- *Pink Money* – Refere-se ao poder aquisitivo da comunidade gay em geral. Com o crescimento do movimento homossexual, o “dinheiro rosa” fomentou um mercado mundial de serviços destinados a esse público incluindo boates, lojas, restaurantes, roteiros turísticos e até mesmo táxis.
- *Queerness* – Condição de raro, raridade ou queer.
- *Woof* - termo usado nas saudações entre ursos. A um Urso particularmente interessante chama-se Woofy.

ANEXO I

PROFILES

Bear411.com

50aosingle

Espero conhecer outros bears pelo mundo. Sou um cara totalmente, entendam como TOTALMENTE MESMO, incompatível com homens afeminados... o que me atrai num homem é sua masculinidade, e isto eu também tenho. Em resposta às frequentes perguntas, eu não frequento o meio GLS, e não por uma questão de preconceitos, apenas não é a minha. E não estou procurando uma relação, tenho meu parceiro, e sim amizades com pessoas inteligentes e com bom nível cultural. 1,86 altura – 97 quilos.

Adilsonman

SOU HOMEM QUE GOSTA E TEM TESÃO POR HOMEM, E SÓ. DETESTO E NÃO TENHO MAIOR TESÃO POR AFEMINADOS, BICHINHAS AFETADAS E OUTRAS BONECAS. (TENHO TESÃO POR MADUROS, PELUDOS E PARRUDOS.)

Sampafriend

Sou homem a procura de amizades, sexo seguro com outros homens, quando digo homens, me refiro a machos q gostam de machos com maiores de 30 anos e responsáveis por seus atos. Estou a espera. Afeminados e abaixo do peso sem chance, ursos toda chance do mundo.

Ursos.com.br

nilBH

difficil, pois descrever a si próprio pode representar risco de sub-avaliação ou pior, de super-avaliação, mas sou: passivo, porem masculino, com jeito e voz de homem, mas excepcionalmente carinhoso entre 4 paredes. considero discrição, respeito, verdade, amizade e honestidade fundamentais em qualquer relacionamento, mesmo que seja apenas para sexo. Tenho nível superior, boa experiência de vida, possuo excelente saúde física e mental. Gosto de viajar, curtir natureza, lidar com meus animais e plantas, cozinhar, adepto da boa literatura e boa musica, especialmente erudita, mas gosto também de mpb e românticas. Enfim, sou pessoa normal, alegre, triste, extrovertida, calma, em busca de alguém para desfrutar momentos, dias, meses ou anos de boa cumplicidade. Quanto ao que procuro, sinto atração apenas por gordinhos, se for maduro melhor ainda. Se apreciou, me procure, enfim

....

daddywhite

Homem maduro, 53 anos, branco, peludo, gordinho. Curto homens acima de 35 anos com jeito de homem, sem frescuras, não me importo com padrões de beleza, desde que seja másculo. Ah, curto muito homem com barriga e calvo.

Coroa_58

Urso, coroa de 58 anos prefiro jovens entre 20 e 30 anos versatis ou ativos para amizade encontros discretos, saídas enfim curtir e o que mais rolar... Gostaria para me comunicar de conhecer o seu rosto, demais partes do seu corpo descobrirei se rolar algo mais. Obrigado por visitar o meu perfil. Um grande abraço para todos. Esqueci, sou urso que não curte ursos. OK? Grato pela compreensão.

