

JOSÉ MARIANO NETO

**CULTURA DOS DESEJOS E LIBERDADE DOS
PRAZERES:
REGIMES DE AMIZADE HOMOERÓTICA MASCULINA
NA FICÇÃO DE CAIO FERNANDO ABREU**

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

JOÃO PESSOA

2011

**CULTURA DOS DESEJOS E LIBERDADE DOS
PRAZERES:
REGIMES DE AMIZADE HOMOERÓTICA MASCULINA
NA FICÇÃO DE CAIO FERNANDO ABREU**

JOSÉ MARIANO NETO

**CULTURA DOS DESEJOS E LIBERDADE DOS
PRAZERES:
REGIMES DE AMIZADE HOMOERÓTICA MASCULINA
NA FICÇÃO DE CAIO FERNANDO ABREU**

Tese apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Letras da
Universidade Federal da Paraíba,
em cumprimento às exigências
para obtenção do grau de Doutor.

Orientadora: Prof. Dra. Liane Schneider

**Universidade Federal da Paraíba
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Letras
Doutorado em Letras**

M333c Mariano Neto, José.

Cultura dos desejos e liberdadedos prazeres: regimes de amizade
homoerótica masculina na ficção de Caio Fernando de Abreu / José
Mariano Neto.-João Pessoa, 2011.
330f.

Tese (Doutorado) – UFPB/CCHLA

Orientadora: Liane Schneider

1. Abreu, Caio Fernando – crítica e interpretação. 2. Contos –
Literatura brasileira – crítica e interpretação. 3. Literatura e cultura -
interpretação.

UFPB/BC

CDU: 92(043)

JOSÉ MARIANO NETO

**CULTURA DOS DESEJOS E LIBERDADE DOS PRAZERES:
REGIMES DE AMIZADE HOMOERÓTICA MASCULINA NA FICÇÃO DE
CAIO FERNANDO ABREU**

Aprovada em _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Liane Schneider
Orientadora

Prof. Dra. Ana Cristina Marinho Lúcio
Examinadora (Suplente)

Prof. Dr. Adriano de León
Examinador

Prof. Dr. Antônio de Pádua
Examinador

Prof. Dr. Antonio Eduardo de Oliveira
Examinador

Prof. Dr. Italo Moriconi
Examinador

Aos gays, lésbicas, travestis
e transgêneros que ousaram
trazer à cena pública seus
desejos e suas
múltiplas formas de amar e
viver.

Ao meu amor, este brinde!

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em especial, à professora Liane Schneider, pelas possibilidades de leitura criadas para este trabalho, pelas horas de partilha das dúvidas e buscas pelo melhor caminho para ele, pela alegria, entusiasmo e prazer, divididos, no encontro das respostas, provisórias... pelo exercício de amizade, por tudo e todos que o seu nome agrega e representa: uma literatura, no presente e futuro, sem medo.

RESUMO

Nosso trabalho de doutorado analisa quatro contos representativos na obra de Caio Fernando Abreu no que se refere à problematização da amizade masculina nos termos de Michael Foucault, principalmente, em seu texto “Da amizade como modo de vida” (FOUCAULT, 2010). Os contos analisados cobrem um período de aproximadamente uma década (1970-1982), transcorridos entre o primeiro livro publicado, **Inventário do irremediável** (1970) até **Morangos mofados** (1982), obra que marcou o reconhecimento da crítica e de público do autor. As narrativas específicas escolhidas para nosso corpus, “Madrugada” (1970), “O afogado” (1975), “Uma história de borboletas” (1977) e “Aqueles dois” (1982), articulam nossas considerações sobre a textualidade como o espaço de representação ficcional que questiona os regimes heteronormativos e a homofobia, proporcionando estratégias de resistência dos desejos e prazeres e as políticas de representação e reinvenção das masculinidades. Buscou-se evidenciar as contradições e impasses que emergem das narrativas, bem como as potencialidades e pontos problemáticos das relações de amizade homoerótica masculina aqui literariamente representadas, que servem como meios de intervenção cultural nos quais são projetados novos arranjos e possibilidades relacionais que buscam por legibilidade social.

Palavras chave: Amizade masculina; Caio Fernando Abreu; homoerotismo.

ABSTRACT

One of the main objectives of our doctoral research project is to problematize several aspects related to masculine friendship (as understood by Foucault, mainly in his last works such as “Da amizade como modo de vida, 2010”) in four short stories by Caio Fernando Abreu. The analysed short stories were written between 1970 – 1982 as part of Abreu’s first published book, *Inventário do Irremediável* (1970) going up to *Morangos mofados* (1982), the latter a text taken as a mark of the author’s positive recognition by critics and public in general. The specific short narratives chosen to compose our corpus – “Madrugada” (1970), “O afogado” (1975), “Uma história de borboletas” (1977) e “Aqueles dois” (1982) make us consider textuality as a space for fictional representation, questioning heteronormative systems and homophobia in general, while bringing to light strategies of resistance and reinvention of masculinities. We have stressed the contradictions and unsolved topics emerging from each narrative, as well as problematic and promising topics related to homoerotic masculine friendship, here taken as means of cultural interventions in which new arrangements and relational possibilities look for recognition.

Palavras chave: Masculine friendship – Caio Fernando Abreu - homoeroticism

RESUMEN

Nuestro trabajo doctoral se centra en cuatro cuentos representativos en la obra de Caio Fernando Abreu sobre la problematización de la amistad masculina en términos de Michel Foucault, principalmente en su texto "Da amizade como modo de vida" (Foucault, 2010). Los cuentos analizados abarcan un período alrededor de una década (1970-1982), transcurrido entre el primer libro publicado, **Inventário do irremediável** (1970) hasta **Morangos mofados** (1982), una obra que marcó el reconocimiento de la crítica y de público del autor. Las narraciones elegidas para nuestro corpus específico, "Madrugada" (1970), "O afogado" (1975), "Uma história de borboletas" (1977) y "Aqueles dois" (1982), articulan nuestras consideraciones de la textualidad como espacio representación ficcional que cuestiona los regímenes heteronormativo y la homofobia, proporcionando estrategias de resistencia de los deseos y los placeres y las políticas de representación y reinención de las masculinidades. Hemos tratado de poner de relieve las contradicciones y dilemas que surgen de los relatos, así como las potencialidades y los puntos conflictivos de la amistad homoerótica masculina literalmente aquí representados, que sirven como medios de intervención cultural en los que son diseñados nuevos arreglos y posibilidades relacionales que buscan por legibilidad social.

Palabras clave: Amistad masculina, Caio Fernando Abreu, homoerotismo.

SUMÁRIO

Seção I

Introdução

Uma estadia na ficção de Caio Fernando Abreu	13
Itinerário de uma criação: Caio F. sob o viés da Fortuna Crítica	21
Uma breve genealogia da amizade	29
Chegando ao conceito	35
A <i>philia</i> grega	39
A amizade romana	48
A amizade cristã	50
A amizade na Renascença	55
A amizade na Modernidade	58
Caio F.: a cultura gay e os regimes de amizade homoerótica masculina	67
Os primórdios do movimento feminista e gay	68
Cultura gay	70
A amizade homoerótica masculina: ética e estilo de vida	85
Definição provisória de amizade homoerótica masculina	91

Os novos modos de amizade entre homens em Caio F.	97
Caio F. e a representação da amizade homoerótica masculina	100

Seção II

Análise dos contos

Antes do nascer da amizade (“Madrugada”)	106
Amar por amizade ou em nome de uma política da amizade (“O afogado”)	153
A liberdade dentro da cabeça (“Uma história de borboletas”)	197
Resistência e subjetivação ao encontro da amizade (“Aqueles dois”)	245
Conclusão	289
Referências	313
Anexos	326

SEÇÃO I

INTRODUÇÃO

Uma estadia na ficção de Caio Fernando Abreu

Foram muitos avanços, recuos e problemas para, finalmente, gozarmos da plena sensação de apropriação e consciência do objeto de pesquisa que pretendíamos desenvolver como trabalho aqui. Somente depois de uma viagem a Porto Alegre é que decidíramos pela amizade homoerótica masculina. O contato com as paisagens e as pessoas, com o ambiente da cidade, com a atmosfera dos lugares, com o jeito de ser e responder à vida, aos seus desafios cotidianos, a busca, enfim, tão presente na ficção de Caio Fernando Abreu, por um mínimo de sentido a um ambiente externo, a existência de respostas não definitivas a situações tão diversas e conflitantes dos narradores e protagonistas de alguns de seus contos; enfim, toda a fragilidade dos materiais concretos e simbólicos da existência real e ficcional com que tivemos de lidar e cuja razão de ser são demasiadamente provisórios, escapando-nos corriqueiramente das mãos, dos corações e das mentes; tudo isso (e muito mais) contribuiu para que definíssemos e tivéssemos a certeza de que estávamos encurralados pelo apelo de nossa leitura possível de algumas das narrativas do escritor gaúcho.

Não podemos, certamente, faltar com a mais benfazeja das influências de um professor que conhecêramos lá, indicado pela orientação desta pesquisa, Fernando Seffner, que está vinculado ao Centro de Educação da Universidade Federal do Rio Grande Sul. Um semestre atrás, em 2007, ele desenvolvera uma disciplina sobre o tema da amizade masculina, com a reflexão voltada para textos específicos de Foucault e Ortega que tratam das relações de amizade entre homens, permeadas pelos componentes

afetivos e práticas sexuais. Infelizmente, como chegamos a Porto Alegre em 2008, não pudemos participar das discussões e reflexões da matéria daquele curso de forma mais direta; no entanto, o professor mantinha reuniões com alunos egressos da disciplina e companheiros de estudo sobre as problemáticas homoeróticas masculinas sob o viés da ficção de Caio F. Essas reuniões aconteciam no Planetário da cidade, seguidas de muita efervescência, nas quais os alunos, pesquisadores e interessados, trocavam experiências de leitura e de pesquisa. Procurei Seffner e ele, prontamente, marcou um horário em sua agenda para me atender; generosamente, pediu-me que eu mesmo escolhesse as narrativas para leitura do grupo para aquele período, textos com os quais eu tinha uma certa intimidade e desejava analisar na tese. Parte das contribuições e profundos debates resultantes dos encontros daquele grupo percorrem este trabalho, inclusive estando presente na leitura dos contos “Madrugada”, “O afogado”, “Uma história de Borboletas” e “Aqueles dois” (ABREU, 1970; 1975; 1977; 1982), escolhidos a partir dos próprios encontros no Planetário, com Seffner e o restante do grupo de pesquisa.

Vale mencionar que as datas dos textos com os quais trabalhamos são das primeiras edições, única exceção para a segunda edição de **Inventário do irremediável** (ABREU, 1996): preferimos assim porque as novas edições da obra de Caio F. passaram por alterações pelo próprio escritor quando ele ficara sabendo do diagnóstico do vírus HIV. Mantivemos um contato muito próximo com as antigas edições até mesmo por causa de uma escolha sentimental, também, porque, cotejando os contos, não encontramos, aos nossos olhos, mudanças que comprometessem o sentido de um para outro texto. Destacamos que a escolha dos quatro contos cobre mais ou menos uma década de produção poética de Caio F., da estreia ao seu amadurecimento e reconhecimento pela crítica e público. O escritor veio a falecer em 1996: antes disso, Caio F. produziu ainda muitos outros livros, revelando-se um dos autores mais

prolíficos dos anos 1970, 1980 e 1990.

Precisamos esclarecer que muitos dos pontos de vista e reflexões sobre as narrativas são marcadamente personalistas e que, por isso mesmo, por se caracterizarem como tomadas de posição de um lugar e de um momento de vida deste pesquisador não arrogam uma verdade, a não ser a de quem é arrebatado apaixonadamente pela matéria do próprio texto. Não poderíamos adulterar os conteúdos da matéria poética nem seus significados *palpáveis*, por mais que a letra literária animasse a imaginação. Qualquer sujeito com um certo treinamento na leitura e análise do texto ficcional sabe não ser possível a busca de elementos que ele mesmo não tem; não se pode especular sobre acontecimentos que a matéria ficcional não apresenta concretamente ou a subentende, tampouco criar *insinuações* que apenas atendem às expectativas do leitor interessado. O que aconteceu, então, não foi um desenfrear da imaginação analítica e uma recriação de histórias a partir de outras, já existentes, que mantivessem uma relação precária com o texto originário. Nossa análise se exagera em algumas posições, sendo de caráter personalista, construindo leituras e análises próprias, não deixa de considerar que o material pode ser diferentemente acolhido por outra visada, inclusive pela riqueza que o marca. Acreditamos que fazer uso de alguma liberdade, desde que bem apoiada e sustentada em exemplos, caracteriza esmiuçar um tema que acaba levando a tomar posições bastante particulares.

Aliás, o foco de nosso trabalho não trata simples e gratuitamente de relações afetivas e eróticas entre homens gays como amizade, atenuando a discriminação e o preconceito sociais que as marcam. Buscamos pontos de vista que tem a clara intenção de inseri-las no campo de outras ações adotadas e pré-fixadas entre modos de vida, convivialidade e conjugalidade que se inscrevem e merecem lugar dentro da larga esfera de relações sociais da vida privada e pública. Tratamos, sim, de adotar novas e possíveis

configurações homoeróticas masculinas para relacionamentos desgastados pelas atitudes de estigmatização e hostilidade heterossexuais. A construção da monopolização e uma suposta supremacia hétero, que incrementa a desvalorização de todos os outros comportamentos e modos de existência dissonantes do modelo heteronormativo, aciona recursos para a luta contra essa e outras formas de violência. A amizade homoerótica masculina diante desses contextos e situações revela-se como modos de reformulação de práticas afetivas e sexuais distantes das normas instituídas. Novas possibilidades existenciais e de relacionamentos são o ponto de partida de uma ação política na qual os gays podem intervir no espaço público para fazer existir suas visões de mundo e cultura diversos. Este trabalho nasceu da conjunção de uma produção simbólica e poética que reescreve o sentido trivial do complexo emocional e relacionamentos pessoais de amizade, ampliando-os e criando novas possibilidades de modos de vida e direitos relacionais masculinos. Provavelmente, ele não é capaz de acolher a complexidade específica das configurações e representações metafóricas e das novas formas de sociabilidade existentes na contemporaneidade, mas traça um caminho de busca e interrogação sobre umas e outras, expondo uma equação recortada e não definitiva sobre o assunto.

Nosso método de análise consistiu em traçar, através dos textos poéticos, algumas identificações com aspectos relacionados à realidade social levantados pelos textos críticos e teóricos. O aparecimento da afetividade e sexualidade como problemas fundamentais das narrativas invoca o excesso, limite e transgressão com que as personagens e protagonistas se deparam em suas ações e pensamentos para encontrar o espaço no qual se criam e se escondem suas certezas imediatas. Suas práticas e reflexões penetram a experiência exterior e a cultura, resultando em um confronto entre subjetividade e realidade que esboçam deslocamentos e transformações dos sujeitos e

seus contextos. As narrativas de experiências dos protagonistas desafiam o acolhimento silencioso e complacente da lei. Como a amizade homoerótica masculina perpassa todos os contos, ela faz com que os protagonistas delineiem-se como dobras de uma mesma irrupção imperiosa de amar. Esse jorro de afetos não encontra sua força e forma na dissimulação e aniquilamento, mas, no exterior, na sociedade, insinuando-se entre os modos compulsórios de existência e designando possibilidades afetivas e novidades na esfera da convivialidade e dos relacionamentos.

Nosso trabalho está dividido em duas seções: a primeira consiste em uma longa introdução, partindo do nosso primeiro capítulo, que começa por traçar o itinerário de criação poética de Caio F. sob o viés da fortuna crítica sobre a obra do mesmo. Em nosso segundo capítulo, detalhamos, historicamente, a amizade, objeto de nosso estudo, da Grécia aos tempos atuais. O procedimento genealógico adotado é bastante panorâmico e seus resultados bastante sucintos, prendendo-se, aqui e acolá, a momentos mais expressivos nos quais a amizade ganha contornos inconfundíveis. Não sugerimos seguir o modelo de amizade masculina grega neste trabalho: as novas configurações relacionais não permitem o retorno daquelas mesmas intensidades afetivas e eróticas, que se perderam e tornaram-se irrecuperáveis, o que é detalhadamente discutido ao longo desta parte. O terceiro capítulo pretende a defesa da amizade homoerótica masculina em alguns contos de Caio F. A busca por uma politização dos sentimentos na amizade masculina está envolvida com tornar públicos relações e relacionamentos homoeróticos estigmatizados e banidos em sociedade. O *coming out* é uma condição necessária à existência dos modos de vida e cultura gay contemporâneos; tal estratégia só pode ser cada vez mais estimulada quando houver direitos que protejam as novas possibilidades relacionais homoeróticas, uma vez que a lógica homofóbica não incentiva o orgulho de novos e outros modos de existência afetiva e sexual entre

homens; pelo contrário, cercados de infâmia social, a maioria dos sujeitos homoeróticos não se sente à vontade para expressar, nem para si próprios, uma orientação sexual tão marcada pelo ódio alheio.

Consideramos importante desenvolver capítulos de análise das narrativas, que compõem a seção dois. O primeiro deles está voltado para a interpretação do conto “Madrugada”, pertencente ao primeiro livro de contos de Caio F., **Inventário do irremediável** (ABREU, 1970; 1996). Analisaremos como a voz narrativa nos apresenta a aproximação entre dois homens, o que fica submerso e o que pode ser insinuado pelas elipses e o que salta aos olhos do leitor referente ao estreitamento afetivo e erótico masculino. O momento em que obra e ficção são produzidos fazem pensar como se resolvem narrador e enredo no traçado constitutivo da amizade homoerótica masculina no texto: a vigência do estado de repressão dos direitos, que a obra sinaliza pelo momento em que veio a público e a narrativa esboça ao enredar dois operários em uma trama de atração, desejo e partilha, refletem a hostilidade, desespero e encurralamento dos protagonistas. A atmosfera sombria que domina as outras personagens retratam a angústia e o desencanto da própria vida diante da oportunidade de construção de um outro modo de existência, expressa pelo desafio da ordem estabelecida, que propulsiona a afirmação de esperança deslocada dos protagonistas.

Nosso segundo texto de análise é o conto “O afogado” (ABREU, 1975). Nele vimos registradas, em maior grau, no conjunto das narrativas, a discriminação contra outras possibilidades de existência e a homofobia. A amizade homoerótica masculina vislumbrada pela narrativa compreende um trabalho individual dos sujeitos sobre si mesmos, implicando a descoberta e invenção de modos de ser improváveis, a escapar das fórmulas compulsórias de viver, para se chegar a um sistema relacional e introduzir diversificação e diferenças no horizonte da vida institucionalizada. O modo de vida

compartilhada sugerido pela amizade homoerótica masculina não ambiciona um mundo sem diferenças, pois as diferenças (espontâneas, livres e que podem ser apropriadas e vividas estrategicamente) alimentam a diversidade de expressões e maneiras de existência. Tais modos de vida exigem traçar no tecido da vida potencialidades e virtualidades amorosas que ampliem possibilidades da trama afetiva.

Escritos durante a vigência do regime militar, os contos de **Pedras de Calcutá** (ABREU, 1977), cumprem a difícil tarefa de representação de existências que perderam sentido. “Uma história de borboletas”, texto escolhido para análise e retirado deste livro, no nosso terceiro capítulo de análise, dá voz a toda uma geração colonizada e violentada a partir de 1964. Seu denso tecido mimético e lingüístico não pode ser referenciado fora de si mesmo, na retratação do horror real, subjetivo e objetivo do dia a dia das pessoas. A infeliz associação entre loucura e homoerotismo construída pela medicina e os códigos morais fazem repensar na urgente reabilitação de formas de existência estigmatizadas pela sociedade. A busca de legibilidade e legitimação para outras formas de relacionamentos exige ultrapassar os sentidos literalizados e ortodoxos dos modos de existência instituídos. A amizade homoerótica masculina é o meio de *fugir* às interdições e prescrições da vida normalizada e uma das maneiras de romper as fronteiras da normalidade, levando os sujeitos a se transformarem e recriarem suas existências e seus relacionamentos.

Nosso quarto capítulo desta segunda seção trata da análise de “Aqueles dois” (ABREU, 1982). A experiência pública de criar novas alternativas relacionais ao panorama dos relacionamentos instituídos é a maneira encontrada pelos protagonistas para pensar e repensar as formas de convivialidade existentes em nossa sociedade. A paixão pela ação dos protagonistas representa a afirmação do sujeito contra a sujeição moral: a imaginação de existências e mundos melhores condiciona o modo como Raul e

Saul agem, amam e pensam seus relacionamentos afetivos a contrapelo de formas de sociabilidade e de relacionamentos esvaziados do espaço público e despolitizados. O movimento de desmobilização sugerido pelos outros personagens na narrativa resulta na má colocação de problemas da amizade homoerótica masculina e exclusão de outras configurações afetivas possíveis nas relações entre homens. Porém, os protagonistas não se intimidam nem mesmo diante do medo e recalques sociais internalizados, confrontando e desconcertando as estruturas rígidas das relações institucionalizadas e criando outras formas de vida e de convivialidade no espaço exíguo dos relacionamentos simplificados.

Os recortes, aos quais o tema da amizade homoerótica masculina se abre, procura dar conta dos processos experimentais dos protagonistas nas suas buscas por afeto e realização de seus desejos afetivos. Não pretendemos escamotear as pulsões sexuais que amparam as experiências afetivas; ao contrário, elas animam o projeto de amizade homoerótica, mesmo que a narratividade das sexualidades não seja dada e só possa ser perscrutada e intuída pela linguagem, repleta de emoção e subjetividade, provocando um retraimento dos conteúdos descritos sob a forma de sutis comentários e interpretação pessoais dos narradores, personagens e protagonistas. A sondagem da intimidade dos acontecimentos e das pessoas pelo narrador procura reaver também algo perdido ou ansiado, como se pairasse sobre cada narrativa um projeto de existência em suspenso, prospectivo, possibilitando algumas respostas no caleidoscópio de contextos e situações muito variados. Uma vez que os textos enfocam a amizade homoerótica entre homens, a procura por modos de vida alternativos aos institucionalizados remete a refazer percursos estáticos e homogêneos que a masculinidade assume socialmente. A reconstrução desses caminhos cria as condições à invenção de novas formas de relacionamento. Os possíveis trajetos da amizade homoerótica masculina, ao desafiar as

fronteiras do estabelecido e institucionalizado, convida os protagonistas das narrativas a percorrer itinerários e territórios marcados pela dor e pelo prazer, sensações com as quais são alimentados os sonhos e conservada a esperança nos direitos relacionais e compreensão e respeito à liberdade humana.

Itinerário de uma criação: Caio Fernando Abreu sob o viés da Fortuna Crítica

Caio Fernando Abreu foi um produtor eclético: transitou entre vários gêneros literários, das narrativas curtas ao teatro¹, romance e literatura infantil, impregnando a todos a marca de uma escrita genuinamente criativa. Reconhecido como um dos mais relevantes ficcionistas da literatura brasileira contemporânea, notabilizou-se pela escolha do conto como espaço privilegiado para suas pesquisas formais e temáticas e projeto estético.

Escritor que procurou manter um diálogo fluente com o momento histórico, não se prendeu às imposições de determinismos tacanhos da ordem do formalismo estético, mas operou a equação eficaz do discurso de denúncia com a linguagem lírica, que culminou na criação de uma voz própria e dicção representativas das principais rupturas e transformações de seu tempo.

O projeto literário de Caio Fernando Abreu deu forma a uma das identidades de obra ficcional mais intrigante: nele confluem, paradoxalmente, a negação da realidade e do registro documental com a tentativa de mapear os liames entre delírio subjetivo, história e literatura, que se confundem e se complementam, para se estruturarem a partir

¹ A produção teatral do autor é muito pouco conhecida, embora bem mais vasta do que se poderia supor: drama, comédia, humor negro, compreendendo um painel inusitado de tipos humanos que representam os anos 70.

da reelaboração de suas próprias fronteiras.

A geração de escritores², surgida nos anos 70, da qual faz parte Caio Fernando Abreu, deteve-se, notadamente, no texto ligado à construção do mundo e da contemporaneidade, filão que serviria de base para o autor dar aproveitamento a uma narrativa de cunho urbano que coloca em jogo a loucura, o desejo e o sonho do indivíduo deslocado da perspectiva existencial.

A radicalidade que singulariza a escritura de Caio Fernando Abreu passa pelo questionamento dos próprios limites do texto, através do estranhamento formal e temático, representado pela elaboração específica da linguagem desordenada e modalidades de composição que são a razão interna mesma das obras e perfazem o traçado da legitimação de uma pluralidade.

Um volume de contos, intitulado **Três tempos mortos**, marca a estreia, em 1968, de Caio Fernando Abreu, no mundo das letras; porém, os originais foram extraviados depois de obterem uma menção honrosa no Prêmio Literário José Lins do Rego, da Livraria José Olympio Editora.

Inventário do irremediável (ABREU, 1970) é o primeiro livro de Caio Fernando Abreu publicado, marcando o início de sua carreira, na esteira do *boom* editorial que se seguiu ao decênio de 1970. Sua republicação, bem mais tarde, precisamente 25 anos depois, sofre modificações, substituições, cortes e acréscimos. O autor faz uma alteração no título do livro e justifica a mudança, que passa “(...) da fatalidade daquele irremediável (algo melancólico e sem saída) para ir-remediável (um trajeto que pode ser consertado?).” (ABREU, 1970, p. 5), indicando um ajuste das irregularidades do primeiro livro, suprimidas pelo segundo, quase totalmente refeito.

² Caio Fernando Abreu segue uma tradição, iniciada no Rio Grande do Sul, nos anos 30, que privilegia a industrialização e o movimento político que consagrou a hegemonia das cidades sobre o campo. (Favalli, 1995, p. 16). Ele pertenceu a uma geração de escritores que, nos anos 1970, procurou representar, de modo geral, temas como a ditadura e a repressão, a vida nos grandes centros urbanos, a juventude e seus conflitos, o sexo, as drogas e o homoerotismo etc.

Caio Fernando Abreu confessa ter sofrido de uma excessiva influência de Clarice Lispector, do *nouveau roman* e do realismo mágico latino-americano para compor o **Inventário do ir-remediável** (ABREU, 1996), cujo universo é povoado por personagens isolados do mundo, à maneira de loucos, que se fazem representar pelas pulsões do indivíduo no meio hostil das normas sociais. Os elementos estruturais do texto são convertidos numa alegoria sobre a ditadura militar.

Também de 1970 é a publicação de **Limite branco**, primeiro romance do autor, escrito em 1966. Considerado pela crítica como romance de formação, o livro cuida da trajetória de vida de um jovem em busca da definição da própria identidade no seio familiar.

Obra de 1975, **O ovo apunhalado** retoma a opção de Caio pela modalidade do conto. Livro de transição, ele acena com mudanças na perspectiva narrativa: delineamento mais preciso das personagens, ampliação de temas e maior cuidado com a linguagem, embora se verifique a presença surrealista na cenarização de situações absurdas. O escritor descobre o estilo pessoal e o meio de incursão na vida dos jovens dos anos 70, para construir as metáforas da civilização industrial e repressiva aos valores individuais.

A radicalidade de **Pedras de Calcutá** (ABREU, 1977), sucesso de crítica, evidencia-se pelo questionamento contundente ao exercício de força da ditadura militar, claramente identificada no conto “Aconteceu na Praça XV”. Os contos recompõem “(...) o passado de uma juventude nas suas preferências culturais e prática política cerceada” (FAVALLI, 1995, p.18). Histórias do horror dos anos da ditadura, o livro cobre os descaminhos de uma geração.

Surge, enfim, **Morangos mofados** (Abreu, 1982). A crítica literária consagra o livro como o encontro do autor com a “[...] forma ideal para plasmar seu planeta

particular.” (FERRAZ, 1995). Heloísa Buarque de Holanda chama a atenção para o que ela denomina como “[...] uma enorme delicadeza em lidar com a matéria da experiência existencial [...]”, (HOLANDA, 1982), como uma das marcas do livro.

Depois do sucesso de crítica e público, Caio publica, em 1983, **Triângulo das águas**. O livro compreende três novelas curtas, cada uma concebida em estilo diferente, mas não excludentes entre si, cujo núcleo temático gira em torno da solidão. Verifica-se na obra uma acentuação dos elementos de prosa poética e o cuidado com o lado formal da criação.

Lançado em 1988, **Os dragões não conhecem o paraíso** traz à cena a marginalidade da sociedade brasileira dos anos 80. Os dragões, prostitutas, homossexuais, adolescentes e loucos, encarnam demônios que buscam a ética dos valores individuais avessos ao controle da censura. Os treze contos do livro são variações em torno do mesmo tema: o amor e seus vários desdobramentos. Caio recebe pela obra o epíteto de “Escritor da paixão [...]” (TELLES, 1988), atribuído por Lygia Fagundes Telles.

O lançamento de **Mel & girassóis** (ABREU, 1988), antologia organizada por Regina Zilberman, reúne contos publicados em livros anteriores. A publicação de **As frangas** (ABREU, 1989), no ano seguinte, novela infanto-juvenil, inaugura a incursão do autor no gênero.

Temos, subsequentemente, o lançamento do seu segundo romance, **Onde andaré Dulce Veiga?** (ABREU, 1990). O livro enfeixa a perseguição de um repórter pelas pistas de uma cantora desaparecida, centralizando a reflexão na trajetória de seres humanos, cuja temática existencial, mais uma vez, sela aquela que é a marca definitiva da ficção do autor. O livro foi um dos finalistas do prêmio Laura Battaglion para o melhor romance estrangeiro, na França.

Ovelhas Negras (ABREU, 1995), coletânea de contos de várias fases de produção literária do autor, é seu último livro publicado em vida. A obra é dividida em três partes, cada uma recebendo nomes de trigramas do **I ching**, o livro das mutações, da filosofia chinesa. A obra representa as diversas etapas da ficção do autor, do período inicial e da fase experimental, até os dias atuais: “[...] autocomplacências, vanguardismos, juvenílias, delírios lisérgicos, peças-de-museu [...]”. (ABREU, 1995, orelha).

Para Zuenir Ventura, Caio Fernando Abreu se situa entre aqueles poucos autores contemporâneos “[...] que conseguiram apreender tão sensível, lírica e sofredamente os cacos e fragmentos de um mundo povoado não apenas pelas metáforas do vírus, mas pelos próprios vírus – chamem-se eles Aids, drogas ou violência.” (VENTURA, 1995).

Estranhos estrangeiros (ABREU, 1996) é publicado postumamente. Em nota do editor, ficamos sabendo que o livro reúne dois projetos de Caio Fernando Abreu antes de morrer. Atendendo ao desejo do autor, a obra é dividida em duas partes, a primeira pela novela “Bem longe de Marienbad”, já publicada na França e desconhecida do público brasileiro, contos inéditos, e “London, London”, publicado em **Pedras de Calcutá** (ABREU, 1977), pela editora Alfa-Omega; uma outra novela, “Pela noite”, foi originalmente publicada em **O Triângulo das Águas** (ABREU, 1983).

O livro tem como tema a ambiguidade do exílio e a condição de estrangeiro, “(...) em que a distância da terra natal é também a afirmação da identidade de seres humanos de um determinado tipo(...)” (ABREU, 1996, contracapa), os exilados voluntários da sociedade, os *estranhos* a que dão título ao livro.

Do mesmo ano é a publicação de **Pequenas Epifanias** (ABREU, 1996). Trata-se de uma série de crônicas publicadas no Caderno 2, do jornal Estado de S. Paulo, entre abril de 1986 e dezembro de 1995. A crônica, que deu título ao livro, foi publicada

primeiramente numa coletânea, organizada e editada por Moacir Amâncio, em 1991.

Numa nota do organizador Gil França Veloso, o autor definira o livro como “(...) manifestações de um cotidiano áspero que vêm modificar uma realidade maior.” (ABREU citado por VELOSO, 1996, p.7). Caio Fernando Abreu manteve uma coluna dominical no jornal Estado de São Paulo, durante quase duas décadas: crônicas semanais que revelavam pistas de todos os tipos a respeito do homem urbano e demarcavam o estilo do escritor.

Segundo Castello (1999, p. 60), “Era desses caras de barba por fazer que sempre escolherão o risco, o perigo, a insensatez, a insegurança, o precário, a maldição, a noite – a Fome maiúscula.” (CASTELO, 1999, p. 60). A 25 de fevereiro de 1996 falece aquele que é considerado um dos escritores mais produtivos de sua geração, denominada pelos seus contemporâneos como “(...) vinda do silêncio, crescendo em meio dos temporais.” (NEPOMUCENO, 1990).

Seu **Teatro completo** (Abreu, 1997) é publicado, atestando não só a quantidade, mas, também, a qualidade da produção do autor na área da dramaturgia, pouco conhecida dos seus leitores. No mesmo ano é editado **Girassóis**, trecho da crônica “A morte dos girassóis”, publicada no jornal **O Estado de São Paulo** e no livro de crônicas **Pequenas epifanias** (ABREU, 1996).

Vem a lume, em formato de bolso, o livro **Fragmentos** (Abreu, 2000), reunindo oito histórias e um conto inédito, do acervo pessoal de Luciano Alabarse, amigo do escritor e organizador do pequeno volume. Na publicação pode-se retomar o contato com narrativas antológicas como “Sargento Garcia” e “Os sobreviventes”, entre outras, nas quais se evoca o lirismo da linguagem e os poderes da palavra na projeção das imagens de um mundo em desespero. Em 2002 é lançado e editado um volume de cartas do autor: são correspondências com amigos, com companheiros escritores e com gente

de teatro, tevê e música, uma pequena amostra da *intimidade* do autor que, ao mesmo tempo dá, a conhecer o ecletismo do escritor e a maneira como ele transitava bem no gênero epistolar. A correspondência recolhida por Moriconi (2002) dá a exata dimensão do pesquisador que soube *coletar* e selecionar com afinco boa parte da produção de cartas que Caio Fernando Abreu, que compõem um painel do mesmo movimento produtivo de que brotam sua ficção e seu trabalho jornalístico (o escritor também escrevia para revistas e jornais). O mérito desse trabalho, reconhecidamente, é a tentativa, bem sucedida, de recuperar o tom romanceado da vida do escritor por meio de sua produção epistolar.

Sua obra completa é relançada a partir de 2005, pela editora Agir, agrupando vários dos momentos mais representativos da sua produção. **Caio 3D**, como é chamada, em três volumes, apresenta também uma faceta menos conhecida de Caio Fernando Abreu, sua produção poética. Além disso, o relançamento de suas principais obras compreende, a cada volume, a apresentação de críticos e amigos, e depoimentos pessoais feitos à imprensa. **Caio 3D** procura apresentar o essencial do escritor nas décadas de 1970, 1980 e 1990, traçando um panorama da sua produção em cada um desses períodos, ao apresentar uma obra significativa da década enfocada, o que, em certa medida, permite acompanhar a *evolução* da sua escrita. A importância dessa publicação deve-se ao fato de que é possível, através dela, verificar os questionamentos existenciais, a angústia e a paixão que constituem os traços característicos de sua obra.

Os melhores contos de Caio Fernando Abreu, lançado pela Global, com seleção e prefácio de Bessa (2006), que afirma que o livro poderia muito ser chamado de *os melhores contos de amor de Caio Fernando Abreu*, uma vez que o tema central da obra cobre muitos dos afetos.

A obra do escritor atesta a repercussão sempre crescente do significado que ela

tem para a literatura brasileira, confirmada pela crítica, sucesso de público e interesse acadêmico que, nestes últimos anos, tem merecido um lugar de destaque na Universidade e estimulado a pesquisa e a análise de vários momentos de sua produção.

Os contos de Caio Fernando Abreu caracterizam-se por uma escrita de “[...] toque delicado e profundo como o de uma navalha carregada de vida e morte, paixão e angústia, serenidade e agonia, desesperança e morte [...]” (NEPOMUCENO, 1990) que, simultaneamente, comovem pela solução difícil e problemática entre realidade e poesia e pelo requinte estético e verbal.

Para Amaral (2005, p. 9), nos últimos anos, contos, romances, crônicas, teatro, e até a sua correspondência “têm sido publicados, reeditados, revisitados e encenados profusa e abundantemente. Nunca durante sua existência Caio F. foi tão lido, tão visto, tão comentado.”

Finalmente, acreditamos que o reconhecimento nacional e mundial de Caio Fernando Abreu não deixa dúvida quanto à qualidade de sua produção, motivando a unanimidade de seu nome como umas das maiores vozes de sua geração, salvo engano, a mais afinada com questões que dizem respeito aos afetos e à subjetividade em meio aos *anos de chumbo* da Ditadura. Enfim, o escritor consegue fazer a *prestação de contas* de uma época, com os seus muitos acertos e equívocos e traçar o desgaste das utopias e a falência do *sonho* no País.

Para João Gilberto Noll (1988), o autor é “um dos mais preparados escritores da minha geração, muito especialmente quando se pensa em coisas como domínio da língua e poder estilístico – esse arsenal enfim que monta a base física de todo o grande escritor”.

UMA BREVE GENEALOGIA DA AMIZADE

A escolha pela categoria da amizade para nosso trabalho de pesquisa se deve a vários fatores: o primeiro deles diz respeito às várias terminologias empregadas para *definir* as relações afetivas e sexuais entre homens que gostam de homens, representando tomadas de posição nos campos de estudos gays e da teoria queer e em relação às estratégias de luta contra a discriminação ou que reforçam a homofobia, que terminam por divergir da mirada que temos da experiência relacional homoerótica. Reconhecemos a herança e o compromisso de que estão carregadas as denominações para conceituar a prática e a vivência homoerótica masculina, contribuindo mais para a exclusão do que a inclusão dos sujeitos que orientam sua sexualidade de modo diferente do estabelecido pela heteronormatividade.

Ao adotar a amizade como categoria *determinante* dos variados modos relacionais homoeróticos masculinos não queremos atenuar as diferenças nem escamotear os conflitos inerentes aos mecanismos de poder relacionados ao afeto e à sexualidade entre homens, mas investir na possibilidade de invenção de vínculos afetivos e eróticos que ultrapassem a esfera do hedonismo, característica das relações contemporâneas de um modo geral.

Muitas das relações de amizade masculina homoerótica estão sendo construídas por alguns sujeitos, em vista do desgaste do modelo heterossexual ter sido imposto e adotado sem parcimônia e sem muita crítica pela comunidade gay; e, como resultado de uma certa exaustão das experiências e dos comportamentos, uma outra forma de se privilegiar a liberdade de escolha relacional está sendo ensaiada pela troca afetiva e sexual, que expandem as parcerias e questionam a implantação das relações *líquidas*.

Outra questão é o fato de a amizade ser algo bastante sinuoso, ou como querem alguns, abrir-se para as possibilidades eróticas e como ponte do desejo e dela se poder fazer uso para o que não é permitido ou foi historicamente proibido.

Assim, a escolha pela categoria da amizade encerra uma esperança na invenção da camaradagem intensa e amorosa e no apego apaixonado de um homem por outro homem cujo cultivo e plenitude podem mudar o curso das possíveis relações esquematizadas entre homens e encontrar seus códigos fora das institucionalizações e escapar, ainda que tudo isso pareça utópico, à administração dos afetos e das sexualidades.

O conceito de amizade não é uniforme nas várias culturas ou mesmo dentro de uma única cultura. Ele faz parte de uma rede de relações da vida privada (e da vida pública também) e se caracteriza, principalmente, como um vínculo mutuamente íntimo, leal e amoroso entre duas pessoas, que não se origina, obrigatoriamente, de associação a algum grupo normalmente marcado pela solidariedade nativa. Por outro lado, o conceito não priva de existência relações que mantenham muito proximamente conexão formal, como o parentesco ou a etnia, ou outros tipos de laços, como a vizinhança.

A ênfase na possibilidade de escolha de relações humanas está associada a uma construção ocidental moderna de pessoa - o indivíduo autônomo; no entanto, o papel da escolha pode ser bastante variável, pois não significa necessariamente que algumas das relações de amizade fujam à deliberação livre e pessoal, ou que não se sujeitam ao acaso ou a algum tipo de atração, como pode acontecer no caso da atração erótica (evidentemente existem distinções entre laços estritamente eróticos e amistosos e até mesmo relações que não apresentam muita diferença formal entre amizade e amor).

A amizade subentende um vínculo subjetivo de afeto e calor emocional, em que o sentimento de amor e altruísmo é a base da relação entre duas ou mais pessoas.

Acoplada à noção de afetividade está a ideia de uma opção individual; porém, uma relação conquistada, como a amizade, significa também que podemos fazer amigos acidentalmente ou ser atraídos por eles por motivos misteriosos. Além disso, não se pode perder de vista o fato de que ela tende a ser modelada socialmente por numerosos fatores, como classe social e idade, e seu conceito sobredeterminado em contextos específicos.

A relação de amizade põe em foco noções culturalmente construídas de pessoa, implicando o estudo dos discursos e de práticas amistosas e de como as pessoas pensam a si mesmas e aos outros ao negociarem o espaço pessoal, identidades de gênero e classe, entre outros aspectos. A concepção de amizade como uma relação mútua, voluntária, amorosa e desinteressada nos obriga a abrir mão do recurso da análise de conceitos emotivos pelo que revelam dos estados subjetivos e pelo que expõem sobre as negociações contraditórias entre pessoas situadas em posições específicas.

Para Rezende (2002, texto eletrônico)

[...] a amizade pode ser vista como um contexto relacional específico, no qual são acionados expectativas e valores muitas vezes distintos de outras relações, estando ao mesmo tempo articulada a várias outras dinâmicas sociais. Relações amorosas, de parentesco de trabalho são alguns exemplos de contextos que se tornam contrapontos constantes à amizade. Nesse jogo de aproximações e contrastes entre relações, a amizade pode localizar-se mais estritamente no chamado domínio privado ou passear por ambos os espaços público e privado. O idioma emotivo veiculado pela amizade fala, portanto, da relação entre amigos e, ao mesmo tempo, de sua inserção mais ampla em um determinado contexto sociocultural. Assim, longe de ser inefável ou idiossincrática, a amizade deve ser tratada como uma via de acesso privilegiado para pensar a pessoa em sociedade.

O conceito e as práticas de amizade variam com o tempo e os lugares,

apresentando-se bastante diversificados em seus campos e mantendo-se relacionados a outro, o emocional. Cada cultura e sociedade procuram individualizar seus desenvolvimentos e suas formas, o que resulta em um panorama bastante inesperado, sendo possível, assim, apreender suas muitas dimensões, desvendar os seus variados aspectos e acompanhar a evolução de suas funções, colaborando para a compreensão do lugar que a amizade ocupou nesses espaços sociais. A amizade não se identifica com nenhuma instituição estável, dificultando a análise unilateral, pois sua oscilação entre dois pólos opostos e contraditórios confunde a sua prática com outras da sociabilidade, e a preserva como uma constante universal, aglutinando a história do indivíduo em seu confronto com o tempo e a fragilidade dos sentimentos humanos.

A proposta de se estudar a amizade enquanto conceito e prática de relações masculinas partiu da realidade da deterioração das relações sociais nas sociedades contemporâneas, e busca entender como a fragilidade dos laços humanos reflete sobre o desejo conflitante do estreitamento dos vínculos afetivos, principalmente sobre as amizades masculinas, especialmente aquelas que, além da figura central e norteadora da amizade que une um homem a outro, envolve exercícios eróticos e sexuais.

Essa proposta também considerou a grande dificuldade de exploração do tema, especialmente no que diz respeito às relações homoafetivas. Como, geral e infelizmente, fala-se muito sobre as questões que envolvem os relacionamentos entre homens gays, e muito raramente sobre as possibilidades afetivas e dos vínculos de amizades que sobrevivem às relações meramente imediatas da busca do prazer do sexo, queremos propor novos conceitos para as experiências de amizade masculina, por considerar que o relato de tais experiências no campo dos estudos gays e da homocultura quase sempre é insignificante ou nulo, o que faz pensar que homens que gostam de homens não privilegiam a prática da amizade nem lhe atribuem a importância que ela ocupa nas suas

relações.

Considerando que o objeto de estudo de nosso trabalho é a literatura de ficção, a compreensão de como se dá a amizade nos relacionamentos homoeróticos tem, necessariamente, de passar por narrativas literárias e pelo amparo de base teórica que trata do assunto. No nosso caso, a pesquisa, a leitura e a análise crítica dos textos estéticos procurarão uma associação entre literatura e filosofia e a exploração de questões de gênero e dos estudos gays, aglutinando os vários posicionamentos sobre o assunto, para estruturar os pontos de vista e a análise do estreitamento dos laços de amizade masculina nos textos literários.

Acreditamos que algumas narrativas curtas de Caio Fernando Abreu tratam do assunto, podendo servir para a exploração não só do conceito de amizade, mas da amizade homoerótica, ainda que a exemplo de frágeis possibilidades afetivas, mesmo que elas se diferenciem das amizades construídas entre homens e mulheres nas suas relações eróticas. Porém, a bem da verdade, elas, em muitos casos, lamentavelmente, não se reinventam como seria desejável, repetindo esquemas de comportamentos e formulações legitimadas pela heteronormatividade.

No entanto, ocorre algo fora dessa previsibilidade imposta na constituição das relações de amizade entre homens gays na literatura de Caio Fernando Abreu que acarreta toda uma chamada ou vislumbre para outras escolhas e valores para os quais, em muitos sentidos, existem restritas possibilidades reais de vivência e experimentação, que escapa ao regime do mundo legal, social e institucionalizado, e acenam para relações que poderiam existir e encontrar seus próprios códigos noutros suportes que os já conhecidos, adquirindo o *status* da reinvenção relacional na vida.

Nosso interesse, então, volta-se para o que há de *diferente* na relação de amizade masculina constituída pelas parcerias gays, construída e condicionada socialmente, em

vista do declínio das possibilidades de redes de sociabilidade e convivialidade. Essa diferenciação se destaca em virtude da amizade entre homens gays se circunscrever ao âmbito da intimidade, da interioridade e dos espaços privados, historicamente reservados em vista da discriminação e do impedimento de seu cultivo no mundo compartilhado, negando-lhe uma estilística da amizade como experimento social e cultural plausível. No entanto, iremos trabalhar com a amizade homoerótica masculina e sua visibilidade pública.

Vislumbramos nas narrativas de Caio Fernando Abreu com as quais trabalhamos uma ética da existência como esforço para afirmação de sua liberdade e para dar à própria experiência uma forma na qual seja possível os sujeitos que participam dela se reconhecerem e serem reconhecidos pelos outros. A visibilidade que, em certa medida, reclamam as amizades homoeróticas entre homens nesses textos procura a elaboração da relação de amizade como *obra de arte* pessoal e a dois, em vista do dilema da obediência a um sistema de regras, em meio à ausência de uma *moral* que, por isso, em descumprimento aos códigos sociais, busca reinventar a si mesma e a se constituir esteticamente.

Chegando ao conceito

Para chegarmos a uma noção mais ou menos bem delineada ou a um dos vários conceitos de amizade, precisamos percorrer os muitos caminhos traçados pelas possibilidades de sua construção cultural, histórica e política, enquanto termo e prática,

até à modernidade e pós-modernidade. Mas, pra isso, precisamos estabelecer um marco inicial, temporal e espacial, de partida: o ponto escolhido por nós começa na antiguidade, na Grécia antiga e clássica, em que a amizade tem um papel central e modelar de todas as relações humanas. Depois iremos percorrer o mundo romano com suas instituições, e saber de seus filósofos e poetas o que falaram sobre o assunto.

Depois, percorreremos a Idade Média e o Cristianismo, e refletir sobre a relação entre amizade e caridade, em que esta adquire um primado ontológico frente àquela e a amizade tem sua natureza redefinida. Encerrado esse período, adentraremos no Renascimento, período em que o modelo de amizade elaborado na Antiguidade reencontra novos cultores e o conceito é amplamente discutido, gozando da mais alta estima. Em seguida, entraremos na Modernidade, em que a amizade passa a ser estruturada pelas condições cotidianas da existência, a exemplo das grandes movimentações populacionais, pela exiguidade do tempo, pelas formalidades nas relações interpessoais, pela falta de comunicação, entre outros fatores. Por fim, estacaremos no período pós-moderno ou contemporâneo, em que se vislumbra o esfacelamento dos laços humanos.

Nosso trabalho compreenderia traçar uma arqueologia das relações humanas, porém, isso obrigaria a que nos detivéssemos sobre a história e a conformação de muitos dos intercâmbios dos homens entre si, e a despender esforços que acabariam por nos desviar dos recortes relacionais que pretendemos analisar, qual seja, aqueles que tratam das amizades masculinas na literatura, o que, por outro lado, faz com que não possamos nos esquivar de nos remeter sempre aos arranjos sociais quando quisermos tratar do tema-chave desta pesquisa.

Como reinvenção da possibilidade de vínculos entre as pessoas, a amizade resguarda muitas características, levando-nos à análise sociológica do contexto histórico

e cultural que cerca o termo, sobre a aplicação e a alteração de seu significado ao longo da história, de sociedade para sociedade e de uma época para outra, para que se possa apreciar a forma de organização dos valores atrelados a ela.

Desse modo, percebemos, como indicamos acima, a necessidade de uma abordagem histórico-genealógica da amizade, na qual se *elucidem* os discursos e as práticas sociais da amizade no Ocidente, desde os gregos até os nossos dias, e revele as mudanças e deslocamentos sofridos como manifestação que não se comporta uniformemente no tempo e no espaço.