Mature@lone

Tenho 52 anos, gordinho (1:70, 96 kg.), barba e bigode grisalhos, pêlos no corpo. Másculo, sigiloso e discreto, poucas experiências com homens e no meio gay. Caseiro, leio muito, gosto de andar na Praia, de fazer caminhadas na mata, de Arte, de filmes, música, cachorros. Gosto de pessoas que sabem o que dizem e que vão atrás daquilo que querem para suas vidas... Não gosto de baladas e não gosto de lugares que tenham muita gente porque na maioria das vezes vira uma confusão generalizada onde ninguém entende o que se diz. Moro em Florianópolis-SC e espero que isso não seja nenhum problema para que quando conhecer alguém que se interessar por mim, ache que isso possa servir de impedimento em continuidade ao conhecimento (por não morar na mesma cidade, etc, etc...), pois acredito que distâncias geográficas se vencem... Gosto de pessoas e coisas simples, viajar, sou meio saudosista, detesto tudo o que leva "números" e sou amigo das palavras e da escrita... Acredito que exista sim amor entre dois homens, desde que seja de forma respeitosa, total e com verdades. Sou um homem que gostaria de conhecer a lágrima do outro, pois observo que desde pequenos sempre fomos ensinados somente a sorrir, mostrar que tudo está bem e que somos "sempre" felizes... Não creio que a vida seja assim... Pois no dia que conhecer alguém que mostre suas fraquezas, sua lágrima, tenham certeza que esta pessoa merecerá de mim todo o meu respeito e meu interesse em conhecê-la melhor. Não gosto de homens afeminados ou que fazem de suas vidas um eterno gueto gay. Não gosto de homens que sempre tentam iniciar um conhecimento com o sexo... acho que a emoção e as palavras falam mais... Tenho nível superior. Na realidade busco um relacionamento Estável. Lamentavelmente vejo que a grande maioria quer somente sexo ou não mostram seus rostos por alguma precaução qualquer... e até entendo, por isso, acima está meu e-mail particular para que me escrevam e que me mandem alguma foto... pois sinceramente não sei ou se torna meio difícil para mim conversar com alguém (mesmo que via Internet tendo como impressão desta pessoas somente sua genitália... Mas sei que também tem aí pessoas, que como eu, querem amizade e algo sério... espero encontrar.

TEXTO DO SITE URSOSMG.COM

os ursos brasileiros assim como no futebol e no samba têm muito mais “ginga” que os americanos. Aqui nem todo urso é peludão, e muito menos masculinizado. Portanto viva a diversidade! “Seja como Nós, Seja Você mesmo”. Fácil explicar isso, o Brasil é um país miscigenado, onde todos são bem vindos. Portanto abstenha-se de qualquer idéia pronta antes de vir a uma festa ou evento. Aliás, se você acha que as pintosas não merecem o céu pode ir se preparando pra descobrir que elas merecem sim! Os ursos brasileiros são muito alegres e bem dispostos, aqui todos são bem vindos e podem fazer amizades com facilidade [...] Em suma, pra participar do movimento ursino hoje em dia não precisa de muita coisa, é só comparecer. E pra ser urso basta ser peludo, gordinho e boa pessoa. Sem frescura, sem estereótipos, sem preconceitos. Tem a questão do gosto pessoal também, esse lance de depilação pra homem só me faz lembrar de perus no Natal. Legal é usar barba, ter cabelo no peito, falar grosso e ter barriga de caminhoneiro, isso sim é homem, o resto passa batido. O movimento ursino está em quase todas as capitais do país e já temos até ícones de mídia. O movimento ursino se incorpora à sociedade e já participa de muitos eventos GLS no país. Em suma, pra participar do movimento ursino hoje em dia não precisa de muita coisa, é só comparecer. E pra ser urso basta ser peludo, gordinho e boa pessoa. Sem frescura, sem estereótipos, sem preconceitos. Tem a questão do gosto pessoal também, esse lance de depilação pra homem só me faz lembrar de perus no Natal. Legal é usar barba, ter cabelo no peito, falar grosso e ter barriga de caminhoneiro, isso sim é homem, o resto passa batido.

PERGUNTA DA SEMANA DO BIG BEAR BRASIL:

Descreva com suas próprias palavras o que é um urso para você.

URSO_POLAR

Um urso para mim e, um homem com barba ou cavanhaque, de peito e corpo peludo e corpulento não afeminado, vamos dizer que ursos são homens gays ou bissexuais que fogem um tanto dos estereótipos do mundo gay, e que valorizam seus atributos masculinos e os dos outros homens. Como as manifestações físicas mais visíveis da masculinidade são a barba e os pêlos no corpo, tais atributos costumam ser muito cultuados pelos ursos.

ursao38

Um urso pra mim é: “Homem grande, usualmete peludos e barbudos, as vezes não atraído por outros homens. O mais importante não seja o tipo físico e a maneira de ser, de estar,e conviver com as outras pessoas e acima de tudo a capacidade para se assumir e ter orgulho em sem um homem que gosta de homens, que também tem orgulho em o ser. Também valorizar aquilo que você é, seus atributos masculinos e não seguir a moda de um corpo definido. Isso é um Urso pra mim.”

LordOfDreams

O urso além de ser um animal que representa um ser selvagem , enorme, e temido é símbolo da família da união, fazendo de tudo para defender seus familiares, além é claro de ter se transformado em companheiro de cama de muita gente virando um popular bichinho de pelúcia quem nunca teve um? Portanto além dos pelos e porte em comum acredito está associação esteja ligada também ao Urso ser uma pessoa bacana, que quando necessário se defende, um cara companheiro, bom de abraçar, ter por perto, e que vai fazer de tudo por quem estiver com ele e as pessoas mais próximas usando toda sua força. Isto para mim é um Urso, ser um Urso.

FriendlyBear

Ser urso é acima de tudo a aceitação e valorização do corpo da forma como ele seja, independente de qualquer padrão estético que prevaleça em um determinado local. Existe uma idéia (errônea ao meu ver) de que “urso” é sinônimo de “gordo” ; não é apenas isto, significa a valorização de certos caracteres físicos masculinos (como a existência de pêlos) bem como comportamentais (postura masculina). Numa cidade como o Rio de Janeiro (que é uma cidade que por ser litorânea, por ser turística, o culto ao corpo é muito forte), ser um urso é quase uma contra-corrente ... um “choque de ordem” no padrão físico-estético que costuma prevalecer nos guetos lgbt ... esta é a minha opinião !

cg10

Bem.. hoje estou um pouco chateado, então talvez a minha resposta não agrade muita gente!!!! Não vou começar falando o q é um urso para mim.. Vou falar o q não é um urso para mim!!!! OBS: Bem pra começar urso não (mia) quem mia é gato!!!!Urso fala grosso!!! Urso não caminha saltitando igual gazela!!!! Não joga a mãozinha ao andar!!!! Urso não tem fricotes, não quebra barraco nem roda a baiana, urso fica nervoso!!!! Urso não dá pinta, pois urso é praticamente um (hétero) em suas atitudes... Urso não tem a fama de brigão mas se tiver que honrar o seu bigode com certeza não dará beliscões ou puxão de orelhas... dará porrada!!!! Tem certas palavras que com certeza um urso de essência não usaria em hipótese nenhuma, tais como: Di....viuina, ah looooooca, ter um grupo de amigos e dizer (vou sair com as meninas) essa é pra matar!!!! Etc, etc, etc... Bem, acho que ficou bem claro o que é um urso pra mim, mas vou dizer mais algumas palavras... ser urso é ter orgulho do que se é, ter barba, bigode ou cavanhaque pouco importa!!! Ser corpulento e másculo é essencial!!!! Virilidade também!!! Obs: Quando disse que urso daria porrada não quis dizer que façam, mas entre as opções a mais viável seria essa!!! Bem é carnaval e estou indo lá... tomara que não tenha magoado ninguém , mas sou assim, bem direto e sei do que gosto!!!! Abração a todos!!!!

URSOMAXJF

Ser urso é ser feliz com o seu corpo e com sua condição sexual. Ser urso é ser simpático, é ser divertido, é comer com prazer, mas sem exagerar!!!rs. Ser urso é isso. Não importa se muito gordo, pouco gordo, alto, baixo, peludo, liso, afeminado, machão. Ser urso é nosso estilo de vida!!!

Anexo II

ILUSTRAÇÕES:



Fig. 1- DOM. ano I. vol. 2



Fig. 2 - bearsfilms.com



Fig. 3 - Logotipo do concurso



Fig. 4 – Lazy Bear Weekend 2008



Fig. 5 - AMBEAR ed. 196 ano 4

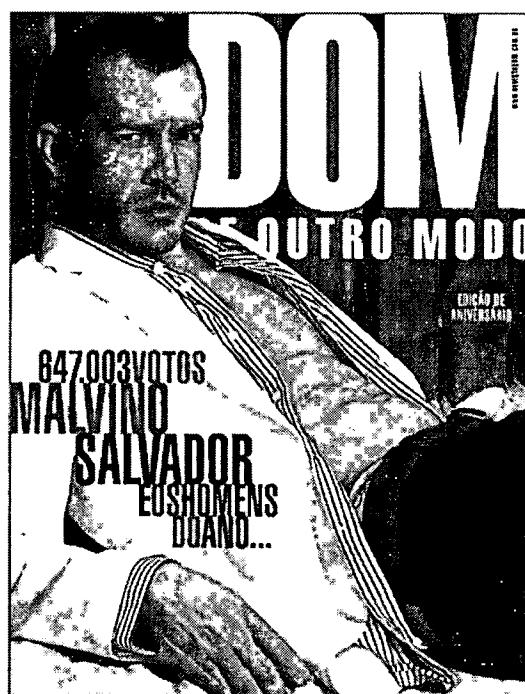


Fig. 6- DOM ed. 10. Fev. 2009

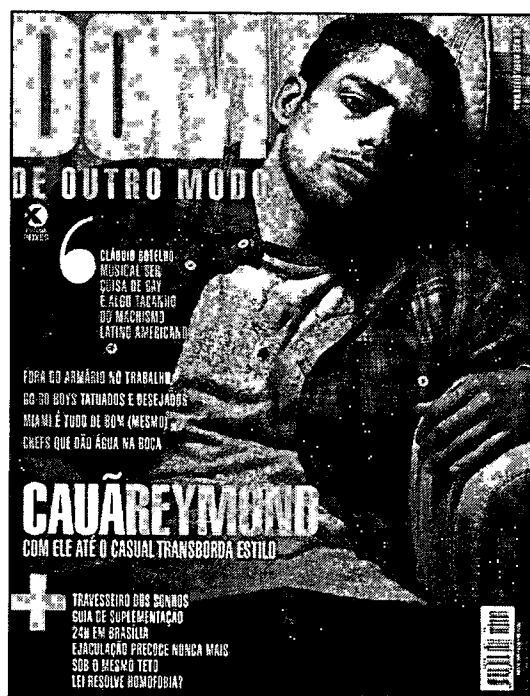


Fig. 7 - DOM ed. 6. Ago. 2008

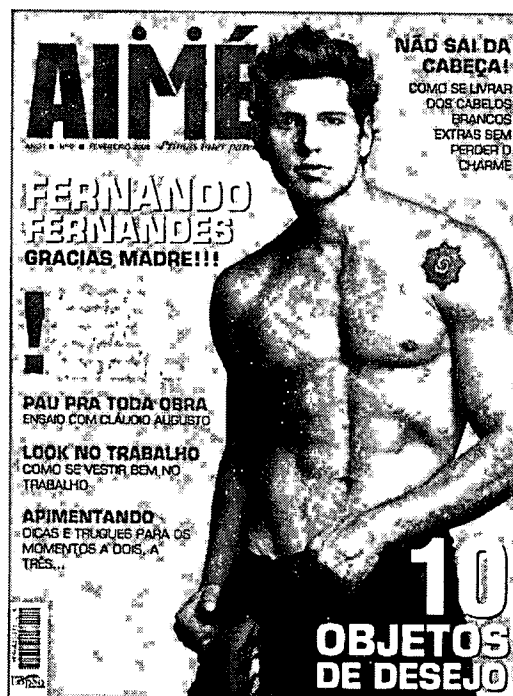


Fig. 8 - AIMÉ ed. 1. Fev. 2008



Fig. 9 - ursos.com