Segundo Ortega (2002, p.12),

mesmo existindo uma tradição mais ou menos constante (e que pode ser denominada de aristotélico-ciceroniana) de reflexão teórico-filosófica sobre a amizade na forma de amizade perfeita (*teleia philia/amicitia vera*), as práticas e o significado social da amizade mudam constantemente, estabelecendo-se, a partir de Aristóteles, uma distância cada vez mais marcada entre os discursos filosóficos e as práticas sociais da amizade.

Nossa proposta consiste, inicialmente, de repensar as muitas teorias sobre a amizade numa perspectiva genealógica, procurando contextualizar e possibilitar a reflexão filosófica e histórico-sociológica sobre seus diversos modos relacionais, sem obedecer a certos dogmatismos e, ao mesmo tempo, construir uma crítica em relação ao que foi teorizado. Porém, *strictu sensu*, procuraremos nos deter nos meandros das relações de amizade entre homens gays, como elas se constroem e se sustentam numa sociedade em que os vínculos afetivos passam por um radical processo de fragmentação e total desinteresse por parte dos indivíduos. Afetados pelos códigos sociais, ainda que aqui e acolá tendendo a alguma flexibilidade, as amizades entre homens que gostam de homens resistem ao que é imposto de fora e buscam se reinventar a si mesmas.

Ortega (2002, p. 13) afirma que a amizade, na Grécia, transcende a relação intersubjetiva para se abrir a um outro elemento, uma instância superior, ontológica e transcendental, a Verdade, em que o uso do Eros sublima o laço interpessoal em uma relação com a verdade e o bem, uma ligação com a filosofia, com a moral e a ética. Para o autor, o Eros-*philia* platônico se realiza na constituição da vida em comum e na vinculação entre amizade e filosofia.

Para o autor (ORTEGA, 2002, p. 24), a relação entre amizade e filosofia tratava

[...] de uma de uma convicção compartilhada por todas as escolas filosóficas da Antiguidade, recuperada nas comunidades cristãs de vida [...]. Essa vinculação entre a amizade e a filosofia mantém-se na Europa até o século XII, quando ocorre o divisor de águas entre a teologia e a filosofia, em função da importância da escolástica e do surgimento das universidades, e a filosofia, como consequência, já não é mais ascese, transformando-se num discurso teórico.

A Verdade remonta a uma antiga tradição filosófica grega que, em geral, prendia-se a especulações acerca do Bem. No entanto, o que vemos em Platão (e na filosofia de Sócrates) é uma mudança de perspectiva de reflexão, passando a se centrar, essencialmente, na moral prática, cujas finalidades pedagógicas visavam à formação de cidadãos atenienses, representados como protótipos do homem grego e mantenedores, para a posteridade, da cultura mediterrânea, delineando-se uma visão de mundo e dos problemas da educação do homem.

A ligação entre amizade e verdade atribuía um caráter político à *philia*. A questão da amizade, desse modo, perpassava a tensa relação entre filosofia e política, uma vez que, sob o olhar da *polis*, na Grécia, na experiência cotidiana de seus cidadãos, a amizade não podia ser destituída da qualidade política, contrapondo-se a categorias pré-políticas, familiares ou domésticas, constituindo uma função fundamental na

organização sociopolítica e cultural das cidades (ORTEGA, 2002, p. 15).

Depois, progressivamente, a amizade foi desaparecendo do espaço público, deslocando-se cada vez mais para a esfera privada e doméstica, e sendo posteriormente integrada à família nuclear:

[...] o declínio da amizade nas sociedades contemporâneas está associado aos processos de despolitização e familialização do privado. Um processo [...] provocado por uma série de fatores, tais como a incorporação do amor e da sexualidade no matrimônio, a incidência de um dispositivo biopolítico sobre a família, o novo papel centralizador do Estado, a passagem de um dispositivo da aliança para um dispositivo da sexualidade e do erotismo para a sexualidade, a medicalização da homossexualidade, a “invenção” da infância e da adolescência etc. (ORTEGA, 2002, p. 15).

Para o autor, a ocorrência de todos esses fatores promoveu, no século XIX, o predomínio da família nuclear e o recuo das práticas e da reflexão sobre a amizade na sociedade moderna, esvaziando as possibilidades de se redescrever e pensar a amizade, sob o crivo de uma *reiluminação* de seu sentido trivializado pelas práticas consumistas, como uniformização dos comportamentos de massa, e afastando-a do palco das vivências do complexo emocional dos relacionamentos pessoais ao recrudescer o esquecimento da paixão à esfera dos negócios públicos.

Pensamos que não seja mais possível relevar alguns aspectos da amizade na relação entre homens, em acordo com o que se dava na Grécia Antiga, e mesmo na Modernidade. Em detrimento do estreitamento dos laços humanos, não se pode mais assegurar a estabilidade que algumas dessas relações apresentavam, e, em decorrência de sua transferência do espaço público para o privado, e em meio à fragilidade de que se revestem, novas configurações não vislumbram muitas outras possibilidades que não aquelas construídas em *redes*, as quais não prometem laços a longo prazo e em que os

contatos não passam de virtuais.

Existem, ainda que sob tentativas veementes de apagamento pela sociedade, registros de invenção da amizade entre homens, não apenas assegurados pelas representações nas narrativas de Caio Fernando Abreu, mas também pela ocorrência, em todo o mundo, da reivindicação da parceria civil entre os indivíduos gays, obrigando à reflexão sobre a amizade e o afeto, que estimulam a criação de laços fora da ordem da frouxidão e do desencanto, o que não quer dizer que eles acenem para algo indissolúvel, porém, evidenciam a procura e a insistência de engajamento em alguma modalidade de compromisso permanente.

Aphilia grega

O conceito grego de *philia* (substantivo abstrato), conforme Ortega (2002, p. 17) aparece com Heródoto, no século V. a.C. – infelizmente, o autor não cita a fonte literária, o que nos impede de averiguar a ocorrência. A *polis*, a cidade grega, no entanto, só começou a se configurar por volta dos séculos VIII e VII a.C., em meio às estruturas pré-políticas de tribos, clãs, bandas e alianças que existiam. Essa rápida *situação* histórica tem a finalidade de indicar, ainda que superficialmente, a construção do conceito ao longo do tempo e dos espaços e em consonância com o desenvolvimento de um *primeiro* pensamento e os desdobramentos que ele adquire como componente de ritualização e institucionalização nas relações de amizade.

Em Homero (poeta épico que viveu na Grécia no séc. VI a.C.), a reciprocidade

obrigatória tem mais valor que o sentimento nas relações interpessoais, comparecendo como um sistema de cooperação calculada. O que ocorre é que a economia, na Antiguidade, estaria inserida em um complexo de relações sociais que incluíam vínculos pessoais, geralmente não oferecendo possibilidades de relações desinteressadas (KONSTAN, 2005, p. 18).

Entretanto, essa mesma sociedade prodigalizava espaços para a simpatia e o altruísmo que permaneceram como uma alternativa a formas estruturadas de interação baseadas em parentesco, identidade civil ou atividade comercial, como é o caso da referência específica do vínculo entre Aquiles e Pátroclo, na **Ilíada**, que envolvia, além da mutualidade (os dois personagens participavam da guerra contra os troianos), a paixão sexual e as maneiras pelas quais ela é comparada à amizade.

Para Ortega (2002, p. 22),

Uma das instituições fundamentais gregas, que permaneceu desde a época homérica até a democracia clássica e as monarquias helenísticas, é formada por um tipo específico de associação entre amigos: a *heteria*. Trata-se de uma relação política de camaradagem militar, uma fraternidade em armas, um “clube político”, no qual os homens da mesma idade e camada social ingressavam na juventude e ficavam até a velhice. Essa forma de associação teve um papel fundamental nos assuntos políticos, militares e jurídicos da *polis*, adaptando-se às diversas mudanças constitucionais e políticas da cidade, e representando as mais diversas funções, quais sejam, clube de bebida aristocrático, guarda-costas dos tiranos, lei firme dos líderes democráticos, conspiração oligárquica, comitê de campanha eleitoral, entre outras. Ou seja, constituía um elemento indispensável da vida na *polis*, uma relação que se articula como vínculo de amizade.

Desse modo, a amizade atravessava horizontalmente as estruturas básicas da vida sociopolítica grega, sendo designada para traduzir o vínculo nas relações interpessoais e, frequentemente, tomada como a expressão de proximidade e de

parentesco, a exemplo daquelas também entre camaradas de jogo, companheiros de viagem e de navegação, parceiros de armas, associados no comércio, pais, esposos, irmãos, parentes, mulheres e crianças, hóspedes e estrangeiros, transcendendo a consanguinidade, surgindo da relação mesma e não obedecendo às extensões de regras de parentesco.

“Muitas dessas relações de amizade deixavam pouco espaço para a liberdade de escolha, espontaneidade e preferências pessoais, exercendo as funções de coesão social e proteção em um mundo descentralizado que não podia garantir a vida dos indivíduos” (ORTEGA, 2002, p. 23). Somente com a passagem para a época clássica e os deslocamentos subsequentes da cultura *rural* e fechada para outra, urbana, foram favorecidas as condições de uma crescente mobilidade, a variação étnica e a formação de uma classe intelectual, elementos que facilitaram a ampliação do espaço social individual e a criação de novas possibilidades relacionais, evidenciando as condições de livre escolha e afeição pessoal nas relações de amizade.

Mesmo que as amizades no mundo grego apresentassem um elemento utilitário, vantagens práticas ou valor instrumental, não se poderiam reduzi-las a um conjunto de transações baseadas em interesses e obrigações, eliminando o caráter de afeição desinteressada, podendo ser reconhecidas como de um domínio da simpatia humana que ainda não tinha sido contaminado pelo interesse de vantagem pessoal ou ganho e não estava inserido nos padrões de troca e reciprocidade que caracterizavam as relações sociais. A contradição implícita de altruísmo e interesse pessoal nas relações de amizade é sobredeterminada ideologicamente pelo conceito de *philia*, que reflete a dupla caracterização de amizade como um sentimento espontâneo e irrestrito e uma instituição social com seu código particular de comportamento.

Deve-se considerar que o tamanho e a densidade populacional afetavam a

possibilidade e a qualidade das relações de amizade. Um bom exemplo dessa situação é com relação à Grécia anterior ao período clássico e urbano, na qual, dentro das aldeias e pequenos aglomerados rurais que constituíam o antigo *demos* (povo), a maioria das relações estava ligada entre si por laços de sangue e casamento. O pequeno espaço disponível para a sedimentação de laços pessoais e opcionais entre pessoas não aparentadas era muito exíguo, não permitindo ainda a emergência de amizades como uma categoria social básica (KONSTAN, 2005, p. 11).

Elevada à categoria ética e política, por sua ligação com a democracia, a justiça e a virtude, a amizade não consistia apenas em um sentimento de admiração ou afeto recíproco, mas de verdadeira qualidade moral particular e política, modelo relacional e de convivência, submetida a códigos e constituída em pacto, aliança ou contrato. As pessoas que se *prestavam* à amizade deveriam ser virtuosas, *boas em si mesmas*, ou seja, a bondade fundava e regia as relações entre os amigos: ao agir em conformidade com a própria índole e em acordo com a bondade individual, o homem virtuoso procurava o bem para si.

O *bem* não era uma entidade abstrata, distante da vida, correspondia a uma ética das relações, e, ao invés de circunscrever o sujeito em si mesmo e visando os próprios interesses, condicionava-o a desejar e praticar o bem alheio. Ao desejar o melhor para o amigo, o homem virtuoso contribuía, não só para promover o bem pessoal, mas o bem de seus amigos, como excelência e modalidade de ser, envolvendo toda uma rede de formação de valores, conceitos e modelos de ação, estabelecidos normativamente e institucionalizados, suplementados por um sistema de obrigações, deveres e tarefas recíprocos.

Muito mais tarde, Foucault (2004, p. 121), ao referir-se à amizade masculina na Grécia clássica, afirmou que

[...] um sistema de relações ao mesmo tempo flexível e apesar de tudo relativamente codificado pôde subsistir por tanto tempo e fornecer a base para um certo número de relações importantes e estáveis, que, atualmente, conseguimos definir muito mal.

Aqui, evidencia-se o efeito do empobrecimento das possibilidades relacionais na sociedade contemporânea, em que as instituições tornam desgastadas e necessariamente raras todas as relações que poderiam ser estabelecidas com um outro e que poderiam ser intensas, ricas, embora provisórias.

O pensamento sobre a amizade na Grécia clássica testemunha a importância que se dava a ela como procura pela verdade sobre o bem e o mal, que se perfazia pelo exercício especulativo e servia de base da intersubjetividade. Essa ligação, já apontada, entre *philia* e filosofia era muito estreita, cobrindo todo um panorama reflexivo a respeito do amor masculino, centro de toda a erótica grega. A falta de investimento no amor conjugal e a estratificação dos sexos, no entanto, estimularam toda uma prática erótica entre os homens, marcada pelas representações da afetividade expressa pela correlação entre teoria e prática do Eros.

Para Ortega (2002, p. 26), o amor dos rapazes (e pelos rapazes) produz toda uma *ars erotica*, que não ocorrera entre homens e mulheres, uma vez que a relação heterossexual obedecia a uma codificação rígida e não era permitida fora dessa regulamentação. Em contrapartida, *a forma bela e perfeita* da relação de um homem com um rapaz não passava pela determinação do uso dos prazeres nem pelos impedimentos institucionais, problematizando-se a partir de uma erótica.

O que faz ver que

[...] entre um homem e um rapaz que estão em posição de

independência e entre os quais não existe constrição institucional, mas um jogo aberto (com preferências, escolha, liberdade de movimento, desenlace incerto), o princípio de regulação das condutas deve ser buscado na própria relação, na natureza do movimento que os leva um para o outro, e da afeição que os liga reciprocamente (ORTEGA, 2002, p. 27).

Um tipo de problematização surgia, assim, na forma de reflexão sobre a própria relação entre homens e rapazes, gerando um vasto campo para o pensamento sobre o amor e as prescrições sobre as maneiras de amar, muito diferente do que acontecia nas relações heterossexuais, em que “a hostilidade entre os sexos e o estatuto diferenciado entre homens e mulheres criaram uma barreira que impedia a formação de relações de amizade entre eles” (ORTEGA, 2002, p. 27). O vazio deixado pela falta de relações amistosas entre os diferentes sexos abria possibilidades para a realização de necessidades emocionais que foram plenamente supridas pela amizade e pelo amor entre homens.

A homossexualidade passou por um longo processo de racionalização até se transformar num ideal filosófico e educacional, o que, pelo menos em teoria, representava uma força formadora dos Estados e de manutenção da ordem, de tal forma que é inacessível a compreensão da filosofia e da política gregas sem uma referência direta à prática do amor e da amizade entre homens. A ampla referência da palavra *philia* a todos os tipos de associações afetivas revela a conexão entre a amizade grega e outras formas de amor e erotismo.

No entanto, as relações masculinas de amizade e de amor enfrentavam algumas antinomias, dentre elas, o isomorfismo existente na sociedade helênica entre as relações sexuais e o comportamento social. Como o rapaz se comportava, em geral, passivamente, não podia desempenhar uma função ativa como cidadão da *polis*, pois se enquadrava na mesma categoria de objetos de prazer a que estavam submetidos os

escravos e as mulheres.

Ainda que as relações homoeróticas fossem acolhidas pela sociedade, uma vez que envolviam muitos valores na formação dos jovens rapazes, elas passavam pelo crivo de uma moral, que questionava a ocorrência da passividade na relação sexual. Nesse sentido, a reflexão platônica sobre a *philia* veio servir de contrapeso à problematização originária da relação entre homens, atribuindo a elas valores pedagógicos, que sublimavam suas implicações eróticas.

Os diálogos platônicos (como **Lísias**, **O banquete** e **Fedro**) procuram deslocar o tema das antinomias relacionais entre homens, que envolviam toda uma erótica, para o das considerações metafísicas e moral da amizade, envolvendo longos questionamentos ontológicos acerca da essência da *philia*, que colocarão em circulação conceitos como *desejo*, a forma da amizade, e os sujeitos que designam a relação de proximidade, afinidade, simpatia, intimidade, familiaridade e parentesco nas amizades masculinas, sugerindo se pensar, em associação, amor e amizade, cuja realização última consistia no bem absoluto e no aperfeiçoamento moral das parcerias.

O deslocamento platônico do tema sobre a amizade entre homens não procurou estabelecer proibições das práticas homoeróticas masculinas, mas problematizar as antinomias que as cercavam, apontando para uma estética dos seus usos, que determinavam o valor moral da virtude e da beleza na relação da amizade.

O que estava implícito nesse tipo de abordagem era a preocupação com os usos dos prazeres, que desfocavam a atenção da *arete*, a virtude; no entanto, não havia uma separação entre a erótica e a amizade, mas a procura de estabelecimento de uma continuidade entre *eros* e *philia*, sendo que esta constituía o bom uso do primeiro, que convergia para o fortalecimento da busca da verdade nas relações de parceria entre homens, constituindo-se como importante objeto e elemento fundamental do processo

de especulação filosófica.

Depois de Platão, Aristóteles, nos capítulos VIII e IX de sua **Ética a Nicômacos** (ARISTÓTELES, 1979), retomou o tema da amizade, porém, numa perspectiva que a dissociava do campo das *paixões* e estabelecia uma distância entre ambos, que permanecerá, assim por toda a história da amizade. Aristóteles desprezava todo elemento erótico da amizade por acreditar que a existência de *desejo* desempenhava o mesmo papel representado na teoria platônica, como sendo a faculdade mais baixa da alma. A seu ver, ao contrário, a *philia* se revestia de uma determinada atitude moral e intelectual que visava o afeto entre os amigos, dependendo da livre vontade de cada um e se baseava no querer recíproco do Bem.

A incompatibilidade entre *eros* e *philia* aristotélica tinha fins moralizantes, derivando uma forma de prevenção do mau uso da energia erótica na relação de amizade, que botava a perder todo o projeto pedagógico, uma vez que o alcance que tais relações possuíam se alçavam à vida em sociedade, e não pessoal e individualmente como era comum em Platão, e assim não tinha consistência na formação de cidadãos virtuosos, pois, para Aristóteles, a amizade era a obra-prima da razão e o termo final da vida moral. O afeto entre amigos, dessa forma, passa a ser racionalizado e a se restringir a uma moral e a uma ética que sublinha a amizade como virtude e importância decisiva na vida, estendendo-se a quase todas as relações humanas e criando uma estreita relação com a política e a justiça.

A amizade passará a ser concebida sob o molde de um bem concreto, e em conformidade com a sociabilidade humana, como virtude que garante a felicidade. O conceito e a prática da amizade serão, assim, subordinados à vida comunal (civil e política), que unia todos os cidadãos ao mundo público. A relação entre política e amizade fundava a *polis*, pois essa vinculação estava na base da democracia, graças à

influência que o bem exercia sobre o caráter e a formação do homem nas suas ações e, por outro lado, a cidade se fortalecia como comunidade concreta de cidadãos que cultuavam a nobreza moral.

Há muito idealismo na forma como Aristóteles concebia a amizade, principalmente, se considerarmos que ela servia como modelo regulador para todas as relações humanas. A necessidade de seguir esse padrão de medida servia para desqualificar os tipos de amizades que não se conformavam com um projeto político que revestisse a experiência cotidiana da amizade do caráter de algo estendida à excelência da virtude no desempenho da cidadania.

O termo *philos* (substantivo concreto, que significa amigo), em Aristóteles, estende-se à relação entre marido e mulher, pais e filhos, irmãos, primos, benfeitores, membros da tribo ou concidadãos, bem como entre companheiros de viagem, de armas, hóspedes e estrangeiros. Segundo Konstan (2005, p. 12-13), de maneira semelhante, a forma *philia* “possui uma abrangência bem maior de relacionamentos do que apenas a amizade, incluindo o amor entre parentes e a afeição e solidariedade entre associados relativamente distantes”.

O uso de um e outro termos em Platão e Aristóteles devem buscar a especificação de suas conexões com seus contextos específicos, pois, conforme vimos dizendo, o papel constitutivo desempenhado na construção do *eros* grego platônico pelas relações de amizade entre homens e rapazes produziam uma distinção bastante pronunciada entre laços eróticos e amistosos, ou em que a amizade estava se subordinava à prática erótica, bem diferente da relação de amizade aristotélica cuja concepção excluía o desejo e a prática sexual da amizade por considerá-los anômalos e ameaçadores à formação pedagógica dos cidadãos.

A amizade romana

A amizade em Roma correspondeu aos padrões da *philia* grega, embora apresentasse peculiaridades significativas. A *amicitia* representava a expressão do afeto sem a vinculação direta a algum tipo de sociabilidade específica (associações econômicas, comunidades religiosas e jurídicas e relações de parentesco), porém, não excluía o interesse e os serviços mútuos nas relações políticas e nas associações entre a nobreza, cuja finalidade era a de manter o apoio em assuntos da política interna e externa e em eleições de cargos públicos. Também eram consideradas relações de amizades as que os donos do poder mantinham com seus adeptos, sob a forma de clientelismo e como um conceito da política externa, constituído através da diplomacia. As amizades constituídas por relações de interesse envolviam também pessoas socialmente iguais na forma de uma aliança, ou entre superiores e inferiores.

Ao contrário da Grécia, a sociedade romana se fundava na família, organizada sob a autoridade suprema, legitimada, por lei e costume, do chefe de família sobre todos os seus membros. A influência e as relações pessoais do chefe de família determinavam o sucesso na política, medido segundo a quantidade e a importância das relações, governadas por regras sociais informais e sujeitas a sanções, quando se dava algum tipo de ruptura, que implicava a perda da boa fé e da confiança e, conseqüentemente, comprometia a dignidade e a reputação daquele que infringia as normas de convivialidade, punidas com o banimento político e social.

As relações de amizade destituíram todo o significado pedagógico que tinham na Grécia, que passou a ser desempenhado pela família, e perderam todo o conteúdo cultural e o investimento erótico e emocional que possuíam, ficando restrito à

conjugalidade. A amizade entre homens se esvaziou de finalidade educativa e militar e de toda fundamentação filosófica, passando a ser condenada quando ganhava tons homoeróticos, determinando a criação de leis que coíbiam o abuso e a violência sexual. Porém, como os escravos não *valiam* nada, passaram a servir a seus senhores de instrumentos da prática erótica. Como o matrimônio abrigava a realização dos afetos e do erotismo, o homoerotismo deixou de ser um *problema* ao se dismantelar como tema de uma *estética da existência*. Por fim, as amizades se tornaram estritamente utilitárias.

Um dos textos mais significativos sobre a discussão do tema da amizade entre os romanos foi o **Da amizade** (CÍCERO, 2001). Nele, encontramos a elaboração de um discurso sobre as relações de amizade em obediência à tradição aristotélica, ao mesmo tempo em que se distancia dela e instaura um pensamento próprio sobre o conceito. Para o filósofo romano, o que interessava era a experiência prática da amizade na sociedade. Os homens eram reconhecidos como virtuosos na medida em que agregavam às qualidades de caráter a capacidade de excelência pessoal na glória pela realização de grandes ações ao serviço do Estado.

Os deveres com os amigos, que constituíam a base das relações de amizade na Grécia, passam a ser substituídos pelas obrigações ao Estado, o que sugere os limites da amizade ciceroniana, uma vez que a noção de virtude implicava estar em concordância com o Estado, traduzido em um ideal de realização de grandes feitos à coisa pública, diferentemente do pensamento helênico, que envolvia ajudar os amigos em primeiro lugar, embora fosse coextensiva da cidadania. Em outras palavras, em Roma, as amizades são designadas como um tipo de relação social entre outras, mas mantém fortes implicações com a política.

A amizade cristã

A recepção e diluição da amizade da Antiguidade pelo Cristianismo se limitaram aos textos aristotélico-ciceronianos, pois a Idade Média ignorava os diálogos platônicos sobre a amizade e o amor (**Lísis**, **O banquete** e **Fedro**), que só foram traduzidos em 1484. Cícero foi o autor mais lido durante toda a época, uma vez que somente no século XII a tradução de **Ética a Nicômanos** (ARISTÓTELES) veio a lume. Esses autores foram decisivos na formação da amizade cristã.

Na Idade Média, devido ao desconhecimento dos textos platônicos sobre a metafísica da *philia*, perdurou uma visão quase unânime sobre a amizade perfeita em Aristóteles, Cícero e Sêneca (um autor que ainda não lemos). Os autores cristãos, todavia, se apropriaram do aparelho conceitual latino e o adaptaram *livremente*, para amoldá-lo às finalidades cristãs, opondo-se ao contexto original republicano e imperial no qual uma rede de conceitos sobre o tema estava agregado.

A amizade estava subordinada à obediência incondicional, o que negava a possibilidade de escolha e liberdade. Designava a participação na comunidade cristã, perdendo a conotação de relação intersubjetiva e particular que possuía na Antiguidade, perdendo suas principais características, sendo que o Cristianismo preferiu termos familiares para nomear seus adeptos e seguidores (pai, mãe, irmão, irmã), uma vez que o vínculo familiar lhe parecia representar melhor a comunidade espiritual.

No entanto, a relação de fraternidade extrapolou a relação biológica ao permear questões relacionadas ao nacionalismo e etnocentrismo, entre outras. Essa apropriação de termos familiares se deveu à necessidade que o Cristianismo tinha de dar primazia à família diante da amizade, pois exprimiam mais enfaticamente a intimidade, a solidez e

a autenticidade nas relações humanas.

A amizade no século IV foi contemplada com suspeita. Os padres de vida monástica oriental acreditavam que os laços afetivos particulares criavam divisões na comunidade, sendo que se exigia da vida em comum o exercício de amor igualitário para todos, destituindo as relações de amizade do aspecto social positivo. A situação dos padres ocidentais era completamente diversa, a começar pelo contexto social dos próprios religiosos que conduzia à criação de um monasticismo aristocrático baseado nas atitudes romanas sobre as amizades e as alianças entre homens bons. Buscava-se, assim, uma síntese entre Cícero e as escrituras, embora o ideal de confiança e lealdade ao amigo tenha sido substituído pela confiança total a Deus.

Agostinho (final do século IV e início do século V) procurou desenvolver uma obra que testemunhasse a passagem da noção de amizade próxima da *amicitia* romana ao desenvolvimento da ideia de amizade cristã, encontrando-se nessa reformulação aspectos de sensualidade do *eros* platônico que visava a inclinação mútua para a perfeição intelectual e moral. A recorrência à tradição em Agostinho possuía a estratégia de, ao apontar para a segurança do amor de Deus e a fragilidade dos laços humanos, esclarecer sobre a transitoriedade das amizades mundanas diante do amor divino. Seu texto fundamental para as discussões sobre a conceituação da amizade é o **Confissões** (AGOSTINHO, 2008), no qual se vê nitidamente o desprezo pelo aspecto sexual das amizades, embora, comente-se que as relações de afeto mútuo entre homens, pelo menos na juventude de Agostinho, não excluía o homoerotismo, tendo em vista o conteúdo erótico da amizade na Antiguidade. Um fato interessante a observar é o de que não havia, na época, nem no Cristianismo dos primeiros tempos, atitudes hostis à conduta homoerótica, o que não pode ser compreendido como uma forma de tolerância explícita às práticas sexuais entre homens.

O cultivo da noção de amizade agostiniana estava muito próximo do neoplatonismo. As idéias de Agostinho também foram influenciadas por Ambrósio de Milão, que concebia as relações de amizade atreladas ao conceito de *amicitia* ciceroniano. Esses conceitos não eram somente pensados individualmente, mas por toda uma comunidade de filósofos, masculina, que tinha a função de elaborar laços comunitários. O estudo da filosofia e a busca da verdade não era uma prática solitária, mas precisava da vida em comunidade para a sua realização, conforme o ideal das escolas filosóficas da Antiguidade.

No seu último período de estudo acerca da noção de amizade, Agostinho se distanciou da concepção desenvolvida na juventude. As novas amizades constituíam uma atmosfera de retiro e reflexão e, por isso, contrapunham-se à conceptualização ciceroniana, que se via impedida de realização no mundo cristão. A última etapa no pensamento agostiniano sobre a amizade buscou a substituição da *amicitia* pela *caritas* cristã, permeada por uma ética que oscilava entre pecado e redenção.

A amizade agostiniana se afasta, assim, do cotidiano, da vida prática, e passa a se constituir apenas como pensamento, como desenvolvimento teórico que abrigava elementos de universalidade, ou reduz-se à atividade de cultivar as pessoas adequadas aos círculos influentes da sociedade que de algum modo poderiam servir aos interesses do apostolado, servindo de critério para distinguir os cristãos dos heréticos, e circunscrever os favores da amizade.

O deslocamento de uma nova concepção de amizade se distancia do ideal de vida comunitária acalentado nos primórdios da vida religiosa de Agostinho, passando a se distanciar frontalmente do modelo clássico. A amizade cristã inaugura relações marcadas pela despersonalização e desafetivação e a recusa de todos os elementos corporais, terrenos e interpessoais, e é substituída pelo amor a Deus e ao próximo, única

forma de se libertar do egoísmo e do desvio do amor divino. A amizade só terá legitimidade quando estiver a serviço do amor de Deus, representando a submissão da amizade a um processo de abstração que lhe nega o componente emocional e social.

Segundo Ortega (2002, p. 76), no período carolíngio, entre os anos 770 e 850, “encontramos entre uma pequena elite uma renovação limitada da tradição da amizade secular com fins de obtenção de vantagens políticas, da visão clássica da amizade em termos exclusivamente humanos e da concepção cristão-platônica da amizade”. O período compreendido entre de dois séculos entre os anos 850 e 1050 pode ser considerado como de obscurecimento da monástica, com a permanência do receio da amizade nos moldes aristotélico-ciceronianos. Entre os anos 1050 e 1120 ocorre uma retomada do interesse pela amizade como tema fundamental da literatura e da vida monástica, entretanto, a família e as amizades humanas são usadas como modelo de uma nova sociedade que deve ser criada na vida dos mosteiros, não dissociadas do vínculo religioso. Esse interesse pela amizade se deveu à nova mobilidade e oportunidades de ascensão que tornavam a amizade atrativa e relevante na vida social.

Ainda que tenha se constituído como uma fase de interesse e culto da amizade em que os conceitos pagãos são apropriados à realidade cristã, os séculos XII e XIII não se afastam do processo de cristianização do ideal ciceroniano da amizade, baseado no sentimento de união afetiva mediante o amor de Deus. Apesar do incentivo à amizade espiritual, não deixava de haver o alerta sobre os perigos da amizade mundana que podia romper com a tradição do monasticismo.

Nessa época (meados do século XII), não havia sido estabelecida ainda uma distinção dos limites entre amizade e homossexualidade, o que passa a ocorrer no final do século XII, fazendo acreditar que algumas das efusões dos sentimentos entre monges eram toleradas porque *mascaravam* os componentes eróticos, pagãos e seculares aos de

ordem bíblica e religiosa, os quais pertenciam a uma cultura do amor religioso que se traduzia pela afeição e pela amizade, combinando o ideal ciceroniano com a doutrina espiritual cristã e as práticas monásticas.

O que estava em jogo era o desafio à autoridade eclesiástica e toda a tradição do amor cristão que as amizades incitavam, principalmente, aquelas que envolviam questões sexuais ligadas ao hedonismo helenístico. Com a rápida aceleração dos índices de crescimento urbano, houve também um renascimento do interesse pela amizade e o florescimento de amizades notadamente marcadas pelo componente afetivo homoerótico, seguido de uma atmosfera de tolerância e liberdade própria das grandes cidades, levando-nos a crer que, na medida em que as amizades eram social e culturalmente aceitas, a homossexualidade não representou nenhum problema nem antinomia ao Cristianismo.

A partir do século XIII nasce a Escolástica, que estabelecia o direcionamento do trabalho intelectual e a divisão do ecletismo e da diversidade da teologia. O conhecimento universal procurava categorizar, definir e excluir a experiência pessoal, desfazendo a idéia do amor-amizade como base no Bem e no conhecimento de Deus ao teorizar a filosofia e dissociá-la da teologia, causando a perda da centralidade que a cultura monástica exercia no ensino europeu.

Como consequência imediata dessas mudanças, temos uma crescente formalização e rigidez das instituições, que desacreditava a amizade espiritual e substituía os vínculos interpessoais; o declínio das relações de vassalagem, separando a amizade das contingências da ação e da organização social e tornando-a uma afeição gratuita e individualista; a substituição da amizade pelo amor cortês, envolvendo todo um aparato de ações e vocabular na conquista da mulher amada, mais próximo da realidade cavaleiresca que o da amizade; o surgimento do governo absoluto,

caracterizado pela vontade de uniformidade, aparecendo como uma virulenta hostilidade à homossexualidade.

Foram criados os tribunais da Inquisição e as cruzadas, instituiu-se a expulsão de judeus, o desprezo à feitiçaria e a repugnância às relações homoeróticas. Essa onda de caça às *bruxas* estava associada ao medo diante do novo e do desconhecido que tais grupos representavam em uma sociedade voltada para uniformidade. Esses indivíduos *perigosos* e *anormais* ameaçavam o conceito de natureza no pensamento escolástico e na sua síntese do direito canônico, pois comprometiam as leis e os códigos do século, despertando a desconfiança e uma furiosa preocupação negativa e uma crescente intolerância na sociedade. Isso ocasionou o enfraquecimento da amizade como forma de relação socialmente aceita e fomentada, de tal sorte que a associação entre ela e a homossexualidade eram muito próximas, por envolverem um vínculo emocional que implicava intimidade, instaurando um novo olhar que produzia distinções e fronteiras onde antes não havia e que identificava a amizade ao homoerotismo.

A amizade na Renascença

A amizade concentra-se, particularmente nos séculos XVIII e XIX, nos tratados sobre a arte de bem viver, diários íntimos, memórias, autobiografias e correspondências – gêneros de manifestação que floresceram e se difundiram, sobretudo, nesse período. Ao ser expressa em documentos privados, de caráter pretensamente confidencial e franco, revela-se poderoso subsídio para uma radiografia do comportamento da sociedade. Exercida à margem do contexto familiar e das instituições solidamente

alicerçadas, e permeada, no Iluminismo, pela questão do espaço público e político, a amizade se torna igualmente ensejo para a elaboração de um discurso de aproximação e código da intimidade.

As práticas de escrita acompanharam a amizade, tanto na forma de correspondência entre amigos, que procurava dar conta de uma familiaridade marcada por uma escrita própria à relação de amizade que era inventada, como pelo surgimento do diário íntimo, no final do século XVIII, que abriu caminho para a leitura do olhar sobre o outro e do repertório das amizades. Com a publicação de muitos desses diários são deslocados os limites do pudor e do silêncio. A prática discursiva se estende também aos tratados sobre a amizade, que serviram de manuais de boas maneiras e sobre a felicidade, acrescentando um inquietante debate filosófico sobre os fundamentos das relações amistosas. No século XIX as obras acerca da amizade tornam-se raras, dando lugar ao florilégio, às coletâneas de citações e ao poema de circunstância.

Embora as práticas de amizade na Renascença tenham ocupado um lugar secundário em relação ao amor, o casal e à família, elas estabeleceram redes de influência, inventando lugares de convivência e laços de resistência e multiplicando as oportunidades de encontros e interações. Também é verdade que muitas injunções da sociedade tenderam a limitar a possibilidade de seu exercício, porém, a amizade se contrapôs a muitos desses obstáculos fornecendo outros referenciais sociais que permitiram afirmar uma identidade e uma singularidade.

A família, no entanto, não esgota nem nunca esgotou a esfera da afetividade. Por outro lado, a amizade se inscreve “na trama usual das relações sociais centradas da família” (AYMARD, 1991, p. 461). Porém, ela se distancia desse modelo na medida em que envolve pessoas que se escolheram livremente e sem outra finalidade a não ser elas mesmas e isolando-as do mundo, como foi o caso de Montaigne e La Boétie

provavelmente o exemplo de amizade na Renascença, definindo-se pelo modelo cultural de inspiração estoíca da tradição greco-latina e se amoldando à realidade da época.

Um traço da política da amizade que permeia os **Ensaíes** (MONTAIGNE, 1972) é a relação singular que estabelece entre família e amizade, remetendo a Aristóteles, para quem as relações de parentesco reproduziam formas de amizade. Porém, Montaigne se distanciava do ideal aristotélico ao criticar a falta de liberdade e de escolha nas relações familiares e, ao mesmo tempo, estava imerso na tradição familiar da amizade, ao adotar o tratamento e expressões fraternais para o amigo. Em Montaigne, também ocorre uma fissura com a tradição aristotélico-ciceroniana: a amizade para o pensador se localizava exclusivamente no espaço privado e estava acima do amor, e era concebida como “projeto de elaboração de um cânone nacional – a amizade como um processo de fraternização” (ORTEGA, 2002, p.95). Montaigne operava na tradição retórica dos grandes discursos filosóficos da amizade, mas, em muitos aspectos, ela prefigurava a dissolução da amizade difusa e indiferenciada promiscuidade afetiva que caracterizará a sociedade contemporânea, na qual se justapõem os egoísmos de uma multiplicidade de indivíduos.

Para Àries (1997, p. 15), o período compreendido entre a Idade Média e o século XIX representa o intercurso de uma sociedade na qual o indivíduo estava imerso numa rede de solidariedades coletivas de um mundo que não estabelecia diferenças entre o público e o privado, para uma sociedade que vai separar radicalmente as duas instâncias da vida e na qual a família incorporará o papel de formador da sociabilidade e da convivialidade, fazendo quase desaparecer as práticas de amizade fora da instituição familiar.

A amizade na Modernidade

A Idade Moderna é identificada como um processo de crescente decomposição do espaço público, de privatização e despolitização. As relações humanas passaram a ser marcadas pela impessoalidade e pelo refúgio em uma subjetividade encapsulada e voltada para si mesma. Alguns autores, tais como Arendt, Foucault, Sennet, Elias e Àries, cujos estudos se voltam para as questões formadoras de uma nova configuração das relações políticas e sociais, acreditam que essa série de fatores (a privatização, a intimização, a despolitização) foi ocasionada pelo surgimento da família burguesa, constituindo uma fonte normalizadora dos comportamentos, revestindo-se de critério moral mais elevado que o espaço público e servindo de proteção dos males da sociedade.

Para Arendt (1997), só podemos ter acesso ao mundo público, que é o espaço propriamente político, com o afastamento da vida privada e do pertencimento à família, exatamente o contrário do que aconteceu na Modernidade, em que a vida pública, o mundo compartilhado, tornou-se “moralmente inferior diante da felicidade, prometida pela vida burguesa” (ORTEGA, 2002, p. 105). A família aparece como o lugar de afetividade em que se criam relações de sentimento, separando-se do espaço público com o qual antes se comunicava. Esse processo define o destino da amizade, que acaba sendo diluído pela sociabilidade familiar.

As relações de amizade como formas pertencentes à intimidade, completamente distantes da vida pública, são um fenômeno recente, que surgem por volta do início do século XIX. A amizade no passado pertencia a um regime de sociabilidade e convivialidade próprias de um mundo compartilhado, distante das relações mantidas por coerção, como os contratos, laços de família e relações comerciais, e os vínculos de

amizade constituíam elementos da vida pública.

Para Àries (1991, p. 466), “a amizade só pode se firmar fora da família ou nas instituições que, com ela, assinalam uma ruptura temporária ou duradoura”, implicando um espaço de liberdade. Com as novas configurações da sociedade moderna, a amizade perde expressão pública e se refugia na vida privada e na interioridade. Os espaços não institucionalizados reclamados para a expressão livre das amizades tornam-se exíguos, e as relações entre amigos se inscrevem na trama usual das sociabilidades previsíveis, despolitizando-se, porque não encontram lugar na vida pública.

Arendt (1997, p.68), ao se posicionar sobre a esfera da vida privada, radicaliza com o pensamento, afirmando que a “privação [a acepção original de privado] de relações objetivas com os outros e de uma realidade garantida por intermédio destes últimos tornou-se o fenômeno de massa da solidão, no qual assumiu sua forma mais extrema e anti-humana”. A sociedade de massa não apenas destrói a esfera pública e a esfera privada, mas priva os homens de seu lugar no mundo e do seu lar privado. Uma das transformações, que determinará o destino da amizade, foi a dissolução da diferença entre amizade e família. Com o refúgio à intimidade, foram criadas relações de amizade entre cônjuges, pais e filhos, e irmãos, abjurando da noção de livre escolha e dissolvendo o vínculo entre amizade e sociabilidade, entre público e privado.

Para Ortega (2002, p. 144),

A entrada da homossexualidade no campo da reflexão médica na segunda metade do século XIX é uma das causas principais do declínio da amizade nas sociedades ocidentais. [...]. A criação da categoria da “homossexualidade” por um saber médico derivará numa desconfiança e receio antes as relações de amizade íntima, as quais estarão, doravante, sob a ameaça do desvio.

Já na década de 1970 do século XX, Foucault (2004) apontou para a correlação

entre patologização da homossexualidade e o enfraquecimento do papel desempenhado pela amizade nas nossas sociedades. A homossexualidade latente torna-se uma ameaça constante para a constituição da heterossexualidade do adulto, precedendo todas as afeições e desencadeando uma extrema vigilância sobre a amizade na adolescência. A sexualização da amizade levou a modificar a visão sobre o vínculo da amizade, especialmente na juventude, desembocando na caça às sexualidades periféricas e numa nova categorização dos indivíduos.

Esse clima de desconfiança diante da amizade coibiu a expressão espontânea do afeto nas relações de amizade, especialmente entre os homens, substituindo as efusões sentimentais em nome de um ideal de virilidade e de fraternidade.

Bauman (2004) acredita que, para os padrões atuais de consumo, é impossível a manutenção de compromissos a longo prazo, porque a *razão líquida* moderna (expressão cunhada pelo sociólogo para designar a implosão dos vínculos afetivos na nova conformação social) nega direitos aos laços, sejam eles temporais ou espaciais, pois como qualquer ato de consumo – assim também passam a ser chamadas as relações de amizade e de amor –, tão logo seja satisfeito passa a exigir outros desejos de satisfação.

A realidade *pintada* pelo estudioso é bastante desencantadora, ainda que ele esteja falando de realidades europeias (porém, com a globalização, nenhum canto do mundo escapa às influências do que se passa no resto do mundo), e particularmente de relações entre homens e mulheres, enfim, de um modelo heteronormativo aceito por todas as sociedades humanas. Também não desconsideramos a realidade de que a grande maioria das principais transformações sociais, políticas, econômicas e culturais que ocorreram afetaram todo o mundo.

Mesmo considerando uma cultura gay predominantemente hedonista, em que,

geralmente, se vê expressada pelo comportamento desinibido e licencioso – em nada diferente, nesse aspecto, dos comportamentos heterossexuais –, a existência de práticas e comportamentos homoeróticos em toda parte do globo terrestre não é o aval à tolerância ao homoerotismo, ainda que se considere a luta política pelos direitos civis e a criação de leis próprias à expressão livre das sexualidades e dos sujeitos homoeróticos.

No Brasil, ainda se enfrenta muito preconceito e discriminação contra gays e lésbicas. No entanto, ao longo dos anos, um conjunto significativo de grupos gays, com a emergência de diversos anseios políticos atrelados a esses grupos, fizeram com que uma política da identidade se impusesse entre tantas outras possíveis e instituídas, provocando o preenchimento de espaços antes negados e o aparecimento de muitas das expressões eróticas e afetivas que *definem* a comunidade homoerótica.

A articulação com uma política da solidariedade, na qual se destaca o papel da Aids, no mundo e no nosso país, com a criação de organizações de assistência aos portadores do vírus que desenvolvem atividades relacionadas à homossexualidade, transformou muitas das relações eróticas e sexuais e afetivas entre gays e lésbicas, desencadeando uma reflexão política sobre o ser e estar no mundo de todos os sujeitos que perceberam no mesmo sexo para o desenvolvimento de suas práticas de parceria.

Novos modos de relacionamento tiveram que ser inventados, entre eles a amizade masculina, a amizade entre parceiros que primeiro elegeram a cama para, depois, constituírem relacionamentos mais sólidos, ou outros que preferiram o difícil caminho do conhecimento mútuo, marcado pela convivência diária, para desenvolverem possibilidades afetivas mais consistentes, ou outros ainda que, saídos das experiências de convivialidade mais duradoura, mantiveram-se próximos e capazes de continuar com a amizade que norteava suas relações compartilhadas.

O eixo central de análise deste trabalho são algumas narrativas, já mencionadas, de Caio Fernando Abreu, principalmente aquelas que giram em torno do universo da amizade masculina, categoria que perseguimos em nosso trabalho. Essas relações de amizade entre homens são motivadas por algum tipo de fascínio e afeto recíprocos, que ultrapassam a barreira do preconceito, da discriminação e da homofobia, e têm a capacidade de reinvenção dos sujeitos envolvidos nas próprias relações. Os sujeitos desses relacionamentos de amizade buscam uma forma estética para amoldar suas trocas cotidianas e a criação ética que norteiam o pleno desenvolvimento das afetividades e modos de vida.

Se ainda não se pode aferir o conteúdo e ação política de tais relacionamentos de amizade, isso não se deve exclusivamente ao fato de os parceiros envolvidos, em geral, só muito penosamente, conseguirem vivenciá-los intimamente, longe dos olhares de uma sociedade que impõe seus modelos de convivialidade e segregação àqueles que nadam contra a corrente de suas injunções, criando suas próprias maneiras de legitimidade, de afetivização, e não admitindo a inclusão de outras formas fora dos seus padrões de realização emocional.

Segundo Ortega (2002, p. 148),

existe uma ampla literatura, principalmente de caráter sociológico ou social-psicológico, que ressalta [a] incapacidade de mostrar afeto e sensualidade nas amizades masculinas, em contraste com as femininas, nas quais as demonstrações de afeto foram historicamente toleradas – especialmente antes de que a suspeita de lesbianismo recaísse sobre elas.

Esse clima de desconfiança diante da amizade (entre homens de forma mais acirrada) ainda perdura, devido à obsessão pela virilidade de uma sociedade baseada no patriarcalismo e padrões heteronormativos, o que demonstra uma desafetivação da

amizade masculina, que abjura as relações de proximidade assentadas no sentimento, na ternura, na intimidade, no carinho e no relaxamento da virilidade.

As amizades femininas, por outro lado, não escapam à intolerância, tornado-se alvo de suspeita de lesbianismo e patologização. A existência de um *mundo feminino* na América do século XIX compreendia uma vida compartilhada entre as mulheres, de troca e ajuda mútua, que tornavam essas relações completamente aceitáveis social e moralmente, e compatíveis com o casamento. Essas expressões de convivialidade afetiva entre mulheres praticamente desapareceram depois da Primeira Guerra Mundial, em virtude de um novo *status* feminino na sociedade, da problematização médica sobre a amizade e das implicações sexuais da amizade feminina, que via uma homossexualidade latente em todas as amizades.

Um novo quadro social configurado na primeira metade do século XIX, e na França, antes da Revolução, favoreceu o surgimento das reivindicações feministas e colocou em cena a busca de independência da mulher. A liberdade e independência reivindicada das mulheres entraram em choque com as instituições e os valores tradicionais, como a família, que se consolidava como a instituição principal da vida e monopólio da esfera privada e da afetividade, integrando amor, amizade e sexualidade no casamento.

Segundo estudos sociológicos, a partir da década de 1960, assistimos, em franca decadência, a importância da instituição familiar que, agora, perde a forma essencial de organização social por excelência, expressa pela descontinuidade de valores entre as gerações, o esfacelamento da vida conjugal, o desmantelamento de espaço de refúgio para os indivíduos, o que não quer dizer que as forças patriarcais que a regiam tenham declinado de importância. Os processos de modernização e individualização que levaram à crise a instituição familiar desencadearam, ao mesmo tempo, uma forte

mobilidade e flexibilidade das formas tradicionais de relacionamento; no entanto, os valores da família continuam sendo evocados como a saída para todos os impasses da vida social, constituindo papel fundamental na organização do *ethos* das instituições.

O familialismo subjaz à retórica e prática políticas não somente de todos os governos, mas de grupos feministas, anti-racistas, de gays e lésbicas, como forma de apelo à ajuda e reciprocidade e para descrever os vínculos entre os indivíduos que se distanciaram da lógica instrumental dos mercados, anulando possibilidades e práticas de vida compartilhada, como a amizade. Nos anos 80, Foucault (2004, p. 122) criticou severamente a reivindicação de grupos homossexuais de igualdade de direitos atribuídos à família, fazendo ver que o casamento entre pessoas do mesmo sexo representava o triunfo da ordem familiar, e alertou para a necessidade da criação de direitos relacionais que permitissem a proliferação e a multiplicidade de relações.

Essa valorização do modelo familiar – mesmo em vista da crise da família e da crescente instabilidade do casal heterossexual – suscita o desprezo por formas de existência afetiva não convencionais, criando obstáculos à formação de possibilidades diferentes de vivência e de apoio material, emocional e cognitivo, fora da família, o que barra, em muitos sentidos, a experimentação de outras maneiras de sociabilidade e o estímulo à proliferação de variadas escolhas de parcerias. Isto impede a revitalização do espaço público e a recuperação de sua atratividade antes da total familiarização da esfera privada da vida. Desse modo, as chances de realização de uma estilística da amizade tornam-se escassas.

A relocação de espaços públicos para a sociabilidade homoerótica não se deu em razão da decadência urbana e do aparecimento de novos locais, mais modernos, que pudessem acomodar um público gay, de acordo com Green (2000, p. 452). A acentuada expansão topográfica homossexual nas cidades deve-se também à presença muito mais

visível dos gays na sociedade. Os espaços sociais públicos tornaram-se muito importantes à criação de múltiplas formas de sociabilidade erótica entre pessoas do mesmo sexo, ainda que a função mais óbvia desses espaços tenha sido facilitar a interação de homens que buscavam parcerias sexuais.

Além da busca imediata do prazer sexual, os lugares estabelecidos para a reunião e encontro de homens com outros homens facilitaram a construção de redes de amigos e amizades, constituindo laços que permitiram aos gays a criação de sistemas de apoio essenciais à sobrevivência numa sociedade que hostiliza os homens que não se conformam às expectativas sociais e sexuais heteronormativas.

Outras estruturas familiares, alternativas, e redes de convivialidade entre homens permitiram o estabelecimento de relações distantes dos vínculos com a família, transformando-se numa comunidade humana organizada que procura legitimar redes de convivialidade, em meio à articulação da defesa de escolhas sociais e sexuais positivas.

Acreditamos que a amizade homoerótica masculina, à revelia dos processos relacionais normalizadores das sociedades contemporâneas, acarreta não somente escolhas fora dos padrões e esquemas institucionalizadores, mas reinventa valores e outros modos de vida para os quais ainda as possibilidades reais são muitas restritas.

Para Foucault (2004), uma nova realidade relacional implicaria uma cultura que inventasse modalidades de relações, modos de vida, tipos de valores, formas de troca entre indivíduos realmente novas, não homogêneas, sem se sobreporem às formas culturais gerais. A cultura gay, nesse sentido, tem o potencial de criação de relações que poderiam até mesmo ser transpostas para os heterossexuais, pela forma como escapam ao tipo de relações propostas pelas sociedades, ao abrir espaço para a invenção de novas possibilidades relacionais.

A tentativa de escapar da categorização heteronormativa, os gays definiram de

modo diferente seus problemas, procurando “criar uma cultura que só tem sentido a partir de uma experiência sexual e de um tipo de relações” (FOUCAULT, 2004, p.122-123) que lhes são próprios. O que, então, se coloca agora é buscar uma abordagem do prazer da relação sexual que escape do campo normativo da sexualidade e de suas categorias.

O desejo e o prazer pode ser o ponto de cristalização de uma nova cultura, como queria Foucault (2004). Acreditamos, porém, que a amizade homoerótica masculina se impõe como uma nova modalidade relacional, dentro da cultura gay, para além das relações eróticas, sem que também precise prescindir do desejo e do prazer. É o que passaremos a discutir em seguida.

CAIO F.: A CULTURA GAY E OS REGIMES DE AMIZADE HOMOERÓTICA MASCULINA

Uma entre outras questões que se apresentam para pesquisa e análise neste trabalho se refere às estratégias articuladas na representação da amizade entre homens na literatura contemporânea, em vista da fragmentação das relações humanas. A partir desse esclarecimento, procuraremos ver em que medida e de que maneira Caio Fernando Abreu mostra a fragmentação das relações, quais os efeitos sobre a vida relacional e os valores envolvidos na representação da amizade homoerótica masculina.

Objetivamos traçar um panorama da conformação estética da amizade como procura e reinvenção da relação entre homens gays que resulta em um novo estilo e ética existenciais. Para se chegar a tal ponto, precisamos antes questionar muitos dos arranjos sociais que implicam a representação de gênero, de sexo e orientação sexual, de heterotopias e de expressão da afetividade entre homens gays, da noção de erotismo, de desejo, alteridade e de deriva, do conceito de ética e de amizade como reinvenção da possibilidade de vínculos alternativos entre indivíduos masculinos que não obedecem aos espaços normativos e às sujeições dos modelos de vida impostos socialmente.

Não podemos passar ao largo do tema também de uma cultura gay, sem que falemos algo e nos posicionemos politicamente no que diz respeito às estratégias de como os homens gays adquiriram visibilidade na esfera pública e garantiram a materialização de identidades e da performatividade de suas práticas de afeto e discursivas. Em vista dessa realidade, consideraremos a “precariedade da identidade de gênero e ênfase na *performance*” (FRANCO, 2005, p. 162) que permeia boa parte, não somente de um modo de ver a vida, mas, especialmente, da necessidade de uma

metaforização da experiência contemporânea, como possibilidade de configurações que exigem atribuir uma ressignificação, já que não é assimilada pela cultura hegemônica.

Começaremos por introduzir algumas considerações acerca da cultura gay mundial, para depois chegar às manifestações dessa cultura no Brasil, sua repercussão na sociedade, e a inferência que temos dos seus efeitos sobre os homens gays. Procuraremos discorrer sobre os aspectos de uma cultura da deriva entre sujeitos masculinos que têm práticas e condutas eróticas e afetivas um tanto quanto diferenciadas e por isso acabam se distanciando e confrontando os modelos heteronormativos. No entanto, nosso trabalho não pretende discorrer sobre a história da homossexualidade no Brasil, mas compreender como a cultura moderna ofereceu suportes para o estabelecimento de uma cultura gay entre nós.

Embora nossa categoria de trabalho seja a amizade homoerótica masculina, a discussão sobre a cultura gay se faz importante para que compreendamos como, histórica e politicamente, outras possibilidades de configurações relacionais ultrapassam a esfera das relações sexuais ou restritas ao campo das sexualidades.

Os primórdios do movimento feminista e gay

Historicamente, o Feminismo, enquanto movimento, tem início na Europa Ocidental por volta do século XVIII, favorecido pelo projeto iluminista, ganhando força e expressão, subsequentemente, a partir das grandes revoluções às quais incorporou um cunho reivindicatório, possibilitando a participação política das mulheres na sociedade.

Mas somente a partir do século XX o movimento adquire *maturidade* para formalizar suas conquistas na maior parte dos países ocidentais. O saldo positivo do movimento feminista ultrapassa as fronteiras do campo político: as ideias e realizações do movimento se expandem à cultura, lugar constituído dos conflitos cotidianos das relações humanas.

Segundo Swain (2002)

O feminismo contemporâneo desabrocha no meio do século XX no Ocidente como uma corrente poderosa que reagrupa análises e movimentos sociais em torno da denúncia da opressão do patriarcado, ponto estratégico comum a todas as mulheres para romper um quadro multissecular de dominação.

Modernamente, a composição de um sentido político dos primórdios do movimento gay se dá na esteira do movimento feminista e como consequência do esteio deixado pela luta das feministas. Sem a existência do suporte político reivindicatório alcançado pelo feminismo, sem a formalização das ideias de desigualdade entre *homens* e *mulheres*, sem o questionamento sobre a realidade de dominação patriarcal e machista das relações, não se poderia conceber a noite de 28 de junho de 1969 em Nova York (Stonewall) inaugurando o dia da consciência homoerótica no mundo e no Brasil, ao expor o preconceito, o tabu, a discriminação dos sujeitos pela orientação sexual e sua marginalização na e pela sociedade.

Nossa posição é a de que o movimento gay nasce atrelado ao pensamento feminista, ainda que em muitos sentidos ele tenha buscado uma autonomia das ideias e de estratégias de luta. Aceitamos uma filiação das lutas gays ao movimento feminista por considerarmos que, a partir da consistência política desenvolvida pelo Feminismo, estabeleceu-se a criação de um espaço propício a reivindicações contra muitas outras

formas de desigualdades, fossem elas sociais, sexuais, étnicas etc., dentre as quais se destacavam as dos direitos dos homens gays.

Nas últimas duas décadas, conforme Parker (2002, p. 17),

[...] ocorreram várias mudanças importantes na organização da homossexualidade [...] que começaram a pôr em questão esses fortes contrastes – que Dennis Altman recentemente descreveu como um processo de “homossexualização global” (ver Altman, 1997b) – em que a experiência da homossexualidade em sociedades não-ocidentais parecia atravessar cada vez mais a vida gay e lésbica no Ocidente industrializado, enquanto a antes aparente uniformidade das comunidades gays e lésbicas no mundo ocidental parecia cada vez mais se fundir em uma diversidade mais complexa [...].

Cultura gay

Em face do mundo globalizado é quase impossível falar em uma cultura local que em certa medida não partilhe de características ou não sofra influências estrangeiras, empurrando-nos a viver sob o signo de uma constante flutuação, aparência e performatividade, já que somos interpelados por diversos modelos culturais. Do mesmo modo, não se pode falar de uma cultura gay unificadora que representa comportamentos e práticas eróticas e afetivas universais e que torna opacos contrastes acentuados entre as diversidades e anula as diferenças radicais dos processos culturais mais amplos em interação com contextos locais.

A criação de ambientes e locais para a prática homoerótica serviu como modo alternativo de fugir das injunções e limitações dos espaços disponíveis para a expressão de uma afetividade normativa e excludente. Banheiros públicos, bares, boates, cafés,

parques, salas de cinema *de pegação*, praças, saunas gays e ruas foram organizados ao modo de lugares *livres* do olhar da heteronormatividade, como áreas nas quais eram possíveis as muitas expressões e realizações do desejo e do afeto entre homens que gostam de homens, adquirindo significado afetivo, erótico e político.

Esses espaços carregam uma aura de clandestinidade, por liberarem o exercício proibido das expressões sexuais do desejo homoerótico, motivando muitos revanchismos moralistas que culminaram em uma nova caça às bruxas. Por outro lado, o hedonismo característico desses ambientes deixava a nu um território sem regras e de permissividade, como resposta ao exacerbado preconceito e discriminação aos modos de vida gay.

A proliferação desses espaços criou também novas possibilidades de reinvenção relacional entre homens gays. Em muitos sentidos, serviram como alternativas para o encontro daqueles sujeitos que estavam proibidos de exercer livremente a expressão de seus desejos e de sua afetividade na vida pública, lugares comuns apropriados pelos gays, o que vem também atestar a capacidade humana de criar redes de relacionamentos, através de afinidades e coalizões.

Evidentemente, nem todos os homens gays frequentam os espaços destinados ao exercício do contato entre homens. A invisibilidade de alguns não quer aludir exatamente à *vida no armário*, mas representa a não-unanimidade de comportamentos e práticas compreendidas por uma cultura que, em si mesma, abriga sujeitos muito diferentes entre si, sendo que alguns preferem o silêncio ou a tranquilidade da vida privada ou outras formas de convivialidade menos explícitas e públicas.

Existem muitos e variados exemplos de possibilidades de vida relacional entre gays, aos quais se pode atribuir um valor mais positivo (aqui positivo e negativo se refere ao atributo designado socialmente pela heteronormatividade), ressaltando a

existência de uma cultura baseada na organização homoerótica masculina, envolvendo pessoas que participam ativamente da vida em sociedade em vários campos profissionais (artes, economia, política etc.), ao lado do exercício afetivo e erótico e da troca intersubjetiva.

A cultura gay também diz respeito ao pensamento e modo de conceber a realidade, não se restringindo aos aspectos da sexualidade, constituindo parte de um quadro bastante variado de modos de organização social dos sujeitos. Porém, vamos nos deter em alguns sistemas de significação sexual que estruturam as relações de mesmo sexo na cultura brasileira (PARKER, 2002, p. 53), para entender como constituem a vida relacional homoerótica masculina em relação aos textos literários que a representam.

Um aspecto relacionado à sexualidade gay diz respeito à performatividade dos papéis sexuais. Essa expectativa de desempenho sexual obedece a um sistema tradicional na organização da sociedade brasileira, baseada na economia rural predominante durante quatro séculos. Dessa forma, para a compreensão da natureza das interações sexuais não é possível menosprezar a construção de gênero que a perpassa, como um dos seus fatores determinantes.

O que está em jogo na dinâmica das relações entre homens gays, então, é da ordem de uma cultura que prescreve o ajustamento entre sexo biológico e gênero social e estabelece, muitas vezes, uma estrutura de dominação e submissão, em que ficam de fora muitas das possibilidades de igualdade, reforçando padrões normativos de masculinidade e feminilidade circunscritos, predeterminando a organização das identidades sexuais.

Foucault (1988) chama-nos a atenção para o fato de que a sexualidade é construída culturalmente, tendo por base interesses políticos de quem está no poder.

Contraditoriamente, todo um sistema prescritivo, de proibições e regulamentações de regras sexuais que não consegue reprimir a expressão da sexualidade dos sujeitos, determina a própria produção dela na sociedade.

Os homens gays sofrem, às avessas, o que de Lauretis (1994, p. 221) chama de *sexualização do corpo feminino*; porém, a identificação do gênero com o corpo é totalmente simplista e reducionista. Em relação aos gays, existe uma cobrança social dos papéis e do desempenho sexuais, a que forçosamente, alguns sujeitos se veem obrigados a cumprir sem questionamentos. Para os homens, de um modo geral, é muito difícil romper com a obediência às expectativas culturais de uma sexualidade imposta e chauvinista, que representa a hegemonia dos valores sociais masculinos.

Por outro lado, embora caiba a discussão sobre a incompatibilidade de alguns corpos masculinos em relação à sexualidade, deter-nos-emos aos papéis sexuais quase sempre bem definidos da maioria das relações entre homens que fazem sexo com outros homens. Nesse sentido, é interessante perceber como a teoria feminista contemporânea atende ao que pretendemos desenvolver neste trabalho com relação ao deslocamento do ato sexual do centro para fora da construção da subjetividade homoerótica.

Senão, vejamos: para Bland, citada por de Lauretis (1994, p. 223)

A polaridade “masculino”/“feminino” tem sido e ainda é um dos temas centrais de quase todas as representações da sexualidade. Dentro do “senso comum”, as sexualidades masculina e feminina aparecem como distintas: a sexualidade masculina é considerada ativa, espontânea, genital, facilmente suscitada por “objetos” e pela fantasia, enquanto que a sexualidade feminina é vista em termos de sua relação com a sexualidade masculina, como sendo basicamente expressiva e responsiva à masculina.

A citação se refere basicamente às sexualidades diferenciadas dos homens e das mulheres, embora trate das polaridades implicadas na distinção entre ambas, o que serve

para ilustrar a forma socialmente forjada dos papéis sexuais e o que se espera de cada sujeito no desempenho e vivência da sua sexualidade. Esses modelos em certa medida explicitam a expectativa cultural da relação de homens que mantêm relações sexuais com outros homens, definindo a *performance* de cada sujeito envolvido e sugerindo a existência de práticas homoeróticas que têm significados desiguais para cada homem na realização do ato sexual comum.

Soa esdrúxulo falar em determinismos sociais em face de tantas mudanças históricas das práticas e dos discursos humanos, e se ater ao viés da constituição de sujeitos equiparados pelo poder e opressão. Preferimos entender as escolhas da relação sexual entre homens gays com certa margem de ambiguidade (embora quase todo relacionamento humano seja assim) voltada para o desempenho e como *investimento* da ordem do comprometimento emocional e interesse investido no poder relativo (satisfação, recompensa, vantagem) que a relação possivelmente possa oferecer, do que no cumprimento determinista de um papel social previamente esperado, social e culturalmente.

Também é muito espantoso que na relação sexual entre dois homens esteja implícita, de maneira tácita, uma espécie de contrato homoerótico, firmando previsibilidades de desempenho e comportamento como se esta fosse uma relação social obrigatória, que não sugere mudanças ou mesmo plasticidade na direção de uma maior igualdade de um homem em relação a outro, já que não se enfrenta um problema de diferença sexual, mas de exercício da sexualidade entre sujeitos de mesmo sexo, mantidas evidentemente as diferenças subjetivas de cada sujeito.

Para Parker (2002, p. 72)

[...] uma subcultura sexual complexa (e apenas parcialmente dissimulada) organizada em torno de desejos e práticas masculinas de

mesmo sexo estava nitidamente presente no Brasil urbano desde, pelo menos, o início do século XX, e continuou a se tornar mais variada e complexa particularmente nas cidades de rápida modernização e industrialização, como o Rio de Janeiro e São Paulo, ao longo dos últimos cinquenta anos. Nas últimas décadas, esta subcultura urbana tornou-se rapidamente mais visível e multidimensional, decompondo-se em várias subculturas diversas (embora sobrepostas), cada uma com suas próprias particularidades e especificidades – mundos sociais múltiplos que devem ser encarados como subculturas diferentes do desejo, organizadas em torno de formas variadas de práticas do mesmo sexo e, ao mesmo tempo, como culturas de resistência, que proporcionam pelo menos uma proteção parcial contra a violência, o estigma e a opressão encontrados no mundo exterior.

A partir do século XVII, a sexualidade foi, até certo ponto, interditada, sendo proibido qualquer tipo de manifestação que não fosse regulado pelo objetivo da concepção. A condenação ao desaparecimento da sexualidade fora do quarto do casal (FOUCAULT, 1988) e a afirmação de sua inexistência consistia também reprimir tudo que fosse *anormal*, como eram compreendidas as sexualidades desviantes, entre elas, a homossexualidade. Essa lógica reforçava todo o aparato da hipocrisia e puritanismo burgueses que marcaram a sociedade europeia no ocidente nos dois séculos subsequentes.

A constituição de cultura nacional, sob o viés da sensualidade, licenciosidade e promiscuidade, como modo de transgressão e suspensão de leis e interdições – mesmo dentro de uma ordem burguesa atrelada à exploração sistemática da força de trabalho, que proibia a dissipação aos prazeres –, pareceu favorecer modos particulares para a organização das sexualidades e suas representações sociais, em contraste com os padrões tradicionais da cultura repressora hegemônica.

Por um lado, enfrentamos estruturas organizacionais e dinâmicas interpessoais que cuidavam de promover o regime patriarcal e a heterossexualidade e reforçar o heterossexismo, impossibilitando a visibilidade de outras expressões alternativas, de

serem assimiladas pela cultura dominante, o que continua até hoje. Em meio a uma sociedade socioeconomicamente tradicional, a homossexualidade brasileira se distinguiu como ponto de ligação entre sistemas diferentes de significado e estruturas de poder, adquirindo uma singularidade numa ordem contraditória, colocando em questão muitas vezes a heterodoxia sexual e de gênero de um país agrário, de cultura conservadora e silêncio público sobre discriminação, preconceito e homofobia.

No Brasil, aparentemente, ser gay estava subordinado a identidades fixas e naturalizadas, havendo pouco espaço para o questionamento do motivo e sentido de uma sociedade dividida entre homossexuais e heterossexuais, como forma de organização das relações sexuais e afetivas entre homens. Só a partir de uma “ênfase crescente na igualdade entre parceiros homossexuais [que remeteu] à posição mais ou menos predominante no movimento homossexual que espelhava o movimento feminista com sua crítica aos papéis de gênero convencionais” (FRY, 2000, p. 10) veio a se estabelecer meios para se constituir uma possível lógica cultural da sociabilidade homoerótica no país.

Trevisan (2004) chega a afirmar que é inapropriado categorizar relações sexuais e afetivas entre homens apenas de *homossexuais*, como veio a se nomear a prática do erotismo e das sexualidades entre homens que gostam de homens. Enfrentamos problema parecido neste trabalho, uma vez que o termo *homossexual* (e seus derivativos) se volta para toda uma carga negativa com que a ciência e cultura o investiram. Por isso, evitaremos tal denominação como categoria central.

O termo *homoerotismo* (e suas flexões) a que recorreremos para atribuir significados as relações afetivas e eróticas masculinas mantém uma relação de estreita proximidade com os estudos de Freire (2002), que afirma que a denominação está menos carregada de significantes pejorativos. Um termo também que se aproxima do

que pretendemos tratar é *homoafetividade*, porque não se volta exclusivamente para as práticas sexuais e abriga comportamentos afetivos entre pessoas de mesmo sexo, a exemplo de pai e filho, primos e mesmo amigos, mas não lidaremos com ele como categoria central também.

Já o conceito de *homossocialidade*, desenvolvido por diversos autores (CORNWALL, 1992; MAFFESOLI, 2007; SEDWICK, 1985), compreende as diversas sociações entre homens cujas relações e práticas homoeróticas são sempre públicas e às quais se pode atribuir “a importância do sentimento de pertença a um lugar, a um grupo, como fundamento essencial a toda vida social” (MAFFESOLI, 2007, p. 16), contemplando o tema da amizade masculina de que trataremos.

A categoria *amizade*, palavra-chave e eixo no qual gravitará toda a nossa pesquisa, análise e crítica, estará amparada, por uma questão de método, à denominação não somente do desejo, mas das relações entre homens gays em torno da ambigüidade das manifestações de afeto geralmente derivadas dos relacionamentos eróticos e sexuais, não separando ternura de sexualidade, embora distinguindo uma da outra em vista do incessante apelo ao erótico que nos cerca por todos os lados, e que, à força da banalização e da repetição, acaba por deserotizar a própria sexualidade.

É necessário ter com as categorias e conceitos com os quais trabalharemos uma relação mais fluida, transigente e circunstancial, embora não possamos abolir referências às identidades, uma vez que tanto as categorias quanto as identidades conformam um tempo e um espaço definidos, ao contrário dos sujeitos que podem se permitir alguma invenção de si mesmos e escapar às perspectivas sociais.

Para Trevisan (2004, p. 43), as relações homossexuais são pautadas pela incerteza, abrindo espaço para as diferenças e constituindo-se em “signo de contradição frente aos padrões de normalidade.” No mesmo sentido, mas já em relação à ideia de

grupo, apropriadamente, Scott (1990), sugere que as identidades coletivas

[...] são formas inescapáveis de organização social, que elas são inevitavelmente politicizadas como um meio tanto de discriminação como de protesto contra a discriminação, e que elas são um meio através do qual e contra o qual as identidades individuais são articuladas.

Os sujeitos oscilam entre identidade individual e coletiva, embora as injunções de grupos predominem sobre os comportamentos e determinem as práticas de pertencimento. Muitas vezes, a falsa ideia de uma identidade individual não é mais do que a realização plena das expectativas sociais. No caso das relações entre homens gays, fica muito difícil afirmar algo da identidade que pertença original e exclusivamente ao universo das particularidades.

Existe uma *repetição* de muitos comportamentos e práticas gays derivados do modelo heterossexual ou que não escapam à heteronormatividade. O exemplo disso são os papéis sexuais atribuídos aos sujeitos numa relação de mesmo sexo, frequentemente predeterminados antes mesmo do estabelecimento dos possíveis encontros entre dois homens e que só ocasionalmente são questionados pelos parceiros, mas continuam bem delimitados e presumidos socialmente.

Evidentemente, ainda que em vista de uma cultura que “parece superficial e impiedosa” (SULLIVAN, 1996, p. 160), porque tem como base o hedonismo, e também com suas regras pouco flexíveis de pertença, muitos gays resistem a se deixar escravizar pela camisa-de-força das expectativas do próprio grupo e comunidade gay aos quais, pode-se dizer assim, estão inseridos, criando um distanciamento de determinados padrões e, supostamente inventando a riqueza das experiências possíveis.

Não queremos esvaziar os discursos e as práticas homoeróticas de seu legítimo

conteúdo político e as estratégias empregadas pelos sujeitos e grupos para fazer frente à discriminação, exclusão e homofobia. Embora indicie estereótipos, estamos falando da existência de *um clima* de pouca importância e profundidade que paira sobre os relacionamentos, insinuando-se como marca das experiências homoeróticas masculinas, ao contrário do “vício do romance constante que têm certos homossexuais, da emoção de um novo amante, da revelação de um novo desejo que oblitera tudo” (SULLIVAN, 1996, p. 162), que distingue alguns sujeitos do grupo e das prescritibilidades e acena para a possibilidade da reinvenção relacional.

Há todo um leque de ensejos na vida relacional homoerótica masculina que coloca em suspensão as exigências formais ou morais das práticas sexuais, eróticas e afetivas e perfaz uma *incerteza* constitutiva das relações, chamada por Trevisan (2004, p. 43) de *signo de contradição* diante dos padrões de normalidade, em contrapartida com o que esteja subentendido pela negação da unidade procriativa afirmada pelos relacionamentos despretensiosos entre homens gays.

Parece quase impossível escapar aos padrões de masculinidade impostos por uma sociedade heteronormativa, senão reinventando novas formas de comportamento e de relação, vez que os homens que se desviam da norma geral estão em franca comunicação com o modelo herdado. Questionamos se as respostas encontradas pelos homens gays no hedonismo, na prática do sexo indiscriminado e descartável não *arremeda* traços de uma cultura machista dominada pela dualidade entre hegemonia e subordinação, que marca as desigualdades das posições dos sujeitos, permitindo poucas oportunidades para a realização do encontro e da troca para além do prazer imediato.

Masculinidades e a invenção das ambivalências

Para Anzaldúa (2005, p. 711), “os homens gays tiveram a coragem de se expor à mulher dentro deles, e de desafiar o modelo corrente de masculinidade.” Não mantemos

com a autora o mesmo ponto de vista, embora acreditemos que os gays tenham, sim, adotado maneiras desafiadoras à masculinidade imposta socialmente. Quanto à coragem de exposição da mulher dentro deles, provavelmente, os gays tenham sido os primeiros a questionar o motivo pelo qual uma sociedade obriga e determina padrões de comportamentos que devam ser aceitos como os mais convenientes para homens e mulheres.

Uma certa utopia perpassa os discursos e as práticas homoeróticas masculinas quando se embute neles um pensamento de que coube aos gays a exposição e o desafio públicos de suas diferenças humanas. Realmente, uma sensibilidade e um destemor foram as táticas encontradas por alguns homens para fazer frente às razões proibicionistas do pleno exercício de sua homossexualidade. Mais pertinentemente parece-nos que, se existe um papel a ser desempenhado, “talvez seja a experiência da rebelião que faça a cultura homossexual ser particularmente resistente às tentativas de direcioná-la para ser útil, instrutiva ou produtiva” (SULLIVAN, 1996, p. 172).

As pressões que feministas e gays exerceram sobre a masculinidade como modelo hegemônico colaboraram para abrir espaço para outras possíveis expressões de algo que se acreditava ser monolítico e/ou, obrigatoriamente, tratado como objeto de abominação. Para um homem, suas emoções mais profundas estavam destinadas ao anonimato, como se o exercício da liberdade consistisse a uma jornada programada, marcada pela expectativa da previsibilidade.

Só há bem pouco tempo tem-se instalado entre os discursos majoritários a questão sobre a fragilidade dos homens. Pensamos que o que está em andamento seja uma mudança de representações culturais exercendo um forte impacto sobre as identidades masculinas e colocando em xeque muitos dos modelos que julgávamos intocáveis. Torraine (2007, p. 85-86) em uma discussão sobre homens chega a afirmar

que

O tema mais freqüente introduzido pelos homens para falar deles mesmos era que eles não podem escolher seu gênero de vida: estão condenados a dar prioridade ao trabalho, à carreira, ao salário. Sem dúvida, eles gostariam de ter uma vida mais equilibrada, vida que as mulheres conhecem; mas sabem perfeitamente que estão longe disso, tão pesadas são as obrigações que recaem sobre eles e para as quais consagram grande parte das energias, pois é a carreira deles e tudo aquilo que constitui o universo do trabalho que está em jogo. O que fez o poderio (e conseqüentemente o poder) dos homens é deste modo vivido por muitos deles como uma obrigação onerosa, sobretudo entre os que exercem uma função de poder ou de influência.

Acreditamos que a homossexualidade não poderia fugir do crivo das mesmas construções sociais e culturais de grande complexidade, modeladas por regras e códigos simbólicos meticulosos que regem a heterossexualidade compulsória. O que mais nos interessa nessa questão se concentra na compreensão do investimento político que está presente nos processos das construções identitárias dos homens gays. Para chegar a esse ponto, precisamos passar pelas categorias fundacionais de sexo, gênero e desejo que se originam das instituições, práticas e discursos (BUTLER, 2008, p. 9).

A discussão sobre essas categorias procura compreender a intransitividade do sexo da ordem da biologia e do gênero como construção cultural e social, para chegar a vislumbrar a masculinidade como objeto plural, uma vez que se tem relegado ao segundo plano as reflexões sobre as formas que a masculinidade assume em vista da sua centralidade como categoria monolítica e a-histórica, tornando os homens homogêneos.

Pretendemos demonstrar que a masculinidade envolve um processo dinâmico de construção e reconstrução e se condiciona a contextos distintos, que se estende ao desejo, à cultura e às construções identitárias gays, resultando em conformações que se constituem ao *sabor* das circunstâncias e dos desdobramentos dos contextos e das

intervenções dos sujeitos. Nesse sentido, compartilhamos do mesmo questionamento de Lia Machado (2004, p. 35):

Como entendo, tal modalidade de se perguntar sobre as masculinidades contemporâneas supõe que a focalização em vivências fortemente problemáticas possa revelar os paradoxos das construções sociais de gênero – sem no entanto excluir tantas outras formas de abordagem –, mas sem que se constitua em qualquer estudo de formas “desviantes” das masculinidades.

A vivência do homoerotismo masculino se torna um problema mais para a sociedade do que para os próprios sujeitos das experiências sexuais e afetivas entre homens. Ou melhor, o que há de problemático para a sociedade na relação e nos modos de vida gay é incorporado às formas de existência dos homens que gostam de homens por injunção e não por escolha deliberada.

A conduta *desviante* dos homens gays consiste em não atender aos apelos da construção social de um gênero que insiste em sua fixidez e não se propõe a romper fronteiras e criar muitas outras possibilidades de diálogo. Provavelmente, é o que nos intriga numa primeira leitura de Green e Polito (2006, p.15), quando nos deparamos com um painel sobre a homossexualidade masculina no Brasil de 1870 a 1980, no qual se retratava o homossexual como “uma anomalia que deveria encontrar as melhores maneiras para se manter escondida da sociedade”.

O tom de riso e de escárnio que marca a primeira parte dos depoimentos – de que se constituem os registros médicos e policiais do livro – revela como as práticas homossexuais entre homens eram concebidas pela sociedade e das acanhadas mudanças experimentadas na vida dos homossexuais masculinos nestes últimos cem anos, mesmo em contraponto à resistência dos grupos organizados pelos direitos, respeito e consideração sociais e legitimação de suas práticas sexuais e afetivas.

É possível pensar que a construção de uma cultura e de identidades

homossexuais masculinas pode associar-se à desorganização das regras que governam o sexo, o gênero e o desejo reguladores da heterossexualidade institucional. Corroborando essa posição, Butler (2008, p. 38) afirma que

os espectros de descontinuidade e incoerência, eles próprios só concebíveis em relação a normas existentes de continuidade e coerência, são constantemente proibidos e produzidos pelas próprias leis que buscam estabelecer linhas causais ou expressivas de ligação entre o sexo biológico, o gênero culturalmente constituído e a “expressão” ou “efeito” de ambos na manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual.

Nossa hipótese é a de que, ao *fugirem* às imposições do modelo heteronormativo de sexualidade, os homens gays acabam por produzir outras possibilidades de masculinidade que colocam em xeque a *continuidade* e a *coerência* instituídas pelo regime da heterossexualidade institucional. Não queremos dizer que apenas com essa *revolta* se possa desencadear a construção de novas masculinidades (em que estão implícitas também novas formas relacionais), mas não se pode negar a influência e importância dos gays na quebra das hierarquias existentes entre os homens como modo de desconstrução radical do androcentrismo.

Por outro lado, os gays não estão salvaguardados, mesmo em meio às infrações aos modelos hegemônicos de masculinidade, e até a posturas vanguardistas, à não-assimilação por parte de alguns padrões típicos da heteronormatividade, como a distribuição fixa dos papéis sexuais ou laivos misóginos e chauvinistas. O motivo disso deve-se ao fato de que as transformações por que passa o homoerotismo não pode relegar suas relações com os contextos dominados pelo machismo. A reinvenção que, supostamente, se queria instaurar de novas possibilidades de comportamentos e relacionais acaba obedecendo a fios condutores dos estilos de vida hegemônico dos

homens.

Não queremos desmerecer os enfrentamentos corpo a corpo e as conquistas dos sujeitos gays diante da heterossexualidade institucionalizada. O que pretendemos com essas observações é lançar um questionamento sobre o processo e a consolidação da ruptura das fronteiras, e nunca, em sentido algum, menosprezar a criação das inúmeras possibilidades de diálogo que a reconstrução das novas masculinidades e seus desdobramentos é sugerida a partir do modo de vida dos homens gays.

Acreditamos que uma reinvenção das relações amorosas e sexuais e das relações familiares está parcialmente em curso. Machado (2004, p. 59) afirma que,

Contudo, os mitos fundadores das estruturas dos desejos masculinos estão ainda longe da revolução simbólica em direção a uma sexualidade simbolicamente mais plástica e em direção a encontros amorosos e sexuais mais igualitários.

Giddens (2004) é outro autor que acredita na transformação da intimidade derivada de relações afetivas que aproximam os desejos e vontades dos parceiros e que enfatizam caminhos desconstrutivistas e a reinvenção dos gêneros, ou seja, a emergência do que o autor chama de sexualidade plástica - a sexualidade liberada da sua ligação intrínseca com a reprodução.

A amizade homoerótica masculina: ética e estilo de vida

O estudo de uma estilística da amizade ocupou boa parte dos últimos escritos foucaultianos. O modelo em que se inspirou foi o da *philia-amicitia*, da Antiguidade, que se caracterizava por ser um tipo de relação afetiva “com um contexto institucional suplementar que implicava um sistema de coações, hierarquias, tarefas e obrigações, que não deixava espaço para a experimentação” (ORTEGA, 2000, p. 86).

A amizade representa hoje a possibilidade de utilização do espaço público pela perda de vínculos orgânicos, e do exercício de experimentação de uma multiplicidade de formas relacionais. Infelizmente não herdamos um mapa foucaultiano com o qual pudéssemos seguir um itinerário, que nos garantisse caminhar com alguma segurança em terreno conhecido.

Porém, as análises do pensador francês sobre o modelo da Antiguidade o conduzem a uma reatualização da ascese greco-romana: a amizade entra na vida dos sujeitos, transformando-os a si próprios e ao outro (o amigo), e constitui-se em estilística existencial. A atenção devotada ao estudo da cultura homoerótica se mede pela importância a que ele atribuiu às práticas do cuidado de si mesmo para atingir uma *ascese* que envolvia sujeitos de mesmo sexo. A esses sujeitos era permitido inventar um modo de vida até então inexistente.

Para Foucault (2004), a amizade homoerótica oferecia a possibilidade histórica de uma reabertura de virtualidades relacionais, porque a *posição transversal* que os sujeitos ocupavam no tecido social permitia escapar das previsões institucionalizadas e, assim, inaugurar novas formas de amizade. Para Ortega (2000, p. 87)

As decisões sexuais possuem uma dimensão existencial, atravessam a totalidade da vida e são suscetíveis de transformá-la. Trata-se, por conseguinte, de criar formas de existência através dessas decisões; ser homossexual significa, para Foucault, ser em devir. Por isso, o problema da homossexualidade transforma-se em um problema de amizade.

Concordamos com as posições de Foucault e Ortega, porém, os relacionamentos homoeróticos masculinos, de um modo geral, provavelmente em vista das novas configurações relacionais contemporâneas, parecem distanciar-se de um projeto de amizade como modo de vida, ao contrário do que se pode perceber na ficção de Caio F., em que os personagens, atraídos pelo desejo sexual, conseguem associar a ele outros sentimentos e, assim, vislumbrar possibilidades relacionais mais abrangentes, como a amizade e o amor.

A crítica que recai sobre a relação entre homoerotismo e amizade diz respeito a uma cultura gay que privilegia, acima de tudo, os encontros pautados pelo desejo e pelo prazer. Não existe, de nossa parte, nenhuma objeção ao hedonismo, e nem mesmo resquício de preconceito aos homens gays que buscam em um encontro apenas a realização do desejo sexual. Não pretendemos com nosso discurso subentender que os comportamentos sociais (e sexuais) à deriva não *obedecem* a determinados padrões heteronormativos.

Discordamos apenas do tom imitativo que, muitas vezes, parece adquirir as reivindicações pela igualdade de direitos da comunidade gay em comparação aos direitos dos heterossexuais, como o matrimônio, o direito de adoção, de herança e outros, o que, em nossa opinião, faz parecer que exista por trás da busca de *legitimação* das formas de vidas possíveis entre homens gays o desejo de institucionalização das suas formas de existência, o que nos parece apenas repetir e reforçar a hegemonia heteronormativa.

Certamente, nossa posição não poderá passar ilesa diante do quadro de discriminação, preconceito e homofobia existentes, que priva a liberdade dos sujeitos de constituírem suas existências de acordo com uma ética e uma estilística pessoal. Não rechaçamos uma agenda política do homoerotismo nem tampouco a articulação de um discurso civil (SULLIVAN, 1996). Apenas acreditamos que a invenção de possíveis formas de vida entre os gays ultrapassa os modelos dados pelas representações culturais, políticas e ideológicas e as identidades prescritivas e permitidas para as formas de existência gay.

Defendemos, como Foucault (2004) nos seus últimos escritos, a possibilidade criativa de relações que não necessitam do crivo de pertencimento a determinados grupos sociais. A convicção ético-política foucaultiana está fundada na capacidade de formação estética das relações humanas em que a ética da amizade é o elemento intensificador dessas experimentações.

Nesse sentido, a leitura de Ortega (2002, p. 88) parece bem pertinente para o que aludimos:

[Uma ética da amizade deve ser] capaz de oferecer ferramentas para a criação de relações variáveis, multiformes e concebidas de forma individual. Cada indivíduo deve formar sua própria ética. A ética da amizade prepara o caminho para a criação de formas de vida, sem prescrever um único modo de existência correto. Propor um programa significaria proibir outros esboços e, sobretudo, relativizar a configurabilidade individual.

Foucault (2004, p. 120-121) chega a ser categórico quando afirma que “deveríamos tentar imaginar e criar um novo direito relacional que permitisse que todos os tipos possíveis de relações pudessem existir e não fossem impedidas, bloqueadas ou anuladas por instituições empobrecedoras do ponto de vista das relações”. Os homens gays, diante de uma agenda política contemporânea, não podem desconsiderar suas

próprias maneiras de articulação de relações, o que representa inventá-las com o outro, sem seguir modelos e sem a subordinação à prescritibilidade.

Essas novas relações acenam para o desafio e a aventura da invenção de si mesmo e do outro (do amigo), concentrando princípios que orientam o prazer recíproco e a liberdade individual:

A nova ética da amizade procura jogar dentro das relações de poder com um mínimo de dominação e criar um tipo de relacionamento intenso e móvel que não permita que as relações de poder se transformem em estados de dominação. Precisamente esse jogo com o poder (entendido como possibilidade de dirigir e mudar o comportamento do outro) torna a amizade fascinante. Falar de amizade é falar de pluralidade, experimentação, liberdade, desterritorialização. [...]. Desigualdade, hierarquia e ruptura são componentes importantes na amizade. [...]. A amizade opõe-se aos princípios democráticos que conduziram à sua decodificação. Ela encontra-se além do direito, das leis, da família e das instâncias sociais, representando uma alternativa às formas de relacionamento prescritas e institucionalizadas (ORTEGA, 2000, p. 89).

Um novo direito relacional não exclui os heterossexuais, uma vez que as experimentações de outras possibilidades de relações estão abertas a todos. “A dimensão ético-transgressora da amizade decorre da recusa das formas impostas de relacionamento e de subjetividade” (ORTEGA, 2000, p. 91); nesse aspecto, as evidências das conquistas do movimento feminista se fazem notar pelo seu distanciamento do discurso sexista e de sua orientação para novas possibilidades de vida comunitária e de prazer, oferecendo-se como alternativa às discursividades que privilegiavam a liberação sexual.

A recorrência frequente à Ortega (1999; 2000; 2002) deve-se à necessidade que temos de esclarecer o que representa e significa o projeto de uma ética da amizade masculina no contexto de uma possível atualização da estética da existência. Assim, a repetição e frequência com que nos apropriamos das ideias do autor se justificam na

medida em que não existe melhor referencial teórico no Brasil sobre o tema. O autor é, sem dúvida, o mais foucaultiano de todos entre nós e, acima de tudo, discorre sobre o prazer e a amizade no Foucault dos últimos escritos. Também, porque ele escreve com a mesma crença de que as antigas formas de sociabilidade e de relacionamentos atingiram a exaustão, sendo urgente buscar e inventar alternativas contestatórias para novas possibilidades de convivialidade, para fazer frente às imagens familiar e fraternal dominantes na amizade, que culmine na criação de novas imagens e metáforas capazes de politizar os sentimentos.

A amizade, segundo Ortega (2000, p. 91) representa uma possibilidade de constituição de comunidade e sociedade que requer do indivíduo uma relação livre e não institucionalizada. Ainda sob o ponto de vista desse autor, a amizade foucaultiana sugere a superação do quadro da auto-elaboração individual para vislumbrar uma dimensão coletiva: a amizade atenua o conflito entre o indivíduo e a sociedade criando uma *subjetividade coletiva*, que coloca no mesmo nível de importância necessidades individuais e objetivos coletivos, privilegiando sua interação.

Parece-nos que a amizade implica dois movimentos relacionados entre si: o do indivíduo envolto em si mesmo em uma ascese particular, ao pretender a superação narcísica, e o de uma direção ao outro cujo objetivo visa a transformação do amigo e de si mesmo. Não apenas pelo fato da dualidade já representar alguma forma de coletividade, mas principalmente pela possibilidade de experimentação de uma politização dos sentimentos, a amizade se contrapõe radicalmente à *tiranía da intimidade* de Sennet, citado por Ortega (2000), que constitui apenas repetir os padrões relacionais instituídos.

Ao contrário, o pensamento foucaultiano dos últimos escritos confirma a introdução de movimento e fantasia nas deterioradas e rígidas relações sociais, a

exemplo da reabilitação da amizade, e aponta para outras formas possíveis de vida em comum que não se esgotam no modelo familiar ou nas instituições que representam a família, constatando a existência de variantes não protegidas da vida familiar muito mais ricas e criativas, ao mesmo tempo muito mais frágeis e vulneráveis. (FOUCAULT, 2004).

Para o estudioso foucaultiano (ORTEGA, 2000, p. 92-93)

A aposta em uma ética dos atos e dos prazeres constitui para Foucault, como vimos, uma alternativa ao paradigma do homem do desejo, que será desconstruído como um dispositivo de saber-poder (aparelho da sexualidade), que serviu na nossa tradição ocidental para construir uma identidade via sexualidade. Indagando acerca de sua sexualidade, o homem moderno se constitui. Por isso, o prazer, a sua intensificação – como encontramos, por exemplo, na *ars erótica* – representa a principal alternativa à *scientia sexualis*.

Não possuímos um desenvolvimento pleno e sistemático das análises de uma possível ética da amizade foucaultiana, de tal sorte que, apressadamente, concluímos que a amizade se configura como um campo para experimentações de caráter sexual e uma procura da intensificação do prazer, limitando bastante o alcance do projeto de uma ética como ascese dos prazeres e uma reabilitação da amizade.

Para Costa (1999, p. 16), Foucault não se refere ao prazer apenas em sentido único, mas procura atribuir outros significados, como *ressonância ontológica, função epistemológica e experiência emocional*. Para o estudioso, não se fica sabendo das especificidades foucaultianas na constituição dos prazeres e como eles se resolvem enquanto práticas de liberdade, o que torna ainda mais aguda a problematização de se fixar o prazer como base para a recriação de uma ética da amizade.

Ortega (2000, p. 94) chega a duvidar dos horizontes de uma nova ética e política

da amizade determinada pelas experimentações sexuais, sem passar pelo crivo do questionamento do paradigma moral do desejo. Ele acredita que o caráter esparso das observações sobre o tema contribuiu para produzir uma visão sexualizada da ética da amizade foucaultiana, chegando a apontar possíveis caminhos para sua realização, como a recriação e invenção de novas formas de sociabilidade voltadas para o espaço público, sem a exclusão da sexualidade, como a amizade, a cortesia, a hospitalidade, o respeito, a solidariedade etc.

No entanto, acreditamos que uma ética e política da amizade procuram apontar para um modo de vida compartilhado por sujeitos diferenciados, conduzindo-os a relações intensas que não se assemelham a nenhuma relação institucionalizada. “A ética foucaultiana da amizade com seu conceito de forma de vida, não mais fundada na “vida nua”, mas na sua forma, onde a vida e a sua forma sejam inseparáveis” (ORTEGA, 2000, p. 95), se exprime pela importância das inúmeras possibilidades relacionais em que cada indivíduo pode inventar sua própria ética da amizade.

Definição provisória de amizade homoerótica masculina

Foucault (2010, p. 349-353), em “Da amizade como modo de vida”, fala-nos do imediatismo sexual atribuído às relações homoeróticas masculinas que, por sua vez, apaga e simplifica toda uma *virtualidade de inquietude* permeada pelo afeto, amizade, camaradagem e companheirismo entre dois homens gays. O medo social das práticas sexuais divergentes, para o estudioso, não é o que perturba a heteronormatividade, mas

o modo de vida gay, em vista de sua potencialidade de criar e inventar novas formas de aliança e de laços relacionais masculinos. A permanente inquietação do amor homoerótico masculino deriva do fato dos afetos masculinos e entre homens não poderem ser validados como relações de múltiplas intensidades e – parece-nos, que aqui está o cerne da problemática – dos amores se constituírem de maneiras muito instáveis e prolíficas.

Seria muitíssimo simples a substituição de termos por outros como, por exemplo, amor por amizade; mas não se trata de maneira alguma de reduzir todo um processo de construção das afetividades e sexualidades masculinas gays, passando por cima dos contornos históricos e das subjetividades envolvidas, para adequar um conceito a outro. Tal esquematização deixaria a descoberto de maneira bastante questionável as matrizes heterossexuais que fundam uma nova categoria: quer se dizer que o desafio de inventar uma ideia sobre as possíveis relações afetivas e eróticas entre homens (em que uma pode muito bem dispensar a outra ou confundi-las) considera as peculiaridades históricas, singulares e até mesmo binárias, entre amor e amizade.

Uma certa falta de convencionalismo caracteriza a amizade homoerótica masculina; a bem da verdade, não é nenhuma novidade que o homoerotismo introduz diferenças e sinuosidades onde deveriam existir as leis, as regras e os costumes. Porém, o que distancia essa amizade de outras modalidades afetivas normatizadas é sua inventividade, a capacidade que se coloca em movimento para dois homens toda vez que uma relação ainda sem forma se abre como perspectiva de busca e encontro de possibilidades de alegria e prazer compartilhados.

As implicações radicais desse tipo de prática relacional estão estreitamente relacionadas com o trabalho sobre si mesmo que cada sujeito da relação terá de operar

para descobrir outras maneiras de ser ainda improváveis, em diálogo com a liberdade e a diferença individuais e como demonstração de experiência de uma intensidade afetiva para liberação do desejo e suscetibilidade ao prazer, para além do puro encontro sexual e da fusão amorosa das identidades. Pode-se questionar, então, que esse transcurso relacional todo visa também à consumação sexual e aí como é que podemos falar de amizade, uma vez que se convencionou polarizar amizade e vida sexual a ponto de uma excluir a outra?

O problema que se apresenta é *como* chegar, através de práticas sexuais homoeróticas, a um sistema relacional gay. As possíveis configurações de amizade homoerótica masculina não se parecem com nenhuma das relações institucionalizadas, embora ela tome emprestado, pelo menos em ideia, o afeto entre amigos e a intensidade amorosa. O que pode acontecer depois dessas apropriações da ideia de um e de outro são desdobramentos completamente imprevisíveis, que vão da experimentação de possibilidades sempre imaginadas e nunca permitidas ao maravilhamento da concretude, de se poder trazer para o cotidiano o sonho e o delírio poéticos da partilha, a exemplo das construções literárias representativas de amizade homoerótica masculina em Caio F.

Não é trabalho muito simples o da amizade homoerótica: suas ambições ultrapassam a difícil ascese dos sujeitos e a experiência de prazeres e alegrias a dois; embora o *programa* de tal amizade seja bastante contingente, ela tem pretensões de se instaurar publicamente, ou melhor, a amizade homoerótica masculina obedece a um traçado e trajeto políticos constituídos de formações de alianças que *se estabelecem como linhas de força imprevistas* (FOUCAULT, 2010, P. 349) no quadro das normatividades, desencadeando ações desestabilizadoras nos códigos institucionais.

Para nós, a amizade homoerótica masculina é marcada por uma ambição política

que se enquadra como expressão dos direitos relacionais, de que fala Foucault (2004, p. 125):

O direito relacional é a possibilidade de fazer reconhecer, em um campo institucional, relações de indivíduo para indivíduo que não passem necessariamente pela emergência de um grupo reconhecido. É algo completamente diferente. Trata-se de imaginar como a relação entre dois indivíduos pode ser validada pela sociedade e se beneficiar das mesmas vantagens que as relações – perfeitamente honrosas – que são as únicas a serem reconhecidas: as relações de casamento e de parentesco.

A necessidade de desenvolvimento de uma consciência não apenas individual mas de pertencimento de grupo social particular é fundamental para que os sujeitos de uma relação possam inaugurar possibilidades e experiências afetivas e sexuais e desenvolver, enfim, todo um modo de existência não previsto pelos padrões heterossexuais. Mesmo em vista da normalização da vida gay, que culmina pela institucionalização do casamento entre pessoas do mesmo sexo em vários países do mundo (finalmente, por um país da América Latina) e pelo grau de esclarecimento social sobre as diferenças de orientação sexual – que não implica, infelizmente, menos reações homofóbicas aos grupos gays e lésbicos, a amizade homoerótica masculina resulta não somente de resistências operadas pelos gestos de recusa de assujeitamento ao heterossexismo, mas principalmente pela forma de experimentação de novas práticas e de outros modos de vida.