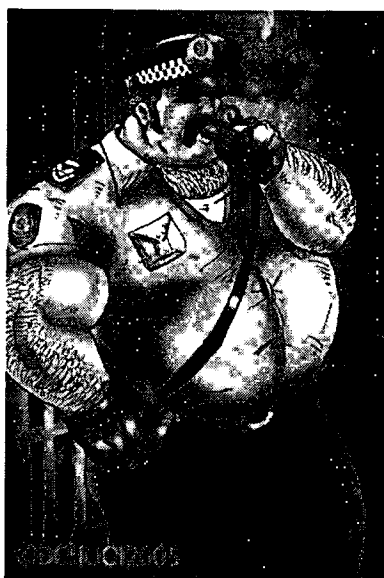


Fig. 10 - ursos.com

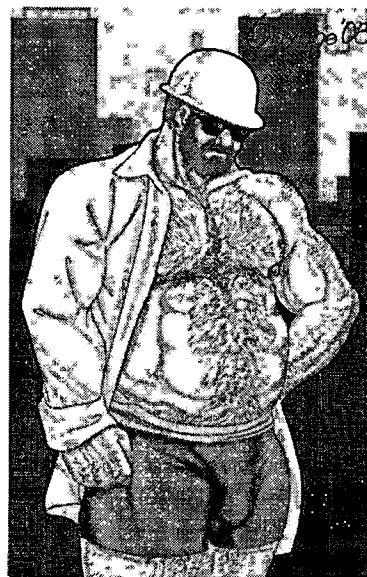


Fig. 11 - ursos.com



Fig. 12 - Evento no Colorado

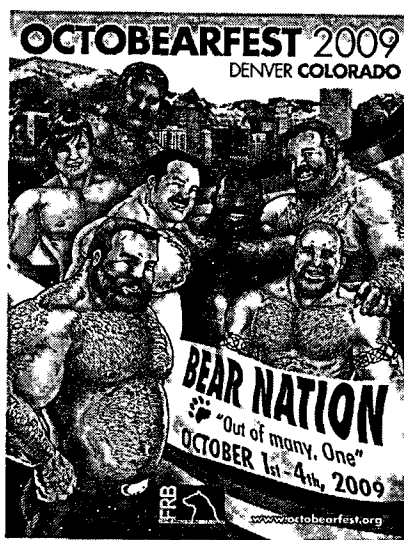


Fig. 13 - Desfile ursino na França

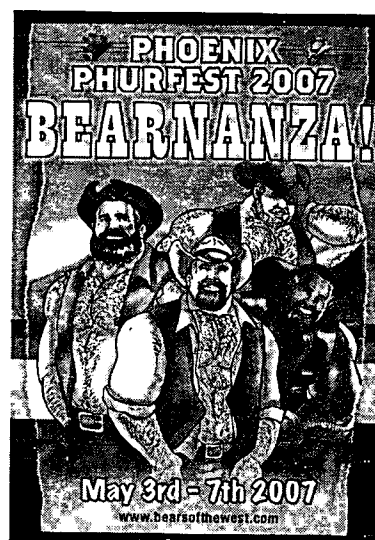


Fig. 14 - Encontro no Phoenix

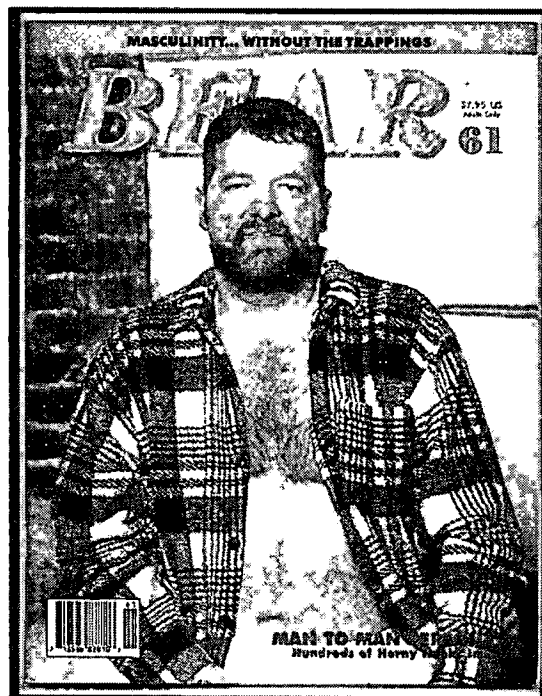


Fig. 15 – Edição 61 da revista Bear Magazine