Tomando de empréstimo o pensamento de Foucault sobre o assunto, particularmente em seus últimos escritos, a amizade homoerótica masculina se projeta sobre ações estratégicas e lutas que se definem exatamente pela oposição a atitudes e mentalidades sedimentadas pela cultura heteronormativa. O que está em jogo são

modalidades de existência, tipos de valor, formas heterogêneas de troca entre os sujeitos realmente novas. Embora o modelo de amizade homoerótica masculina foucaultiana se prenda à Antiguidade grega e romana, não precisamos voltar a ele: o que se pretende é o vislumbamento do exemplo de um sistema, simultaneamente maleável e codificado, cuja relatividade nas relações de amizade engendradas permitia o incremento de laços importantes e estáveis, que precisamos atribuir outras ressignificações pela experiência.

Para Foucault (1984) através dos desejos instauramos novas formas de relações, novas formas de amor e novas formas de criação e de cultura que têm tudo a ver com nossas escolhas éticas, políticas e sexuais. A associação entre amor e amizade e práticas e vida sexuais, enfatizada pelo pensador, é bastante oportuna para se entender a categoria que inauguramos pelo nome de *amizade homeorótica masculina*, que atribuiremos a algumas narrativas, estudadas aqui, de Caio F. Na Antiguidade, as experiências de relações de amizade constituíam relações sociais muito significativas no interior das quais “os amigos dispunham de uma certa liberdade, de um certo tipo de escolha (limitada, é claro) e que também permitia que vivessem relações afetivas muito intensas” (ERIBON apud FOUCAULT, 2008, p. 395). Essas relações foram suprimidas das formas de convivialidade nos séculos XVI e XVII, pelo menos nas formas de sociedade masculina. A partir de então, ela passou a ser julgada perigosa, chegando a tornar-se um problema social no século XVIII. A controvérsia consistia (e ainda consiste) no fato de que não se podia conceber que dois homens pudessem ter relações sexuais, de sorte que o “desaparecimento da amizade como relação social e do homoerotismo ser transformado em problema social, político e médico fazem parte do mesmo processo” (ERIBON apud FOUCAULT, 2008, p. 396).

As relações de amizade homoerótica masculina provocam perturbações sociais não pelo fato subentendido de que dois homens queiram, possam e tenham relações

sexuais, mas pela perspectiva de que relações afetivas imprevisíveis se desenvolvam foram dos quadros normativos. As instituições não concebem seu próprio funcionamento diante de amizades tão intensas, contribuindo para o favorecimento e proliferação de amizades e estruturas de convivialidade heterossexuais e o menosprezo de amizades homoeróticas. Estas, então, se insurgem, pela resistência aos padrões estabelecidos, contra a heteronormatividade, instaurando novas relações sociais e práticas diversas de prazer e realização sexuais, outros valores e até mesmo divergentes estruturas familiares.

Para Foucault (1984), é extremamente contraditório aplicar o modelo de vida familiar ou de instituições que caminham junto com a família às experiências de amizade homoerótica masculina: a inexistência de modelos que possam ser superpostos às formas culturais gerais, no entanto, representa a possibilidade de se criar um desvio histórico capaz de evocar novas formas de relações entre os sujeitos cujo sistema relacional pode se tornar o princípio de uma diferenciação interna à sociedade; o distanciamento oriundo de tais práticas relacionais, tendo como base uma sexualidade comum, preconiza a existência de novas formas de socialidade escolhidas e construídas por um grupo de sujeitos, que dariam lugar a uma cultura e a uma comunidade particulares.

A amizade homoerótica masculina não obedece a um programa, embora se constitua como projeto entre amigos. Não se trata apenas de liberdade de práticas sexuais não normativas; ela se ocupa de grandes preocupações com a existência e a realidade e alimenta sonhos e possibilidades negados histórica, sexual e socialmente. A criação, a experimentação e a inovação políticas sugeridas pelos textos literários e poéticos com os quais passaremos a trabalhar demonstram a concretização da utopia de transformação de atitudes e mentalidades e da existência para além dos programas

impostos à vida dos homens que buscam nas suas relações afetivas e sexuais com outros homens motivos e razão para recriarem a si mesmos e inventarem suas existências autonomamente.

Os novos regimes de amizade entre homens em Caio F.

Deter-nos-emos nas questões teóricas que circundam a transformação das relações de intimidade e os novos paradigmas relacionais afetivos entre homens somente naqueles pontos que têm uma estreita referência com o *corpus* literário deste trabalho. Pretendemos compreender as operações de sentido colocadas em movimento pelas narrativas do escritor Caio Fernando Abreu, para, então, empreender algumas considerações analíticas sobre os contos que privilegiem os estudos culturais (os estudos gays, a teoria queer etc.), mas principalmente o objeto estético enquanto constitutivo de uma *poética da deriva*. A partir dessas possibilidades, reivindicaremos uma leitura na qual se possa atribuir à construção do regime da amizade na relação homoerótica masculina um estilo de vida e ética existencial fundante da própria estrutura textual.

A maior parte da crítica sobre o escritor, dispersa e esparsa pela academia e pelos jornais e revistas (algumas especializadas em matéria literária), insiste num tom desesperançoso em suas muitas narrativas. Por um lado, isso é verdade: existe realmente um Caio que representa a falência de uma geração e da utopia que se construiu em torno dela a partir dos anos 1970. Não foi fácil lidar com uma realidade que em tudo contribuiu para boicotar o *sonho* e o cotidiano desses sujeitos *diferentes* – nesse sentido,

no da frustração do ideário político, tem-se um Caio Fernando Abreu muito representativo dessa desesperança.

O *melhor* do escritor, a nosso ver, é exatamente um outro: o que consegue acompanhar o fiasco do projeto utópico que norteava a vida no Brasil e no mundo pós-68 e verter para o texto ficcional as transposições dessa época e as novas configurações, dos contextos, dos comportamentos e das relações entre esses novos sujeitos que ainda carregavam, de alguma maneira, resquícios do passado, ou seja, continuavam acreditando e sonhando com *um novo tempo*, apesar do desencanto político da contemporaneidade.

A escolha, arbitrária, das narrativas para estudo e análise focaliza, principalmente, um autor cuja representação está centrada nas problemáticas relacionais entre homens gays – ou se não dessa forma, sujeitos que se sentem atraídos sexualmente e pela possibilidade afetiva com o mesmo sexo. O que ocorre em um determinado momento, num texto e outro, é a incapacidade construída socialmente do amor em consequência do interdito introjetado pelas parcerias na relação gay: os sujeitos resolvem então a relação erótica pela amizade, embora não transpunham o desejo, que fica sempre implícito, mas não se realiza formalmente.

Noutras situações, as variadas nuances da sedução para se chegar à relação sexual, a princípio, ganham o primeiro plano das histórias. Os sujeitos se envolvem, experimentam-se, compartilham pensamentos e sensações e prazeres, afirmando um estágio de cumplicidade e intimidade entre si mesclado pelo afeto e pela amizade que ultrapassa a descartabilidade do encontro fortuito, desfazendo as primeiras sugestões do enredo e colocando em xeque a busca pela satisfação imediata dos prazeres.

Também acontece de se colocar em andamento em alguma narrativa um relacionamento já *instituído*, os sujeitos plenamente conscientes do que representam um

para o outro, erótica e afetivamente. Temos o desenvolvimento da matéria do afeto e da amizade no melhor estilo foucaultiano: a relação entre as parcerias se norteia em um modo de vida e princípios éticos na convivialidade dos prazeres e da amizade, criando brechas para novas formas de vida em comum capazes de romper as fronteiras morais e suscitar nos sujeitos uma transformação da existência na presença do outro.

Os muitos protagonistas das narrativas de Caio Fernando Abreu, em sua maioria sujeitos *desviantes* ou queer da ordem reguladora da sociedade, não podem ser compreendidos apenas pela definição do corpo e do gênero que possuem e aos quais facilmente atribuímos significados culturais. No caso de personagens masculinas, elas desobedecem e subvertem a afirmação e reiteração da sequência consagrada sexo-gênero-sexualidade, embaralhando o caráter imutável, a-histórico e binário da lógica sexual e transgredindo os arranjos ou *destino* do desejo.

Para Louro (2004, p. 17), a matriz heterossexual delimita os padrões a serem seguidos e, ao mesmo tempo, paradoxalmente, fornece a pauta para as transgressões:

Eventualmente, em vez de serem repetidas, as normas são deslocadas, desestabilizadas, derivadas, proliferadas. Aventureiros ou desviantes, seduzidos ou empurrados por quaisquer razões, há aqueles e aquelas que se desviam das regras e da direção planejada. Deixam de se “conformar ao sistema de uma heterossexualidade compulsória e naturalizada”. Desencaminham-se, desgarram-se, inventam alternativas. Ficam à deriva – no entanto, torna-se impossível ignorá-los. Paradoxalmente, ao se afastarem, fazem-se ainda mais presentes. Não há como esquecê-los. Suas escolhas, suas formas e seus destinos passam a marcar a fronteira e o limite, indicam o espaço que não deve ser atravessado. Mais do que isso, ao ousarem se construir como sujeitos de gênero e de sexualidade precisamente nesses espaços, na resistência e na subversão das “normas regulatórias”, eles e elas parecem expor, com maior clareza e evidência, como essas normas são feitas e mantidas.

Provavelmente – é o que pretendemos demonstrar –, os protagonistas

masculinos, transgressivos de gênero e sexualidade, nas narrativas a serem analisadas, ao recusarem um lugar definido e fixo imposto pela heterossexualidade normativa, e assumirem certa inconstância e até mesmo uma grande dificuldade na expressão de suas paixões, usam desses estratagemas para tornar mais intensificadores seus desejos, ou para sugerir, outras possibilidades relacionais, como a da amizade, em meio às práticas eróticas, como possibilidade da vivência afetiva para além dos determinismos tacanhos da ordem reguladora heterocêntrica ou das *convenções* homossexuais.

É preciso advertir, de antemão, que as muitas transgressões operadas pelas práticas homoeróticas, tanto sexuais como afetivas, não pretendem instaurar um novo projeto de masculinidade, mas talvez sugerir algumas referências de possibilidades do sujeito, embora o caráter instável das identidades provoque alterações nas dimensões essencialistas, fixas e universais das sexualidades.

Acreditamos que os contos representam o impacto de algumas das experiências poéticas da sexualidade e afetivas dos sujeitos gays, ao atribuírem um forte componente político às próprias existências dos protagonistas e sugerirem uma ampliação sobre as possibilidades de ser e de viver de outros personagens que afeta sensivelmente os destinos das relações e desestabiliza as certezas, e as convenções culturais, instaurando novos horizontes como possibilidade e invenção.

Caio F. e a representação da amizade homoerótica masculina

Algo precisa ser dito a respeito de Caio Fernando Abreu para que

compreendamos o processo de configuração homoerótica na sua ficção: a elaboração de sua própria vida como uma obra de arte pessoal determina sua prática de escrever. “A busca de uma ética pessoal para uma moral como obediência a um sistema de regras” (FOUCAULT, 2004, p.290) está explícita nas narrativas que pretendemos abordar. Muito facilmente poderíamos confundir a pessoa e o criador. Privilegiaremos o escritor, não que recusemos olhar e acolher a leitura que imbrica biografia e literatura, porque entendemos que não haveria idiossincrasias na criação (na escrita) sem que elas transbordassem da vida.

A escolha é política porque trataremos de algo vinculado às relações do cotidiano e pensamos que muitas escolhas políticas definem a existência e os comportamentos, como a sexualidade e, na esteira dela, a relação homoerótica entre homens, como o afeto e a amizade. Como a própria prática homoerótica, a amizade também sugere o que se *deve* fazer e o que se *deve* ser, ou permite a possibilidade de uma determinação que implica a escolha de um modo de vida.

Ao longo de toda a obra ficcional do autor gaúcho, desde a estreia de **Inventário do irremediável** (ABREU, 1970), livro do qual escolhemos o conto “Madrugada” para análise e crítica, até **Morangos mofados** (ABREU, 1982) cujo conto “Aqueles dois” também passará pelo nosso crivo analítico, tem-se a confirmação da recorrência ao tema da amizade entre homens. Entre as duas publicações, a primeira de 1970, em que veio a lume o **Inventário do irremediável** (a edição com a qual trabalhamos é de 20 anos depois e sofreu alterações até mesmo no título), e a de **Morangos mofados**, transcorreu mais de uma década de produção intelectual e literária do escritor, que escreveu para vários jornais e revistas, publicou contos, romances, teatro, literatura infantil, cartas e poemas e fez algumas traduções.

Nesse intercurso encontram-se também os outros contos que trabalharemos. A

nossa intenção é cobrir um grande período de criação poética de Caio F., que compreende o início da carreira de escritor e atinge a consagração nacional com **Morangos Mofados**, de 1982. Depois disso, ele escreveu alguns outros livros, que foram traduzidos fora do país, até encerrar sua carreira com a morte prematura, ainda que anunciada pelo próprio autor. A abrangência de leitura e análise da obra em período tão longo pretende insistir em um projeto estético do escritor que ganha forma a partir do emprego e reaparecimento de características estruturais, consistindo na repetição continuada de uma operação que procura trazer à tona a problemática das relações homoeróticas masculinas em diferentes contextos e situações.

A estratégia temática e narrativa dos textos combina a insegurança inspirada pelas relações masculinas sob a condição de desejos conflitantes de estreitamento e a dificuldade de manter relacionamentos de longo prazo, com a incomunicabilidade própria do sentimento de afeto e outras cumplicidades marcadas pelo preconceito e a autocensura, e a busca de realização do encontro em meio da institucionalização das relações sem vínculo, pessoais e de convivialidade social.

Essa representação é significativa para o centramento da noção da amizade que permeia cada conto escolhido e a ser analisado. A escolha, arbitrária, mas pensada e repensada depois de uma verdadeira *devassa* na obra de Caio Fernando Abreu trata de apurar os sentidos que a categoria da amizade ganha ao longo da operação da escrita, definindo-se como estilo de vida – e aqui confundem vida e obra, mas passaremos ao largo, propositadamente, da questão biográfica – como apoderamento da habilidade de narrar as descobertas de possíveis *verdades* que podem ser partilhadas entre os sujeitos como invenção de uma ética que se distancia da problemática moral tradicional que não oculta em nenhum momento o aspecto da mundanidade.

Pode-se pensar que a obra sobre a amizade em Caio não passa da representação

de um rol de prescrições e da amostragem das redes de interdições e permissões que constituem os sujeitos da vida privada ou pública (FREIRE, 1999, Prefácio) no melhor estilo ficcional. É possível que houvesse algo intencional na obra que buscasse denunciar o quanto nos distanciamos da vivência radical dos afetos em meio às obsessões amoroso-sexuais e os deveres cívicos.

O que interessa é que esse pequeno e significativo painel narrativo ficcional esboça uma preocupação com a discursividade e a narração do momento da ética entre os sujeitos masculinos que escolhem romper as fronteiras morais vigentes, momento condicional do terreno no qual a invenção de si mesmo pode ser experimentada e a *estilização* da existência pode ser efetuada na presença do outro, da possível parceria, da possível amizade como quadro relacional de uma constante recriação de si próprio.

O que está em evidência com essa representação é a contemporaneidade e as relações humanas, líquidas e fugazes, que nos obriga a pensar sobre a necessidade de experimentação de novas formas de vida e convivialidade. Parece que estamos paralisados preguiça de reabilitar novas maneiras de subjetivação coletiva e pessoal que permita a “criação de espaços intermediários capazes de fomentar tanto necessidades individuais quanto objetivos coletivos” (ORTEGA, 1999).

Segundo ORTEGA (1999,), a reabilitação da amizade “representa introduzir movimento e fantasia nas rígidas relações sociais, estabelecer uma tentativa de pensar e repensar as formas de relacionamento existentes em nossa sociedade que são poucas e simplificadas”. Um olhar mais atento sobre a elaboração da amizade em Caio Fernando Abreu revela a força de caracterização e a disposição imaginosa tratados com o tipo de fantasia que distingue o escritor em conformidade com assuntos, situações e personagens ficcionalmente altamente bem realizados.

Partindo desse entendimento, nos aventuramos a afirmar que o escritor inaugura,

no cenário da literatura contemporânea brasileira, um discurso poético da afetividade à deriva em que estão mesclados enormes dificuldades de realização do encontro entre os sujeitos, devido à própria contextualização temporal e espacial em que essa discursividade entra em cena através de um *ideal*, ou projeto utópico (ontológico, realizável) que busca na representação da amizade masculina reinventar um estilo e uma ética nas relações entre homens gays.

Vejamos outros textos que tratam da afetivização entre homens em Caio F: não trataremos de uma arqueologia exaustiva de todos os textos do autor que giram em torno do tema da amizade homoerótica masculina, o que demandaria uma outra pesquisa e estudo, mas da leitura da obra com a finalidade de escolha do tema escolhido. Algumas narrativas nos chamaram mais atenção pelo fato de que elas configuravam a busca de uma prática da amizade entre homens gays (ainda que não seja muito explícita a orientação sexual dos personagens) em meio às possibilidades relacionais instituídas. A escolha dos contos, então, recaiu por mera questão subjetiva e objetiva, predileção e uma certa *facilitação* no tratamento dos temas configurados.

Algumas narrativas tratam mais exatamente de encontros sexuais esporádicos, o que não mereceu de nossa parte desatenção, porém, como buscávamos aquelas que girassem em torno do desejo e da possibilidade de uma outra construção, mais afetiva, e por isso contínua e que envolvia um *projeto a dois*, mesmo temporário, não trataremos delas, como é o caso de “Terça-feira gorda” e “Sargento Garcia”, do livro **Morangos mofados** (ABREU, 1982).

Para ficar apenas com as narrativas que tratam de assunto semelhante, mas não adotadas neste trabalho, citamos o livro **Triângulo das águas** (ABREU, 1983) e o conto “O marinheiro”, que trata do conflito em torno de uma relação homoerótica masculina dividida entre a vivência afetiva e a separação amorosa. Uma narrativa mais longa, e por

isso mesmo designada por novela, “Pela noite”, segundo Moriconi (2002, p. 14), representa “uma típica noitada urbana em versão périplo-gay-pelos-bares-e-clubes-em-busca-de-sexo-amor”. A seguir, Caio F. publica **Os dragões não conhecem o paraíso** (ABREU, 1988). Na obra, sobressaem os dramas pessoais de personagens ameaçados por todos os tipos de vírus finisseculares (solidão, violência e Aids) e em permanente busca de prazer, a exemplo das narrativas “Linda, uma história horrível”, “À beira do mar aberto” e “Dama da noite”.

Onde andaré Dulce Veiga? (ABREU, 1990), segunda incursão do autor no gênero romance, mistura, numa atmosfera de romance policial, os universos da redação jornalística com a música popular brasileira, desvendando o desejo reprimido e o prazer liberado na convivência com um mundo opressivo e as alternativas de contraposição a ele.

Com a publicação de **Ovelhas negras** (ABREU, 1995), último livro publicado em vida, o autor consagra ao conto “Depois de agosto” o relato pungente de dois homens soropositivos que têm um ao outro como companheiros em um mundo povoado pelo vírus, pela solidão e fragilidade dos laços humanos. Com essa narrativa, encerra-se a produção de Caio F. , ainda vivo, em torno da temática da afetivização entre homens na sua literatura.

Postumamente, acontece a publicação de **Estranhos estrangeiros** (ABREU, 1996), em que o conto “Bem longe de Marienbad” discorre sobre a estranha percepção das ruínas de um relacionamento afetivo, do qual vestígios do passado acenam o transcurso amoroso e o cotidiano partilhado de dois sujeitos, mas que para o presente da narrativa configura o exílio voluntário de que são obrigados para criar um espaço de liberdade indispensável à própria sobrevivência. Nesse mesmo livro, reaparece a novela “Pela noite”, publicada originalmente em 1983.

SEÇÃO II

O ALVORECER DA AMIZADE

Caminharemos, neste primeiro capítulo de análise e nos outros restantes, no encaixe das ideias de ORTEGA (1999; 2000; 2002), para recuperar as representações das formas que a amizade toma como estilística da existência e “alternativa aos processos de subjetivação modernos”, em que são estudados conceitos foucaultianos sobre o tema. Em complementação a essa abordagem, ressaltaremos a importância da amizade como objeto de reflexão filosófica e política e entendida como experimentação de novas formas de sociabilidade.

Ao mesmo tempo cuidaremos de questões relacionadas à re-politização da amizade e suas implicações com o esvaziamento do espaço público (DERRIDA, 2003; ARENDT, 1987; 1997), analisando e lançando um olhar crítico sobre os discursos, privilegiadamente, aqueles que lançam mão de recursos estéticos, como é o caso das narrativas de Caio Fernando Abreu, no sentido de compreender como é que elas se resolvem enquanto alternativas às práticas tradicionais de relacionamento na contemporaneidade, ainda que apenas como representações textuais ficcionais.

Um problema que se nos apresenta de imediato com a análise é o de que os contos colocam em movimento toda uma rede conceitual sobre a amizade que ora se confunde com civilidade, cortesia, polidez, solidariedade, podendo se multiplicar e buscar outras nomeações, para além de campos supostamente previsíveis, como por exemplo, o do erotismo, do desejo, das sexualidades e do prazer.

As diferentes modalidades dos conceitos nos obrigam a buscar nos textos literários aqueles que mantêm relação com o da amizade e a entender como é que ela transita esteticamente e procura estabelecer estreitamento com o momento cultural, evidenciando novas possibilidades e configurações de amizade em detrimento da efemeridade dos laços afetivos e relacionais na atualidade.

Para análise e crítica do conto “Madrugada” teremos de trabalhar, primeiramente, com a problemática do espaço; daquilo que, em algum momento apontamos isso nos capítulos introdutórios, representa o espaço público no qual se realiza a manifestação da amizade, o que, em muita medida, vai alterar suas conformações, uma vez que as práticas e o significado social da amizade alteram-se em decorrência dos lugares em que é contextualizada.

Todas as narrativas com que iremos trabalhar têm como palco central o espaço público, embora, como já dissemos, a amizade contemporânea se caracterize pela construção da intimidade: para nós, a intenção de trazer à tona uma pesquisa, análise e crítica literária que gravita em torno da amizade masculina gay se deve exatamente ao fato de os textos estéticos assinalarem a importância política que a temática da amizade adquire como processo de subjetivação e relação intersubjetiva e se constitui como prática social e de convivialidade que ligam os sujeitos entre si.

Por outro lado, debater-nos-emos com a dificuldade de compreender o movimento de politização da amizade quando incorporado ao amor, aos dispositivos da sexualidade e do erotismo, e a boa parte das práticas homoeróticas, para descrever os vínculos entre sujeitos do mesmo sexo baseados na livre escolha.

Evidentemente, não nos escapará a crítica foucaultiana (FOUCAULT,) da reivindicação de grupos gays de uma igualdade de direitos que redunde no triunfo da ordem familiar, distanciando-se dos apelos de um novo direito relacional baseado na

proliferação e multiplicação de relações, e cria obstáculos a outras experimentações de sociabilidade capazes de “revitalizar o espaço público [e] recuperar a atratividade que ele tinha antes da total familiarização do privado” (ORTEGA, 2002, p. 161).

Por sua vez, a amizade será tratada aqui como um fenômeno público que não pode prescindir do mundo e da visibilidade dos assuntos humanos, embora os textos literários apontem também para o espaço da interioridade e da intimidade. Diante dessa e de outras contradições, no entanto, nos permitiremos estudar o espaço da amizade como lugar do mundo compartilhado, que envolve liberdade e riscos, correspondendo à reabilitação da esfera pública e possibilitando a que uma estilística da amizade seja reinventada como algo social, cultural e politicamente plausível.

Sabemos que, ao contrário de outras expressões afetivas e eróticas, a amizade se caracteriza por um ato voluntário, pela escolha, e se baseia em valores efêmeros (no sentido de que ela não estabelece um contrato de permanência idealizada ou concreta, como o enamoramento). No início do conto, o narrador, em terceira pessoa, dá-nos a exata dimensão do que havia entre os protagonistas: “Desconhecidos – mas somente antes do encontro” (ABREU, 1996, p. 124). Parece-nos que a estratégia do narrador é criar um clima de antecipação sobre o desenrolar dos acontecimentos, ao mesmo tempo em que quer preparar o leitor para algo inusitado ou oferecer uma saída a um grande dilema.

Certamente, não é incomum a dois desconhecidos travarem algum tipo de conhecimento entre si; não é disso que falamos. Compete ao narrador a condução do enredo através da amostragem dos fatos. A ele é importante marcar o encontro dos dois protagonistas pelo *desconhecido* ou o *desconhecimento* recíprocos, como acontece, muitas vezes, as pessoas se conhecerem fortuitamente, sem deliberação e previsibilidade.

Bauman (2004, p. 10) denuncia que os relacionamentos na contemporaneidade são caracterizados como formas líquidas, uma vez que as relações são mantidas pela distância e o usufruto do convívio não corresponde nem exige compromissos. A proposta de amizade derridiana, *apesar* de se constituir “como um dever que não deve nada, que exige que se atue sem dever, sem lei” (ORTEGA, 2000, p. 54), em virtude da liberdade da escolha envolvida, oferece-se como experimentação de uma ou diferentes possibilidades de existência.

“Madrugada” é um dos contos do primeiro livro publicado por Caio Fernando Abreu, **Inventário do Irremediável**, de 1970. Não trabalhamos com essa edição, mas com a 2ª edição, de 1996, da qual foram excluídas, pelo próprio autor, oito narrativas, do livro original, sendo que as restantes foram reescritas, e até o próprio título sofreu alteração, passando a chamar-se **Inventário do Ir-remediável**, pelos motivos que apresentamos na Fortuna Crítica.

Sabemos, quando de nossa viagem pelo convênio PROCAD/UFPB-UFRGS, através de encontros mantidos com professores e estudiosos da obra do escritor, que Caio F., como passaremos a chamá-lo desde já, porque assim ele também preferia ser chamado (CALLEGARI, 2008), como forma de reverenciá-lo, costumava mudar muitos de seus escritos quando passavam por uma nova edição ou eram publicados por outra editora. Não cabe aqui, infelizmente, fazer o cotejo, de uma edição para outra, entre os textos publicados e republicados, o que nos desviaria do trabalho que empreenderemos.

Qual o motivo de tal parêntesis logo na abertura da análise do conto? Para que se explicitem os motivos pelos quais o escritor lança mão, recorrentemente, do recurso da antecipação em muitas de suas narrativas. Não precisamos ir até a **Poética** (ARISTÓTELES, 1992) para compreender o significado de tal estratégia, uma vez que é do conhecimento dos profissionais de letras as várias teorias que cuidam do texto

estético no tocante à sua organização. Mais especificamente, queremos perceber a necessidade do narrador em apresentar, logo de início, a possibilidade do encontro entre os protagonistas. Talvez, ele pretenda insinuar a possibilidade de uma história com resultado feliz em meio à misteriosa fragilidade dos laços humanos e contraverter a história do homem sem vínculos que caracteriza o tempo atual e, provavelmente, o momento em que o texto também é narrado, do qual temos pouquíssima inferência.

Vamos ao conto, então, para nos certificarmos do que estamos falando. A seguinte citação é continuação da parte já mencionada:

Que acontecera no bar. Então, unidos pela mesma cerveja, pelo mesmo desalento, deixaram que o desconhecimento se transmutasse naquela amizade um pouco febril dos que nunca se viram antes.

Apenas nesse trecho inicial são oferecidos muitos dos índices dos quais, naturalmente, teremos de nos reportar ao longo desta análise. O primeiro deles, de que vínhamos falando, a antecipação; e os demais, a saber, a heteropia, a amizade e as diversas nuances que ela ganha ao confundir afeto e paixão, que passaremos a tratar em seguida.

Sabemos que na vida real um *verdadeiro* encontro não se resolve com a rapidez como é tratada no conto. Nosso trabalho não se deterá sobre a realidade, porque o material que lhe serve de apoio e análise é o texto ficcional, porém, através dos textos filosóficos e das teorias sociais que dão conta da amizade procuraremos apreender o que está por trás da representação literária da amizade gay.

Como o conto não evidencia, mas apenas dá mostras vagas de algo *febril* que perpassa o encontro, consideramos arriscado atribuir à excitação inicial vislumbrada

pelos protagonistas algo do mesmo nível do investimento sexual com que é marcado muitos dos encontros em um primeiro momento de conhecimento mútuo. Porém, não descartamos, a possibilidade do encontro, no texto, fazer referência ao erotismo que caracteriza muitos dos relacionamentos gays de imediato.

Continua nos intrigando o porquê de o narrador insistir em apresentar o resultado dos *atos* antes mesmo de que eles tenham sido apresentados. Uma hipótese é a de que o emprego desse recurso alimenta a esperança de alguém ao contar uma história cujas promessas de dar certo, culturalmente, são sempre remotas, em vista da heterossexualidade instituída e dos interditos a quem anda na contramão da norma.

Outra, é a de que a relação homoerótica ainda continua sem os muitos meios de linguagem permitidos a outras maneiras de expressões eróticas e afetivas, para poder dar conta de si mesma e falar de seus meandros, e daí, essa pressa em alardear a notícia, de ser o primeiro a dar a boa-nova de que parece responsável o narrador, ou até mesmo de ser aquele que inaugura no texto as primeiras palavras, proibidas até então, para narrar a nova configuração de uma realidade e a reinvenção de uma vida.

Para Derrida (2003)

Devemos tratar o que denomino de conceito falocêntrico ou falogocêntrico da amizade. O que, naturalmente, não significa que a hegemonia desse conceito fosse tão poderosa que o que era excluído fosse totalmente excluído. [...]. Quer simplesmente dizer que dentro dessa cultura, dessa sociedade [que muito bem podem ser compreendidas como os tempos atuais], na qual o cânone existente era considerado legítimo e se acredita nele, não existiam vozes, nem discursos, nem possibilidades de reconhecimento das possibilidades excluídas.

Como foi apontado anteriormente, o encontro entre os protagonistas tem um lugar para acontecer; esse lugar é o bar. Parceiros de bar, parceiros de mesa, o espaço

que envolve os dois se caracteriza como um dos ambientes da masculinidade. Aqui se abre um vão para contextualizar os homens e o masculino sob a perspectiva de gênero. Infelizmente, não possuímos muitos estudos acerca da matéria que ajude a compreender a problemática da dominação masculina, e os que circulam ainda são muito recentes.

O que se sabe é que “os homens ficaram ausentes dos estudos de sociologia dos sexos por um tempo demasiadamente longo” (WELZER-LANG, 2004, P. 109), embora não se deixasse de falar muito sobre eles. As análises críticas dos homens e do masculino, então, passaram a ser desenvolvidas em torno de um duplo pólo: aquelas que cuidam da heterossexualidade e as que se debruçam sobre a exclusividade dos papéis masculinos na sexualidade, compreendendo entre os últimos o questionamento da especificidade das homossexualidades masculinas.

O mundo, segundo esses estudos, está dividido entre homens que são *normais* e homens que são *diferentes*. A dominação, dessa maneira, se sustenta por uma justificação naturalista das diferenças e uma ocultação do que é experimentado por quem domina. A tendência à exclusão das diferenças pelos homens é qualificada de androcentrismo. O estudo dos homens não pode se furtar dos efeitos das relações sociais de sexo nas representações e práticas masculinas.

Ao qualificarmos o bar como uma heterotopia masculina, o que se quer demonstrar é que determinados espaços são designados e destinados aos homens. O bar de que o texto trata evoca a atmosfera própria de ambientes marcadamente masculinos – nebulosa, provocada pela fumaça de cigarros; e dos excessos, regados pela circulação livre de bebidas e de outras licenciosidades, como se verá mais adiante.

O escritor poderia ter decidido por um outro tipo de ambientação para o seu conto, mas deu preferência ao bar, certamente, para marcar o lugar em que a cumplicidade é proporcional à bebedeira, e em consonância com o senso comum de o

álcool ser o ingrediente com o qual se podem afogar as grandes dores humanas, como a solidão e a incompreensão de que são vítimas os protagonistas, e também como facilitador da aproximação de um para outro.

No segundo parágrafo do conto, o narrador observa que

com a lucidez dos embriagados, haviam-se reconhecido desde o primeiro momento. Ou talvez estivessem realmente destinados um ao outro, e mesmo sem o álcool, numa rua repleta saberiam encontrar-se (ABREU, 1996, p. 124).

Ora, o reconhecimento mútuo pode ser lido para além das questões que envolvem algum tipo de humanidade em comum – os seres humanos se parecem e se diferenciam entre si, obviamente. Mas não é dessa qualidade o reconhecimento de uma entre muitas semelhanças entre dois homens, considerando que o corpo e, principalmente, o olhar é representado como um signo tátil com o qual um e outro se identificam imediatamente.

Depois, “o fulgor nos olhos e a incerteza intensificada nos passos fora a pergunta de um e a resposta de outro” (ABREU, 1996, p. 124) soa estranho ao discurso enquadrado, heterossexuado, da normalidade masculina. Expliquemo-nos, com base no próprio texto: a imagem que se forma da frase citada é a de que um dos protagonistas *iluminou-se* ao se deparar com o outro que, prontamente, correu ao seu encontro.

Não nos esqueçamos que ocorre aqui algo muito *diferente* do que acontece entre dois homens que nunca se viram antes. Podemos atribuir essa falta de formalidade ou espontaneidade de ambos os personagens ao acatamento a determinadas convenções da cultura gay em que parece bastante *natural* certo desdém pelas normas instituídas, que distanciam os sujeitos e os privam da possibilidade de reinvenção de novas relações, como acontece comumente entre os homens gays. Muito facilmente se pode dar outro

nome a essa liberdade quase incondicional que faz aproximar, sem reservas, um homem de outro. Porém, não daremos crédito mais ao preconceito e escolhemos acreditar que essa é uma entre muitas das estratégias da comunidade gay para rebater a falta de perspectiva relacional a que se viu obrigada a aceitar como destino.

Talvez possamos afirmar que exista entre os homens gays uma espécie de linguagem tácita que procura estabelecer algum tipo de comunicação com os outros, principalmente com aqueles que se mantêm afinados pela orientação do mesmo regime de prazeres. Os ensaios comunicacionais que esses homens mobilizam colocam em suspenso normas conhecidas e abrem lugar para a invenção de novas relações.

Essas possibilidades nem sempre são movidas pelo afeto, embora o lugar do afeto seja muito plausível. Essas expressões desencadeiam a vazão de uma energia recôndita, porém, o afeto (e o sexo) quer se externalizar, porque é próprio das configurações relacionais, das redes de afinidade, do movimento, enfim, pôr em andamento potencialidades afetivas e eróticas aos olhos de todos, pela ocupação do espaço público como forma de propor sua legalidade.

O reconhecimento da amizade pelo olhar parece aludir à visibilidade que as relações à deriva (como podem ser denominadas as relações de homens que gostam de homens) conseguiram ocupar na sociedade. Não passamos por cima do fato histórico de que à patologização das relações homoeróticas se pode atribuir as consequências do desaparecimento da amizade como ideal de sociabilidade. Porém, não nos esquivamos da evidência de que as amizades masculinas gays apostam e mobilizam estratégias públicas que implicam a reinvenção política de novas maneiras de convívio.

A narrativa (e a ação) se desenrola não apenas entre os dois protagonistas, mas entre eles e um espaço possível. O encontro – inaugural - se dá no mesmo momento em que se procura a transformação das coisas instituídas e se celebra outras possibilidades

de conquista. Essas duas ações, no entanto, são paralelas e perpendiculares, afinal elas se cruzam, e desse cruzamento se origina a amizade.

A amizade possível e como destino – a própria narrativa dá indícios dessa *previsibilidade* – acena também para uma exigência ética que apela para a noção de gratuidade, sem negligenciar o registro político dessa exigência. Nesse sentido, é-nos muito pertinente o pensamento de Lévinas (1997) quando faz menção à responsabilidade pelo outro, que consiste em encontrar em si mesmo os parâmetros do comprometimento. O que está implícito é que a responsabilidade dos sujeitos uns pelos outros se consolida por meio de uma existência que rege a igualdade dos cidadãos diante da lei.

O olhar que prenuncia a destinação de um ao outro mobiliza a ideia da existência de compromissos recíprocos entre os sujeitos protagonistas do conto. Ainda que os *deveres e direitos* estejam calados, não ganhem estatuto explícito no texto, nem por isso deixam ser menos legítimos e óbvios. Um sujeito se oferece a outro como forma de investimento para mudança de si mesmo e de quem está ao seu lado. As *regras* desse encontro não estão suspensas, mas, ao contrário, são reativadas no momento em que ele acontece. O modo como os sujeitos se transformarão a partir do encontro então passa a se constituir a inauguração de uma estilística para uma nova forma de vida.

O problema espacial na narrativa parece crucial, porque o ambiente não resolve a livre expressão da afetividade entre os dois personagens; ele se contrapõe, frontalmente, ao projeto de vida que eles começam a reinventar para si mesmos, a partir deles próprios (a amizade homoerótica masculina se distancia do modelo relacional do casamento heterossexual, implicando uma reversão de *projeto de vida* institucionalizado, ou determinada pela duração do afeto e do tesão). Por um momento, tem-se a impressão que o bar coloca em suspenso todas as normas e valores, mas o

nome do estabelecimento o contradiz: “[...] aquele bar em especial, que tinha uma coruja no nome e dos desenhos da parede” (ABREU, 1996, p. 124-125).

Simbolicamente, a coruja representa a sabedoria. A sabedoria, por sua vez, remonta a uma tradição de alguma forma de conhecimento. Coincidentemente, um dos protagonistas vestia-se com as cores das paredes do fundo do bar, cor de cinza. Ele chega a ser nomeado pelo narrador: “[...] ele era todo bar. Na forma, no conteúdo” (ABREU, 1996, 124), como se fosse o lugar, o espaço a ser ocupado pelo outro.

Expliquemo-nos: o mais velho dos protagonistas do conto, o que é caracterizado pelo narrador como uma coruja, não inocentemente, está vestido de cinza e toma os ares de “Ave que ele imitava involuntário, nos ombros contraídos, no olhar verrumante” (ABREU, 1996, p.125). Ele incorpora o conceito de heterotopia que é o mesmo de posição de sujeito, de um *topos*, assumindo vários lugares e colocando em circulação dentro do texto possíveis posturas dentro da relação, como a dos papéis sexuais de passivo/ativo, das formas gendéricas.

Ele é aquele que, em meio da hostilidade, prestes a se manifestar pelos outros ocupantes do mesmo recinto, “[...] encaminhou-se para o amigo – pois que seus olhares haviam sido tão fundos que dispensavam ritos preparatórios antes de empregar o substantivo – e tomando-o pelo braço, levou para a mesa” (ABREU, 1996, p. 125). O elemento ativo da relação se manifesta então como o sujeito que defende o mais fraco e o ampara, protegendo-o das possíveis investidas agressivas dos circunstantes.

Não pretendemos, ao invocar o quadro dos velhos papéis sexuais, que tanto tem custado às feministas e aos militantes gays o questionamento de sua validade como pertinência de gênero, reforçar a cristalização de modelos ou o chauvinismo anacrônico. O que queremos é fazer ver como o texto encaminha essa questão, ao representar as diferentes posições do sujeito.

Sabe-se que como contraponto à divisão entre masculino e feminino, mobilizada pela ideia de um personagem ativo e outro passivo, o narrador sobrepõe a figura da doçura que iguala um e outro: “A doçura dos que de repente encontraram sem estar de sobreaviso” (ABREU, 1996, p. 125). No entanto, as descrições das diferenças entre masculino e feminino ganham tons escarninhos, acreditamos, não pelo fato de o narrador assumir uma posição preconceituosa, mas por procurar trazer à realidade do leitor uma conceituação perniciosa que em nada elucida sobre a desigualdade que há nela embutida no âmbito das relações sociais e sexuais.

Outro problema relacionado a essa mesma questão diz respeito ao exagero das cores com que são pintados homem e mulher, quando reagem à invasão involuntária do personagem que aparece no bar, parecendo se tratar de caricaturas grotescas de uma ópera bufa: “A loura oxigenada deu um grito e o homem que a acompanhava aprumou-se em ofensa, pronto a atacar, macho pré-histórico protegendo a fêmea em perigo” (ABREU, 1996, p. 125).

As mulheres de ambos os protagonistas – um era casado, o outro noivo – não escapam à pena ferina do narrador. Elas são outra heteropia, outras posições de sujeito, representadas como intrusas e inteiramente desqualificadas. As descrições da dor de mulher ou dor-de-cotovelo – ambas, provavelmente, estavam traindo a seus homens –, soam como uma espécie de misoginia, muito típica a alguns grupos de homens (mesmo àqueles que gostam de fazer sexo com mulheres) e, infelizmente, a muitos gays.

Talvez essa indelicadeza no trato do feminino seja a maneira de o narrador expor, sem subterfúgios, as próprias masculinidades fragilizadas das personagens. Não podemos provar, nesse caso, se o narrador peca por excesso dos estereótipos: as mulheres do conto são umas deformidades ao serem representadas pela falta de qualidades, e os homens obedecem a igual padrão, ora assumindo ares de trogloditas,

ora de seres atrofiados e infelizes.

A exibição, de tal forma, de todas essas personagens pode, a princípio, inviabilizar a tese, pelo menos no sentido, aristotélico, de que apenas os bons podem conviver entre si. Estamos aqui dando um panorama dos defeitos que crivam a personalidade de alguns dos personagens e que não tornam despropositada a tarefa de vislumbrar a amizade entre sujeitos tão comuns.

Pensamos que, provavelmente, os protagonistas não são capazes de entender e não conseguem trazer para o registro da linguagem o que está acontecendo entre eles. Evidentemente, não podemos ver ninguém na obra senão pelo olhar de quem narra, de quem detém o comando da narração. Se por um lado, o narrador nos apresenta seres tão fragilizados, ao mesmo tempo busca transcender suas misérias, ou dar conta de um desejo de transcendência que é objeto dos desejos de felicidade deles.

A narrativa, por outro lado, ao traçar o perfil de tais personagens, aborda o problema dos indivíduos *perigosos*: dois homens em franca expressão de intimidade em um espaço público frequentado por pessoas *normais* – o recurso do narrador em espicaçar os defeitos dos antagonistas, e exagerá-los aos olhos do leitor, coloca-se como estratégia à repressão – reforçam o estereótipo da anormalidade e aciona a emergência do poder de normalização (FOUCAULT, 2001). A perversidade com que são tratados esses personagens de *segunda categoria* é uma resposta e uma crítica à maneira como os protagonistas são examinados pelo bar, que representa a sociedade.

Os sujeitos são previamente catalogados como criminosos antes mesmo de terem cometido algum crime, se é que se pode falar de crime quando aludimos à amizade entre homens gays. O que é pior: os discursos de verdade de que parecem portadores os antagonistas revelam a institucionalização de um regime especializado de higiene pública e domínio particular de proteção social, em que o campo da anomalia é

atravessado pelo problema da sexualidade.

A problematização enfatizada pelos binarismos seres humanos e seres humanos gays ou homens e homens gays e amizade masculina e amizade masculina gay, evidente na construção de nosso texto, quer realçar diferenças e similaridades, embora reconheçamos a necessidade de marcar os sujeitos pela orientação sexual e pelas escolhas derivadas dos modos de vida. Essa atitude deseja caracterizar a tomada de posição política na adesão pelas diferenças, diferença, diga-se de passagem, imposta aos sujeitos antes mesmo que eles próprios possam decidir por elas. A deliberação de um distanciamento dos modelos compulsórios e instituídos, nesse caso, serve de respaldo para a luta por direitos suprimidos aos sujeitos que não tem nada de incomum a outros seres humanos, a não ser a marca da subversão aos padrões heteronormativos.

A fragmentação na contemporaneidade de categorias como a de espaço mostra efeitos sobre a representação das relações humanas tais como as que vimos analisando até aqui. Ao tratarmos a amizade como representação de uma procura de novos momentos de prazer, questionamos as normas do real e dos arranjos sociais em que o erotismo, a partir de princípios de expressão do homoerotismo masculino, ultrapassa a própria noção de eros, e aponta para a reinvenção de possibilidades de vínculos como uma reconfiguração do desejo e da ética na relação entre homens gays.

Temos, com a mais clara evidência, essa ocorrência no primeiro conto que analisamos. Um encontro, que acontece em um bar, marcado pelo desconhecimento entre os protagonistas, é automaticamente, transmutado em uma *amizade febril dos que nunca se viram antes*, a tal ponto de provocar, pela maneira como os sujeitos desenvolvem novas formas de intimidade pública, um estado de inquietação e perturbação entre os frequentadores do bar, passando a causar inveja aos outros como sintoma da incompetência social para as novas experimentações de convivialidade.

São bastante sintomática a discriminação e o preconceito que cercam a relação de amizade imediata entre os protagonistas do conto, de modo que o narrador se reveste do *poder* de denunciar o empobrecimento das possibilidades relacionais em nossa sociedade e das reações estúpidas que as instituições sociais têm diante de relações que são estabelecidas com o outro de maneira intensa, provisória e que ultrapassam a convencionalidade.

O modo como é resolvido o encontro dos protagonistas pelo narrador procura estabelecer a relação entre o movimento de um deles em direção ao outro, e a amizade como possibilidade de criação de um *espaço intersticial* em meio às formas de convivialidade, que agrega o indivíduo e o coletivo, que se dá também em forma de encontro, na forma de enfrentamento de uma tensão entre o sujeito e o ambiente social.

“A doçura dos que de repente encontraram sem estar de sobreaviso” (ABREU, 1996, p. 125) um ao outro escapa e agride à ordem e lógica dos vínculos marcados pelas relações que transformaram o encontro entre dois seres humanos presumível de satisfação instantânea, marcados pelo gênero e pela sexualidade.

Para Bauman (2004, p. 64), a líquida razão pós-moderna nega direitos aos vínculos entre os sujeitos que mostram não ter necessidade ou desdenha de usos que possam ser justificados pela lógica do mercado. Seus impulsos e desejos se contrapõem aos grilhões da racionalidade instituída, deixando-se levar pela emoção e pela alegria que extrapolam a fruição do momento, e, em consonância com a *livre vida da sensualidade*, estão mais suscetíveis de realizar suas expectativas de realização humana.

A impressão que temos de uma das primeiras cenas do conto reforça o que apontamos anteriormente: não inferimos pela apresentação do narrador, porém, os protagonistas antes mesmo de se encontrarem guardavam, cada qual, uma potencialidade para as relações de vínculo que o encontro entre os dois vai realizar

plenamente, porque as situações no conto se apresentam de forma pontual e tão prontamente que não se pode supor destruídas as possibilidades de reconhecimento mútuo entre pessoas dispostas ao encontro e ao convívio.

Senão, vejamos, no mesmo parágrafo do conto (ABREU, 1996³, p.125):

Olhar que lançou sobre o outro no momento da entrada. Este vinha ainda incerto, como se buscasse. E sua imprecisão atingiu o paroxismo quando no choque de olhares. Vacilou sobre as pernas, a roupa parecendo mais amarrotada, subitamente um braço se descontrolou atingindo a mesa mais próxima, varrendo-a quase com doçura. [...]. Sem dizer palavra encaminhou-se para o amigo – pois que seus olhares haviam sido tão fundos que dispensavam ritos preparatórios antes de empregar o substantivo – e tomando-o pelo branco, levou para a mesa.

A predisposição para o encontro é dada pela própria narrativa, porém, somos tomados por uma sensação de *estranheza* diante da fortuidade dos acontecimentos, o que já nos fez questionar a estratégia da narração em vista do motivo pelo qual o narrador *facilita* o encontro dos dois protagonistas sem que tenha antecipado com a mesma precisão o reconhecimento e a acolhida recíproca entre eles, embora consideramos também que o recém-chegado está em estado de embriaguez e, por isso, desprotegido.

Não temos conhecimento da história pessoal de cada um dos protagonistas nem tampouco dos motivos que *justificam* a narrativa a resolver apressadamente o encontro entre os personagens. Somente no parágrafo seguinte vamos tomar conhecimento de que, em decorrência da solidão, os dois ficaram “satisfeitos com a inesperada oportunidade para a comunicação” (ABREU, 1996, p. 125).

³As datas dos livros com que trabalhamos diferem daquelas das publicações originais, em vista da ocorrência de Caio F., sabendo-se portador do vírus HIV, anos antes de sua morte em 1996, resolvera revisar toda a obra. Alguns dos livros revisados e republicados sofreram muitas alterações, o que nos obrigou escolher aqueles mais recentes.

Sem resvalarmos para o didatismo, mas à guisa de melhor entender os diversos momentos de ação do conto, o dividiremos em duas partes: uma primeira de que tratamos e que começa pela entrada de um dos protagonistas no bar e por aquele possível reconhecimento tácito do olhar entre dois desconhecidos; o outro, a partir do instante em que o homem que já estava no bar vai ao encontro do que chega e leva-o para a mesa em que estava sentado.

Esses dois momentos são cruciais na narrativa, pois um revela o início da trama que passará a se desenrolar na forma de uma antecendência dos fatos que serão desenvolvidos depois do encontro acontecer. Os protagonistas não tinham ainda utilizado a comunicação verbal, mas apenas olhares e alguns gestos que conduziram um ao outro. Agora, os dois se prontificam a uma aberta comunicação, estabelecendo as condições para a partilha e a amizade, e é quando começam a usar da palavra.

[...] foram objetivos ao assunto. Estavam sós. A mulher de um estava viajando; o outro não tinha mulher. Mas tinha noiva, e desconfiava que ela o andava traindo. O outro maravilhou-se com a coincidência, pois tinha quase certeza ser a viagem da mulher apenas um pretexto para encontrar com o amante. Unidos na mesma dor-de-cotovelo, sua amizade esquentou a razão de cem graus por segundo. (ABREU, 1996, p. 125-126).

O conto só tinha dado indícios até então da instância em que os sujeitos são emocionalmente atraídos um pelo outro. Evidentemente, com muita veemência. Pois é, como mencionamos, da ordem da sutileza, o poder de sedução que o olhar tem para chamar a atenção e convidar um outro a que se junte a nós em algum tipo de exercício de amizade. O olhar tinha sido o grande meio de cumplicidade entre os dois, e do qual, certamente, se poderia discorrer abundantemente. Porque a linguagem que o olhar dos protagonistas lança sobre si mesmos escapa a uma escrita calculada, que o narrador, propositadamente evita para estabelecer o espaço da estranheza.

A amizade que brota da *agressividade* do olhar se confunde com a imagem de olhos chispantes que a narrativa descreve. Lembremos que o narrador enfatiza a febricitante situação em que olhar de um encontro o do outro, proporcionando a criação de uma atmosfera como se a linguagem ainda não tivesse sido suficientemente amadurecida entre os dois, ou melhor, como se eles estivessem temporariamente incapacitados de inventá-la para a representação do que está acontecendo. Mais: como se toda definição para a amizade ficasse restrita ao terreno das emoções e dos sentimentos e não houvesse uma tradução para essa torrente subjetiva.

Depois, outro fato que está atrelado a essa aura emocional e afetiva é a própria dificuldade que o narrador revela para lidar com a amizade como fruto de uma condição existencial que antecede o próprio encontro dos dois protagonistas, e que é exposta pela fulminação do olhar de um sobre o outro. O homoerotismo é traduzido assim como um acontecimento exclusivo entre duas pessoas que se entendem antes mesmo de se conhecerem com tanta força de persuasão, capaz de gerar a incompreensão dos demais.

Talvez se possa falar de uma *nobreza* na masculinidade que os personagens principais do conto protagonizam, que não está dissociada da condição existencial homoerótica *velada* tratada no conto, e que por essa razão pode suscitar rasgos de homofobia ao redor dos dois, provavelmente, porque eles tiveram coragem para desafiar os conceitos de *normalidade* e hegemonia masculina, como vemos a reação dos clientes ao redor daqueles dois que, pronta e contingentemente, foram capazes de criar uma oportunidade, a partir de si próprios, para a amizade.

Ademais, o valor que é designado ao silêncio, valor máximo de comunicação, na narrativa, faz-nos lembrar que a experimentação ultrapassa todo o entendimento, ainda que nos intrigue a lucidez com que o projeto de amizade é tratado tendo como motivo central a *união pela mesma cerveja*. Certamente, de novo, os objetos e valores

contraditórios questionados servem para nutrir o ambiente de estranheza e incômodo que não é somente causado aos que estão no bar, mas ao próprio leitor.

O silêncio reforça a dificuldade ainda existente na literatura para se lidar com temas tabus, entre eles, o do homoerotismo masculino. Mas, ao contrário, dos empecilhos à existência de uma linguagem que abarque todas as nuances (emocionais ou de outra ordem) no estabelecimento do encontro entre dois homens sob o prisma da produção estética, a falta da palavra distingue o excessivo uso do vocabulário para o exercício da comunicação.

O gráfico corporal e gestual, acompanhado de uma empolgação e desempenho físico meio orgásticos, retoma a harmonia, no momento em que aquele que chegou ao bar é conduzido, pelo olhar e pela mão, à mesa em que um outro estava. Frente a frente, tem início o diálogo, de modo indireto. Supostamente, ainda com medo de se ferirem, embora tivessem cada qual sua trajetória de abandono e rejeição, eles produzem um conhecimento de si mesmos, que as pessoas em volta leem pelo entusiasmo deles, e que coloca em xeque a aridez dos relacionamentos ali representados.

Sabemos que ambos haviam sido abandonados pelas suas mulheres. E começamos a saber:

[...] que estavam insatisfeitos nos respectivos empregos. Operários, planejavam greves, piquetes, sindicatos, falaram mal do governo. Um deles, que tinha lido uma frase de Marx num almanaque, citou-a com sucesso. E o engajamento era outro elo a reforçar a corrente já sólida que os unia (ABREU, 1996, p.126).

O conhecimento de si mesmos então supera aquele primeiro momento de entusiasmo, estendendo-se sobre o cotidiano e a vida prosaica. Para eles, é compreensível que se entendam pelo que eles possuem de comum com o resto das pessoas, mas fica evidente, pelo menos para nós, que a narrativa coloca uma incompreensibilidade do

conhecimento vivido e circulado pelos homens gays pela heterossexualidade.

Para além da suposta homogeneidade dada pela orientação sexual vislumbrada no conto – não temos descrito pelo narrador que os personagens protagonistas sejam gays, mas isso é inferido pela maneira como eles *tramam* a própria aproximação e a vivenciam –, é possível verificar uma composição entre sexualidade e classe social que estabelece um jogo de inclusão e exclusão entre os frequentadores do bar.

Os dois sujeitos se parecem pelo olhar e pelo que possuem de experiência de vida emocional e do trabalho. O texto o diz claramente: o que é comum veio reforçar ainda mais o elo que os unia. Por outro lado, não se trata apenas de diferir do comum, mas de diferir diferentemente. Na situação de confronto público é definida uma identidade de posição sociosexual que confronta com outra, uma heterossexual.

A sociabilidade possível nas atividades que há em comum entre eles e os outros não se baseia em igualdade mas em uniformidade, e que resulta no *ajuste* de todos a uma sociedade de consumidores, como afirma Arendt (1997, p. 225). Há um indicativo de formação descrito pelo narrador ao ser citado o nome de Marx e o fato dos protagonistas serem operários e *falarem mal do governo*, revelando algum tipo de participação na vida pública e política.

A ideia de *engajamento* suscitada pela situação descrita faz referência a uma reinvenção do espaço público pelos dois protagonistas, local do fato da pluralidade humana e condição de possibilidade da ação política. O bar representa determinado nivelamento dos sujeitos, porém a distância em relação aos outros deriva de que, mesmo estando em presença e na companhia dos demais, eles não compartilham de um ideário geral, e expõem uma diferença que jamais pode ser aceita como expressão legítima da diversidade, que sempre foi negada pelos outros ferozmente.

Segundo Ortega (2000, p. 34-35), para Arendt

Todo agir reduz ao absurdo o processo automático de previsão, a tendência, que caracteriza a nossa tradição filosófica, de considerar o mutável, o contingente, o possível, a diferença, com a mesma sistematização e confiança com que consideramos os objetos mundanos. Isso explica a tradução da ação em termos de fabricação, ou seja, agir como um cálculo das consequências das ações. Contudo, as ações humanas se caracterizam justamente pela ausência de limites e pela imprevisibilidade das consequências. O agir constitui uma história, cujo desenlace é desconhecido.

Conforme esse pensamento, a ação (política) se define como uma mistura de persistência da tradição e a fragilidade do novo. Os protagonistas, não apenas expressam uma história de luta por uma vida mais justa, como revelam convicção no investimento da amizade publicamente. O ambiente do bar os hostiliza, mas eles pagam esse preço pela confrontação das regras que obstaculizam a livre expressão de uma afetividade que não se deixa render às imposições hegemônicas.

Parece-nos que a narrativa sugere uma alternativa política para as polaridades estabelecidas, na medida em que cuida de defender uma articulação de gênero e orientação sexual com questões de classe e condição periférica, e evitar simplificações identitárias. A experiência de cada um dos protagonistas contribui para apontar novas possibilidades e invenção das identidades dos sujeitos, tomando conta do próprio processo de narrativização, como questão central da maneira como se conta a partir de referências contextuais, históricas e sociais, ao modo de apontar para “uma politização da experiência privada dos sujeitos excluídos da sociedade e das formas tradicionais do conhecimento...” (LOPES, 2004, p. 179).

A narrativa segue reforçando a ideia de entendimento recíproco, pontuando situações e emoções revestidas de certo tom erótico e *febril* na amizade, atingindo a intimidade secreta dos protagonistas:

De elo em elo, ligavam-se cada vez mais. A tal ponto que simplesmente não cabiam mais em si mesmos. Os copos colocavam-se em pé, oscilantes como se estivessem em banho-maria, os cabelos despenteados, rostos vermelhos, olhos chispantes – furiosos e agressivos no diálogo.

De novo, vem-nos a ideia da recriação e invenção de novas formas de sociabilidade públicas não excludentes da sexualidade, o que nos faz questionar uma visão sexualizada da amizade e as possibilidades de elaboração de uma ética e política da amizade fundada em uma base sexual (ORTEGA citando FOUCAULT, 2000)

Todas as narrativas escolhidas têm como tema, se não central, ao menos lateral, indicações de que as formas de sociabilidade apontam para uma determinação sexual da ética da amizade, ainda que não exclusivamente. O nosso trabalho, diante dessa circunstância, procurará em outras bases, para além do caráter restrito da sexualidade, modos de vida compartilhados pelos sujeitos que se distanciam das relações institucionalizadas, porém, sem desconsiderar uma marcada indicação erótica atrelada à ética e à política da amizade entre homens gays, representada pelos textos.

A amizade, descrita pelos últimos pensamentos foucaultianos, é definida como estilo de vida e desvinculada dos tradicionais problemas morais. Porém, Foucault (2004), ao formular uma ética vinculada à sexualidade, está nos querendo dizer que a amizade entre homens estabelece uma ruptura com os padrões morais, levando o sujeito a se transformar na presença do outro, em uma constante recriação de si mesmo.

As cenas dos protagonistas e sua amizade são representadas, em meio aos apelos de atração, desejo e afinidade, demonstram um rompimento das fronteiras da moral estabelecida, de modo que é vislumbrado um estilo muito particular de sociabilidade, que não resvala para o terreno exclusivo da sexualidade, porém não evita expressar-se. O desafio do conto parece ser o de compreender a associação da amizade à prática

erótica e sexual e em que sentido há aí uma estratégia de não sucumbir aos estereótipos.

“Os cabelos despenteados, rostos vermelhos, olhos chispantes – furiosos e agressivos no diálogo” (ABREU, 1996, p. 126), admitamos, não é muito próprio de um estilo de amizade destinado à maioria dos homens. O narrador preocupa-se na marcação cerrada, o tempo todo, de uma modalidade de amizade que se distingue de todas as outras formas existentes. É tão óbvia essa ocorrência que, ele mesmo, o narrador, corrobora essa diferença ao descrever a reação de hostilidade nas outras mesas:

[...] seres provavelmente frustrados no desencontro farejaram briga e ergueram as cabeças, espreitando. Não sabiam que, por deficiência de vocabulário, a amizade não raro se descontrola e pode levar ao crime (ABREU, 1996, p. 126).

Os *frustrados no desencontro* evocam representações sociais de confronto e marcação de diferenças entre os sujeitos, trazendo à cena o embate político contra a prescrição e repetição de um itinerário designado à prática de uma normalidade obrigatória. A frustração, por outro lado, revela a exaustão a que chegamos nas relações de sociabilidade, caracterizadas por uma forte fragilização dos laços humanos.

As relações flexíveis das personagens secundárias geram uma grande insegurança: sua infelicidade não pode ser legitimada em virtude da felicidade dos sujeitos que conseguiram criar oportunidades para a invenção de novas formas de vida relacional. Não estamos dizendo que os protagonistas acenam para relações menos flutuantes: convencemo-nos de que a relação dos dois não foge a tal ameaça, porém, ela se constitui de uma habilidade diferencial por registrar e apreender novas formas de construção de vínculo entre homens, diferentes dos modelos instituídos.

No trecho citado do conto está explícita a reação de preconceito e homofobia com que é tratada a *orientação* dos homens que gostam de homens. Muitos crimes são

cometidos em nome da honra e da moral e da família para justificar a morte física de gays, é isso que a narrativa, em certa medida, nesse momento, recupera. Ela também lembra dos obstáculos institucionais à incorporação de um vocabulário para a expressão dos desejos e dos afetos entre pessoas de mesmo sexo, mencionando a morte social de uma boa parcela de sujeitos que, em vista da inapropriação de artefato linguístico que represente sua diferença diante da oficialidade, se veem excluídos de representação.

“Apenas os dois pressentiram isso, tão sensíveis haviam-se tornado no investigar sem palavras do terreno que ora pisavam” (ABREU, 1996, p. 126): a sensibilidade, e por que não dizer, o hábito infeliz de ter de conviver com a discriminação imposta, obriga a muitos dos sujeitos homoeróticos a um silenciamento de suas preferências e estilos de vida, o que em certa medida serve para resguardá-los da hostilidade e ao mesmo tempo reforça a exclusão social a que são submetidos. A precaução contra as reações homofóbicas faz sentido na medida em muitos homens gays procurem se manter *invisíveis*, reforçando a postura do *armário*; talvez essa seja a referência a que aluda o narrador.

Para Sedgwick (1993), o *armário* é um dispositivo de regulação da vida de gays e lésbicas, que diz respeito também aos heterossexuais e seus privilégios de visibilidade e hegemonia de valores. O dispositivo, segundo a autora, possui uma estrutura elástica: a visibilidade homoerótica pode ser compreendida como sendo algo que, por um lado, pode servir de estratégia para ocupação de um espaço e garantir direitos negados. Porém, o *armário* tem leis características que exigem dos gays novos esquemas e demandas de sigilo e exposição.

Ela considera também a necessidade de se garantir uma determinada *invisibilidade* como forma de “proteção contra a violência, contra os estereótipos distorcidos, contra o escrutínio insultuoso” (SEDGWICK, 1993). O que importa é que

se possa permitir aos sujeitos homoeróticos a escolha livre da exposição ou do resguardo público. Não aprofundaremos a discussão sobre os efeitos do dispositivo, porque nossa intenção é a de mostrar como os protagonistas fazem uso da exposição de seus interesses recíprocos em paralelo com a articulação pública do *armário*.

Se eles pressentem algo no ar é porque têm consciência de que a expressão livre do desejo e do afeto homoeróticos está permeada de interditos sociais. Mas, eles atravessam as barreiras impostas pelas outras mesas, nas quais “seres provavelmente frustrados no desencontro farejaram briga e ergueram as cabeças, espreitando” (ABREU, 1996, p. 126).

Eles enfrentam a declarada hostilidade do ambiente e ignoram o julgamento alheio da relação, para quem é indecoroso mostrar a repartição do interesse e do afeto em público. Em vista da sensibilidade dos dois de perceber que algo ali no encontro e na abertura de um para o outro provocava um grande incômodo aos que os rodeavam, eles se unem por um silêncio recíproco, uma vez que as palavras para a expressão dos afetos entre homens foram cassadas e o desafio à ordem ainda é acompanhada de medo.

“Então se encararam, mais desgrenhados do que nunca, e com tapinhas nas costas voltaram à delicadeza dos primeiros momentos” (ABREU, 1996, p. 126). Percebe-se uma explosão de emoções repercutindo fisicamente nos dois, incontrolável e avassaladora, que é resolvida pelo retorno à sutileza dos primeiros instantes do encontro, talvez sugerindo a retomada de códigos que somente a eles é permitido o entendimento, para que, assim, se possa viver em meios aos outros e em conformidade com os ditames das situações e dos espaços públicos institucionais.

Não vislumbramos uma associação do uso de uma linguagem cifrada, para além da palavra, com o *camp*, pois em nenhum momento é deflagrada uma sensibilidade marcada pelo artifício ou pela *fechação*, como é definido o termo. Segundo a narrativa,

eles não pertencem ao gueto e não incorporaram estereótipos gays ao seu comportamento; ao contrário, eles passam a imagem masculinizada de homens que em um determinado momento e, movidos pelas circunstâncias do álcool e da solidão (a amizade temperada pela embriaguez), percebem o desencadeamento de formas afetivas estranhas ao seu próprio cotidiano.

Outra alternativa é a de que a sensibilidade dos dois é da ordem dos sujeitos que não possuem outro modo senão o do silêncio e o da delicadeza para tratar de emoções e expressões afetivas que nem mesmo a eles parece ter vocabulário específico e conhecido. No entanto, eles sabem o que se passa entre eles; eles identificaram a atração mútua pelo olhar assim que se viram; eles se deixaram enredar um pelo outro até facilitarem a criação de uma oportunidade para a amizade.

Provavelmente, seja pelo fato de não se supor que, entre *homens tão sérios*, surja o afeto ainda mais estranho e proibido. Diante dessa ocorrência, não nos furtaremos a algumas considerações sobre as muitas formas de expressão das identidades gays. Para Jurandir Costa (1992, p. 19), o homoerotismo masculino implica “a figura da antinorma ou do desvio do ideal, representada pelos que não podem, não sabem, ou não querem seguir as injunções sociais”.

Não se pode reconhecer a existência de um homoerotismo de mão única, pois os homens orientados pelo mesmo sexo afastam-se do estereótipo que pretende aglutinar em um mesmo grupo: sujeitos com posições e expressões da sexualidade e afetivas muito diferentes entre si. Podemos falar da existência, de um modo geral, de homens que, em face de uma profícua humanidade que une todo o gênero humano, expressam-se de maneira diferenciada, em conformidade com a cultura e sociedade localizadas, uma orientação sexual e afetiva que rompe com os padrões da heterossexualidade institucionalizada e compulsória.

De volta à narrativa, ao ponto em que a deixamos, os protagonistas têm consciência de se saberem criadores de um outro tipo de existência entre si que aquela determinada socioculturalmente. O retorno aos primeiros momentos do encontro, como eles deliberam fazer, lembra que a delicadeza é uma habilidade dos sujeitos que ultrapassa os binarismos tacanhos, ao atribuir o que é próprio às mulheres e inconveniente aos homens, e vice versa.

Por se distanciarem dos padrões do ideal masculino e heterossexual, eles deixam o bar em pavorosa:

[...] os frustrados que enchiam o bar estavam achando aquilo um grande desaforo. Não era permitido a duas pessoas se encontrarem num sábado à noite e, ostensivas, humilharem a todos com sua infelicidade dividida. O desespero não repartido dos outros era uma raiva grande, expressa nos gestos de quem não suporta mais (AQBREU, 1996, p. 126).

O distanciamento dos ideais heteronormativos dos protagonistas causa um tremendo desconforto entre os frequentadores do bar. Desconforto não é o termo apropriado: os outros são tomados por uma espécie de enfurecimento (derivada de inveja pelo encontro dos dois) que só encontra equivalência nas manifestações de homofobia declarada.

Um impasse é criado no conto de tal modo que uma resolução precisa ser acionada, fazendo-nos acreditar que, por uma questão de vida e morte em defesa dos valores heterossexistas, se não a existência daqueles sujeitos, ao menos a expressão de sua maneira de ser e de viver, os protagonistas precisam desaparecer da vista de todos, porque uma grande ameaça invade o território dos senhores *donos da razão*, que não pode ser, em momento algum, tolerada, mas completamente banida.

Então alguém fala em nome da maioria descontente e em nome dos valores hegemônicos heterossexuais, para defesa e garantia da paz no *reino* da ordem:

Com a sutileza dos donos do bar, o dono deste sentiu a hostilidade crescente. E medroso de que o choque resultasse em prejuízos para si, colocou-se sem hesitação ao lado da maioria. Dirigiu-se aos dois operários e pediu-lhes que se retirassem (ABREU, 1996, p. 126-127).

O proprietário do bar se investe da representação ostensiva de esvaziar o ambiente dos sujeitos perigosos e restaurar a normalidade no lugar, com a possível saída deles. A pronta intervenção do dono do estabelecimento revela que a sociedade ainda não está preparada para a apreensão das experiências de um outro universo da sexualidade, e mostra, com clareza, as dificuldades que ela impõe à negociação com outras formas de existência dissidentes dos valores e sentidos da heteronormatividade.

A animosidade a outros estilos de vida coloca em evidência as estratégias que os homens gays têm ao lidar com a exposição de uma orientação sexual fora dos padrões institucionalizados, compreendendo a linguagem codificada, o entendimento pelo olhar e gestos e o silêncio recíprocos representados pela narrativa. O medo da violência em razão da discordância dos valores heterossexuais obriga aos homens que gostam de homens o resguardo da própria integridade física e das questões morais que a ela estão associadas.

Pode parecer, diante da atmosfera feérica de desbunde e *glamour* veiculada por alguns grupos e até pela mídia, que ser gay é o *maior barato*. A politização de um movimento pelos direitos à livre expressão da sexualidade e dos afetos entre gays trouxe para a cena política do mundo a discriminação, o preconceito, e a homofobia com que são tratados os sujeitos que se distanciam da hegemonia dos valores socioculturais.

A narrativa procura, veementemente, dar conta da acirrada oposição entre os comportamentos heterossexuais e gays, ao visibilizar o tratamento de exclusão a todos aqueles que pensam, agem e são diferentes dos modelos de normalidade. O desrespeito

a outras possibilidades de afeto é narrado no mesmo tom com que é tratado na vida real e no cotidiano de milhares de homens gays. A expressão da amizade entre os protagonistas, em que pese alguma nuance erótica nessa revelação, é imediatamente coibida por aqueles que cuidam de proteger seus territórios da invasão das diferenças e até mesmo de impossibilitar a sua existência.

A resistência à exclusão pelos sujeitos homoeróticos não é expressa com a mesma eloquência com que é narrada as tentativas de apagamento das expressões afetivas entre aqueles que foram só um pouco além:

Apoiado em seu metro e noventa, um deles quis reagir. Mas o outro, mais fraco e portanto menos heróico e mais realista, advertiu-o da inconveniência da reação. E olharam ambos os outros descontraídos pelas mesas – subitamente encontrados no mesmo ódio – formando uma muralha indignada. O mais alto, menos por situação financeira do que por força, caindo em si fez questão absoluta de pagar todos os gastos. De braço dado, saíram para a madrugada (ABREU, 1996, p. 127).

Na verdade, a reação dos protagonistas soa na forma de uma grande frustração em face da realidade homofóbica do bar. Ainda que um deles procure um posicionamento contrário à pacificação, é logo impedido pelo outro que justifica a inconveniência de enfrentamento. Considerando o engajamento político dos dois, parece estranha a atitude deliberada de acatar as ordens do dono do estabelecimento, fazendo ver que os mais fortes são os donos da situação e não se pode lutar contra eles.

A saída dos protagonistas não pode ser encarada como *cooptação* com o regime de discriminação, preconceito e homofobia vigentes. O desamparo dos dois é proporcional ao número e grau das pessoas e seu ódio compartilhado; eles são uma minoria em relação aos demais. A força física dos partidos opostos é desigual, alguém sairia perdendo mais uma vez ao longo da história, com a qual não se pode responder,

pelo menos no momento do conto, com a mesma agressão ou revide.

Por um momento, a história narrada no conto remete aos eventos de junho de 1969, no bar Stonewall, embora a reação aqui não tenha comparação com o que aconteceu historicamente. A expulsão desonrosa que sofrem os protagonistas não encontra resposta semelhante às redes de apoio e solidariedade criadas a partir daquele momento. A tolerância a estilos de vida alternativos dos gays é diametralmente diferente da encontrada pelos protagonistas do conto.

No entanto, algumas referências subliminares vêm à tona se tomamos a narrativa em sua totalidade: o ponto de partida do movimento de liberação gay nos Estados Unidos tem como eixo a reação dos gays contra a incursão violenta no The Stonewall, um bar gay, em Nova York. A maneira como os protagonistas saem do bar, *de braço dado*, vai ao encontro da resposta organizada pela comunidade gay na época da revolta de Stonewall, porém a comunidade gay dos anos 90 do conto não é a mesma da década de 70 e, nesse sentido, é necessário manter as devidas distinções. As expressões culturais da necessidade de romper com os valores morais de uma sociedade heterossexual, usadas para estigmatizar as práticas homoeróticas e da própria sexualidade, parecem coincidir aqui e lá como resultado de um movimento global para abranger todas as pessoas em sua liberdade de escolha a quem amar. Sair de braço dado como fazem os protagonistas é uma forma de ataque às raízes e de subversão dos comportamentos e valores heterossexuais.

Além de que, dentro da perspectiva trabalhada nesta pesquisa sobre a necessidade de trazer para o espaço público uma resposta política da amizade ao vazio institucionalizado às possíveis formas de convivialidade, acreditamos que os protagonistas cumprem um papel decisivo na reformulação e invenção de novas práticas relacionais, sem conformidade com o que é permitido e normalizado.

Podemos acreditar em uma outra resposta para a saída dos protagonistas do bar que não seja a apresentada pela narrativa, mas não podemos fugir do próprio texto, porque é a partir dele, dos impasses nele representados, que nos dispomos à busca de seu sentido e significado. Não nos desviamos do que ele sugere e está o tempo todo a nos dizer; as inferências colocadas pela análise não partem de outro lugar que não seja prioritariamente da narrativa.

Nossa leitura e maneira de lidar com o texto estético não pretende ser exclusiva nem tampouco exaustiva, porque a obra ficcional apresenta um mundo de possibilidades interpretativas que não poderia caber apenas neste trabalho. A matéria apresentada pela análise não invalida outros pontos de vista possíveis e não arroga o caráter de monumentalidade. Reconhecemos o limite do tratamento que damos ao tema da amizade masculina vislumbrado pelo conto, no sentido de evitar os equívocos que, eventualmente, possamos cometer.

A inquietação causada pela cena em que os dois homens são antagonizados pelo público do bar vem do fato de que, apesar de um deles ensaiar uma reação, eles decidem ir embora porque reconhecem sua *pequenez*a diante do ódio. ? preciso inventar uma solução política para a discriminação e o preconceito sexual e afetivo contra homens que gostam de homens, que a resposta física, em forma de violência, não combateria.

A alternativa encontrada foi darem-se os braços publicamente. Em momento algum do conto há tamanha explicitação sobre o conteúdo erótico e afetivo entre os dois protagonistas. Enquanto os outros edificaram uma *muralha indignada* contra as manifestações públicas de afeto entre os dois homens, eles respondem à mesma reciprocidade dos primeiros momentos do encontro, com a diferença de que, agora, o gesto representa a não adesão aos esquemas de comportamento previsíveis e impostos.

O gesto também significa um desafio à ordem vigente e a invenção de outros

valores e de opções para os quais as possibilidades reais foram impedidas pelos outros. A criação de novas formas de existência relacional suscitadas por aquele *dar o braço ao outro* se contrapõe às únicas relações possíveis, pouco numerosas e prescritas institucionalmente. Ele vai de encontro à frustração, *infelicidade dividida* e o *desespero não repartido de quem não suporta mais*.

A escolha dos protagonistas (de braço dado) desdenha o enquadramento institucional rígido e impositivo das formas relacionais, sobrepondo-se aos valores e às modalidades de troca entre os sujeitos. Para Foucault (2004, p. 125),

O direito relacional é a possibilidade de fazer reconhecer, em um campo institucional, relações de indivíduo para indivíduo que não passem necessariamente pela emergência de um grupo reconhecido. ? algo completamente diferente. Trata-se imaginar como a relação entre dois indivíduos pode ser validada pela sociedade e se beneficiar das mesmas vantagens que as relações – perfeitamente honrosas – que são as únicas a serem reconhecidas: as relações de casamento e parentesco.

O gesto do dar o braço ao outro, *de braço dado*, como está descrito pela narrativa não tem o mesmo significado de *abraçados*; embora pareçam contemplar um mesmo campo semântico, permitindo uma relação sinonímica e aproximação de sentido entre dois vocábulos com significação muito próxima, a leitura literal da situação se altera se o outro termo for escolhido para substituir a oração.

Infelizmente não discorreremos sobre os vários sentidos do gesto, restringindo-nos a apenas às questões de ordem filológica e gramatical. Uma coisa é *abraçados*, que significa por o braço sobre o ombro do outro, o que, muito costumeiramente, acontece entre as muitas manifestações de parcerias masculinas. No Dicionário Houaiss (2001) há o registro de que abraçado quer dizer “cingido com os braços; que foi ou está envolto”.

As manifestações afetivas de abraço são muito frequentes e comuns entre pessoas de mesmo sexo e, principalmente entre homens, em especial, no Brasil. Porém, geralmente, os homens não andam abraçados, o que não é o caso no conto, já que os protagonistas saem *de braço dado*, algo socialmente aceito entre homens em muitas situações corriqueiras e, digamos, justificado entre *parceiros de copo*.

Alguns homens ao se embriagarem juntos abraçam-se, até para buscarem apoio um no outro diante da deficiência na destreza de movimentos acirrada pelo excesso da ingestão de álcool, gesto que poderia ser apropriado para designar a maneira como os dois protagonistas são *expulsos* do bar. Abraçados, além de embriagados, eles procuravam apoiar-se um no outro em face de uma situação em que é extremamente *injustificado* o motivo, pelo menos para eles próprios, pelo qual não são mais bem quistos no lugar onde estavam. A reciprocidade, o tempo todo aludida pela narrativa, seria de novo reforçada pelo gesto (abraçados) diante do revés sofrido em conjunto.

Porém, *de braço dado* já possui outra conotação: com o braço enlaçado no de outra pessoa, apesar da alusão à parceria e sociedade, remete ao universo da gestualidade em que o corpo e as expressões fisionômicas são usados para dar mais força à fala, ou mesmo substituí-la. Por outro lado, *de braço dado* extrapola a visibilidade permitida ao *enlaçamento* daqueles que descobriram a existência de afinidades e, assim, resolvem expressá-lo publicamente.

De braço dado também é a maneira convencional com que os casais heterossexuais se adotam mutuamente. O exemplo mais nítido disso é o do momento em que a mulher, de braço dado pelo pai, é *oferecida* ao esposo. Outra situação muito comum é a mulher dar o braço ao homem como gesto representativo de união erótica e afetiva. Não faz parte da ordem do dia das relações masculinas, ao menos abaixo dos trópicos e, pelo que sabemos, da tradição ocidental, o dar o braço, ou homem andar de

braço dado com outro. E não pesa aqui nenhum preconceito, mas apenas uma rápida leitura do que se instituiu como convenção (e permissão) afetiva pública entre homens.

A corporalidade da parceria no texto nos dá conta da hostilidade no bar contra os protagonistas, que procuravam conhecer-se. Ao saírem para a madrugada, eles dão-se o braço. Eles desafiam de novo o que vinham fazendo o tempo todo – que é, através da livre expressão afetiva, darem-se ao encontro de um pelo outro. De braço dado é a radicalização do primeiro momento do encontro em que esse *abraço* já tinha sido esboçado em muitos outros momentos.

Só que agora não há uma reação dos circunstantes; de braço dado é o momento em que os protagonistas decidem dizer com todas as letras o nome do afeto que os enlaça a que fora negado continuamente sua manifestação. Eles resolvem desafiar a frustração e a tristeza dos convencionalismos, inventando uma outra forma, possível, de relação, que se afasta, agressivamente, dos padrões. Dessa vez, eles não usam da delicadeza acionada em seu próprio favor; eles respondem em outra altura, mas com violência também, à animosidade com que foram vilipendiados do convívio humano.

O gesto semântico de dar o braço é a afirmação do projeto ético e político da amizade que começou, ali, no bar. Eles inauguram para os outros a existência de um pensamento, uma forma e uma atitude no relacionamento afetivo que se sobrepõe, desafia e desnuda os exaustivos modelos de sociabilidade permitida. Ao saírem para a madrugada, eles reescrevem e reiluminam a amizade, alçando-a da trivialidade e dos limites do até então pensável à criação e invenção do realizável.

Não se tem mais a sensação de que tudo que os dois possam fazer juntos passará pelo escrutínio do grupo, representado pelos outros frequentadores do lugar. Na rua, inicia-se uma outra fase do conto, sem dúvida, relacionada com as duas primeiras, de que já falamos. Os espaços públicos, do bar e da rua, são heterotopias diferentes entre

si, em que pese algumas características peculiares comuns como zonas de fronteira.

Discorremos sobre os atributos do espaço do bar, pelo menos aqueles que julgamos decisivos na articulação do enredo narrativo. A rua é um outro tipo de heterotopia, que determinará uma modalidade de ação mais livre do olhar alheio. A impessoalidade característica da rua obriga os sujeitos a uma diluição da personalidade, em certa medida, a outras formas possíveis de convivialidade, sem a aura de *proteção* dos ambientes fechados, como pode ser descrito o bar.

O fluxo da vida moderna e pós-moderna centra-se, primordialmente, na rua. É nela que se dão os grandes acontecimentos, e os desencontros também. As fronteiras entre o bar (mesmo o bar não sendo o privado) e a rua são nítidas: embora se possa falar da efervescência das ruas como uma marca da imprevisibilidade e do novo. Para Bauman (1999, p. 288), “na prática pós-moderna, a liberdade se reduz à opção de consumo”; para usufruir dessa liberdade é necessário que os sujeitos se invistam da qualidade de consumidores.

Ora, se a liberdade se restringe à capacidade de consumir, não há muita liberdade, ou se a concebemos como um ato de deliberar sobre o que se quer fazer da vida, não sobra muita alternativa de escolha, pois as direções e os caminhos são predeterminados. Porém, o espaço da rua pode ser visto como o lugar da *liberdade*, da diversidade e da tolerância, e também da indiferença.

É nesse último aspecto que a saída para a rua, no conto, enquadra-se. Vejamos: “Fora, depararam com o frio e o brilho desmaiado das luzes de mercúrio” (ABREU, 1996, p. 127). Embora estejamos falando da rua como espaço de turbulência dos acontecimentos, diferente do bar, não podemos esquecer de que, *de braço dado*, os dois homens saíram para a madrugada. A rua tem o mesmo sentido que madrugada, funciona como uma isotopia (ou duplicação) do isolamento, tolerância e indiferença ou liberdade.

A madrugada anula a realidade caótica do dia na rua. Não ousaríamos falar em formas estranhas de vida que saem da reclusão segura dos ambientes fechados e materializam um projeto de sociabilidade longe dos interditos, porque a rua não acena para essa possibilidade; ao contrário, a rua é o palco para a aniquilação de um projeto a dois. Tampouco, o bar representa um lugar de *esconderijo* da diferença.

As semelhanças entre rua, madrugada, liberdade, isolamento e tolerância são decisivas para compreender o desfecho da narrativa, que passamos agora a esmiuçar. O ambiente das luzes de mercúrio da rua contribui para criar todo esse clima agregador de possibilidades e práticas em que se vão misturar a amizade, erotismo e poesia, e de materialização radical do que foi evitado e proibido no outro ambiente, o do bar.

A vivência de um novo tipo de sensibilidade, ainda que em vista da indiferença dos sujeitos, coloca em andamento um projeto que abandona toda e qualquer ambição niveladora, dando lugar à proliferação de uma ambivalência do sentimento, esparso, própria das configurações urbanas:

Encolheram-se devagar, as desgraças mútuas morrendo em calafrios. O domingo vinha vindo. Eles não sabiam o que fazer das mãos cheias de amizade e lembranças das mulheres ausentes. Bêbados como estavam, a única solução seria abraçarem-se e cantarem. Foi o que fizeram (ABREU, 1996, p. 127).

O encolhimento dos protagonistas, quer dizer, literalmente, que eles se tornaram pequenos um para o outro, ao modo como alguém se desnuda pela primeira vez diante de alguém ou de uma situação desconhecida. Não parece ser inteiramente verossímil essa hipótese, pois a narrativa mostrou uma abertura entre os dois, uma reciprocidade anterior, que exigiu de cada um uma espécie de entrega, diferente da que se prenuncia agora, nesse novo momento. A sugestão de retraimento parece indicar, a princípio, que

eles se encontram diante de uma possibilidade de experimentação, antes ausente. As desgraças são diluídas ou apaziguadas e dão lugar a um estado de ansiedade e excitação, à maneira de outro dia que nasce, um domingo, dedicado ao descanso. O domingo é dia de descanso e, por sua vez, sugere ser um dia diferente do habitual, alegre, festivo.

Eles não sabem o que fazer das mãos cheias de amizade e lembranças das mulheres ausentes. A imagem das mãos cheias de amizade é forte: as mãos sobrecarregadas remetem e reforçam a idéia de encolhimento e de calafrios dos sujeitos que não sabem ainda lidar com a nova situação que se apresenta. A sobrecarga de algo, nesse caso, é acompanhada com a apreensão típica daqueles que não descobriram o que fazer diante do desafio de se desvencilharem do que não transborda da vida.

Não nos parece que *a lembrança das mulheres ausentes* soe como um empecilho à experimentação de possibilidades ainda não vividas pelos protagonistas, embora a imagem recorra ao fato acerca do que é novo em sentimento e vivência não experimentados, em face do referencial de uma heterossexualidade imposta que, por um momento, menciona, de longe, o que fazer com as oportunidades da invenção se elas remontam a um modelo prescritivo de ação inescapável.

Porém, os protagonistas querem *escapar* à exibição na esfera pública de um comportamento diferente que implica a orientação sexual particular, mostrando como a vida se diferencia no espaço privado; *a vida secreta* dos protagonistas declara a incomunicabilidade dos canais entre heterossexualidade e homoerotismo, criando uma confusão generalizada na fronteira, em vista da oportunidade de experimentação de uma nova forma de afetividade rechaçada pela sociedade (SANTIAGO, 2004, p. 194-224). Tal nos parece ser o que o narrador quer dizer sobre os protagonistas diante de uma situação para eles completamente inusitada – as mãos cheias de amizade –, acerca da qual têm os piores referenciais (a raiva e o ódio declarados heterossexuais no bar). Se

ousarem expressar inteiramente o que se sentem um pelo outro, serão sancionados pela discriminação e o preconceito alheios e o banimento da vida em sociedade.

Bêbados como estavam, a única solução seria abraçarem e cantarem. Foi o que fizeram. Novamente, o narrador parece encontrar uma *desculpa* para a excessiva demonstração afetiva (pública) entre os dois homens, procurando uma maneira de legitimação para o tratamento da amizade, na maneira como ela se desenrola e a dimensão que vai adquirindo, contínua e crescentemente, ao longo da narrativa.

Abraçados, e cantando, eles se reúnem na mesma celebração da amizade. Decidem romper com a sorte traçada pela ordem social estabelecida e inauguram um novo momento da vida a dois, em que, senhores do próprio destino comum, podem viver plenamente a expressão do laço de afeto que os une (abraçados) e experimentar o êxtase da companhia um do outro (cantando), em meio a um novo dia que surge, o domingo, um dia diferente de todos os demais.

A alegria do encontro e da experiência de recriação de novas possibilidades de vida voltadas para o mundo não excluem a vivência erótica. A aura de nebulosidade própria das lâmpadas de mercúrio e a hora da madrugada em que a rua está tomada pelo silêncio e solidão, por um momento contradizem com a recuperação da confiança no espaço público de encorajamento da vontade de agir, de colocar em prática as expressões do afeto e da sexualidade publicamente.

Sem dúvida, o momento em que os dois protagonistas deixam o bar e saem para a rua está marcado pela descrição do abandono do olhar alheio sobre a vida dos sentimentos e das paixões dos sujeitos que escolheram um modo de vida compartilhado diferente das relações institucionalizadas. Mas, a intensidade dos gestos do abraço e do canto advindas da nova experiência, enfim, vivida intensamente na liberdade da rua, desconstrói o pensamento de um certo oportunismo para se apostar na vida proibida.

A rua, apesar de silenciosa e vazia, ainda continua sendo um espaço público que passa a ser aproveitado para a expressão nua das formas de vida dos dois amigos, daqueles se encontram sem estar de sobreaviso por algum tipo de interdito; que se entendem pelo olhar febril mútuo, pelos gestos, enfim, que são reinventados dentro de uma ordem social asséptica e restritiva a novas possibilidades de convívio.

A rua convida ao preenchimento do espaço público pelas novas formas de sociabilidade, de relacionamento e de sensibilidade, chamando a atenção para uma politização dos sentimentos, dos afetos e das expressões alternativas das sexualidades. Ainda que o conto não descreva a efervescência da pluralidade, ela é subentendida pela não limitação da experiência de relações alternativas, pela idéia de proliferação de práticas relacionais, pelo fomento de outras formas de subjetivação e criação de novas possibilidades para a amizade, elaboradas e vividas pelo espaço da ação, da experimentação e da liberdade da rua (FOUCAULT, 1988; DELEUZE, 1992).

O espaço de liberdade de experimentação vislumbrado pela rua parece permitir ações para além dos códigos morais. Os novos exercícios relacionais não ignoram o conhecimento de leis organizadoras das relações previsíveis. Eles desconsideram o que é permitido e alargam as possibilidades de experimentação colocadas pelo espaço público, constituindo a rua como palco e centralidade da experiência humana: “Não satisfeitos com o gesto e as palavras, desaboataram as braguilhas e mijaram em comum numa festa de espuma” (ABREU, 1996, p. 127).

Os gestos e as palavras agora não se revestem mais de conseqüências trágicas da incompreensão. Mas não bastam ao exercício da experimentação afetiva e erótica da amizade entre os homens: eles desabotoam as braguilhas e mijam juntos, e fazem desse evento uma festa de espuma, lembrando de uma necessidade para além do olhar e dos gestos, e que as palavras não suprem.

Mijaram em comum numa festa de espuma constitui um momento, na narrativa, em que a urina se reveste da imagem de um selo que vem completar o entendimento, iniciado pelo olhar febril no início, até à culminação da festa de *espuma em comum* no final do conto, que alivia a ambos. O fetichismo da urina e sua associação ao prazer sexual realiza uma espécie de desejo que ao longo da narrativa é mencionado através da troca de olhares, gestos e palavras, vivida intensamente desde o primeiro instante do encontro.

A criação de uma nova metáfora para a relação entre os dois homens, de novo, traça um caminho em que se confundem afeto (a amizade) e o desejo erótico e sexual. O atributo festivo das primeiras imagens do encontro – olhares chispantes, *uma mão estendida áspera por entre os copos*, os tapinhas nas costas, os cabelos despenteados, rostos vermelhos, de braço dado – perfaz uma trajetória de conhecimento recíproco que desemboca na imagem da festa da espuma das urinas.

A *festa das espumas* associa-se ao próprio dia e momento descritos no conto, uma madrugada de domingo a ser celebrada. A imagem de festa atribuída à espuma das urinas é reforçada pelo *domingo que vinha vindo*, não mais como desejo e ideário, mas como realização absoluta de tudo que neles se revelava recíproco e que tem nesse dia, o domingo, o seu ponto mais alto, o resultado de uma amizade em que o um e outro não se sujeitam à rede de prescrições e interdições, mas ao mundo de uma permissividade que os tornam sujeitos de outra possibilidade de vida. Eles rompem com as fronteiras da moral vigente e se deixam levar pela doce brincadeira de uma festa na qual eles mesmos se sujeitam à transformação da existência na presença do outro, recriando-se, ambos, na festa comum das espumas que, por um momento muito rápido, introduz fantasia na tentativa de vencer as simplificadas formas de relacionamento em nossa sociedade.

A metáfora da festa de espuma permite pensar na proliferação de muitos tipos

possíveis de relações sem o impedimento, o bloqueio e a anulação delas pelas instituições empobrecedoras. A flexibilidade sugerida pela imagem relativiza tudo o que tinha sido categorizado como possibilidade de ser vivido pelos dois. Eles inventam, por eles mesmos e para eles mesmos um modo de vida, tipos de valores e formas de troca que fogem radicalmente dos modelos homogêneos relacionais existentes.

A relação deles, a partir da configuração da festa de espuma e baseada nessa imagem, escapa ao tipo de relações que são propostas pela sociedade. O caráter provisório da espuma da urina comum faz imaginar um momento de amadurecimento entre os protagonistas em que eles atingiram um estado de reconhecimento de um novo tipo de relação e atribuíram a ela um significado que a legitima como invenção de um novo modo de vida, antes inimaginado.

O projeto de amizade entre os dois homens encontra na imagem da espuma das urinas em comum o ponto mais alto do conto: “Como no poema de Vinícius que não tinham lido nem teriam jamais” (ABREU, 1996, p. 127). Amizade e poesia aqui se associam de braços dados. Os dois, em clima de festa, a princípio, abjuraram as palavras por elas não darem conta da intensidade do êxtase do momento como forma de sutilizar (tudo neles era uma nova sensibilidade) ainda mais a experiência relacional.

O olhar do narrador é completamente alheio à experiência de leitura de poesia pelos protagonistas. Aquele que conta a história chega a afirmar que nunca os homens poderiam associar a espuma das urinas em comum com o poema de Moraes (1979, p. 144), pois lhes faltava uma leitura estética da existência – os protagonistas, devido às circunstâncias da vida, eram operários, o que talvez limitasse a possibilidade de experiências em outras artes.

As inúmeras descrições de docilidade entre os dois homens, desde o início da narrativa, desmentem a hipótese de uma insensibilidade masculina no texto. Ao

contrário, essa ideia parece ser sempre recorrente em virtude da maneira com que o narrador encontra para distinguir aqueles que são tomados pelo desejo e pelo projeto de amizade dos outros que só podiam ser vistos em seu desespero pelo fato de não saberem repartir suas experiências afetivas.

A forma encontrada pelo narrador de associar o momento da espuma das urinas dos homens ao poema e a um poeta nos parece bastante estranha, uma vez que aos protagonistas escapa a metáfora e a poesia do instante que, parece-nos, é uma experiência particular do narrador. No entanto, os homens se vêem envolvidos em uma atmosfera deslumbrante e de encantamento que é própria da experiência de fruição poética.

Depois, mesmo que os sujeitos da narrativa jamais tivessem lido o poema e chegassem a lê-lo um dia, o narrador participa a experiência de leitura poética do momento ao leitor, como a dizer que também para os homens era assim que se passava: como no poema, o acontecimento da amizade se dava pela poesia, pela experimentação de uma nova sensibilidade que ia ao mais fundo da vivência estética da vida.

A amizade na narrativa se resolve através de uma ação política de descontentamento com os modelos impostos de viver, pela resolução de romper com a institucionalização dos padrões relacionais existentes, pela adoção de novos valores que possam reger essas novas conformações de vida, e pela transformação decisiva da vida de cada um dos participantes da experiência da amizade como possível forma de poesia.

Fizemos uma pequena leitura da poética de *Vinícius* no sentido de identificar o poema do qual o narrador nos fala. Vários deles fazem referência à espuma, porém, o que mais nos chamou a atenção foi o do “Soneto de separação” que, sintomaticamente, fecha o conto como uma referência de fora da experiência dos protagonistas.

No primeiro quarteto do soneto temos a referência da espuma que pode se juntar

à outra, a da narrativa. No poema, é das bocas unidas que ela nasce; no conto, é da urina comum. Essa observação é relevante se procurarmos encontrar as associações entre beijo e urina, o que não faremos, por uma questão de escolha política mesmo. Não pretendemos dizer que aos protagonistas só faltou que se beijassem para que o conto completasse as imagens que envolveram afeto e erotismo.

Escolhemos a amizade e suas possíveis expressões, entre elas, o beijo também, porém não acontece em nenhum momento do conto uma cena de beijo, mas de olhares que se encontram, de gestos carinhosos, de palavras dóceis, de envolvimento extremado. O beijo, em muita medida, comprometeria a leitura que fazemos do conto; depois, ele não acontece, não faz parte do conto, é apenas descrito no poema, que é da experiência única e exclusiva do narrador; os protagonistas desconhecem o soneto.

Porém, a referência do poema não ser negada. Por que exatamente o “Soneto da separação” e sua associação com a espuma das urinas dos homens, que fecha o conto? A resposta é óbvia: os homens saem do bar para a madrugada; eles pouco se conhecem, mas tudo neles são compreensão e reciprocidade. Não é mencionado que cada um tomará um caminho, que cada um voltará para a sua própria casa, embora isso possa ser inferido pela possível separação. O conto não cuida da separação, apenas ela é mencionada pelo soneto, do qual os protagonistas nunca tiveram conhecimento: na narrativa não se fala do pranto, que é apropriado a toda separação. Os amigos e os amantes, em geral, choram, quando partem, quando se deixam, quando há uma separação com qual não se pode lutar. Porém, o conto, em seu final, é resolvido de maneira apoteótica e epifânica. Os homens saem para a madrugada e celebram a dualidade juntos em forma de canto e pela urina em forma de espuma comum.

O poema fala de separação, de um momento antes, em que se participava de uma *unidade* e, depois, com a separação, do modo como ficou desunida, em que cada um

passou a ser ele mesmo, sozinho. O conto em momento algum celebra algum tipo de unidade, a não ser no momento da espuma da urina em comum, em que os líquidos se confundem e não se pode demarcar uma individualidade.

O braço dado não representa uma espécie de fusão, nem mesmo o canto: os sujeitos se juntam para celebrar eventos comuns; a narrativa não descreve um momento em que os dois passam a ser um, a não ser pela natureza inescapável de fusão de uma urina na outra. A festa de espuma de que os dois participam foi o modo que o narrador encontrou para mostrar a alegria experienciada do que parecia sério demais aos olhos dos outros pode ser subvertido como jogo e brincadeira pelos dois homens.