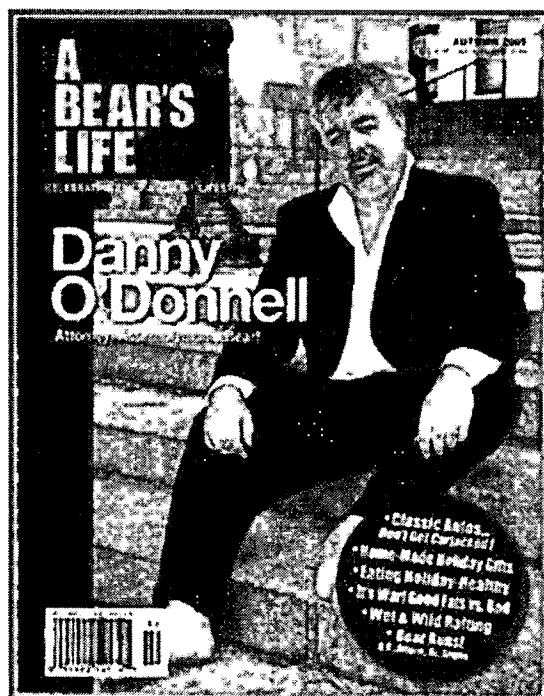


Fig. 16- A Bear's life. Outono de 2005



Fig. 17. Bear Party

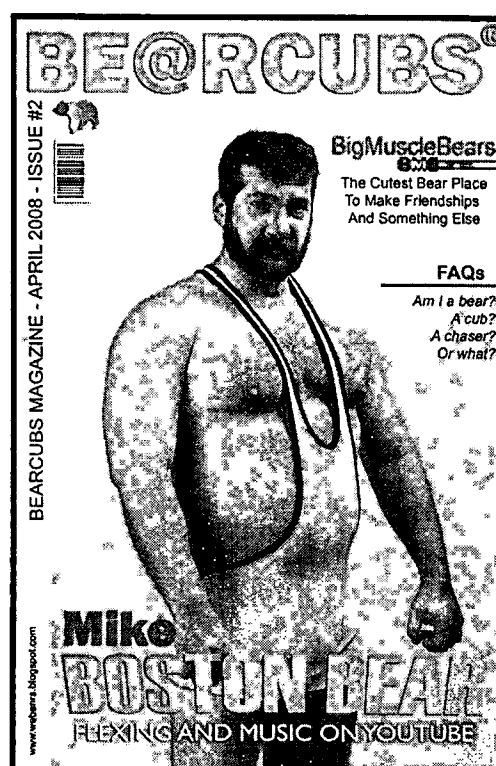


Fig. 18 Bearcubs abr. 2008 vol. 2

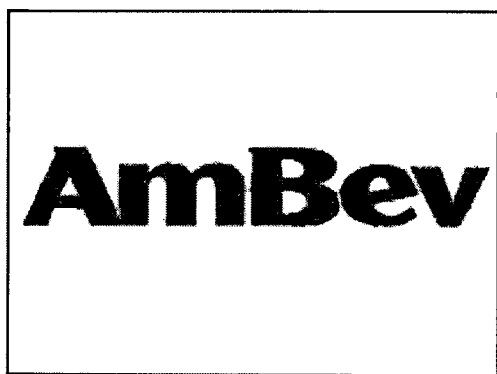


Fig.19- abcdomarketing.com.br



Fig. 20 – ambear.com.br

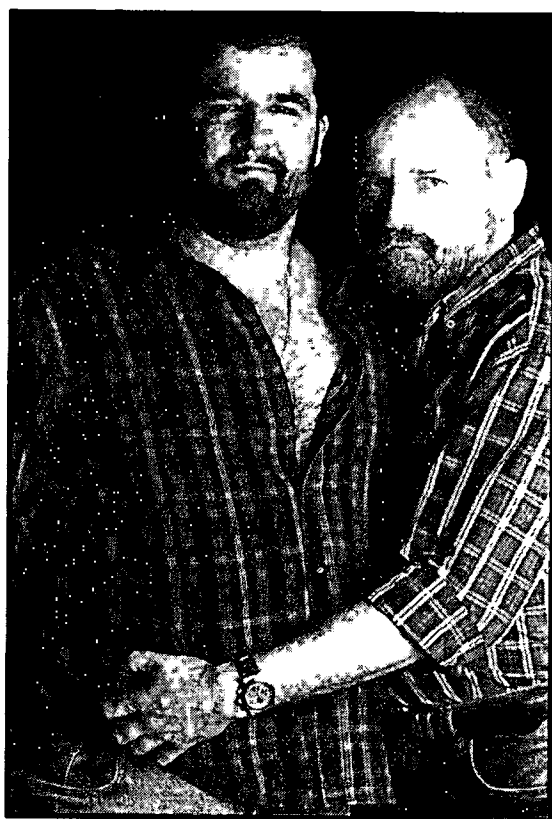


Fig. 21- bearwww.com

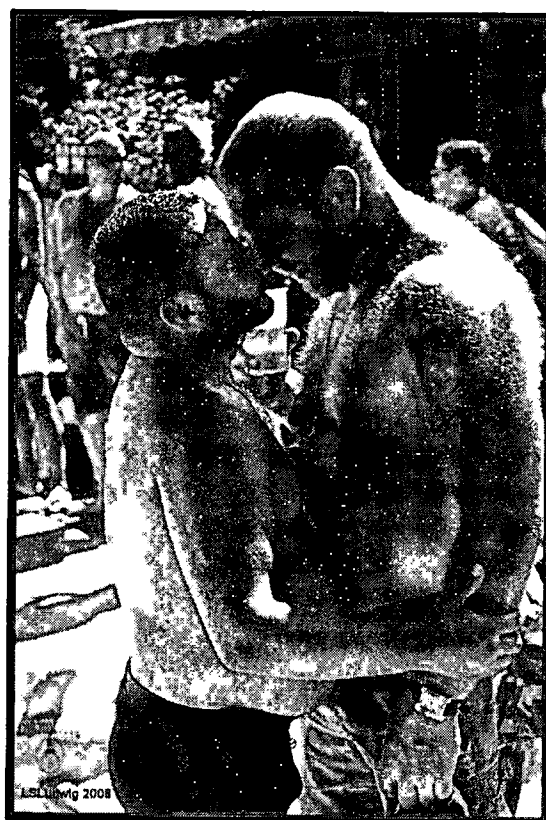