As novas possibilidades relacionais não excluem a alegria e o êxtase. Elas, sem dúvida, não compartilham com o mal estar e a infelicidade alheia, que o conto está o tempo todo a revelar. Os amigos encontram modos diferentes de experiência relacional dos que estão dados institucionalmente. O rompimento não ocorre em forma de luto, mas os sujeitos precisam se bater para produzirem um novo tipo de conhecimento e de vivência, que não participa da tristeza, mas é exercitada com alegria e entusiasmo.

O poema tratado no final do conto foi a maneira encontrada pelo narrador para falar de um outro texto, para dizer que ao modo como as coisas acontecem na narrativa, houve uma maneira encontrada na poesia para falar de um outro jeito de um evento que ao um outro se assemelha. E, talvez, também, tenha sido a forma de lembrar que havia a possibilidade de um desenlace, de uma separação possível.

“Depois calaram e olharam para longe, para além dos sexos nas mãos” (ABREU, 1996, p. 127). O momento de silêncio compartilhado e esse olhar que não se volta mais para a interioridade do outro, pois a amizade já foi experienciada como projeto plausível; esse olhar dirigido para o horizonte, para uma espécie de futuro desconhecido e promissor, do qual não se conhece absolutamente nada, essa promessa

de algum tipo ventura se estende para além do desejo erótico representado pelos sexos ainda nas mãos depois da festa da espuma das urinas.

Para Foucault (1988) e Derrida (2003), citados por Ortega (2000), “o contato íntimo e a sociabilidade são inversamente proporcionais. [...] Quando aumenta um, o outro diminui”, sugerindo que a aproximação entre os sujeitos ocorre em detrimento da convivialidade. Porém, não é o que acontece no conto, diante do que nos é narrado. Não se pode falar de impessoalidade nas relações entre os dois homens, depois do acontecimento de intimidade entre eles, em vista da festa de espuma comum e do olhar para além dos sexos ainda nas mãos. Infere-se que houve um olhar para os sexos nas mãos de um para o outro, mas esse olhar se deteve na barra de um horizonte, talvez como uma forma de resguardar a individualidade de cada sujeito em face do desnudamento provocado pela situação acontecida, a festa de espuma das urinas e dos sexos nas mãos, momento pleno de intimidade que não compromete o vislumbamento de um possível futuro.

O olhar voltado para o horizonte, por outro lado, remete a uma distância nas relações que, inevitavelmente, parece preencher o futuro ignorado, como se desse conta da incomensurabilidade entre um e outro e impedindo uma projeção narcísica. Eles evitam conceber a amizade como refração mútua de suas identidades, como contrapartes que lhes faltam e que a cada um caberia encaixá-las no encontro um do outro.

O horizonte da amizade despontado pela narrativa descreve a possibilidade de concepção relacional entre os dois homens como um processo em que os sujeitos se vêem implicados a trabalhar na sua transformação e na invenção de si mesmos (ORTEGA, 2000, p. 144), matriz de um pensamento foucaultiano em que a amizade compreende o quadro relacional de uma constante recriação da subjetividade.

A possibilidade de escolhas e de outros valores para além dos sexos nas mãos

revelada pelo horizonte faz lembrar também que as possibilidades reais ainda não existem, mas precisam ser inventadas; talvez, esse olhar dirigido para fora dos sujeitos agora queira expressar a vontade de ultrapassagem do limite das possibilidades relacionais existentes, ao mesmo tempo em que aponta para o caráter provisório do presente e a indecibilidade de um momento posterior.

O conto termina com a perspectiva de que para além do presente vivido exista um horizonte para se viver outras experiências: os olhares trocados mutuamente, a natureza febricitante dos primeiros momentos, o convite de um para que o outro vá para a mesa do outro, a atmosfera embriagadora da relação entre os dois, condicionada pelo álcool, mas também por um ingrediente desnorteante que aciona uma irracionalidade que não condiz com o ambiente repressor do bar (geralmente, não é, mas de liberação), o braço dado e a espuma da urina em comum diante de um novo dia que nasce, essas possibilidades de experiência despontam como projeto de uma amizade que não termina com o ponto final da narrativa.

Para Ortega (2000, p. 116)

Uma nova política e uma nova ética da amizade deve visar precisamente a encorajar essa vontade de agir, a recuperar um certo apelo iluminista à coragem de pensar de uma forma ainda não-pensada, de sentir e de amar de maneira diferente.

Acreditamos que os protagonistas, no final do conto, acenam para a possibilidade de elaboração de uma política da amizade para além dos modelos previstos, para além da experiência já vivida, no sentido de um novo dia que amanhece como vislumbramento de novas imagens e novos sentidos para o pensamento, a política e os sentimentos existentes. O horizonte de um novo dia que nasce traz o convite à invenção de um novo direito relacional que inaugure novas formas de existência.

“Nas bandas do rio, amanhecia” (ABREU, 1996, p. 127) representa a possibilidade de reinvenção de outros espaços para a ação, a liberdade e a experimentação da amizade, constituída como outra forma de sensibilidade e de percepção da vida e baseada em uma ética e estilo de vida que visa à transformação dos sujeitos. O novo dia que amanhece representa a capacidade de resistência política em face do empobrecimento da amizade entre os homens, para além da mera proximidade, dos interesses imediatos e da identificação.

AMAR POR AMIZADE OU EM NOME DE UMA POLÍTICA DA AMIZADE

Antes de começarmos a análise propriamente dita, queremos tecer alguns comentários sobre a epígrafe que abre o conto “O afogado” (ABREU, 1992, 81-101). Sabemos que epígrafes, comumente, devem ser lidas como partes inerentes aos textos. Um autor, quando se apropria de algo escrito por outro, não o faz inocentemente, tem uma intenção, ainda que não explícita. Os motivos que levam um escritor a citar outro só são desvelados ao longo do texto, quando, muito vagamente ou de modo bastante concreto e incisivo, tem-se a descoberto, os paralelismos que o autor quis estabelecer com o seu próprio escrito.

A epígrafe do conto “O afogado” é de um livro do autor polonês Gombrowicz, de 1933. O livro **Bakakai** foi publicado no Brasil em 1968 pela Editora Expressão e Cultura, recebendo em suas orelhas notas de Flávio Moreira da Costa. Originariamente intitulado **Memoirs from a Time of Immaturity**, o livro, composto de pequenos contos, gira, basicamente, em torno do tema da imaturidade e da juventude. Segundo o crítico literário Costa (2009), Gombrowicz faz parte da geração de criadores de uma literatura sem país em plena era globalizada. Filho da diáspora do século XX, radicou-se na Argentina; foi laureado com o Prêmio Internacional de Literatura de 1967, e indicado para o Prêmio Nobel, pouco antes de sua morte, ocorrida em 1969. Sua prosa caracteriza-se por uma profunda análise psicológica e um certo sentido de paradoxo e absurdo existenciais.

Para que não restem dúvidas sobre a relação com a narrativa, transcrevemos toda a epígrafe de **Bakakai** (GOMBROWICZ, 1968):

Sim, nada mais difícil e delicado, até mesmo sagrado, quanto o ser

humano. Nada pode igualar o poder voraz desses misteriosos elementos que, sem grandeza ou finalidade, nascem entre desconhecidos para acorrentá-los pouco a pouco com elos terríveis.

Sabemos que, para Gombrowicz, o homoerotismo estava “ligado, por via da transgressão, à superação das formas correntes de se pensar a questão ética” (BARCELLOS, 2006), procedendo a uma crítica da cultura moderna e das identidades. A relação de proximidade entre vida e obra literária no autor talvez fosse do conhecimento de Caio F. e, nesse caso, a epígrafe procura estabelecer laços com o desenvolvimento temático da narrativa. Pode ser que estivesse em pauta a procura, pelo escritor gaúcho, da representação dilemática da ruptura radical com algum tipo de identidade (gay, médico etc.) e com os valores sociais que regem a vida dos protagonistas do conto.

Caio F. tinha a *mania* de dedicar seus escritos a amigos e pessoas de seu convívio, como aconteceu no conto “Madrugada”, e neste, do qual passamos a tratar. Ignorar a relação das narrativas com os nomes a quem são dedicadas seria um erro, porém, vimo-nos diante da falta de espaço para tal discussão, e desconhecemos as personalidades, pelo menos dessas duas primeiras, para atrevermo-nos a comentários e apostar em algumas hipóteses, que poderiam ser precipitados ou gratuitos.

Ocorria ao escritor sugerir que algumas de suas narrativas fossem lidas ao som de canções; as incrustações de outros textos às narrativas obrigam à análise uma pesquisa que foge, muitas vezes, do campo das letras e do literário, para se buscar uma compreensão das imbricações entre as obras. Muitas das narrativas se desenvolvem a partir desses pontos de referências, que parecem nortear o sentido e fundar o próprio estatuto da ficcionalização. Quando não bastam essas notações de fora, as narrativas criam ligações de intertextualidade com outras produções estéticas, como a música, a

pintura, o cinema etc., como teremos oportunidade de ver.

Esboçamos a hipótese de o narrador apresentar o enredo por antecipação, trazendo para o momento da narração fatos que ainda sucederão. A epígrafe que antecede o conto se reveste da *missão* de anunciar eventos com os quais o leitor terá de lidar, talvez, com a intenção de prepará-lo para o inusitado, o incompreensível e até mesmo formar o clima de inverossimilhança dos acontecimentos.

Essa estratégia também acena para um suposto conhecimento de muitos dos meandros da narrativa pelo narrador ou por aquele que toma as rédeas da narratividade (supostamente, as do criador, o escritor). Supõe-se que o resultado de tal operação já foi toda pensada e planejada, de tal forma que, ao ganhar corpo e vida no papel, a escrita se revela como o produto de uma elaboração calculada nos seus mínimos detalhes, a supor pelo efeito a ser causado, previamente vislumbrado como meta, o do estranhamento.

A epígrafe na abertura do conto coloca em questão a dificuldade humana e a qualidade misteriosa do sentimento e dos laços entre os sujeitos. Tomada como chave para a narrativa, ela sinaliza para uma realidade dos afetos construídos entre pessoas desconhecidas, em que o sentimento é representado como algo que cria suas próprias correntes, sem que os sujeitos envolvidos possam ter domínio dessa *prisão*.

Preferimos atribuir às estranhas correntes dos laços entre os sujeitos como escolha que se faz em favor de si mesmo e do outro. Mais uma vez tal deliberação, quando voltada para a amizade masculina e entre homens que de algum modo revelam orientação gay, constitui algo extremamente ameaçador à solidez, permanência e continuidade dos modelos relacionais prescritos e institucionalizados.

Os sujeitos que decidem por outras formas de vida fora dos limites padronizados, ao concretizá-las cotidianamente sofrem as sanções estabelecidas para conter tudo que foge ao princípio da continuidade, pois a cultura majoritária da

heterossexualidade não admite outras condições afetivas e relacionais não previstas e definidas pelas suas normas de conduta e códigos de moralidade, barrando qualquer tentativa de variabilidade que ameça ou desfaça as teias de poder que obrigam a acreditar na *normalidade* como único caminho.

Antes da epígrafe vem o título do conto, que também serve de índice para a leitura e interpretação de toda a narrativa: o afogado pode ser aquele que está jogado na praia, desacordado e quase morto, precisando de cuidados urgentes de tal sorte que seja restituído à vida, como pode também ser o outro, o médico, que vai dedicar os cuidados ao paciente; talvez, o afogado seja mais bem representado pela figura deste último, tão assoberbado ele está em sua solidão para buscar na figura daquele que chega, precisando de cuidados, alívio no insulamento particular e promessa de interlocução em um mundo no qual a mudez responde à falta de igualdade, reciprocidade e simetria.

A esperança de amizade suscitada pela chegada do afogado (título do conto), amizade medida pelo cuidado, pelo prazer de cuidar que implica uma busca de equidade na presença do outro, é a forma de experimento, de atitude exigida entre aqueles que se relacionam reciprocamente ou que têm algo em comum a ser dividido.

A experiência da amizade, impensável no espaço comunitário da narrativa, abre-se como possibilidade ao outro de ver no afogado o sujeito em sua singularidade, representando a chance de *escapular* da inadequação ao mundo em que está inserido. A pequena vila de pescadores vive sob o regime de constante mesmice e repetição da falta de movimento. A metáfora que está por trás da imagem e presença do afogado se insinua como oportunidade de vivência afetiva em que eleição e seleção são maneiras entendidas pelos outros como formas de não pertencimento comunitário amigável.

A estabilidade comunitária aparece como modo de continuidade e duração de atitudes que são constantemente reafirmadas, à maneira de um compromisso a que

escapa a liberdade de inventar ou negar outras possibilidades de vida relacional. O rastro de uma tal limitação atravessa um imenso campo de ações humanas, nas quais a singularidade é percebida como algo problemático. Não se trata de ignorar a partilha ou a comunidade, mas de classificar as relações entre plausíveis e inadequadas.

A preferência pela amizade – por um tipo de relação que fuja às estruturas da experiência convencionada socialmente – é tida como escolha que se singulariza dentro da esfera da multiplicidade. A amizade entre homens, do modo como as personagens vão experienciá-la, é comparável a uma esperança sem igual, em que o êxtase (a alegria de viver algo junto com o outro) em direção à possibilidade e novidade, nada tem de comum com as experiências vividas e permitidas pelos pescadores da pequena vila.

Desse modo, a notícia de alguém jogado à praia, quase morto, interrompe todo um estado de calma e paz na pequena vila e no outro, o médico, que *larga* o que estava fazendo para prestar atenção ao grito de alguém: “Há um morto jogado na praia” (ABREU, 1992, p. 81). Ele, então, abre a janela e percebe o burburinho no meio da praça, para tomar consciência de que alguma coisa tinha acontecido, capaz de se inscrever como acontecimento singular, diferente do tédio e do esperado que marcava o cotidiano de todas as pessoas daquele lugar.

As primeiras impressões da narrativa dão o tom de arrebatamento sentido pelo outro, e acompanhado pela comunidade, como se todos tivessem acordado de um estado de letargia antiga, como se o acontecimento de alguém *morto* à praia desbaratasse uma sociedade que dormisse em face da possibilidade de acontecer o diferente e, inesperadamente, ameaçasse uma tradição, uma lógica incansável e a sobrevivência de algo que só sabia prover e desembocar na própria consequência do mesmo.

A tradição comunitária está voltada para a figura da *estátua do general* – sob a qual o menino gritara sobre alguém morto na praia – e em torno dela se intensifica o

movimento dos moradores do povoado. A referência da praça parece bastante óbvia, encarada do ponto de vista de que nas pequenas cidades, povoados e vilas, esse espaço é reservado à sociabilidade e ao público e em que não se pode conceber a emergência do indivíduo, a não ser como porta-voz de notícias voltadas ao mundo da comunidade.

Por outro lado, a estátua do general não pode ser apreendida como banal. Ela remete às instituições militares que, por sua vez, lembram força e coerção. Sugerimos que tal figura, nesse caso, pode estar relacionada ao período da ditadura militar no Brasil, época em que o conto, originariamente, foi escrito, 1975. A referência inevitável ao poder concentrador da informação e comunicação nos tempos da chamada linha dura do regime instituído pelo Golpe Militar alude ao recrudescimento da censura, que determinava previamente o que podia ou não ser do conhecimento público.

A possível referência à presidência do governo do general Ernesto Geisel durante o mandato de 1974-1979, pode significar a participação dele no movimento político-militar que originou o golpe de 1964. Também, acreditamos, a figura do general serve de índice, na narrativa, para uma possível leitura além do caráter político, visando tratar de valores morais vigentes da época. A ênfase censória em assuntos cotidianos e do comportamento pode ser vista como estratégia de administração dos corpos e dos discursos sobre as práticas sociais e sexuais.

Acreditamos que esses elementos (título, epígrafe e imagens) dados pela narrativa servem para indicar possíveis desenvolvimentos, a posteriori, pelo próprio texto. Já o dissemos mais de uma vez que o Caio F. empregava um tipo de estratégia à discursividade com a finalidade de, se não antecipar acontecimentos, como ocorreu no conto analisado anteriormente, ao menos ir abrindo caminho, dentro de uma trilha envolta em enigmas, para costurá-los pela verossimilhança, ainda que os eventos inusitados e absurdos contradigam-na, como nos parece ser este o caso agora.

“O afogado” não é um conto de fácil interpretação, como veremos, não somente pela linguagem cifrada e excessivamente simbólica, mas porque o narrador não nos dá a conhecer integralmente o passado dos protagonistas (do que estava fixado e daquele que chega inesperadamente), o que nos faz acreditar que ambos ficam ainda mais marcados pelo signo da desterritorialidade a partir do momento em que se encontram e acontece a oportunidade de se darem a conhecer e entram em intimidade um com o outro.

É notória a situação de *peixe fora d'água* de um dos protagonistas, daquele que já pertencia à vila de pescadores. O surgimento do afogado na praia inaugura um outro momento na vida de toda a comunidade, acolhido pelo médico como um fato benfazejo, comparado ao do momento em que se faz, em vista de uma tradição popular largamente difundida, um pedido ao se avistar uma estrela cadente:

Abriu a porta e desceu as escadas de madeira descascada, sem a menor pressa. Porque na realidade – dizia-se, e estava tão acostumado a esse diálogo consigo mesmo que movia os lábios como se falasse, embora sem produzir nenhum som –, porque na realidade jamais acontecera alguma coisa naquele lugar. Alguma estrela cadente durante as noites comprimidas entre o cheiro vagamente apodrecido da maresia e o calor viscoso que vinha das montanhas – e nada mais que isso (ABREU, 1992, p. 82).

Podemos supor, a partir do próprio texto, que o *doutor* está bastante pessimista em relação ao fato de que, por trás da chegada do desconhecido, haja algo que vá mudar o seu próprio destino e a realidade dos moradores do vilarejo. Porém, é também o texto que cria essa espécie de promessa de algo novo, ao sugerir que os moradores daquele lugar (e possivelmente o médico), ao acompanharem o *roteiro daquela chispa brilhante*, em face do homem morto na praia, renovem suas esperanças, e seus desejos, ao fazerem três pedidos aos céus.

O senso comum nos diz que só desejamos o que nos falta e, obviamente, o que

passamos a possuir, como concretização do desejo, sempre é novo, ou se não é, acompanhamos com uma sensação e emoção renovadas. Se todos, inclusive o *doutor*, acreditam nas *remotas superstições* e *velhos mitos*, é porque a sabedoria popular faz crer que um pedido a uma estrela cadente e errante no céu tem o poder de se realizar.

O que pretendemos com essas especulações subjetivas e até mesmo muito abstratas sobre as crendices e superstições populares sobre astros e o *destino humano escrito pelos céus* concerne ao que o próprio texto nos apresenta como referencialidade a esses elementos:

[...] novamente o médico pensou nas estrelas cadentes e na prováveis cismas daquelas cabeças queimadas, quase uniformes em seus olhos esverdeados de sol, suas roupas esfarrapadas, seus gestos precisos e poucos, embora marcados pela lentidão do cansaço – o cansaço dos que esperavam por um acontecimento indefinido, capaz de fazê-los movimentarem-se subitamente com mais vontade, talvez com medo. Precisavam do temor como quem precisa de um sentido (ABREU, 1992, p. 83).

A narrativa, nesse momento, envolve o leitor com uma expectativa de que algo de inusitado aconteça com o surgimento de alguém *morto na praia*, que venha mudar o destino de todos. Nesse trecho do conto é exposta uma associação entre a *fé cega* nos desígnios oriundos de forças desconhecidas e a pobreza material e expressiva do populacho, das pessoas resguardadas em sua timidez e incapacidade de dar vazão aos sentimentos em vista da precariedade da experiência de criar laços de intimidade, e não somente por esse fato, mas antes disso, porque são desprovidas de subjetividade.

As primeiras páginas do conto são acompanhadas de um estado de apreensão e esperança generalizadas com o aparecimento do afogado, que toma conta de todas as pessoas. O clima de expectativa, parece-nos, é decorrente do distanciamento do lugar em relação ao resto dos acontecimentos de outras realidades, fora do espaço circunscrito

do vilarejo. O isolamento é reflexo da inexistência de um *comércio* entre as pessoas que as obrigaria a confrontarem suas diferenças e exercitarem formas de negociação e possibilidades de intercâmbio e de sociabilidade. O espaço e as relações derivadas de uso e de sua apropriação não podem ser compreendidos da mesma maneira se se tratasse de um ambiente ou de uma realidade contemporânea. As pessoas não passam por um estágio em que as relações foram esvaziadas e as formas de sociabilidade e relacionamento empobrecidas. Elas estão imersas em um contexto no qual predominam as imagens familiar e fraternal dominantes na amizade.

A falta de expressão e de vivência dos sentimentos de amizade fora dos padrões da solidariedade parental ou de vizinhança, só pode estar relacionada ao não vislumbamento de novas possibilidades relacionais, embora a narrativa aponte para o conhecimento e expectativas de outras formas de existência. Não se poderia atribuir a esse lugar um mesmo tratamento e leitura dedicados a outras conformações de existência social, como por exemplo, a da despolitização e esvaziamento do espaço público das relações permeadas pelo signo do consumismo na contemporaneidade.

Como a edição da narrativa foi realizada nos idos anos de 1975 e, embora transcorridas mais de 3 décadas, mudanças significativas tenham acontecido no cenário social e político mundial e brasileiro, ocasionando uma transformação dos costumes e práticas nas relações entre os sujeitos, podemos dizer que, mesmo em vista de uma outra realidade, pelo menos no Brasil, as relações de amizade masculina entre homens gays e o próprio exercício público de um erotismo fora do armário por parte de homens gays, ainda são vistas com *desconforto* por uma sociedade marcadamente machista, homofóbica e misógina como a nossa.

Como na literatura, nem em outra forma de arte, nada é gratuito, podemos acreditar que a escolha do tema e do enredo no conto “O afogado” – o desconhecido

que surge na praia quase morto; o médico que vai em seu socorro –, conformam uma espécie de *espera* na relação entre os protagonistas, dada pelo próprio texto e pelos inúmeros índices que sugerem que aquele encontro era esperado pela personagem principal, habitante da vila de pescadores, como um fato que pudesse transformar o cotidiano comezinho das relações previsíveis. Como se um e outro pudessem salvar ou serem salvos reciprocamente.

Ao marcar a narrativa pelo desejo de que algo de novo aconteça capaz de mudar o destino do médico e de todos e, ao sabermos que é na figura no afogado que se *depositam* todas essas esperanças de mudança, cria-se a expectativa, dada pelo texto, de que uma relação *diferente* de todas as outras terá começo em meio às existentes, uma relação que modificará a vida daqueles envolvidos nela e dos outros sujeitos que apenas a espreitam, sem entender muito bem o motivo da escolha de um tipo de amizade que se distingue das normas e prescrições estabelecidas.

A expectativa de um dos protagonistas, o médico, é bastante plausível: espera-se, tendo em vista um imaginário coletivo, que esse profissional dê mostra de cuidado para quem está precisando. Mas, o que está embutido na imagem da espera e do sujeito que espera, ou do que esperamos de alguém e de uma situação vindoura, é o que Derrida (2003) chama de *instabilidade do infiel*. Não se pode contar com o que ainda não aconteceu; a possibilitação de um acontecimento do porvir permanece indecível pelo fato de que não se pode lutar contra o desconhecido e o acaso de um tempo futuro, de algo que, pela própria natureza constitutiva inconsistente, não podemos prever nem tampouco controlar.

A atenção dedicada à indeterminação se deve ao fato de que a narrativa supõe um tipo de resolução e uma exposição singular de um acontecimento ou eventos ao cruzamento da chance e da necessidade, esperados e sentidos por todos do lugar a partir

do instante em que o afogado surge na praia e os antigos interesses são subvertidos, e um novo pensamento e desejo se instalam, de sobressalto, criando o conflito no apaziguamento das contradições e provocando uma possível suspensão das oposições.

Para evitar que haja um ajuntamento em torno do afogado, o médico avisa que pode ser a *peste*, tema que retomaremos ao longo da análise. Os moradores do vilarejo já tinham passado por tal experiência, decidindo aguardar nas ribanceiras das dunas o prognóstico do médico. A análise do corpo pelo médico, a nosso ver, ganha tons erotizados pela descrição do narrador, como em “A extensão despida de uma carne branca ao sol pesado das três horas da tarde” (ABREU, 1976, p. 66).

Ao se certificar de que o homem estava vivo na presença do menino que o acompanhara até à praia, outras sugestões em tom afetivo e erótico são desvendadas, antes que os outros se aproximassem do corpo do afogado:

Subitamente o médico apertou-o com força, e enquanto escuros pressentimentos se desenrolavam manteve-o junto a si, como a protegê-lo dos homens que continuavam a correr pela praia, aproximando-se (ABREU, 1976, p. 67-68, grifos nossos).

Pretendemos tratar de outras formas de sociabilidade e de relacionamentos, as quais incorporem alternativas contestatórias para as imagens familiar e fraternal dominantes na amizade e criem novas metáforas políticas para os sentimentos. A imagem, no entanto, do peito de um colado ao outro (ou separado muito tenuemente), representando proteção (de mãe ou de pai, e, afinal, familiar), não desmente a situação de alguém que acolhe e protege um outro, indefeso e que precisa de cuidados.

Para além da imagem familiar e, em decorrência do homem afogado não se tratar exatamente de um homem, mas de um adolescente, esse cuidado, assim, apreciado imediatamente, ou seja, analisado sob a ótica de alguém que enlaça um outro para

protegê-lo de uma ameaça externa, remete indubitavelmente, aos desvelos próprios de alguém que se preocupa com o bem estar de um outro (o cuidado vem em função da amizade).

Porém, a gratuidade do gesto, por que não dizer, a espontaneidade com que ele é manifestado, ultrapassa a ordem do mero cuidado médico e providencial de quem vai a socorro de outro. Também, é verdade, a imagem de proteção lembra, acidental e, talvez, não tão fortuitamente, a Pietá, de Michelangelo, enquanto sugestão familiar de cuidado e proteção que a mãe (o pai, no nosso caso) tem pelo filho.

Ao mesmo tempo, a imagem óbvia do peito estreitado a outro, do peito de um homem colado a outro, ultrapassa todo o imaginário ortodoxo, contesta as imagens criadas por esse imaginário, e avança para além dos conceitos sedimentados pelas práticas relacionais que servem para reforçar os estados possíveis e previsíveis de afeto e amizade entre os homens. Ela instaura um outro tipo de experiência, ela inaugura uma outra imagem da experiência de cuidado e delicadeza de um homem para outro homem, recorrendo a outros modos de designar, de nomear e conceituar a experiência de amizade masculina entre homens que gostam de homens.

A amizade está destinada a um porvir, a uma possibilidade, a um *talvez* que o texto acena desde o começo. Escolhemos o seguinte pensamento de Derrida (2003, p. 78, grifos do autor) em relação a esse tipo de amizade:

A amizade destes amigos, se a houver, se ela acontecer um dia, e na sorte de um momento, de um instante, sem garantia de duração, sem a firme constância da *philía* aristotélica, seria na condição de uma aliança improvável no pensamento do *talvez*. E como este pensamento por vir não é uma filosofia, pelo menos não uma filosofia especulativa, teórica ou metafísica, não uma ontologia nem uma teologia, nem uma representação nem uma consciência filosófica, tratar-se-ia de uma outra *experiência do talvez*: do pensamento como uma outra experiência do *talvez*. Uma outra maneira, portanto, de endereçar, de se endereçar ao possível, à possibilidade do possível, de que o conceito teria assegurado a sua constância, através de tantas

mutações [...]. Para abrir a esta outra possibilidade do possível, a própria palavra experiência deveria designar um outro conceito. E tentar traduzir-se, se esta outra possibilidade aí fosse possível, numa linguagem política. Ao preço, se necessário for, de mudar o sentido da palavra “político” – dito de outro modo, de mudar a política.

Realmente, não nos parece de outra forma a amizade esboçada pelo narrador na primeira parte do conto. A estratégia de adiantamento do enredo, do tema a ser desenvolvido e dos possíveis conflitos são oferecidos imediatamente ao leitor, talvez, para que possa ser construída uma *familiaridade* com todos os aspectos a serem plenamente tratados ao longo da narrativa. Esse recurso, ao invés de frear o interesse pelo desenrolar e desfecho dos eventos, aguça a curiosidade e até mesmo o desejo de ver como o narrador lidará com essas e as demais questões envolvidas na trama.

A qualidade transitória do *talvez* da amizade se caracteriza pelo socorro do médico ao afogado, que aposta cegamente na oportunidade ali apresentada de se inventar outra possibilidade de vida relacional, alguma sonhada desde muito tempo e continuamente reforçada pelos índices dados pela narrativa com o surgimento do desconhecido na praia. A primeira parte do conto termina ampliando a imagem refletida pelo estreitamento do *peito contra peito* dos protagonistas, para o horizonte do “Tirou a camisa para cobrir o rosto dele [do afogado]” (ABREU, 1992, p. 85), atitude que remete se colocar na mesma condição de desnudamento do outro (do afogado) e de acolhimento e adesão à possibilidade de uma nova experiência, a da amizade.

A primeira parte do conto – não se disse, mas o conto é dividido em sete partes, por algarismos romanos –, termina assim, de sobressalto, acenando para um tipo de amizade improvável ou impossível no presente da narração, uma vez que somente se poderá saber dela, da sua possível experiência e invenção, ao longo da narrativa. Um ideal de transcendência da amizade presente, da adesão de alguém de estreitar, no silêncio do outro ou na inconsciência alheia, a amizade como desdobramento de um

desejo, do qual só se poderá saber dela no futuro, é então vislumbrado, porém, sem que o outro tenha deliberado ainda sobre sua real possibilidade.

A realidade do sujeito sem lugar definido no mundo ou desterritorializado, a estranheza da experiência do sujeito por não se acomodar às prescrições da vida social, o paradoxo de ser e de pertencer a um lugar provisório e de viver provisoriamente uma subjetividade, fora do alcance do olhar dos outros, são trazidos, logo no início da segunda parte da narrativa, na forma de uma grande interrogação de um dos protagonistas (o médico) sobre o aparecimento do afogado.

Esses primeiros contatos com a possibilidade da amizade são indagados diferentemente do tipo de discursividade elaborado pelo narrador. Um discurso em primeira pessoa é instaurado para distinguir a voz de alguém e seu pertencimento a uma história pessoal, a um modo particular de ver o mundo. Essas notações são marcadas pela letra inclinada e gráfica (letra itálica) para realçar a fala em primeira pessoa e dar conta do sujeito envolto em seu próprio pensamento ou divagação.

As marcas diferenciadas do discurso também são utilizadas para *retratar* a modalidade discursiva, de fluxo de consciência, do protagonista. Elas se inscrevem (não foi dito, mas é na primeira parte do conto que aparece esse tipo de discurso) para dar o tom de questionamento existencial que separa radicalmente a posição do protagonista envolto em sua própria subjetividade da do narrador que procura contar a história como ela presumivelmente pode ter acontecido.

Os lampejos, breves, de fluxo de consciência se voltam para um tipo de reflexão em que o sujeito da indagação procura saber sobre o outro, desconhecido e inacessível. As perguntas que ele lança sobre a alteridade refletem a desigualdade de posicionamentos dentro da narrativa: a diferença entre dois regimes de existência serve aqui para ilustrar o assombramento da escolha individual em vista da imposição alheia e

da inexistência de partilha de um mesmo modo de vida. Os rápidos fluxos de consciência – acontecem apenas 3 ao longo da narrativa – se inscrevem no texto como marcas distintivas de falas de um dos protagonistas, como modo de representação de pensamentos individuados que fogem do domínio do conhecimento do narrador, precisando ser analisados como fragmentos dispersos de um ponto de um vista da intimidade que não quer e não pode ser compartilhada, nem mesmo por aquele que detém o poder de contar a história.

Sentado ao lado da cama em que está adormecido o afogado, o médico pensa:

Quem te trouxe dessa quase morte para um lugar que é a própria antecipação da morte tu que pareces para sempre imobilizado nessa postura que não é tua porque não te imagino assim abandonado entre lençóis mas em constante movimento tu que fazes dessa ausência de movimentos de agora a tua enorme e falsa fragilidade? (ABREU, 1976, p. 68).

A falta de pontuação na frase enforma um pensamento que só tem linearidade para o sujeito pensante, refletindo a importância das ideias apenas para aquele que as pronuncia para si mesmo. Esses modos de posicionamento dentro da narrativa, ao modo de *flashes*, espocados paralelamente ao discurso do narrador, têm a finalidade de abrir espaço para a voz de alguém que se diferencia de todos os demais personagens da história, e até mesmo daquele que a narra.

Esse pensamento que se singulariza do resto da narrativa também tem a função de acenar para a antecipação de algum tipo de acontecimento do devir, inacessível até o momento em que vem à tona. Na expressão do primeiro pensamento, de que não mencionamos, já estava prefigurada a ideia da morte, que é reforçada pelo surgimento de um segundo e brevíssimo fluxo de consciência de um dos protagonistas.

A imagem de morte da primeira ocorrência de fluxo de consciência está voltada

para a ideia de provisoriedade da infância (grafado por *itálico* no conto), uma vez que se referia ao garoto que encontrara o corpo do afogado na praia, em um momento em que o menino olhava para o médico e este para ele:

Esperas uma solução para esses olhos que nasceram assim verdes e que dia a dia se farão mais claros até que não consigas mais olhar o mar sem pensares que de certa forma essa cor te foi dada por ele e até não saberes mais distinguir outra coisa que não seja verde e até que essa claridade deixe um dia de te cegar para que mergulhes no escuro irremediável da morte? (ABREU, 1976, p. 67).

A morte de que trata a segunda fala individual se refere a um acontecimento que ainda não foi dado pelo narrador, embora tenham sido feitas referências sobre conflitos insolucionáveis entre a possível relação de amizade entre o médico e o afogado e as relações prosaicas dos moradores da pequena vila de pescadores. Quando, na brevíssima passagem já citada, o médico se refere a *um lugar que é a própria antecipação da morte*, espaço que os dois protagonistas e todas as demais personagens ocupam na narrativa, algo chama a atenção para a evidência de tragicidade na trama.

Não nos anteciparemos na análise do fato da morte como solução para o que não é aceito hegemonicamente, porque ele é vagamente mencionado pelo pensamento de um dos protagonistas, o que impossibilita, pela própria ausência dos acontecimentos, posicionarmos-nos acerca do sentido e significado encontrados para a morte em relação à amizade. Porém, acreditamos que a ideia de morte sugerida pela passagem revela o modo como a sociedade encontra as soluções para tudo aquilo que vai de encontro à manutenção de seus valores, através do aniquilamento físico ou da morte subjetiva dos sujeitos, pela discriminação, exclusão e preconceito.

O aparecimento do afogado faz crer que a busca de uma estética da existência, um programa de vida que inclua ética e política, só pode ser estabelecido se

considerados o equilíbrio e a tensão envolvidos por esse dois elementos. O exercício da autotransformação não prescinde do outro, embora não possa também fugir ao contexto sobreindividual da amizade (ORTEGA, 1999, p. 152-153).

A questão é que a experiência voltada para a relação consigo mesmo não se subordina institucionalmente. Porém, como acreditar que tal investimento não sofra intervenções ou influências externas em nossa vida, se abolimos todos e quaisquer modelos de valores existentes? A vida como obra de arte, bem ao estilo foucaultiano, “o cuidado de si como o ponto de resistência preferencial e útil contra o poder político” (ORTEGA, 1999, p. 153), tem uma função política, porque inaugura uma subjetividade autônoma em confronto com as mudanças ao redor.

A própria ideia de autonomia não está descomprometida com certos modelos de normalização, porém, ela difere das maneiras convencionais. Nesse sentido, a amizade como forma de existência, mesmo sob o ponto de vista de uma nova forma de existência que não exclua a sexualidade, deve ser experienciada através do trabalho sobre si mesmo na relação com o outro. A amizade vislumbrada nessa dimensão extrapola o domínio da vida privada, deslocando-se para além das formas possíveis relacionais que a sociedade prescreve e estabelecendo novas práticas de vínculo diferentes das formas tradicionais de relacionamento.

Os novos modos de convivência não passam ao largo de um olhar alheio: a experimentação com diferentes formas de existência constitui uma alternativa às rígidas relações institucionalizadas, apresentando outras possibilidades para o saturação das relações. Tal pretensão é consequente de sanções exteriores, tanto na realidade concreta e social da contemporaneidade, como no texto ficcional que analisamos.

Para Ortega (1999, p. 157), tais práticas de amizade se inscrevem como desafios à ordem social, constituindo uma crítica à monopolização e estreiteza das possibilidades

de formas de existência concebidas e criando uma espécie de resistência potencial às convenções da vida relacional em sociedade, além de que funcionam como modos de entrelaçamento, integração, estabilização e aproximação de diferenças entre os sujeitos.

Também representam maneiras alternativas de se contrapor às formas relacionais prescritas e institucionalizadas. Na verdade, elas não ultrapassam a ordem do poder, mas se instauram como estratégias de ação que escapam à mínima quantidade de controle, uma vez que a experimentação e a *novidade* (que consiste em inventar outras possibilidades de existência relacional) dessas relações inscrevem-nas no espaço de uma desterritorialização e de uma política de rupturas.

As formas de vida inauguradas pela amizade entre homens, nesse sentido, exprimem um tipo de experiência em comum pela possibilidade de reapropriação do espaço aberto deixado pela perda de vínculos orgânicos e pela possível reabilitação da estética existencial e, em certo sentido, à recuperação do erotismo que se lhe pode atribuir, elemento que exclui, pelo menos correntemente, a amizade.

Talvez a chegada do afogado, para o outro, o médico, sugira uma ética das ações suscetível de considerar também o outro, que ele ainda desconhece e apenas vislumbra, no campo possível dos vínculos. É que o outro, o afogado, na maneira de ver do médico – o texto se insinua nessa direção –, na hora em que *aportou* à praia, foi estreitado e agora ocupa uma casa e uma cama que passa a ser sua, é integrado ao projeto de uma nova vida relacional a dois, na forma da amizade masculina.

A discussão foucaultiana de amizade se dá em consonância a novas possibilidades de vida relacional homoerótica masculina (FOUCAULT, 1981):

[...] a homossexualidade oferece a ocasião histórica de reabrir as possibilidades existentes de relações e sentimentos, o qual não acontece como consequência das qualidades ‘verdadeiras’ dos homossexuais, mas porque esta se encontra numa posição transversal,

permitindo a inscrição de diagonais no tecido social, que permitam o aparecimento dessas possibilidades.

Por outro lado, a amizade que se vislumbra na narrativa a partir do momento em que o afogado é estreitado ao peito pelo médico e acolhido a sua casa remete a aspectos da *philía* grega no que concerne ao valor que era atribuído à hospitalidade. O hóspede é um amigo e hospedar deriva da amizade, implicando normas e saudações – o beijo que saúda ou acolhe o hóspede –, muitas vezes escapando às expressões de afeto amistoso, já que o valor social da hospitalidade não envolvia necessariamente a afetividade.

Porém, uma interpretação do conto que não considerasse a explícita revelação afetiva do médico ao acolher o afogado poderia se furtar às peculiaridades das expressões de amizade, e reduzir à hospitalidade ou mesmo à fraternidade e solidariedade – outras formas de que a amizade se reveste da era cristã até os dias atuais – as demonstrações de afeto vislumbradas e assinaladas pelo próprio texto. Ademais, se assim ocorresse com a nossa análise, ela se afastaria radicalmente do seu objetivo, qual seja o de buscar nas expressões de amizade entre dois homens o que define a transformação dos sujeitos e se constitui em estilística existencial.

O fato é que a amizade entre dois homens intriga e incomoda exatamente pela sua não supressão de envolvimento sexual, pela sua reabilitação ao introduzir o componente erótico na relação, o que não quer dizer que toda amizade deva ter um caráter sexual; porém, da amizade que passamos a tratar, ela se baseia na ocorrência da prática da sexualidade para criar múltiplas relações e, em contrapartida, facilitar e criar possibilidades e condições de traçar linhas de fuga no tecido institucional (FOUCAULT, 1981).

Outro fator que desestabiliza o conceito *puritano*, falso e hipócrita, do ponto de vista da heterossexualidade normativa, é o de que uma relação afetiva entre dois

homens, que vise à intensificação mútua do prazer, possa ser designada por amizade, e não por outros nomes, sempre pejorativos, em geral, atribuídos às práticas homoeróticas masculinas.

O fato de que a amizade homoerótica masculina envolva um tipo de *ascece*, passando a representar modos de existência que formulem uma ética e estilos próprios e diferenciados vai de encontro ao estado de desvalorização e neutralização como são consideradas as amizades masculinas (que implicam afetividade e erotismo) na contemporaneidade.

Quando o médico pressente necessidade de algum terror, questionamos essa necessidade como a dos grupos minoritários e excluídos que introjetaram a tal ponto a discriminação e o preconceito alheios que não se sentem, eles mesmos, *dignos* de inventar e fruir novas possibilidades de existência sem o ranço do passado ou mesmo sem a ameaça da sociedade: “Sentia necessidade de algum terror, mas não se apressava porque sabia que ele viria, breve” (ABREU, 1976, p. 68).

A amizade por um momento é questionada (e rejeitada) pela manifestação da possibilidade de uma atração interpessoal; a atração individual pelo amigo, a possibilidade de o amigo ser amado por si mesmo constitui um processo de concretização, de realização de um desejo e de um projeto de vida, que realça os componentes emocional e social e que mobilizam, internamente, no médico, como reflexo de fora, da sociedade, os esforços pela redução ou limitação das relações afetivas e eróticas entre os sujeitos homoeróticos masculinos.

O terror evocado pelo médico, um terror futuro, por antecipação, parece querer mencionar que a amizade, a amizade homoerótica masculina, vislumbrada pelo médico, só pode ser aceita social e culturalmente quando não representa problema, quando pode ser tolerada e não conduz à condenação de um sentimento somente concebido dentro de

certos padrões acatados por uma maioria, porque responde às regras tranquilizadoras de laços afetivos previsíveis.

Porém, o médico insiste em não voltar atrás no seu projeto de amizade, ainda que ela envolva sentimentos e desejos tão contraditórios ao que é *permitido* a uma relação entre homens:

[...] e com o cuidado de quem sabe que começa a penetrar no conhecimento de alguma região muito frágil permitiu que seu próprio olhar descesse do rosto para o pescoço e o peito, até onde o lençol permitia a visão. E de repente um impulso que não chegou a compreender exigiu que falasse, como se falando conseguisse evitar uma reação indesejada do outro. Mas teve uma consciência tão grande da própria necessidade de preencher um momento perigoso que [...] (ABREU, 1976, p. 70).

O narrador se dá conta que o outro, o afogado, corresponde também a essa necessidade do médico, *a uma sede além* da água que bebera, estabelecendo-se entre ambos, médico e afogado, uma espécie de primeira aceitação de um desejo que ainda está no ar, por vir, não revelado e incompreendido reciprocamente.

Os protagonistas, *sabem*, sem precisar de palavras, que o olhar de cumplicidade concentra possibilidades disponíveis para criar novas formas de amizade. O potencial transgressivo da amizade dos dois reside precisamente na sua natureza minoritária: eles precisam fechar-se na condição de serem dois, de poderem apenas realizar a amizade entre os dois como devir potencial e criativo, embora não possam escapar aos olhares perscrutadores dos outros, uma vez que a amizade dos dois não encontra similaridade no mundo das relações heterossexuais institucionalizadas.

Tanto é assim que a dona da pensão onde o médico tinha um quarto e para o qual levou o afogado, depois de dois dias, faz a seguinte intervenção, quando vai ver em que estado se encontra o rapaz:

— Está bem, mas não me responsabilizo por nada. O senhor é que sabe — deu alguns passos em direção à escada, subitamente voltou-se e encarou-o com ar de dúvida. — Sabe o que dizem na vila? Que o senhor já conhecia ele, quero dizer, que o senhor *cuidou bem demais dele para um desconhecido* (ABREU, 1976, p. 71, grifos nossos).

Com a intervenção da dona da pensão (ela encarna a repressão) o médico vê os receios que tanto temera se concretizarem: “[...] o terror voltava. A espessa camada: [...]” (ABREU, 1976, p. 71). A possível criação de relações sociais não é determinada exclusivamente pelo pertencimento a grupos, porém, ao ser sugerido pelo texto que os protagonistas, pela compreensão do olhar mútuo, se oferecem à criação de relações diferentes das existentes, e concebidas de forma individual, eles estão se afastando da prescrição de um modo de existência representado pela fala da dona da pensão.

A falta de convencionalismo que a relação dos dois protagonistas coloca em andamento suscita uma problematização sobre os possíveis modos como os sujeitos se constituem e inventam a si mesmos nas suas formas de sociabilidade. Uma estética da existência implica práticas a partir de si que não podem prescindir do outro. Nesse sentido, a possível relação de amizade que se esboça entre os dois procura alternativas para e contesta os relacionamentos prefixados pela hegemonia heteronormativa.

Pode-se pensar que queremos com esses argumentos defender um tipo de relacionamento homoerótico que teria a capacidade de inaugurar uma ética e uma política já desgastadas pelas sociabilidades instituídas, ao mesmo tempo em que serviria de modelo aos relacionamentos prescritos pela heterossexualidade normativa. Foucault (2004, p. 119-125) chega a defender tal posicionamento, ao acreditar que a relação de amizade homoerótica masculina escapa ao tipo de relações que é proposto pela sociedade, ao criar novas possibilidades relacionais.

Pensamos que um novo direito de relação pode enriquecer a vida e modificar o

próprio esquema de sociabilidade. Porém, daí a sugerir que apenas os sujeitos masculinos homoeróticos sejam capazes de criar uma nova cultura relacional seria pretensioso demais. O projeto de validação desses relacionamentos em contrapartida à oposição dos modos alternativos de convivialidade sugere uma virada ética para a criação de formas de vida, sem a prescrição arbitrária e autoritária de um modo de existência estabelecido como um programa do qual não se pode fugir.

Ortega (1999, p. 168), afirma que “Para Foucault, a amizade representa uma relação com o outro que não tem a forma de unanimidade consensual nem de violência direta” e, portanto, confronta o regime de dominação e submissão relacionais instituídos. A concepção de amizade, como a que vislumbramos nos textos ficcionais, contradiz os princípios que conduziram a sua codificação e previsibilidade; ela se insurge contra o funcionamento de uma ordem social dada, pelo potencial transgressivo de inaugurar formas de sociabilidade e de relacionamentos com um significado político que escapa à intransigência das instituições na determinação de seus limites.

A terceira parte do conto começa por reintroduzir a mesma e anterior sensação de incômodo da dona da pensão, onde o médico mora e para onde levou o afogado, diante do *poder* transgressivo que a situação sugere:

Comeu em silêncio enquanto a mulher observava-o da porta, o ar vagamente agressivo. Percebia nela o curso tenso das dúvidas, em contraponto com uma curiosidade quase obscena, embora calada. Não havia necessidade de palavras para expressar o que brilhava com suficiente intensidade nos braços cruzados em expectativa (ABREU, 1976, p. 72).

A *obscenidade*, embora seja descrita pelo narrador na forma da curiosidade da mulher e do seu olhar carregado de sentido, trata-se, a nosso ver, da representação de experiência de acolhida do desconhecido pelo médico – não somente configurada pelo

afogado, mas pela possibilidade absoluta e profundamente *marginal* cruzada com a vida institucionalizada reinante – que, assim, instaura em redor de si uma aura de desconfiança que ameaça colocar em perigo e mesmo minar todo o projeto de amizade.

A associação, em princípio, estabelecida entre amizade e hospitalidade é imediatamente descartada, porque a rede conceitual que liga (ou que unia, na antiguidade clássica grega) o amigo ao hóspede se esvaziou dos seus sentidos primeiros e não pode ser concebida depois de sua época, uma vez que os aspectos da amizade cultivada pelo homem do mundo clássico não podem ser comparados às relações amistosas e cooperações na contemporaneidade, por uma questão mesmo de mudança na configuração das formas de sociabilidade (KONSTAN, 2005).

A etimologia de *phílos* (amigo, que implica o intercâmbio e a hospitalidade) propõe uma interpretação que anularia ou sugeriria um tratamento para amizade diferente do que pretendemos atribuir em face do que a narrativa apresenta como dado concreto de relacionamento possível entre os dois protagonistas. Por essa razão, evitaremos tratar dos aspectos da hospitalidade, porque não nos parecem pertinentes e se furtam aos significados que o próprio texto circula ou sugere como construção de uma forma de existência divergente ou para além do que a cultura hegemônica permite.

A mudança de perspectiva da amizade sugerida pelo médico ultrapassa o destino histórico fixado pela vila de pescadores, representado pela personagem da dona da pensão:

Pois pressentia: se não fizesse nenhuma concessão à mulher, se continuasse a negar-lhe qualquer possibilidade de contato com o desconhecido, a cada dia ela se faria mais e mais ávida, tornando-se talvez perigosa. Já se referia ao outro em termos velados, chamando *ele*, em voz baixa, como nomearia qualquer coisa que não lhe fosse permitido conhecer: *ele* era aquele homem lá em cima – toda a distância de outras terras, paisagens feitas não só de mar e montanhas, mas de outros elementos que ela não conseguia sequer supor, a não ser por velhas histórias, tão esgarçadas quanto inverossímeis. *Ele* era o

inverossímil. *Ele* era a possibilidade negada de ampliar a visão (ABREU, 1976, p. 72).