Fig. 22 – Lazy Bear 2008



Fig. 23 Encontro de ursos na Espanha



Fig. 24 - Encontro de ursos; Tidal wave 2009



Figuras. 25 e 26 - desfile de ursos



Fig. 27- TBRU encontro dos ursos do Texas

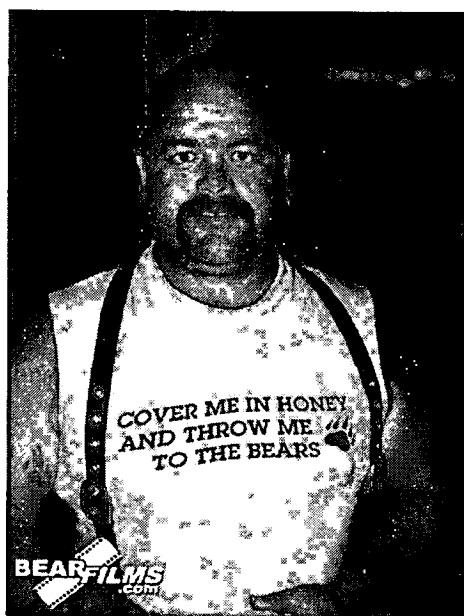


Fig. 28 – “Cubra-me de mel e me jogue aos ursos”

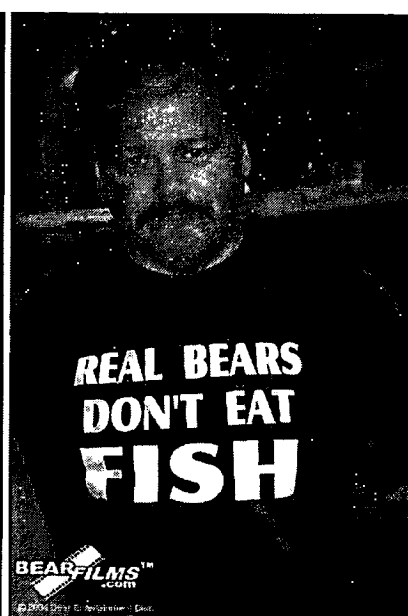


Fig. 29 – “Ursos de verdade não comem peixe”