O que está em jogo a partir da entrada em cena da dona da pensão é trazer para o plano do presente da narração (e dos sentidos que ele instala na vida dos moradores da vila de pescadores) os reclames e urgências da norma, da qual um dos protagonistas parece se desviar. A normalização, nesse aspecto, qual seja o de lembrar ao médico que existem convenções e princípios que separam o permitido do proibido, ao mesmo tempo fixa para o sujeito as condições de ação em conformidade com a realidade social.

Para Fonseca (2009, p. 59), o significado da norma em Foucault é muito abrangente, permitindo a caracterização do presente como a época da norma:

as normas de comportamento, as normas sociais, as normas de conduta, as normas que regulam os saberes, as normas que prescrevem ações e que, relativamente à época moderna, funcionam segundo as formas da disciplina dos corpos e da regulação da vida biológica das populações.

Quando o médico resolve então sair do quarto para visitar outros doentes, ele se confronta com “pessoas cumprimentando com ar dissimulado, sem perguntas, apenas mínimas quebras nos gestos” (ABREU, 1976, p. 73). Depois de fazer as visitas de praxe, ele lança um olhar geral sobre a vila e seus habitantes e reconhece uma marca de diferença que o distingue de todos, com os quais não pode compartilhar sem que lhe venha a ameaça de desmoronamento ou de anulação de sua própria individualidade.

Carregava com alguma dificuldade uma aceitação tão grande e silenciosa, tão absurda no seu quase mutismo e absoluta desnecessidade de comunicá-la ou demonstrá-la, sobretudo tão óbvia, lhe parecia, que lhe parecia também que nenhuma daquelas pessoas estaria apta a compreendê-lo, da mesma forma como não compreendiam a sua própria e pesada carga (ABREU, 1976, p. 73).

Por não dividir sua subjetividade com os demais moradores da vila, o médico não se sentia como se fosse um deles, evitando assim que alguém o indagasse sobre sua intimidade; por outro lado, a diferença precisa ser disfarçada para que não sejam levantadas dúvidas e questionamentos sobre a originalidade do sujeito, como representação de garantia de um modo de aceitação e de compreensão, que não teria de forma alguma o mesmo efeito se ele se mostrasse realmente como ele sabia que era somente pra si mesmo.

A evocação à orientação sexual do protagonista, que ele não deseja tornar pública, caracteriza-se por um conflito interno vivido pelo médico com relação à experiência de aceitação do próprio desejo e da forma de vida que, encontra, assim, eco na externalidade, pois, concretamente, ele percebe o incômodo causado pela manifestação da própria diferença ao acolher e cuidar do afogado em seu quarto de pensão. Outra questão levantada pelo próprio texto é a de que o próprio desejo homoerótico é vivido, muitas vezes, sabendo-se que, culturalmente, ele é interditado.

Não se trata apenas do conceito que se pode atribuir à relação afetiva e sexual entre dois homens; o que está em evidência além do nome são os comportamentos diferenciados que nutrem o preconceito, implicando na redução dos sujeitos. Outra ocorrência é a de muitos desses sujeitos não se reconhecem pelos termos designados de fora para o desejo e modo de existência que possuem, tornando-se penoso carregar a pecha de indivíduo *desviante*. Acreditamos que a incompreensão experimentada deve ser formulada absurdamente, pois os sujeitos não entendem o motivo de se verem obrigados a viver uma vida que não lhes agrada em nenhum aspecto.

O esforço pela compreensão do momento presente a partir de outro lugar da própria experiência (o passado que não é dado pela narrativa) articula um saber (o médico reconhece em si mesmo uma diferença em relação aos outros), um poder (há

uma coerção para se ser igual a todo mundo, no entanto ele afirma seu desejo em detrimento da incompreensão alheia) e a subjetivação, para instaurar uma atmosfera de esclarecimento sobre as possibilidades de existência, ao mesmo em tempo que desafia a vida institucionalizada, pela criação e invenção de modos de vida e de alternativas de existência das quais o sujeito pode se servir para se constituir na presença do outro.

O pensamento do protagonista se configura como uma história (narração) dos lugares da experiência que foram decisivos na formação de sua subjetividade e que constituíram o presente tal como o conhecemos pelo narrador. A experiência afetiva e da sexualidade articula três esferas da vida, quais sejam: a do saber historicamente constituído, a das matrizes normativas de comportamentos individuais e a dos modos de existência virtuais para sujeitos possíveis.

A aplicação de um método foucaultiano à análise do conto se justifica na medida em que, para chegar à defesa da amizade homoerótica masculina e a um regime da amizade nas narrativas de Caio Fernando Abreu, precisamos compreender como é que a relação afetiva e erótica entre os sujeitos masculinos se constitui (seus processos) até se resolver, por fim, na amizade como modo de vida e ética existencial.

Nas primeiras obras de Foucault a preocupação se volta para o estudo dos saberes e como as *práticas discursivas* se constituíam em matrizes para o conhecimento; em um segundo momento, como os cursos do *Collège de France* (1971-1980) e em obras como **Vigiar e Punir** e **A vontade de saber** (1998; 2009) o foco se detém nas técnicas e procedimentos que nortearam as condutas individuais; nos seus últimos escritos, a ênfase recai sobre o problema da subjetivação, cuja análise procura delinear as diversas maneiras pelas quais o indivíduo se constitui como sujeito.

A experiência-limite da amizade para o protagonista é exatamente a de *inaugurar* a possibilidade da relação afetiva, que implica desejo e erotismo, com o

desconhecido, o afogado que ele levou para o seu quarto de pensão com o intuito de cuidar dele, em vista de todo um aparato ao redor pela defesa veemente da manutenção da ordem, da *decência*, dos *bons costumes* e da *moral elevada*. A insistência de manter em andamento seu projeto de amizade, consistindo em um processo de individualização subjetiva que se vincula à própria identidade e consciência de si, vai de encontro aos mecanismos de poder de controle externo, representados pela dona da pensão, e que passam a ser reforçados pela entrada de uma outra personagem, a do padre.

_ Precisava falar com o senhor.

_ Pois não.

_ Trata-se... bem, trata-se do homem encontrado na praia.

_ Sim?

_ Bem, o senhor sabe, o povo está curioso, quer saber quem é o homem, se houve algum naufrágio. Os paroquianos estão todos um pouco... como direi?... bem, o senhor sabe... é perfeitamente natural essa curiosidade... Afinal, a vila é tão pequena, todos sabem ao mesmo tempo de tudo que acontece, ontem mesmo todos ficaram sabendo que o desconhecido está fora de perigo... eu mesmo...

[...].

_ O que é que o senhor quer saber?

[...].

_ Quero saber quem é esse homem, de onde veio, o que quer aqui.

_ Ele não quer nada aqui. Ele nem sequer sabe que está aqui.

_ O que quer dizer com isso?

_ Não quero dizer nada. Estou apenas cuidando de um doente.

_ Mas pode ser uma criatura de maus costumes. O senhor sabe que a nossa comunidade, graças a Deus e aos meus modestos, mas desvelados esforços, a nossa comunidade prima pela decência, pelos bons costumes e a moral elevada.

_ Não acredito que ele seja capaz de abalar a sua decência, os seus bons costumes e a sua moral elevada.

_ O senhor não acreditar é uma coisa. Do que ele é capaz ninguém sabe. Falo em nome de Deus – apontou para a estátua do general – e em nome de nosso mais ilustre antepassado. Esse homem pode ser um criminoso.

_ Não acredito que seja.

_ Mas o senhor tem que me prometer que falará com ele, tão logo seja possível. E que me comunicará de qualquer perigo.

_ Não prometo nada.

_ Mas ele pode ser um criminoso! Devo zelar pela segurança dos meus paroquianos! O senhor está assumindo uma responsabilidade muito grande.

Extensa demais essa citação, mas necessária, ela traça o painel de uma realidade que vai se fechando cada vez mais nas suas restrições ao modo de existência possível que o protagonista quer experimentar. A *ciência do policiamento* integra o cuidado da vida moral dos indivíduos, reclamado pela fala do padre. Duas instâncias da vida, contraditórias, parecem se estabelecer no centro de um conflito: enquanto o médico cuida do corpo e de tudo que a ele possa ser associado, como o desejo, o erotismo, a sexualidade, o padre cuida do espírito e das normas que indistintamente coincidem com o espaço político, da exclusão, da inclusão, do direito e do fato.

Ao mesmo tempo, a personagem do padre remete, ao apontar para a estátua do general no centro da praça da vila, ao fato de que a vida deve ser tratada como um objeto de cálculos e de previsões do poder estatal, mostrando como princípios como liberdade e até mesmo o fundamento sobre o qual repousa o sistema de democracia converge e se degenera em um estado totalitário em uma sociedade.

Não nos estenderemos na descrição das diversas formas de exercício de poder que regula as organizações institucionais, como o Estado e a Igreja, principalmente. O que nos interessa neste trabalho é *decifrar* os mecanismos de ordem das instituições que ampliam o exercício de poder dentro do corpo social com a finalidade de regularizar os comportamentos, principalmente no que diz respeito aos aspectos de uma *sociedade disciplinar* ao formular e prescrever acessos, usos e práticas do desejo e do erotismo e ao normalizar modos de existência possíveis dos e entre os sujeitos.

O protagonista percebe agir de uma forma que não *agrada* aos moradores da vila e de que é preciso *disfarçar* suas escolhas mais pessoais, que mostrariam uma identidade diferente daquela que assegura aceitação entre as pessoas. A questão aqui se volta para o problema que Santiago (2004, p. 197) descreve, ao vislumbrar a militância gay no Brasil, a importância que certas atitudes ganharam, não apenas no universo

homoerótico, principalmente entre as pessoas cujas práticas afetivas e sexuais se resolviam pela busca de prazer e felicidade com outras pessoas de mesmo sexo. O autor chama a atenção para o verbo *assumir* que, no contexto social e profissional, significando a exibição na esfera pública de comportamento diferente e preferência sexual particular, cabia aos sujeitos carregar, publicamente, um fardo que o heterossexual não carregava nem carrega. A propósito dessa exibição, muitos homens gays e mulheres lésbicas preferiram uma existência camuflada, em consequência de rejeitarem qualquer tipo de enquadramento e de não se sujeitarem a alguma espécie de chacota e humilhação públicas que desafiavam sua própria dignidade.

A atitude do médico, na narrativa, é a do sujeito que recusa se deixar representar socialmente como marginal ao pretender e mesmo transpor as fronteiras da comunidade, ao mesmo tempo em que escolhe pela privacidade e pela não negação do próprio desejo nem tampouco do projeto de existência, mesmo que acabe por distanciá-lo do resto:

Inúmeras possibilidades atravessaram-lhe súbitas a mente: ele próprio não chegava a compreender por que agia daquela maneira. Sabia apenas que precisava protegê-lo. Ao atravessar a rua mediu bem o passo para que não suspeitassem de alguma alteração. Era preciso ser natural. Surpreendia-se precisando construir uma naturalidade, quando nada seria mais natural do que essa naturalidade – e no entanto precisava desesperadamente construí-la em cada passo, em cada movimento de braço, cada respiração, cada olhar (ABREU, 1976, p. 75).

A parte IV da narrativa é bem curta, compreendendo o diálogo entre o afogado e o médico. Diálogo, a bem dizer, que apresenta certo enigma pela própria linguagem cifrada e envolve questões sutis das quais tínhamos, de algum modo, comentado e analisado. Reproduziremos o diálogo integralmente, no sentido de procurar compreender suas nuances simbólicas e o sentido embutido na comunicação entre os dois protagonistas, para sublinhar o que é apenas dito nas entrelinhas.

_ Alfa é meu nome – disse.
 E ele perguntou:
 _ Esse é teu nome de guerra?
 E ele respondeu:
 _ Não. Esse é meu nome de paz (ABREU, 1976, p. 76).

Voltamos àquele problema sobre o verbo *assumir*, discutido por Santiago (2004, p. 194-204): determinadas posturas e comportamentos estão estreitamente relacionados com a linguagem; é o caso de se pensar sobre os modos como as práticas afetivas e eróticas dos homens gays potencializam estilos de vida e emoções que passam a ganhar nomes novos e outros sentidos diante de toda a parafernália linguística e em vista da previsibilidade da língua e da linguagem existentes.

O deslocamento de certos termos e de sentido na interlocução gay – não é uma regra, uma vez que a adesão e incorporação de vocabulários se restringem a determinados grupos de sujeitos e de situações – é uma maneira encontrada para resistir ao veemente esforço de apagamento de existência ou possibilidade de outros modos de vida, ameaçadores pela própria força que os impulsiona, impostos pelos modelos heterossexuais institucionalizados.

Ainda que não possamos falar de um universo gay compartilhado pelos protagonistas no conto, o próprio texto, no entanto, faz várias referências de conhecimento e, provavelmente, até de participação dele e nele, pelo médico. Esse universo é sugerido pelo narrador na medida em que todo um processo de autorreflexão acomete o *doutor*, quando percebe o incômodo causado pela atitude de acolher o desconhecido em seu quarto e em face das reprimendas da dona da pensão e do padre pelas suas ações e da curiosidade geral de toda a vila.

O *mundo gay* é repleto de símbolos, imagens, gestos e gírias que atuam como

códigos no imaginário dos sujeitos homoeróticos. Todo um arsenal de práticas, comportamentos e recursos de linguagem estão cobertas de significados e mensagens ágeis que facilitam uma rede de interação na formação e no reconhecimento de grupos por meio de trocas simbólicas e de formas de expressão muito particulares.

No âmbito da linguagem de que vínhamos tratando, parece-nos pertinente falar do *camp*. Para Lopes (2002, p. 89-120), nas suas origens, o termo não é fundamentalmente gay, porém, ele se revestiu da qualidade de definir, nunca de maneira totalizadora, as identidades homoeróticas. Dentro do influxo da Contracultura nos anos 60, período que consistiu na visibilidade e assimilação de comportamentos de tradições culturais mais diversificadas e *menores* no contexto da história ocidental, o *camp* escapou e se disseminou para além dos guetos gays e lésbicos.

O termo é de difícil tradução para o português, ainda que muito presente na nossa cultura. Como comportamento, o *camp* pode ser comparado à feição, à atitude exagerada de certos homossexuais, ou simplesmente à afetação (LOPES, 2002, p. 95).

Para o autor, citando Booth (1983, p. 11), o *camp* tem a capacidade de reconciliar a *marginalidade* com o fato de poder estar noutros lugares e até mesmo pela ocupação de todos os espaços da sociabilidade. Por outro lado, o *camp* privilegia a artificialidade e o exagero, associados a uma maneira de ver o mundo como um fenômeno estético (SONTAG, 1987, p. 318-320).

Enfim, o *camp*, para Lopes (2002, p. 96)

[...] é uma categoria que estabelece mediações, transita entre objetos culturais e o conjunto do social, é mutável no decorrer do tempo e possui uma história e uma concreção delimitáveis, constituindo um conjunto de imagens e atitudes, que por ora podemos chamar não de uma tendência artística, um estilo, mas de um imaginário que tem um papel singular e relevante.

Toda essa discussão sobre a linguagem (e o *camp* como uma das suas derivações) serve para que criemos uma relação entre discurso e cultura, com a perspectiva de compreensão dos sentidos que o termo *camp* instaura como possível leitura de uma prática homoerótica e queer e até mesmo como relevante para a determinação de uma narrativa *pós-vanguarda*, como é o caso da literatura de Caio F.

Quando o médico pergunta ao afogado se *Alfa* é um nome de *guerra* está nos remetendo a toda uma sensibilidade gay, mesmo em que pese a paródia, o pastiche e o exagero que a situação da frase suscita. Um nome de guerra não é o nome próprio e pessoal, é um outro nome que se acopla ao original, reforçando uma identidade ou ampliando as possibilidades identitárias.

Para Lopes (2002, p. 99), o *camp* se constitui como estratégia política e

[...] fato extremamente relevante na medida em que os movimentos homossexuais querem atuar no conjunto da esfera pública, sem apagar suas especificidades e discutir a importância de suas problemáticas fora de guetos. [...] o *camp* se coloca como um instrumento precioso para a intervenção dos homossexuais, dos estudos gays e lésbicos na delimitação de subjetividades contemporâneas.

Supomos a experiência de vida na cultura homoerótica pelo médico ao perguntar se o nome do afogado é um *nome de guerra*, nos encontros sensuais e nas relações no gueto. Há o jogo de toda uma teatralidade e ironia com que tem de ser tratada a realidade, preme de uma autenticidade, intensidade, percepção e afirmação de sentimentos extremos no momento de querer saber o que está por trás de um nome. O discurso se impõe como desafio à constituição de uma nova possibilidade afetiva em vista dos modelos existentes. A resposta do afogado ressoa como uma atitude de recusa do disfarce e hipocrisia das relações instituídas e acena para a inauguração e começo de

um novo estágio de convivialidade, como o próprio nome *Alfa* indicia a primeira letra do alfabeto grego.

A parte V da narrativa introduz um longo fluxo de consciência dos dois protagonistas. O recurso agora não leva mais a marca dos itálicos, estendendo-se por quase três páginas. Em um primeiro momento da análise e interpretação do excerto, chamamos a atenção para a forma, os modos pelos quais a desordem dos pensamentos, a falta de concatenação (de linearidade) da técnica se impõe para criar uma atmosfera de estranheza em meio à narrativa, não somente pelo fato dos protagonistas tomarem as rédeas de uma fala própria e interna, mas principalmente porque a partir de então o conto adquire uma nova configuração, extremamente diferente da do começo.

As duas colunas justapostas, mas separadas, sustentam a tentativa de um diálogo cuja tensão é permeada pela singularidade de cada voz, como se uma buscasse ser o eco da outra; ou melhor, como se o eco que procuramos em cada fala fosse frustrado, resultando uma outra operação: a suposta *repetição* da fala de um é contrabalanceada por uma espécie de complementaridade que lhe falta pela fala do outro, fazendo com que os pensamentos se entrecruzam, refletindo-se e se alargando-se em possibilidades deixadas por um *suposto* vazio ou lacuna de cada locução.

As novidades surgidas com a prosa moderna foram assimiladas muito radicalmente pela literatura de vanguarda e pós-vanguarda. Os anos de 1970 são considerados pela crítica como a década do conto, consolidando uma tendência nacional pelo texto curto; nessa época, o conto tinha suscitado “toda uma movimentação editorial, responsável pela força da cultura brasileira num período de ditadura” (SANCHES NETO, 2007, p. 5). Candido (1989, p. 209) chega a afirmar que o timbre dos anos 70 foi “as contribuições de linha experimental e renovadora, refletindo de maneira crispada, na técnica e na concepção da narrativa” os anos de vanguarda estética

e amargura política.

O ovo apunhalado está dividido em três partes – ALFA, BETA, GAMA. Nossa hipótese é a de que a *chave* para o enigma do nome de um dos protagonistas tenha alguma relação com a subtitulação das divisões do livro, porém, curiosamente “O afogado” compõe a segunda parte do livro, BETA, e não ALFA. Como não se trata de matéria de nosso trabalho, evitaremos a discussão da existência do homem (ou como preferirem, do autor) por trás do texto, embora saibamos através da crítica que vida e arte se confundem muito no caso de Caio F. Nesse caso, apenas a título de *curiosidade*, ressaltamos que é muito comum, mesmo nos poucos trabalhos sobre sua biografia⁴, tomarmos conhecimento de um escritor que, no mais das vezes, revelava um lado esotérico e místico que sobressaía e até contaminava muito da sua produção estética, o que pode ser constatado nas atribuições de letras do alfabeto grego às divisões do livro e que são permeadas de conteúdo mágico e religioso, como é o caso de ALFA, cujas conotações podem ser remetidas à idéia de inauguração e começo de um ciclo de algum aspecto da existência humana.

É o caso de estudarmos, em um outro momento, os efeitos que os estudos e iniciações nas artes esotéricas e místicas exerceram sobre o texto poético de Caio F. É digno de nota também apontar a tendência muito generalizada da geração *hippie* e dos adeptos da Contracultura, entre eles, muitos artistas, do uso e práticas esotéricas, místicas e religiosas orientais e sua repercussão na fatura estética e até mesmo na *definição e determinação* de algum modo, dentre outros, de fazer arte desses produtores.

Graficamente, a página é dividida ao meio pelas falas dos protagonistas, marcadas pelo travessão (_), cada uma representando o discurso direto e individual dos dois homens. A forma como os discursos vêm sinalizados sugere uma espécie de

⁴ Callegari (2008) é a primeira investida na biografia de Caio Fernando Abreu. O estudo da produção poética de Caio F. e suas relações com a vida do escritor, infelizmente, é relegado e não discutido com a seriedade, o recorte e um timbre mais *acadêmico* e crítico que uma obra de grande fôlego exigiria.

interlocução entre os dois, embora o registro da fala, por outro lado, lembre a técnica do fluxo de consciência e do ensimesmamento. Porém, o modo como os discursos se inscrevem (e escrevem-se) na página, iconograficamente, enforma o signo especular de alguém que se vê na imagem refletida ou de alguém que se posta diante de si mesmo, autorreflexivamente, ou confronta a alteridade em vista de si próprio.

Os discursos se *ajeitam* na página um ao lado do outro, como se o pensamento pudesse ser compartilhado e até mesmo como alguém que fala para um outro e é ouvido pelo outro que fala, simultaneamente, ao modo de um diálogo em que ambos expressassem seus pontos de vista em um mesmo momento, sincronicamente, lembrando metades (cada fala) de uma totalidade (a página).

Não pretendemos sugerir que o médico é a metade do afogado ou vice-versa, como se constituíssem complementaridades, ao modo do amor romântico de que fala Costa (1998). O afeto que buscamos compreender na relação homoerótica masculina, neste trabalho, não poderia deixar de se posicionar diante das formas de amor modelares instituídas que, por bem e por mal, os gays adotam ou repudiam para suas vidas.

Também não é pretensão da nossa pesquisa trazer para o âmbito da discussão dos afetos homoeróticos masculinos a questão do amor ou qualquer outro nome convencional que se possa atribuir às relações entre dois sujeitos masculinos que se estendem além do sexo ou do erotismo. Jamais negaríamos o nome de amor a muitos desses relacionamentos e aos seus laços de convivialidade; o problema não é esse: trata-se da escolha voluntária de uma outra categoria para significar e que faça representar as muitas formas de existência relacional presentes nos contos de Caio F. que estudamos aqui, a amizade homoerótica masculina.

A estranheza da página é da mesma ordem do inusitado do diálogo entre os protagonistas, talvez vá ainda mais longe: embora vivamos um momento de maior

aceitação e até mesmo de *normalização* dos modos de vida homoeróticos masculinos, o que chama a atenção em Caio F. é a elegância estética do tratamento que ele dá à temática das relações dos homens que gostam de homens.

Talvez o lugar do escritor na literatura brasileira, de um modo geral, não possa ser muito bem definido em vista do perfil convencional que se formou a respeito de autores canônicos e de temas recorrentes nas obras que, em virtude do *bom gosto* e em nome de uma seriedade, procuram negar a relevância da temática homoerótica na literatura contemporânea e *outorgar* o estatuto de literário a obras que acenam para uma reflexão crítica sobre a história recente da vida cultural nacional.

A estranheza se multiplica, pela forma como o texto adquire visibilidade na página e pelo modo como são tratados os temas do afeto entre sujeitos masculinos. O *diálogo* estabelecido entre os dois protagonistas soa como uma espécie de reconhecimento recíproco do chamado de um pelo outro. O cuidado de si foucaultiano se volta então para a *ascese a dois*, o trabalho de transformação do *casal*, como possibilidade nova de existência relacional entre os sujeitos.

A primeira fala⁵ da parte V da narrativa – que a edição de 1992 convida a ler na primeira das duas colunas dos discursos dispostos na página – é a do médico, que aproveita a *deixa* e os motivos do pequeno trecho de diálogo que constitui a parte anterior da narrativa:

_ mas o chamas de
paz se pressinto em ti essa cois
a mansa que se faz nos outros s
e em cada momento que te ol
lho inúmeras coisas escuras esc
orrem dentro de mim pois se a
paz não é uma coisa escura poi

⁵Procuramos reproduzir o diálogo como se apresenta graficamente no livro, daí o final das frases inacabadas como se vêem, as frases e palavras se derramando para além dos limites da página.

s senão não continuarei não te
farei nenhuma pergunta emb
ora precisasse não para te defi
nir ou para te compreender nã
o preciso saber de onde vens as
sim como para me definires o
u me compreenderes não prec
isas de nenhum dado concreto [...] (ABREU , 1992, p. 93).

Procuramos reproduzir o mais fielmente como o diálogo está impresso (apostamos na hipótese de que a resposta de um e outro dos interlocutores pode ser buscada a partir de cada travessão, ocupando, assim, o outro lado da mesma página). O próprio texto parece reclamar também uma nova modalidade de leitura e de leitor, insurgindo-se antes de tudo isso, como uma maneira diferente de escritura. Afora a falta de linearidade típica do fluxo de consciência, chamamos a atenção para as palavras entrecortadas no final de cada linha do discurso, que *rogam* por uma perícia na leitura das palavras e pelo convite a alguma forma de desconstrução dos vocábulos que formam as frases. A utilização dessa nova versão da narrativa é o que nos parece mais significativo no texto, não existente na primeira edição, a qual apresenta o discurso em forma direta, com alguma alteração de palavras no correr das frases, a nosso ver, que não comprometem o sentido que buscamos atribuir à amizade homoerótica dos protagonistas.

Em nenhum outro momento dos textos que analisamos há, tão nitidamente, a idéia da relação de amizade masculina gay como algo completamente fora dos modelos existentes ou convencionais. Entenda-se: o *convite* mútuo a participar de algum modo de compreensão do outro como ele é e até mesmo o oferecimento a compreender o outro a partir das grandes lacunas do ser, na forma do diálogo, surge, metaforicamente, como possibilidade de uma nova forma de convivialidade entre os dois protagonistas.

Eles começam a se dizer coisas *estranhas* como se participassem de algum tipo

de certeza de compreensão pelo outro de tudo o que dizem, por mais absurdo que pareça. Nesse momento do conto, tem-se a impressão que cada homem (cada personagem, entenda-se) se apresenta ao outro na forma de um projeto existencial ou proposta relacional de amizade, amizade que não é dada pronta, porém que se apresenta como possibilidade de construção (ascese) partilhada.

O mais estranho dos discursos é o do afogado, a começar pelo nome (Alfa) que ele começa a explicar o significado para o outro, o médico. Ele aprofunda o sentido de seu nome e divaga sobre umas tantas alternativas para as representações do nome próprio. Porém, ambas as falas estão plenas de conteúdos simbólicos sobre o encontro dos dois, sobre o convite de cada um ao outro de cumplicidade relacional, da escolha recíproca, e de aviso de antecipação dos obstáculos que os dois juntos enfrentarão com a relação em meio às outras pessoas (as demais personagens do conto).

O diálogo (que continuamos a transcrever da edição de **Ovo apunhalado** de 1992) também pode ser lido separadamente, cada um por sua vez, como uma tentativa de buscar a ressonância de um no outro, nos instantes em que se percebe como que a mesma idéia ou pensamento em ambos ou a resposta de um ao outro. No final de cada um dos discursos é tão óbvia a sintonia entre as falas dos protagonistas, terminando por serem, ambas, as mesmas, repetidas, palavra por palavra:

[possivelmente, o médico]
 ... vejo a tua mão este
 ndida em direção a mim e este
 ndo a minha própria mão e mi
 nha mão e tua mão se tocam e
 a minha espera e a tua conduz
 sim preparo-me para o grande
 mergulho no desconhecido:

[possivelmente, o afogado]

... quero apenas que te dei
 xes conduzir toma minha mão
 e vê como ela é leve toma da
 minha mão e pensa nos lugare
 s para onde te levarei nesta noi
 te de quase dezembro e agora
 prepara-te para o grande mer
 gulho no desconhecido (ABREU, 1992, p. 95):

Os dois pontos que finalizam as frases (presentes nas edições de 1976 e 1992) de ambos os protagonistas parecem indicar que, não só gramaticalmente, as expressões sugerem um contexto, causa, explicação e consequência próprios de um devir que ainda não foi apresentado pelo texto, mas que a partir dali desponta como elemento constituinte de acontecimentos surpreendentes, que somente aos dois protagonistas é antevisto, devido ao nível de autoconhecimento da condição *perigosa* da empreitada em que viram mergulhados.

O qualificativo *perigoso* parece nortear as atitudes dos dois protagonistas ou a deliberação delas, a partir do diálogo; uma maneira de resistência se impõe aos modelos de vida relacional dos quais eles não têm expectativa alguma. Eles propõem, pela adesão recíproca de um ao projeto de vida do outro, o enfrentamento dos obstáculos que são antecipados microscopicamente em suas falas, motivo pelo qual os dois pontos sinalizam confrontos vindouros que eles prevêem com suas possíveis consequências.

Diversos nomes podem ser dados aos sujeitos cuja orientação não somente sexual (o modelo heteronormativo de vida privilegia uma possível *harmonia* entre os gêneros) se afastam dos estilos de vida existentes. Para o médico e o afogado, “somente destruindo se pode construir” (ABREU, 1976, p. 77); é preciso apostar e acreditar que, ultrapassando as fronteiras das formas de vida impositiva, destruindo as convenções ou se não tanto, procurando outros modos de existência possíveis, “as coisas estão sendo feitas como devem ser feitas” (ABREU, 1976, p. 76). A ideia, por fim, que perdura do

diálogo entre os dois protagonistas é a de que um *ódio* deve ser nutrido pela invenção da vida, uma vez que o sentimento de repulsa é quase sempre o motor que impulsiona o desejo de criar algo novo.

No finalzinho da fala do afogado se tem definida a força que dá movimento à luta por um modo de vida novo: “quem provou do ódio desejará provar coisas cada vez mais intensas e o mais intenso que o ódio” (ABREU, 1976, p. 78). Segundo Eribon (2008), o ódio é uma experiência e sinal de vulnerabilidade psicológica e social que os gays começam a sentir muito cedo. Provavelmente, está subentendida na expressão (no ódio) a explosão que alicerça o abismo entre normalidade e orientação sexual homoerótica. Quem sabe, o afogado quer falar dessa *região sombria* e misteriosa (espaço de criação e invenção também) do ódio, capaz de *semear a discórdia*, ódio com que alguns homens precisam aprender a conviver muito precocemente e que revertem numa espécie de força o desapossamento da injúria e exclusão e com a qual reinventam atribuições aos seus desejos e lutas por outras novas e possíveis formas de vida.

Na última parte do conto (parte VII) o médico alerta o afogado sobre a necessidade de fugir, pois eles estão acuados pela cidade que, inteira, quer suas cabeças. O afogado acredita que seja muito tarde, embora o médico se esforce em movê-lo de sua apatia. A população não admite o desafio instaurado pela nova modalidade relacional entre os dois e procura, violentamente, rechaçar a amizade entre os protagonistas. O médico insiste que o afogado vá com ele para algum lugar em que, provavelmente, poderão viver mais tranquilamente sua nova relação, mas o outro se posiciona, não quer, decide ficar e enfrentar o ódio coletivo, representado pelos pescadores, o padre, a mulher e o menino que, descendo as dunas, armados de paus e pedras, vão até onde se encontram os protagonistas.

Diante da impossibilidade de recomeçar algo longe daquele lugar, sinalizada

pela escolha do afogado de permanecer ali, o médico “sem saber exatamente o que fazia, começou a correr pela praia, sem saber também para onde” (ABREU, 1976, p. 84). O afogado é, então, massacrado pela cidade, não restando ao médico o que fazer para salvá-lo.

Depois que a turba se afasta, o médico retorna ao lugar do assassinio, toma cabeça destrocada do afogado e fica olhando para os dois olhos azuis do morto. Quando a noite chega, o médico arruma o cadáver, lavando o sangue de seu rosto e, depois, começa a entrar no mar. Antes de mergulhar, e olha para o céu e, embora caísse uma chuva fininha, ele consegue ver muitas estrelas cadentes riscando o céu de ponta a ponta.

Pelo menos um problemas aqui se levanta pelo modo como o conto, enfim, tem seu desfecho: que amizade é essa que se funda sobre a liberdade do outro, ainda quando a livre escolha, alheia, pessoal e inalienável, significa a morte e a desistência de uma outra experiência de liberdade, que faria a prova da amizade, para além do direito e da justiça institucionalizadas, mostrando a medida de sua desmesurada invenção?

Podemos, em um primeiro momento, afirmar que a amizade não exige que se dê a vida pelo amigo, embora esteja tácita uma ética que não permite que ambos os amigos se desviem de querer o bem recíproco. Por outro lado, em vista da violência que podemos sofrer pelas escolhas que fazemos (as que implicam alto risco, como o exercício do desejo e da orientação sexual fora dos padrões e da liberdade de criar novas possibilidades de convivialidade), ainda que subjetiva e emocionalmente envolvidos com a vida dos nossos parceiros, uma das primeiras atitudes previsíveis, em face do ódio coletivo e da ameaça real de morte, é a de luta pela própria sobrevivência.

Sob a ameaça iminente de morte dos protagonistas, o médio só toma a atitude de *abandono* do afogado, porque este mesmo decidira, com veemência e suficiente

convencimento de que era isso que tinha de realizar, enfrentar a fúria da comunidade, como destino inescapável. Talvez a atitude do afogado ainda revele o ranço de autocondenação com que alguns sujeitos resolvem internalizar os interditos sociais. Se por um profundo respeito pela liberdade alheia, mesmo a que implica perder a própria vida ou da outro; se tomado pelo desespero da situação incontornável e fatídica de que, certamente, previra um fim trágico, pois as possibilidades da contenda eram desiguais; o que se sabe é que o médico resolve correr pela praia, sem destino certo, cegado pela incompreensão do evento que estava acontecendo.

A obstinação do afogado de enfrentar o ódio a qualquer custo poderia ser analisado sob a ótica do estoicismo. Recusamos essa abordagem ao tratamento da coragem com que alguns sujeitos se investem para lidar com as perseguições sociais pelo fato de eles não participarem do assimilacionismo às regras, imposto por uma determinada sociedade. O que podemos afirmar sobre a morte do afogado é que, simbólica ou concretamente, desde muito tempo, essa tem sido a maneira de que tem se servido as sociedades humanas para a limpeza das diferenças e o banimento das singularidades.

Outra hipótese é a de que a recusa pelo afogado representa a negação de busca noutros lugares que não as zonas de conflito de alguma possibilidade de realização do desejo, prazer e liberdade por outras formas de existência, pois é no campo da ação e da política que se estabelecem os impasses e se determinam lutas por uma reformulação dos modos de vida.

O desespero do médico, no entanto, não o priva de voltar ao lugar do crime: ele precisa cuidar de seu amigo, assistir as feridas do corpo moribundo. A possibilidade de viver a amizade com outro fora sufocada, não restando outra solução senão o auto-aniquilamento, já que não há mais esperança concreta de realização do afeto entre eles.

Quando a noite cai, ele se encaminha para o mar, carregando o corpo do amigo (a nossa dedução é a de que o médico carrega o corpo morto do afogado para o mergulho final). Antes de mergulhar, ele vislumbra no céu uma chuva de estrelas cadentes. Quem sabe, agora, ele rogue a realização de uma outra forma de existência para bem longe das expressões de exclusão, sem que precisem, ele e seu amigo, esconder o desejo, o afeto e o prazer sob as águas profundas do oceano e a escuridão noturna, uma vez que à amizade homoerótica masculina se exige e se obriga a negação e apagamento de sua existência.

A LIBERDADE DENTRO DA CABEÇA

A narrativa a ser analisada agora começa por uma epígrafe de Antonin Artaud (internado várias vezes em manicômios franceses), citado por Anais Nin, O livro **Anais Nin**: Je suis le plus malade des surréalistes (ARTAUD, s/d) – em uma tradução livre, algo parecido mais ou menos com “Sou o mais doente dos surrealistas” - faz referência imediata ao Surrealismo, movimento artístico e literário surgido em Paris em 1920, cuja representação estética da irracionalidade e dos estados inconscientes da mente é inescapável. Para Breton, o mais veemente dos propugnadores do movimento, no **Primeiro Manifesto Surrealista**, cerebrismo e arte não combinam

O Surrealismo pregava o *autotatismo psíquico* que consistia em um "estado puro, mediante o qual se propunha transmitir verbalmente, por escrito, ou por qualquer outro meio o funcionamento do pensamento; ditado do pensamento, suspenso qualquer controle exercido pela razão, alheio a qualquer preocupação estética ou moral" (BRETON, 1924).

Como já dissemos de outras vezes, as epígrafes usadas por Caio F. e que abrem muitas das suas narrativas, parecem querer antecipar a história a ser narrada e apontam para o desenvolvimento do tema. No caso de “Uma história de borboletas”, ela se apresenta de maneira bastante cifrada e só passa a fazer algum sentido a partir da primeira frase do conto, com a qual estabelecemos algum tipo de relação com os surrealistas e a loucura do protagonista apresentado pelo narrador.

Antes de tudo precisamos estabelecer alguma ligação entre Artaud e Anais Nin e o Surrealismo, ainda que o resultado não pareça muito convincente. Talvez a psicanálise e a loucura sejam o que há de comum a toda essa conjunção. Se a consequência disso

pudesse ser tão completa quanto uma equação, diríamos que o que une uns e outros é o modo como é tratada a subversão do real sem abdicar de sua concretude, ou seja, a imbricação de tantos elementos só pode dizer respeito à arte e sua *garantia* em proporcionar situações nas quais a falta de uma lógica e plausibilidade inexistem, sugerindo que muitas delas são constituídas pelo equívoco e que não há a pretensão alguma de que os enganos e a falta de bom senso sejam explicados, devendo os fruidores delegarem ao esquecimento a falta de lógica do mundo representado.

A frase citada de Artaud não oferece muitas pistas para o trabalho que pretendemos desenvolver; umas delas, possivelmente, poderia ser aplicada, acreditamos, às diferenças e semelhanças de todo o gênero humano, fazendo lembrar que alguns sujeitos são marcados pelo distanciamento em razão de uma *necessidade* social de não inclusão pela perturbação que causam, evidenciando a obrigação e obediência aos parâmetros impostos de normatividade e a ferrenha luta contra as singularidades humanas. O contraponto à diferença também faz lembrar que sempre serão questionados todos os modos de particularização, por fugirem ao enquadramento e à padronização.

Acreditamos que o autor quer nos indicar alguns paralelismos entre a diferença e a loucura, temas centrais do conto “Uma história de borboletas”, do livro **Pedras de Calcutá**, publicado em 1977, de modo que a história começa por: “André enlouqueceu ontem à tarde” (ABREU, 1977, p 91). A referência imediata à loucura no conto tem uma ligação estreita demais com a epígrafe citada de Artaud: “Porque quando se é branco como o fênix branco e os outros são pretos, os inimigos não faltam”. Como se sabe, o poeta era tido como louco; criador do *teatro da crueldade*, valorizava a gestualidade nas encenações, invertendo o lugar do palco e da plateia e privilegiando uma linguagem que pudesse exprimir objetivamente verdades secretas.

Talvez se possa, de modo bastante breve, inicialmente, equacionar a loucura com as *verdades que não podem ser reveladas*, não se sabendo ainda da possibilidade de atribuí-las ao inconsciente freudiano, ou até mesmo ao que é interdito e necessita ser recalçado, tamanha sua virulência e comprometimento com a ordem corriqueira dos acontecimentos. Para Artaud, o teatro é o duplo da vida, estando ao lado do tempo da criação, o tempo do conflito (ARANTES, 1988).

Imaginamos que a loucura afeta e modifica os conceitos sobre o que pensamos a respeito da normalidade e lucidez. O narrador protagonista também participa dessa impressão, conforme vemos a seguir (ABREU, 1977, p. 91):

Devo dizer que também acho um pouco arrogante de minha parte dizer isso assim – *enlouqueceu* –, como se estive perfeitamente seguro não só da minha sanidade mas também da minha capacidade de julgar a sanidade alheia.

A loucura, segundo Foucault (2001), é apenas uma entre tantas anormalidades; ao lado dela podemos agrupar todos os sujeitos que apresentam algum tipo de diferença em relação aos padrões e que, por isso, são denominados de perigosos ao convívio humano e à sociedade.

O grande dilema do narrador protagonista é enquadrar a loucura aos comportamentos de estranhamento e desorganização, de certa forma, comuns a muitos sujeitos, *doentes* ou não (ABREU, 1977, p.91):

Como dizer, então? Talvez: *André começou a comportar-se de maneira estranha*, por exemplo? ou: *André estava um tanto desorganizado*; ou ainda: *André parecia necessitado de repouso* (grifos do autor).

Talvez, por um momento, o protagonista narrador queira dar algum sentido à

história da loucura de André em presença ou no convívio com pessoas normais, ainda não doentes, entre estas, ele mesmo. Sabemos – é uma hipótese – que a loucura não nasce em oposição à razão, embora, institucionalmente, a divisão seja sempre incessante, produzida, no mais das vezes, pelas estruturas sociais, entre elas, a família, com suas coações morais. É difícil estabelecer a origem da divisão e distinção, pois entre a loucura e a lucidez não existem fronteiras muito nítidas, somente as que a Medicina impôs com o rótulo de *doença mental*, à qual precisa intervir, vigiar e tratar. Não escreveremos, aqui, uma genealogia da loucura, porque nos desviaríamos do objetivo deste trabalho, mas nos permitiremos algumas digressões sobre a fabricação da loucura, e como ela interfere na sociabilidade e no uso da liberdade humana.

Quando o narrador protagonista vê a impossibilidade de assistir André em sua falência racional, requerendo a procura de cuidados médicos, ele resolve interná-lo em uma casa de tratamento para loucos. A decisão é dolorosa; requer uma certa frieza, que não combina com a relação que ele mantém com o doente. Ele se penaliza por ter buscado a solução, para ele, mais radical, a internação. A escolha fora deliberada em vista das dificuldades financeiras que eles passavam. Uma clínica, como chega a mencionar o narrador, “custa dinheiro e um hospício é grátis. Além disso, esses lugares como aquele que vi no cinema ou na televisão ficam muito retirados (na Suíça, acho), e eu não poderia visitá-lo com tanta frequência como gostaria (ABREU, 1977, p. 92).

São necessárias umas poucas palavras sobre o problema da loucura, as questões do poder disciplinar e de normalização e o confinamento e a exclusão sociais dos sujeitos perigosos, uma vez que muitas das implicações oriundas dessa discussão estão diretamente relacionadas com a trajetória e o desenvolvimento da narrativa (a história dos loucos ao lado, em presença ou no convívio das pessoas *normais*). Naturalmente, retomaremos muitas dessas problemáticas ao longo deste trabalho.

Segundo Foucault (2008), com o desaparecimento da lepra, no século XV, os jogos de reclusão foram retomados, estranhamente semelhantes, séculos mais tarde, agora em torno dos pobres, vagabundos, presidiários e *cabeças alienadas*, que assumiram o papel do lazarento. Ainda conforme o estudioso, a loucura tinha estado ligada a todas às experiências da Renascença. Um grande exemplo disso é a Nau dos Loucos, composição literária emprestada do velho ciclo dos argonautas: sua equipagem e heróis imaginários, modelos éticos ou tipos sociais embarcavam para uma grande viagem simbólica em busca de fortuna, destino e verdades.

Essas embarcações também tinham existência real, levando sua carga insana de uma cidade para outra. A errância dos loucos, condicionada socialmente, tratava-se de uma medida de expurgo que as municipalidades faziam incidir sobre a loucura. Elas assombraram a imaginação de toda a primeira parte da Renascença, ao se constituírem em navios altamente simbólicos de insanos em busca da razão. Por outro lado, a loucura simbolizava toda uma inquietude no horizonte na cultura europeia; a loucura e o louco acabaram se tornando personagens maiores em sua ambiguidade: ameaça e irrisão, vertiginoso desatino do mundo e medíocre ridículo dos homens (FOUCAULT, 2008, P. 14). A literatura farsesca assume, na personagem do Louco, uma importância central. No teatro, essas personagens eram detentoras da verdade e da organização em crítica social e moral daquilo que poderiam conter como paródia da ação no âmago da razão e da verdade.

Não pretendemos dar conta de uma história da loucura ou das formações da loucura e dos loucos ao longo do tempo até os dias atuais. Nossa pretensão, ao trazer à tona alguns registros dos primórdios da loucura no Ocidente, é traçar um pequeno painel, ainda que superficial e panorâmico, da divisão incessante entre razão e insanidade capaz de elucidar a criação de modalidades de diferenciação entre os sujeitos

e o alijamento derivado de tais diferenças. Tal propósito objetiva dar conta das possíveis fabricações da loucura e traçar um rápido painel das situações de enlouquecimento nas sociedades humanas e de como era visto o sujeito despossuído da razão instituída, para um entendimento melhor da narrativa.

Apesar de um discurso, ainda vigente, que associa orientação sexual à doença, passaremos ao largo dessa discussão por acreditar que a construção de uma percepção do homoerotismo como entidade patológica vem sem desacreditada até mesmo pelo senso mais comum, em vista da conquista de direitos civis e da visibilidade afirmativa de gays e lésbicas. A medicalização do desejo totalizou a possibilidade de comportamentos abordados terapeuticamente e criou novas enfermidades, etiologias e tratamentos, intervindo diretamente sobre o físico e a moral, uma vez que as emoções influíam sobre os corpos e os desequilíbrios orgânicos alteravam os comportamentos (FIGARI, 2007, p. 244).

A proximidade entre enlouquecimento e afetividade é *sugerida* pelo próprio conto quando o companheiro (amigo e amante), em um acesso de culpa por ter internado André na instituição hospitalar reflete: “Quis levá-lo de volta comigo para casa, *despi-lo* e *lambê-lo* como fazia antigamente [...]” (ABREU, 1977, p. 93, grifos nossos).

A rápida referência da intimidade até agora entre os dois protagonistas revela que (embora o comentário seja ainda precoce e, na falta de dados suficientes, ele não possa ainda ser sustentado), para além da relação de amizade, existe também a relação com o corpo, com a sexualidade, levando a pensar que, possivelmente, a repentina loucura de André se deva a uma espécie de acolhimento às formas de repressão e de imposição de modos de vida em contraposição às possibilidades de determinação de se fazer escolhas da própria existência. André não opôs resistência alguma ao ser levado

para o hospício; ao contrário, o narrador, que é também protagonista, especula que André “[...] sempre soube que, de uma forma ou de outra, fatalmente acabaria assim” (ABREU, 1977, p. 92).

Vemos, assim, reforçada a ideia de que a narrativa se ordena no sentido de apontar algumas relações entre loucura e modo de existência. O princípio segundo o qual representações, sentimentos e movimentos estão ligados ao desenvolvimento da ação do sujeito particulariza o *adoecimento* de André, pelo fato de a orientação sexual ter se interposto como elemento decisivo de seu afastamento e recusa das formas possíveis de sociabilidade. O enlouquecimento de André denuncia a pobreza das formas de sociabilidade e de relacionamentos que não acenam mais para alternativas nem a criação de novas possibilidades de politização dos sentimentos. Ao mesmo tempo questiona a complexidade específica da situação, na qual estão imbricadas loucura e sexualidade, amizade e prazer, apostando na perda de parâmetros como um convite à alegria da reinvenção da vida e de outros modos de existência possíveis.

Pensamos que a cena retratada do enlouquecimento de André, e suas associações com o desejo e a sexualidade *desviantes*, instaura uma demarcação dicotômica no âmbito da medicina e da jurisprudência, entre doença e responsabilidade, entre causalidade patológica e liberdade do sujeito jurídico, entre terapêutica e punição, entre medicina e penalidade, entre hospital e prisão (FOUCAULT, 2001, p. 39). O que é sugerido pelas entrelinhas fica subentendido e, hipoteticamente, refere-se à existência de uma contínua proteção de todo o corpo social, atenta à institucionalização da repressão e da punição, alimentada pela psiquiatria e pela justiça.

O conto “Uma história de borboletas”, pelo menos até onde nos situamos, indicia uma resposta homogênea com dois polos, um expiatório, e outro terapêutico, respondendo ao sujeito constituído pelo núcleo teórico da parêntese perversão-perigo, ou

sexualidade e loucura.

A situação de enlouquecimento de André, a filiação de sexualidade à loucura, faz-nos pensar na recusa pessoal de se deixar definir pelos modelos e padrões de vida impostos pela cultura gay aos sujeitos homoeróticos, o que será demonstrado, a seguir, pelo texto literário, valendo dizer que há um tremendo engano nas expectativas de renovação e mudança incrementadas por gays e lésbicas, capazes de alterar seu modo de existência.

Na verdade, do homoerotismo, do discurso sexual ou muitas outras “diferenças”, a lógica cultural do capitalismo tardio parece responder a uma “lógica identitária” que reduz todo movimento a um fato cultural, capaz de ser integrado ou assimilado pelo sistema global (FIGARI, 2007, p. 523).

A falta de resistência de André ao enlouquecimento pode representar o medo dos desafios de se viver em uma sociedade heterocentrada e a internalização da homofobia, que acabam por favorecer as possibilidades de oposição à diferença, comandada pela moralização da vida, o que impede de desenvolver a capacidade de ver o próprio desejo como uma forma positiva e potencialmente criativa de viver a vida.

Para Borges (2009, p. 48), todos nós fomos criados numa sociedade heterocentrada e fortemente homofóbica, determinada por normas sociais rígidas e previsíveis definidoras das formas como os sujeitos podem se perceber e se colocar no mundo. As dificuldades que os gays enfrentam são determinadas pelo contexto social heterocentrado e homofóbico, decorrentes da opressão da sociedade e da homofobia que impedem uma satisfatória resolução da identidade afetiva e sexual.