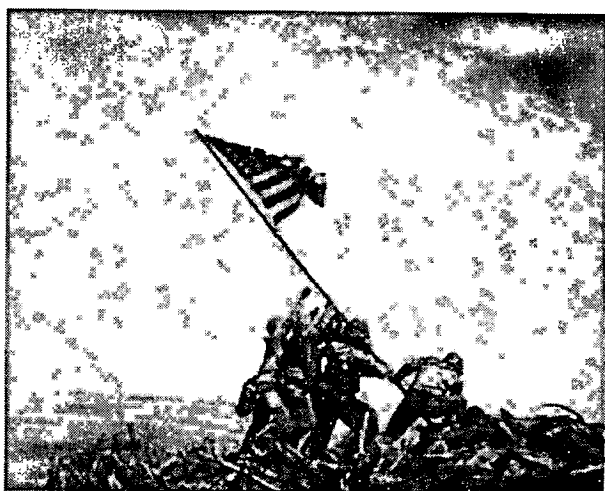


Fig. 30 – soldados americanos na batalha de Iwo Jima



Fig. 31 – ursos erguendo a bandeira do movimento

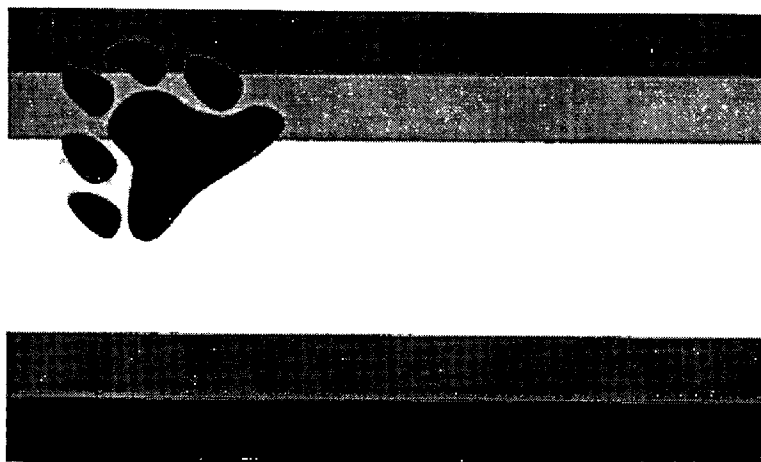


Fig. 32 – bandeira do movimento

Fig. 33 – ponto de encontro ursino “Extra Extra Grande”



Fig. 34 – “Woofstock”: famoso encontro de urso



Fig. 35 – TBRU encontro dos ursos do Texas

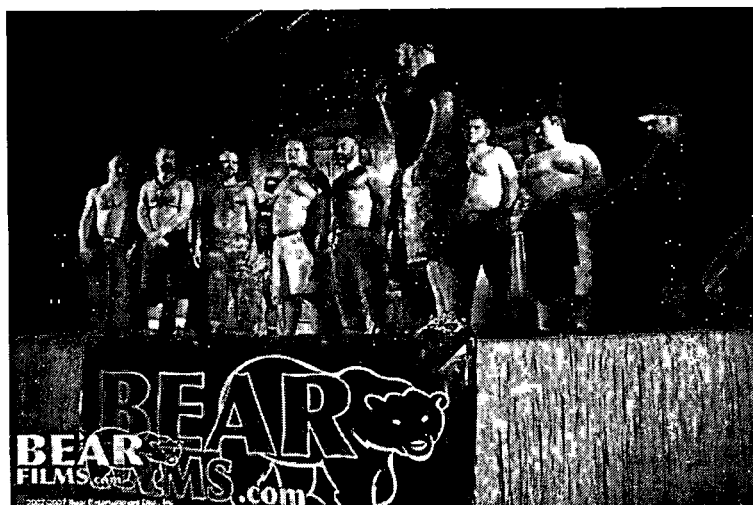


Fig. 36 - concurso de beleza ursina



Fig. 37 - woofstock 2008



Fig. 38 – encontro dos ursos de Córdoba – Argentina.



Fig. 39 – phurfest 2004