A narrativa de Caio F. ultrapassa a especulação das simetrias entre loucura e

homoerotismo. Esse tema, porém, é recorrente, no início ao fim, o que nos obriga a considerações sobre as implicações sociais que resultam no desarrazoamento de André. Já dissemos que André não se opõe ao enlouquecimento, até deixar-se levar pacificamente para o hospício. No entanto, podemos também, em contrapartida à imobilização de André, traçar alguns paralelos entre loucura e resistência. A loucura pode fazer parte de um sonho; o sonho de liberdade de inventar a corrente dos acontecimento do destino pessoal e de mudar as velhas e sólidas estruturas do mundo instituído, como forma de *escapamento* da compulsoriedade e normalização.

O narrador – que é também protagonista e amigo de André – reconhece que o outro sabia que, “de uma forma ou de outra, fatalmente acabaria assim (ABREU, 1996, p. 99). A previsibilidade da loucura e do internamento acena para a real fragilidade de André, acionando os mecanismos de intervenção e banimento dos sujeitos que ameaçam a ordem corriqueira dos acontecimentos sociais. O narrador protagonista em um determinado momento acredita que a insanidade é algo fronteiriço da razão e de difícil distinção, pois ele mesmo pensa que o louco seja ele, quando confrontado com André, que só se diferencia pelos olhos parados e o cabelo revoltado.

A loucura de André é comparada a uma *sabedoria*, já mencionada: “[...] seus olhos pareciam voltados para dentro, ou então era como se transpassassem as pessoas ou os objetos para ver, lá no fundo deles, uma coisa que nem eles próprios sabiam de si mesmo (ABREU, 1977, p. 92). A loucura, nesse aspecto, parece manter um certo vínculo com a razão (pela deliberação que evoca), sugerindo uma capacidade, antes não adquirida quando lúcido, para o mergulho na interioridade dos outros sujeitos e para a captação de sentidos ocultos e não visíveis no mundo. Nesse sentido, a loucura nos faz lembrar que ela é do mesmo âmbito das leis, das normas e das instituições que definem e contornam a diferença entre lucidez e insanidade, ao sancionarem e

instrumentalizarem a separação entre sujeito adaptado e perigoso. Segundo Figari (2007, p. 251), no Brasil do início do século XX, a medicalização do desejo coincidia com a internação em hospícios de determinados casos de inversão sexual em conexão com comportamentos perigosos para a sociedade.

A maneira incisiva de olhar de André, aguçada pela loucura, revela uma sabedoria, um trato especial com o que há de singularidade no outro, na alteridade. O olhar para dentro do outro, *trans-in-lú-ci-do*, recupera a expressão atenta e amiga de outrora, conhecida pelo narrador protagonista:

[...] aquela expressão atenta e quase amiga do André que eu conhecia e que morava comigo, como se me compreendesse e tivesse qualquer coisa assim como uma vontade de que tudo desse certo para mim, sem nenhuma mágoa de que eu o tivesse levado para lá [...] (ABREU, 1977, p. 100).

O reconhecimento desse antigo André desperta no narrador a vontade de voltar atrás na decisão de internamento. A partir de então tomamos conhecimento, pela primeira vez, de que há uma relação homoerótica entre os dois, em vista da declaração, naquele momento, da alegria de reencontro com o antigo companheiro, antes do enlouquecimento. No instante em que o olhar de André desperta o passado e a normalidade da vida a dois, o narrador cede ao desejo de voltar para casa com o amigo, de *despi-lo e lambê-lo como fazia antigamente*. Dessa forma, o desejo é retomado pela esperança de um retorno à razão.

O sintoma de um retorno da loucura é apreendido pelo narrador pelo piscar de olhos de André:

[...] uma espécie de vírgula que os olhos fazem quando querem mudar de assunto). Sem piscar, então, os olhos dele piscaram por um

momento e voltaram daquele mundo para onde André se havia mudado sem deixar endereço, e me olharam. Não para uma coisa minha que nem eu mesmo via, nem através de mim, mas para mim mesmo *fisicamente* [...] (ABREU, 1977, p. 93, grifo do autor).

O breve aceno de *normalidade* de André tem como representação a piscadela e o olhar profundo nos olhos do outro, o narrador, que desencadeiam a vontade de dizer ao médico de plantão de que era tudo um engano, que

[...] André estava muito bem, pois se até me olhava nos olhos como se me visse, pois se recuperara aquela expressão atenta e quase amiga do André que eu conhecia e que morava comigo, como se me compreendesse e tivesse qualquer coisa assim como uma vontade de que tudo desse certo para mim [...] (ABREU, 1977, p. 93).

O narrador se penaliza o tempo todo pela internação de André, pelo que ela representa no imaginário, a apartação do convívio social, e pela separação afetiva e sexual da parceria, que implica o esvaziamento do sonho a dois, do projeto de mudança (ascese foucaultiana) na presença do outro e da experimentação e reinvenção da vida relacional (amizade homoerótica masculina). Ao mesmo tempo, no enlouquecimento de André há a recusa às estratégias gays integracionistas da época. A relação entre narrativa e momento cultural na década de 1980 pode ser configurada pelo engajamento e um discurso conservador centrado na *respeitabilidade gay* que criticava condutas e políticas que se alijavam dos critérios de normalidade (COOLING, 2009). Uma nova ordem homoerótica integrava ao sistema da heteronormatividade “os gays machos, brancos, respeitáveis, fielmente enamorados, de classe média, fascinados por moda e ansiosos por entrar no paraíso da instituição heterossexual por antonomásia: o matrimônio (SÃEZ, 2007, p. 72).

Por outro lado, o enlouquecimento de André *explica* a violência daqueles que como ele resolvem romper as normas instituídas. Parece-nos, que está embutida uma questão de gênero também, deflagrada pelo narrador ao mencionar a relação afetiva e sexual entre os protagonistas. Até então, o narrador tinha omitido a proximidade entre amizade e erotismo na relação masculina, só se permitindo falar abertamente da relação homoerótica, motivado pelo reconhecimento de alguns aspectos de *normalidade* em André, vislumbrados no manicômio. Provavelmente, a atitude está relacionada à culpa, que o impede de entrar em contato com a insanidade do amigo.

Como já mencionamos, o homoerotismo durante muito tempo foi tratado como distúrbio e perversão. Só recentemente (em 1990, portanto, menos de duas décadas até hoje), a Assembleia Geral da Organização Mundial de Saúde retirou o homoerotismo de sua lista de doenças. No entanto, apesar dos esforços e lutas de ativistas gays e lésbicas, a orientação sexual pelo mesmo sexo tem gerado enorme desconforto na sociedade, paradoxalmente, naquelas em que os direitos humanos tem avançado e merecido atenção contínua e redobrada.

A violência heterossexista imposta aos sujeitos pelas suas orientações sexuais e modos de existência estabelece obrigações de cumprimento a expectativas de gênero sexual que só dizem respeito à manutenção da heteronormatividade, e que desrespeita as singularidades e as escolhas pessoais diferenciadas dos sujeitos que não se conformam aos modelos impostos. Segundo Butler (2006, p. 59)

Essa violência [resulta] de um profundo desejo de manter em ordem o gênero binário natural ou necessário, de convertê-lo em uma estrutura, que seja natural, cultural, ou ambas, contra a qual nenhum ser humano pode ser opor e seguir sendo humano.

A conjunção evocada pelo conto entre loucura e homoerotismo não é gratuita:

podemos creditar a André a fraqueza de ter se deixado enlouquecer em vista das coerções dos modelos sexuais institucionalizados vigentes; perguntamo-nos também se o distanciamento da vida concreta e racional estabelecido pelo protagonista não é um modo de sugerir outras possibilidades relacionais e de convivialidade negadas pelos modos de vida instituídos.

O não pertencimento deliberado a uma forma de existência, a escolha pela diferença pelo viés radical da loucura, por outro lado, ganha uma conotação política, de resistência, ainda que o *pacifismo* de André esvazie, em certa medida, as perspectivas de mudança aos modelos de vida normatizados. A possibilidade de leituras gerada pela narrativa (se a loucura é uma concessão aos mecanismos de apagamento social institucionalizados ou a reversão da norma e da ordem) parece própria do estatuto ficcional que se elabora e se estabelece exatamente pela ultrapassagem do dado real na criação de uma *outra realidade* cujos elementos que a configuram podem ser apenas imaginados e se desprender do mundo conceitual e da racionalização. Tem-se a impressão de que a loucura de André, de fato, não existe, é circunstancial. Evidentemente, ela tem um começo, uma suposta origem, mas nem mesmo esse acontecimento, datado, supera a ideia de uma construção, de estratégias de dominação, de jogos de verdade e, principalmente, da formação de uma teia discursiva que referenda o desvio e o estranhamento.

O passado da loucura (do tempo anterior ao enlouquecimento) de André não é representado com precisão pela narrativa, sugerindo o recalçamento dos desejos e instintos pelo protagonista até o paroxismo, em razão da falta de fixidez e deslocamento do sujeito ao se desfazer de essências e naturalizações para atingir uma desterritorialização, que coloca em xeque os ordenamentos, as censuras, as significações, os modelos e as convenções existentes.

Antes de deixar André entregue à sua própria sorte, ele diz ao amigo: “ – Só se pode encher um vaso até a borda. Nem uma gota a mais” (ABREU, 1977, p. 93). Antes de irmos mais adiante, precisamos dizer umas poucas palavras sobre o fascínio que algumas expressões esotéricas, místicas e religiosas da Nova Era exerciam sobre Caio F., a ponto dele trasladá-las para o seu próprio texto. Concordamos com Bauman (1998, p. 205) ao invocar o inefável como uma parte integrante da maneira humana de estar no mundo, da mesma forma que imaginamos a rede linguística com que tentamos captá-lo e configurá-lo como experiência ao lado da ficção. Caio F., pelas biografias que já lemos, era um estudioso e um ardoroso praticante da astrologia e de outras formas de ler o futuro (runas, búzios, cristais, I Ching), de leituras esotéricas, um frequentador de terreiro de umbanda e candoblé e do Santo Daime, enfim, alguém que tinha uma profunda simpatia pelas práticas religiosas afro-brasileiras e orientais e que acreditava na leitura do mundo além da mera objetividade e racionalidade que a impregna geralmente.

A frase citada por André é de Lao-Tse (2000). Alguns estudos sinológicos apontam a influência de Confúcio e Lao-Tse sobre o Taoísmo, uma das mais altas expressões do pensamento e do sistema filosófico chineses. Para se ter ideia da importância do texto de Lao-Tse, podemos afirmar que, no Ocidente, é o livro religioso mais traduzido de quantos já foram escritos, depois da Bíblia. Uma outra informação que pode ajudar a compor um quadro sobre o gosto e preferência de Caio F. por um modo de pensamento e filosofia orientais, em decorrência, é bom que se diga, do *boom* da literatura e práticas espirituais alternativas nos anos de 1970 e subsequentes à ditadura, com a chegada por aqui, no Brasil, da Nova Era, foi sua tradução de um texto de Sun Tzu. O texto gira em torno da estratégia da guerra, e foi escrito por volta de 500 a.C. O tratado militar incorpora uma sabedoria e moral chinesas à arte de guerrear.

Modernamente, estrategistas como Napoleão Bonaparte e Mao Tse-Tung seguiram os ensinamentos de Sun Tzu. Hoje, ele é adotado como um guia inteiramente aplicável à administração de empresas, pessoas e mercados.

Voltando à frase de André, suposta e aparentemente descontextualizada, queremos fazer algumas considerações sobre ela que, evidentemente, não poderá ser descolada das significações e do que representa o texto de Lao-Tse para a cultura oriental e no Ocidente, da sua recepção e diluição por aqui, em solo brasileiro, e, particularmente, no texto de Caio F. A ideia de preenchimento embutida na frase, imediatamente, de acordo com a direção que damos à análise, remete a comunicação da experiência máxima de quem, determinado pelas circunstâncias, declara o descumprimento com a perspectiva realista do mundo. A hipótese que defendemos é a de que André representa a irreconciliação com uma vida organizada em torno da norma e dos modelos instituídos e acena com a perspectiva de experimentação de algo que fuja aos limites e à normalidade impostos, caracterizando sua inadequação pessoal e irracionalidade em vista de uma sociedade administrada.

A frase de Lao-Tsé, por um lado, lembra o estado de contemplação, do não-ser da filosofia oriental, através do qual se chega à experimentação das coisas ocultas, em confronto direto com as experiências objetivas. É um caminho de solidão e de silêncio, de lampejos e conhecimentos incommunicáveis, que anula o invólucro da personalidade (WILHELM, 2000, p. 138-139). A vivência da introspecção, a contemplação do invisível e do impalpável, em que o sujeito entra em contato com a profundidade do ser e volta às suas origens, segundo a filosofia oriental, pode, em certa medida, ser comparada à experiência do alheamento da realidade ou da loucura.

O protagonista, ao deixar André aos cuidados dos enfermeiros, lança um olhar em volta, dá-se conta da existência de outros loucos, “feios, sujos, alguns desdentados,

as roupas listradinhas, encardidas, fedendo” (ABREU, 1996, p. 101) e receia ver o amigo no mesmo estado quando tiver de voltar à instituição psiquiátrica para visitá-lo. Decide voltar para casa a pé. Percebe, então, o burburinho da cidade e o quanto ele se distancia também dos demais, apartação agravada pelo sentimento de culpa. Porém, algo o incomoda: o olhar de André, aquele de jeito de olhar para as pessoas como se conseguisse devassar a intimidade de cada uma, ele o sente como se, *contaminado* pelo outro, tivesse passado a se tornar dele, constatando não se tratar meramente de uma impressão, mas de uma realidade.

[...] quando percebi, estava olhando para as pessoas como se soubesse alguma coisa delas que nem elas mesmas sabiam. Ou então como se as transpassasse. Eram bichos brancos e sujos. Quando as transpassava, via o que tinha sido antes delas – e o que tinha sido antes delas era uma coisa sem cor nem forma, eu podia deixar meus olhos descansarem lá porque eles não precisavam preocupar-se em dar nome ou cor ou jeito a nenhuma coisa – era um branco liso e calmo. Mas esse branco liso e calmo me assustava e, quando tentava voltar atrás, começava a ver nas pessoas o que elas sabiam de si mesmas, e isso era ainda mais terrível. O que elas não sabiam de si era tão assustador que me sentia como se tivesse violado uma sepultura fechada havia vários séculos. A maldição cairia sobre mim: ninguém me perdoaria jamais se soubesse que eu ousara (ABREU, 1977, p. 94).

Esse vislumbre do protagonista permite um contato com uma outra dimensão da loucura, que se afasta de tudo o que se pensa sobre o desmantelamento da razão, porque marcada pelo olhar com profundidade do sujeito louco sobre o sujeito normal, desvendando a insegurança existencial e a alienação ao redor, saliente e tangível, entrincheirados entre normas e discriminações das experiências possíveis e permitidas.

Arriscamo-nos a acreditar que esse olhar capaz de desvendar os mistérios da alma tem a ver com uma espécie de *espacialidade interior*, ao modo de um enraizamento antropológico e, evidentemente, psicológico, como diz Mafesoli (2006).

Ele remete ao *labirinto* surrealista e ainda ao vazio, como se quisesse alertar sobre uma interioridade, humana, existente em construção, despercebida da cotidianidade. Essas fissuras levam a apostar na ideia de atividades anódinas ou dissidentes da socialidade compulsória, em que acontecimentos inauditos, e necessários, revestem-se de expressões de liberdade de determinados comportamentos em face da vida exterior. Tais expressões possuem um caráter desordenado, porém sobre elas se erige formas de prospecção, representando forças alternativas que assinalam o declínio de determinados tipos de vida em sociedade e convocam ao seu renascimento e revivescência.

O protagonista resiste a aceitar a possibilidade de ver além da instantaneidade, provavelmente, supondo que reverter o presente para construir outras possibilidades de existência soa como um ato de fundação de algo novo, que encadeia a reação de forças repressoras impedindo o movimento de novas formas de expressão e a prevalência de socialidades impostas. Algo nele é mais forte que o próprio medo: ele acata a ampliação de seu modo de ver o mundo e as pessoas, não descuidando de que existe um desejo de *vingança* social daqueles que rompem as normas.

Ele pega o primeiro táxi que encontra pela frente; manda tocar em frente, joga-se sobre o banco, fecha os olhos e respira fundo, enxugando as mãos cobertas de suor. Ao abrir, devagarinho, os olhos, ele dá de cara com o motorista, pelo retrovisor, prescrutando-o. No rádio, uma locução chama sua atenção:

Senhoras e senhores, são seis horas da tarde. Apertem os cintos de segurança e preparem suas mentes para a decolagem. Partiremos em breve para uma longa viagem sem volta. Atenção, vamos começar a contagem regressiva: dez-nove-oito-sete-seis-cinco-... (ABREU, 1977, p.95, grifos do autor).

O protagonista se sente teleguiado pela mensagem de rádio como a exercer influência ou domínio sobre ele. A situação de *nonsense* fica bem clara ou então só pode

se tratar de uma sociedade de controle, que vigia os sujeitos e lhes indica as direções que devem tomar. Por outro lado, a referência a *uma longa viagem sem volta* sugere a falta de escolhas particulares (com a possibilidade de um retorno ao lugar de origem) e remete a loucura a algo irremediável.

Uma possível mudança de enfoque da sociedade contemporânea, em que o individualismo é substituído por um desejo e a necessidade de agrupamento, reforçado pela tecnologia, coloca em relevo a dimensão coletiva da existência e a saturação da experiência individual, reavivadas pelo conceito de sociedade ou de humanidade (MAFESOLI, 2006). A aplicação de uma nova humanidade no conto, no entanto, é inapropriada, uma vez que as ideias de uma existência coletiva não podem ser concebidas com a dissolução do *contrato social* empreendida pelo narrador e, ao contrário de se sentir acolhido pelo movimento das ruas, ele percebe que o seu olhar (que desvenda os passantes) gera a retaliação alheia.

O mais certo seria falar de desumanidade com que são tratadas as pessoas que se distanciam das normas, pelo que pensam e pelo comportamento transgressor, prontamente apartadas do convívio social ou segregadas em instituições fechadas. Sob uma possível ameaça de exclusão, o narrador se amedronta a ousar olhar como o companheiro. Esse olhar que desnuda lembra, de alguma maneira, a possível falsidade, o malogro e a perda de originalidade de que está revestida a vida, provavelmente, os maiores *pecados* de André, que obrigam-no a endoidecer. Retomando Mafesoli (2006, p. 90), em relação às histórias humanas, podemos afirmar que o político, “como ajustamento dos indivíduos e dos grupos entre si, é uma estrutura insuperável”. A análise da narrativa permite que questionemos essa premissa: quando André enlouquece, pelos motivos que já elencamos, dá-se exatamente o contrário; a instauração de uma maneira de desacordo e dissidência dos comportamentos dele faz

pensar em uma ordem de reversibilidade, como se, a partir desse distanciamento do que é normal e são, se originassem outras possibilidades de existência e suas formas de expressão.

Para o pensador, quando se inscrevem manifestações de *buracos negro*, atitudes e comportamentos que se afastam das convenções sociais, quando um ou mais sujeitos não apresentam mais interação com as ordens vigentes e institucionalizadas, assistimos o desaparecimento do político e à entrada na ordem da socialidade. Esse pensamento, por outro lado, é bastante problematizador, pois, afinal, também a vida social não é ela, em suas tramas, política? Mas, o que pretende Mafesoli (2006) com essa tomada de posição, acreditamos, é estabelecer uma divisão entre público e privado, a contenção e o esvaziamento, na esfera pública, do político, e, na ordem da existência, a incrementação do gozo e do hedonismo.

Precisamos, em vista das contradições acenadas entre vida pública e privada, tomar a posição de que o investimento público caminha lado a lado com o dispêndio na ordem existencial. A não-domesticação de André se apoia, antes de tudo, na possibilidade da diferença, que pode ser interpretada como gozo, uma espécie de potência contra o poder, mesmo que não possa avançar mascarando-se para não ser esmagada, colocando em movimento, senão a relativização das estruturas e das instituições unificadoras, ao menos a efervescência de um dinamismo renovado dos domínios da vida e de novas formas de socialidade.

A loucura não é mais a loucura comum de que se tinha notícia; ela está revestida de qualidades, como a de ver profundamente no âmago da existência e de elaborar outras formas de relacionamento com o mundo, o que modifica radicalmente André, a ponto de não poder mais participar do convívio regular com os outros. Criticamos a atitude de seu companheiro em buscar uma alternativa radical para o *tratamento* da

diferença de André; por outro lado, não nos escusamos de defender a reativação do instinto vital de preservação e conservação dele, em contrapartida às sanções pela faculdade de retração e não-pertença estrutural que a loucura incorpora. Nossa hipótese aposta em uma forma astuciosa de luta e resistência aos modos de dominação institucionalizados, ainda que ele decida (com muita culpa) entregar André aos cuidados de um hospício.

A duplicidade manifestada pelo companheiro de André está o tempo todo afirmando o recuo em relação ao instituído – a culpa incessante, dando conta, em muitos momentos, da retração da atitude – e representando a defesa pelo que há de incontrollável na existência, sugerindo a impossibilidade de expressão declarada de desconfiança das instituições e o acolhimento da originalidade do outro, do direito à livre expressão da existência, embora utilizando o procedimento *perverso* de uma aparente aquiescência aos poderes legais. Tal estratégia sugere uma ambiguidade de comportamento, o que faz pensar sobre *uma forma astuciosa de exibicionismo* público das expressões homoeróticas masculinas diante da violência social, explicitando “o modo como a “norma” foi e está sendo constituída social e politicamente pela violência heterossexual” (SANTIAGO, 2004, P. 202). A violência, representada pela loucura de André, configura a expulsão do espaço social, não somente dos sujeitos homoeróticos, mas também de todos aqueles que apresentem traços diferenciais dentro da norma. Desse modo, a configuração de um espaço voltado para as manifestações de sexualidades dissidentes se obriga à marginalidade.

Podemos atribuir um tipo de agressividade astuciosa à loucura de André: não queremos dizer que o afastamento da norma, nesse caso, seja plenamente consciente pela personagem, como se houvesse um entendimento da loucura como forma sutil de militância. É que uma espécie de subversão da ordem e da normalidade é colocada pelo

processo de enlouquecimento, confundindo afrontamento aberto, marginalização e exclusão social. A loucura de André se distancia das formas espontâneas de sociabilidade, obviamente, acirrando os choques entre norma e conduta, embora a presença constritora da norma seja radicalmente sentida e expressada pelo outro protagonista, na forma de culpa pela assimilação da discriminação e da marginalidade.

A violência característica da forma de loucura de André lembra o traço indelével da experiência social, ao regular e desregular as relações entre as subjetividades. Queremos dizer com isso que a loucura, e a violência sofrida pelo estado de enlouquecimento, não deve ser lida como acontecimento natural, embora se perceba, na atualidade, desdobramentos na forma de uma “autorização ostensiva de múltiplas práticas repressivas na sua contenção” (BIRMAN, 2009, p. 61), desencadeando exercícios repressivos que se disseminam assustadoramente por todos os cantos do mundo, sustentados pelo discurso naturalista das neurociências.

Acreditamos que o conto acena para a problemática da violência – à qual também estão associadas as relações de gênero – por que passam todos os sujeitos que, de alguma forma, adotam modos de existência diferentes dos prescritos socialmente. A loucura, assim, se assujeita ao processo de exclusão imposto a todos aqueles que se comportam de forma transgressora, da mesma maneira como são identificados os sujeitos com práticas sexuais homoeróticas. Como afirma Birman (2009, p. 61), “a *perseguição* e a *paranoia* são as formações psíquicas mais bem distribuídas” em sociedade, em vista da vida sitiada e ostensivamente segregada na contemporaneidade.

O uso da força e da violência são experimentados igualmente pelos protagonistas: um por ser considerado *estranho*, não partilhar dos valores e modo de vida vigente, ser mantido à distância do cotidiano e afastado da convivialidade; o outro, pela autoconsciência da *má conduta* em não ter encontrado outra alternativa para a

hospitalização do amigo e pelas pressões que sofre em contato direto com as pessoas na rua, que se sentem intimidadas pela *violação* de suas privacidades, infligida pelo olhar devassador dele, de tal forma que as experiências sociais de ambos através da estigmatização resultam sentir na própria pele a violência, a discriminação e a exclusão social.

A loucura do personagem também lembra, associada ao uso da força e da violência, os anos de ditadura no Brasil. Sabemos que Caio F. era um dos escritores da geração dessa época: seus livros são pontuados, simbolicamente e em forma cifrada, pela desventura da experiência do regime de exceção no país. As múltiplas facetas do governo militar desse tempo são expostas de maneira sutil através de personagens desajustados, revoltados, vivendo de maneira marginal suas histórias pessoais, ao modo de contraventores e dissidentes da ordem imposta.

O conto “Uma história de borboletas”, do livro **Pedras de Calcutá** (ABREU, 1977), foi publicado na época em que estava em plena vigência a censura. Sugerimos, assim, uma associação entre loucura e interdito, intensificado pela fiscalização policial prévia de todas as publicações no País. A produção cultural brasileira desorganizou-se e o desprestígio do trabalho intelectual vigorou, causando o desmoronamento dos projetos utópicos e favorecendo um clima ideológico no qual frustração e medo combinavam-se, acenando-se uma situação nova na vida cultural, aprofundada pelo conflito entre valores e comportamentos representativos do mundo oficial e aqueles gerados relativamente fora e mesmo em contraposição à sua área de influência e controle.

Caio F. sobressai nesse cenário como um escritor que assume os riscos de ruptura no plano específico dos valores e atitudes, ao criar uma obra cujos efeitos serão sistematizados no plano independente da linguagem e que coloca em movimento germes de uma atitude *rebelionária* diante da cultura, pelos temas tabus como afeto e

erotismo entre homens, recuperando, através da ficção, os significados que eles possuem na continuidade viva da experiência social e política.

O conto traduz a intransigência com uma realidade em que era *proibido* viver as expressões livres do sentimento e de práticas sexuais entre homens, ao mesmo tempo que eleva à categoria da discussão na sociedade a problemática homoerótica, que os anos de linha dura procurou abortar. André é um tipo de louco que não sofre da loucura compreendida como criminalidade e delinquência; sua loucura transcende as prisões e os manicômios, e até mesmo sua catalogação como doença. Ele olha as pessoas como se soubesse alguma coisa delas que nem mesmo elas sabem: pode-se chamar a isso de vidência, mas não propriamente de loucura, embora, historicamente, à visão sobrenatural da vida se agregue a pecha de desvio da normalidade.

André antes de ser louco, ou se quisermos, com a loucura e com todos os estigmas que a acompanham, é um visionário, alguém que vê o futuro; diga-se, que o vê do momento presente. Muitas formas de relações desgastaram-se a ponto de a amizade masculina homoerótica ser tratada como loucura, como desvio de padrão de sanidade, que necessita de reclusão ou desaparecimento. O protagonista, então, recusa a adotar a posição do **Angelus Novus**, de Klee – que olha para trás para perceber a devastação e a ruína – e lança-se ao projeto de experimentar o novo, outras possibilidades relacionais nas quais residam o germe da aventura da criação.

Ao retornar para casa sem André, o narrador protagonista entra em contato com a quietude do lugar, lembrando os tempos em que o companheiro, “recortando figurinhas de papel ou encostado na parede, os olhos olhando daquele jeito, ou então em frente ao espelho, procurando as borboletas que nasciam entre seus cabelos” (ABREU, 1977, p. 95), enlouquecia. Borboletas nasciam do cabelo de André? Por um momento somos assaltados pela presença do realismo mágico, vigente na América Latina, e

somos forçados a voltar aos surrealistas que a epígrafe, antes do conto, prenunciara. André, passa, assim, a lançar luz sobre problemas encontrados na sociedade; daí, as borboletas representarem um ensaio de liberdade diante do apagamento institucionalizado das identidades alternativas, dos novos modos possíveis de existência.

Não esqueçamos que as borboletas nascem da cabeça de André: sabemos que a loucura não tem acerto com a razão e o pensamento, objetos com os quais criamos a lei e a ordem. Por isso, precisa ser mantida à distância no cotidiano e afastada dos locais de decisão. A sociedade, com relação à loucura, ou qualquer outro tipo de desvio, tem formas estabelecidas de vida e rejeita aquelas que escapam ao seu controle, como é o caso da amizade masculina homoerótica.

Como vítimas de um grupo oprimido, as *borboletas*, possivelmente servindo de símbolo para gays, ou outras formas de possibilidades de existência, minoritárias, podem implicar um retraimento social em enclaves (comumente, os loucos são afastados do convívio social) ou, como a socialidade é uma necessidade inalienável, elas se sujeitam à assunção de papéis sociais desviantes em relação ao grupo majoritário, porque, afinal, a maioria é que tem razão, cabendo aos *outsiders* o silêncio. As alteridades pagam um preço muito alto para não enlouquecerem, para resistirem, a unhas e dentes, às múltiplas formas impostas de sujeição à subalternidade. Mas, André enlouquece – ou é enlouquecido socialmente, porém seu deslize da realidade toma a forma de uma agenda política contestatória, bem ao modo como os anos de 1968 procuraram resolver a avalanche de projetos utópicos que confrontavam o estado estabelecido da existência no mundo e, no caso de “Uma história de borboletas”, o regime de exceção, a ditadura, a censura e o amor livre e a diversidade sexual.

Caio F. assume, no cenário da ficção literária nacional, a figura de um escritor que inaugura a encenação da contemporaneidade dos comportamentos dissonantes da

heterossexualidade, no Brasil. Sua obra provocou um grande impacto nos costumes da época e, diga-se, de passagem, na forma de escrever brasileira, uma escrita marcadamente voltada para a ambiguidade e contradição das sexualidades, que aproveitava a carona do feminismo e do movimento gay, no mundo. Na esteira de tantas ebulições, políticas e comportamentais, o autor soube expor a vivência da condição homoerótica, da difícil relação de amizade derivada do desejo e do exercício sexual entre homens.

Não podemos esquecer que, atualmente, vivemos um outro momento de maior aceitação e até normalização das experiências gays, “também como resultado da força simbólica adquirida por trajetórias de vida-morte exemplares como foram as de Cazuzu, Renato Russo e Caio Fernando Abreu” (MORICONI, 2002, p. 14). Mas, outra coisa é conceber as expressões de uma literatura que cuidava, temática e discursivamente, de questões que mexiam com o brio heterossexista em plenos anos de ditadura. Desse ponto de vista histórico, a obra de Caio F. se inscreve como uma arte que não se deixou abater diante da repressão e que, mesmo assim, resistindo à discriminação, ao preconceito e ao tabu, atingiu o nervo da problemática homoerótica masculina, e o que é mais admirável, com uma elegância e um estilo ainda não visto, representando um furo no cerceamento das ideias e uma abertura de horizontes para o afeto e o gozo do sexo entre homens gays.

O que chama a atenção na produção de Caio F. enquanto configurações homoeróticas na literatura, em meio a um vasto campo de discursos, práticas e identidades construídas no contexto da heterossexualidade compulsória, são as *tentativas* de desmantelamento dos mecanismos de repressão na esfera dos comportamentos e moralidades instituídos, através de interpelações discursivas estéticas em torno da intensa experimentação no campo das sexualidades, diante da medicina,

imprensa e opinião pública, a família, a literatura e a crescente intervenção dos aparelhos estatais que engendraram a criação do sujeito homoerótico como categoria desviante.

Quando o companheiro de André volta para casa, depois de tê-lo internado no hospício, percebe que a casa está quieta. Lembra, então, que mesmo com André em casa tudo permanecia quieto, pois ele ficava o tempo todo no quarto recortando figurinhas de papel ou encostado na parede, *os olhos olhando daquele jeito*, profundamente, fixos em algum ponto, como se perscrutassem o sentido invisível dos acontecimentos e das coisas. Além disso, André ficava, horas e horas, em frente ao espelho, procurando borboletas que nasciam entre seus cabelos:

Primeiro remexia neles, afastava as mechas, depois localizava a borboleta, exatamente como um piolho. Num gesto delicado, apanhava-a pelas asas, entre o polegar e o indicador, e jogava-a pela janela. *Essa era das azuis* – costumava dizer, ou qualquer outra cor. Em seguida saía para o telhado e ficava repetindo uma porção de coisas que eu não entendia. De vez em quando aparecia uma borboleta negra. Então tinha violentas crises, assustava-se, chorava, quebrava coisas, acusava-me. Foi na última borboleta negra que resolvi levá-lo para o tal lugar verde e, mais tarde, para o hospício mesmo (ABREU, 1977, p. 95).

Segundo a simbologia, a borboleta representa a alma; também simboliza a transformação, uma vez que esses insetos passam por um processo de metamorfose, além de ser agentes polinizadores (a loucura de André, como se verá, propaga-se entre outras personagens). As borboletas do conto não podem ser lidas separadamente dos significados de que estão revestidos a cabeça de onde elas brotam e, principalmente, das representações da loucura. Não vamos adentrar questões relacionadas ao inconsciente freudiano, pois não pretendemos uma leitura psicanalítica da narrativa, porém é

impossível não fazer algumas referências a categorias como mente, inconsciente e desrazão.

As borboletas nascem da cabeça de André. Para retirá-las ele precisa ficar muitas horas em frente a um espelho, objeto que remete ao aspecto de duplicidade ou transcendentalismo. Bem, a loucura e a série de objetos simbólicos a que ela está ligada no conto não devem ser tratadas aleatoriamente. Há uma imbricação entre os diversos elementos e categorias permeando uma possível totalidade de sentidos em seu conjunto. Num primeiro momento, procuraremos, separadamente, tratar de cada um, para, depois, aproximarmo-nos da conjunção de todos eles.

Começemos pela anatomia da cabeça: ela abriga o principal órgão do sistema nervoso em todos os animais vertebrados, o cérebro. Este, por sua vez, tem a função de servir de estrutura subjacente da mente; do ponto de vista biológico, ele serve de gerador de comportamentos que promovem o bem-estar de um animal. No entanto, muito do funcionamento do cérebro continua ainda um mistério. No caso dos primatas e seres humanos, o cérebro contém a mesma estrutura que o cérebro de outros mamíferos, mas é consideravelmente maior em relação ao tamanho do corpo. O aumento de tamanho relaciona-se com uma grande expansão do córtex, com destaque para as áreas relativas a visão e antecipação. A rede de processamento visual é muito complexa, incluindo pelo menos 30 áreas diferenciáveis, com uma desconcertante rede de interconexões. Esses fatos contribuem para que o processamento visual utilize quase metade do cérebro. A outra parte do cérebro que tem grande aumento é o córtex pré-frontal, cujas funções relacionam-se com planejamento, memória de trabalho, motivação, atenção e controle de funções.

A loucura está quase sempre associada a deficiências ou ao dismantelamento das funções cerebrais (porém, suas origens não podem ser associadas unicamente a

disfunções biológicas). Ainda não se sabe ao certo responder quais as causas das doenças mentais; o que se pode adiantar é que o sujeito louco apresenta algumas disfunções e manias que alteram o comportamento de normalidade, como a elevação excessiva de humor e euforia, aumento de atividade motora e alterações psíquicas, manifestadas por aceleração do pensamento, fuga de ideias e delírio, entre outros fatores. Uma outra questão que se levanta é a perda de sentido constituída como enfermidade derivada das relações sociais. A medicina, embora tenha servido para a medicalização da loucura, contribuiu para o esclarecimento sobre muitos de seus aspectos, no entanto, a burocratização do conhecimento e a institucionalização da loucura turvam a compreensão razoável dos diversos componentes constituintes das doenças psíquicas.

As práticas sociais adotadas em relação à loucura constituem códigos que funcionam discriminando comportamentos, atitudes, sentimentos e posições, desdobrando-se em valores como certo/errado, bem/mal, desejável/indesejável. Tais códigos sociais regulam nossa interioridade e nossa relação com os outros. A loucura então se apresenta para a subjetividade humana como algo estranho que foge à compreensão de conduta, como uma perda de sentido. A experiência da loucura é sentida como se algo nos escapasse, algo que não conseguimos identificar como nosso. A experiência da loucura é, pois, a perda ou ameaça de perda da própria identidade. Ela se apresenta como algo que se passa em nossa subjetividade para o qual não conseguimos encontrar uma linguagem capaz de defini-lo (CAMPOS, 2003).

A loucura, do ponto de vista público, é a submissão a uma grande angústia, espécie de prisão do *universo do não-sentido*, em que a linguagem é simplesmente sequestrada da possibilidade de interpretação da experiência (BIRMAN, 1983). Não é gratuito que o companheiro de André questione o enlouquecimento do protagonista do conto: a inacessibilidade à loucura, aos seus meandros e nuances não encontra palavras

que possam traduzi-la convenientemente; a inexistência de compreensão está completamente atrelada à dificuldade de falar sobre o evento. Ele divaga sobre os desvarios do outro e não encontra uma boa razão para aceitar que a loucura, além de constituir um discurso incognoscível, também significa, concretamente, a perda da amizade.

O desespero e dificuldade de aceitação da insensatez e *descaminhamento* de André obriga seu companheiro a alimentar uma ilogicidade para a situação e ao confinamento do protagonista, com toda a carga de solidão que essas atitudes acarretam, não bastasse a sensação de culpa que já o acompanhava. Ainda que as providências para o enlouquecimento pareçam radicais, não se pode, acreditamos, pensar em outra solução, quando todas as formas de acolhimento afetivo parecem disparatadas e se minam as possibilidades de convivência pacífica e prazerosa.

As borboletas começam a nascer nos cabelos de André, o que provoca a falta de controle da situação pelo seu amigo:

Ele quebrou todos os móveis do quarto, depois tentou morder-me, dizendo que a culpa era minha, que era eu quem colocava as borboletas negras entre seus cabelos, enquanto dormia (ABREU, 1977, p. 95).

Aqui, permitimo-nos algumas breves especulações sobre a categoria mente e sua relação com a cabeça (ou, quem sabe, cabelos ou cabeleira) e a simbologia acerca de borboletas e algumas cores. Alertamos para o nosso pouco exercício analítico envolvendo questões de psicanálise e simbolologia na literatura, porém o conto alcança um estado de clímax no exato momento em que o narrador começa a descrever o surgimento de borboletas nos cabelos de André – principalmente no caso do aparecimento de borboletas negras, o que ocasiona o internamento do protagonista –,

tornando-se impossível não discorrer sobre a repercussão que tais ocorrências passam a incidir sobre a estrutura narrativa e o desfecho da história. Aparentemente, o surgimento das borboletas não é questionado pelo narrador; elas afetam o estado de ânimo de André e a alteração de seu humor é decisiva para que ele seja hospitalizado.

Apontamos o uso de muitos lugares-comuns no tratamento de categorias e termos e suas representações. Caio F. não era ingênuo em relação a determinados temas esotéricos e místicos; o autor chegava a estudá-los sistematicamente, tornando alguns matéria de sua busca de conhecimento das coisas, dos outros homens, de si mesmo e de fazer literatura. Não podemos apostar numa hipótese, por mais remota que ela seja, para elucidar o clima de *realismo mágico* que impregna a imagem do aparecimento no cabelo de André de borboletas de variadas cores, entre elas, amarela, azul e negra. Um estudo mais aprofundado da simbologia das cores, provavelmente, explicaria as relações entre elas e seus significados com a loucura de André ou a estreiteza entre tonalidades e estados de ânimo do protagonista, mas o tema desta pesquisa nos mantém ocupados com outras digressões especificamente mais restritas, como o entendimento do exercício de amizade homoerótica em vista do afastamento convivial de um dos protagonistas.

A negritude das borboletas desencadeia uma simetria com o descontrole e o enfurecimento de André ao perceber que borboletas de cores escuras nascem de seus cabelos, supostamente colocadas pelo outro protagonista. Sabemos que não é assim, pela posição do outro ao rebater as acusações de colocar as borboletas nos cabelos de André:

Não era verdade. Enquanto dormia, eu às vezes me aproximava para observá-lo. Gostava de vê-lo assim, esquecido, os pelos claros do peito subindo e descendo sobre o coração. Era quase como o André que eu conhecera antes, aquele que mordida meu pescoço com fúria nas noites suadas de antigamente (ABREU, 1977, p. 95).

As significações para borboleta são várias, há uma multiplicidade de fantasias e até mesmo valores de que estão carregadas. Evocam fronteira, transitoriedade, transformação, renascimento etc. Negritude, também: escuridão, noite, túnel, passagem, perdição, morte etc. As relações entre um e outro (borboleta e a cor negra e entre loucura, liberdade e interdição) são muito vizinhas, de uma interdependência recíproca que culmina em uma quase fusão das figuras, sem que os significados particulares de um e de outro deixem de insistir em sua permanência, isoladamente, para se permitirem contatos e permutas, alargando suas possibilidades semânticas.

As borboletas negras incluem-se entre aqueles seres capazes de provocar descontrole e fúria, uma espécie de possessão demoníaca, que tem a função de separar, de criar distâncias, de distinguir. Porém, o *desvio*, segundo Becker (2008), é um fenômeno mais comum do que se pensa de um sistema de relações e interações da vida social. O que leva a pensar que *alguém* está ganhando ao estabelecer as regras e conceitos de normalidade e, evidentemente, *alguém* sai perdendo pela transgressão. Infelizmente, o conto não nos apresenta o ponto de vista daquele que é rotulado de *diferente*, uma vez que as focalizações se detêm sobre o narrador e outro protagonista do conto.

Essa maneira de encarar o desvio sugere que, dentro de um sistema de regras sociais e sanções, existem brechas para a manifestação da contrariedade e dissidência. Considerando esse ponto, podemos dizer que a loucura de André é uma forma de sair dos padrões de normalidade, tanto pelo que o seu comportamento tem de ameaçador às regras fixas do que venha a ser sanidade, como pela marca de diferença que a loucura assume, um modo de ver as coisas e as pessoas mais profundamente, fazendo pensar

que os padrões de normalidade, pela grande demanda de comportamentos *razoáveis* que acionam, pela exigência e pressão que movimentam, enfim, pela ditadura e normalização de modos de existência impostos, abrigam centelhas rebelionárias que representam dilatamentos da mesmidade, denunciando a estagnação de formas expressivas de vida.

O outro protagonista confessa, no entanto, a fadiga em lidar com os excessos de André, principalmente pelo fato de incompreender o que se passa e a loucura que se apossou de seu companheiro. O desgaste emocional parece acompanhar todos os relacionamentos afetivos, o que não espanta em se tratando dessas reações no companheiro de André: ele suporta, com uma certa calma e tranquilidade, o crescente distanciamento que a loucura aguça na convivialidade, até mesmo a solidão na experiência de parceria, na invenção de outro modo de existência.

Uma saudade, uma falta, percorrem a casa onde eles moravam; não bastasse o vazio da presença de André, a rotina foi invadida por uma realidade caótica incontornável:

Mas agora a casa estava sem André. Fui até o banheiro atulhado de roupas sujas, a torneira pingando, a cozinha com a pia transbordando pratos e panelas de muitas semanas, a janela de cortinas empoeiradas e o cheiro adocicado do lixo pelos cantos, depois resolvi tomar coragem e ir até o quarto dele. André não estava lá, claro. Apenas as revistas espalhadas pelo chão, a tesoura, as figurinhas entre os cacos dos móveis quebrados (ABREU, 1977, p. 95).

A tristeza e a desolação impregnadas pelo relato dá-nos a dimensão do desmantelamento da casa, mas também da desagregação e desassossego do protagonista. As impressões sombrias fazem pensar, em contrapartida, em um modo de

existência a dois permeado por uma alegria do compartilhamento, de uma convivência na qual os experimentos de diversão e prazer a dois tinham uma significação muito intensa, que a devastação afetiva torna irrecuperável agora.

Apostamos em uma leitura na qual o protagonista, entretanto, não cede ao desamparo, compensando a falta pela busca sôfrega de uma maneira de juntar-se ao amigo perdido. Ele apossa-se do investimento de viver as experiências alheias, evocando o que Foucault (1981) fala sobre a amizade como ética e estilo de vida na presença de si mesmo e nas relações com o outro, em vista do prazer e da sexualidade, opondo-se ao processo de normalização da existência:

Apanhei a tesoura e comecei a recortar algumas figurinhas. Inventava histórias enquanto recortava, dava-lhe profissões, passados, presente, futuros era mais difícil, mas dava-lhe também dores e alguns sonhos. Foi então que senti qualquer coisa como uma comichão entre os cabelos, como se algo brotasse de dentro do meu cérebro e furasse as paredes do crânio para misturar-se com os cabelos. Aproximei-me do espelho, procurei. Era uma borboleta. Das azuis, verifiquei com alegria (ABREU, 1977, p. 95-96).

Não estamos falando de solidariedade: a atitude do protagonista não se refere a uma simples adesão à loucura de André; a solidariedade, uma categoria que envolve laço e vínculo recíprocos, não se filia à amizade. Pode mesmo até isentar-se da nutrição de afeto e de simpatia. Geralmente, está ligada a um sentimento de compaixão e de ajuda incondicional a alguém em condições desfavoráveis. Nossa hipótese é a de que, o protagonista, ao enlouquecer também, procura resgatar um diálogo com o outro, que parecia perdido. A incomunicabilidade com André tem sérias repercussões sobre o relacionamento de amizade dos dois. Outra hipótese é a de que o narrador teria cedido

ao *realismo mágico* das ocorrências, na mesma lógica de André, ou enlouquecido de fato.

Amar é, em certa medida, enlouquecer com o amado e, talvez, um dos sentimentos capazes de provocar a sensação do quanto somos importantes para o outro. No caso específico da narrativa, o protagonista *provoca* a si mesmo a igual experimentação de André: ao enlouquecer, ele desencadeia o questionamento de valores antigos e decadentes, abrindo caminho para novas ideias, rompendo costumes e enfrentando a discriminação e o preconceito, não somente da loucura em si, mas da privação do convívio, do isolamento, da solidão dos sujeitos que inventaram outros modos possíveis de existência, contestados frontalmente pela vida institucionalizada.

Endoidecer com o outro, ainda que pareça estranha a voluntariosa irrupção da loucura deliberadamente desejada e *inventada* (no sentido de criação), para o protagonista assemelha-se a não perder contato com o amigo, a criar laços de proximidade com a história vivida a dois, a prolongar as experiências afetivas e sentimentais em decorrência da ausência e falta de parceria, a inventar uma duplicidade alheia em face da impossível convivência amorosa, enfim, a ensaiar modos de alegria e felicidade por transpassar a própria subjetividade e atingir a encarnação da alteridade, ser o outro no que ele tem de mais incomum, mais original e mais inquietante.

Ao vivenciar experiência semelhante a de André, influenciado pelas ações que afetaram os rumos da existência do exercício apaixonado e criativo de amizade entre os dois, o protagonista cria possibilidades de uma reavaliação dos sentidos e valores da loucura em meio a seus contextos históricos, culturais e econômicos, reclamando um novo olhar, talvez uma prática terapêutica diferente, mais atenta à corporeidade e, principalmente, a liberação da diferença do ambiente de confinamento e sua patologização, fazendo pensar nas fronteiras tênues entre endoidecer, criação e escolha

pessoal e no enigma humano que envolve todo desvio em busca de si mesmo e do outro.

Alegremente, segurando entre o polegar e o indicador a borboleta azul que encontrara entre seus cabelos, o protagonista solta-a, debruçando-se sobre a janela e, num tom de desabafo, admoesta o inseto:

– É assim mesmo – eu disse. – O mundo fora de minha cabeça tem janelas, telhados, nuvens, e aqueles bichos brancos lá embaixo. Sobre eles, não te detenhas demasiado, pois correrás o risco de transpassá-los com o olhar ou ver neles o que eles próprios não vêem, e isso seria tão perigoso para ti quanto para mim violar sepulcros seculares, mas, sendo uma borboleta, não será muito difícil evitá-lo: bastará esvoaçar sobre as cabeças, nunca pousar nelas, pois pousando correrás o risco de ser novamente envolvida pelos cabelos e reabsorvida pelos cérebros pantanosos mas, se isso for inevitável, por descuido ou aventura, não deverás te torturar demasiado, de nada adiantaria, procura acalmar-te e deslizar para dentro dos tais cérebros o mais suavemente possível, para não seres triturada pelas arestas dos pensamentos, e tudo é natural, basta não teres medos excessivos – trata-se apenas de preservar o azul das tuas asas (ABREU, 1977, p. 96).

A falação do protagonista com a borboleta azul imita o diálogo, muitas vezes desesperado, pela busca de compreensão do mundo, dos outros e de si mesmo, que permeia a autorreflexão e o investimento na subjetividade. A existência do medo de se deter sobre as pessoas, porque elas não permitiriam o desnudamento de si mesmas, evoca o modo como, na vida relacional, privamo-nos da espontaneidade para mascarar a *verdade* pessoal que, socialmente, ameaçaria a boa ordem dos acontecimentos. O voo da borboleta – parece haver uma *missão* perigosa quando ousamos inventar um caminho individualizado – é acompanhado de admoestações, de alertas incisivos sobre o permitido e o interdito nas relações com os outros, incidindo sobre o caminho e destino do sujeito.

O lúcido enlouquecimento experimentado pelo protagonista parece servir de refúgio à degradação humana por que passa a maioria dos homens e mulheres. A loucura adquire sentidos novos, por isso ela não se assemelha a algum tipo de fraqueza, desistência de utopia e conformação aos padrões sociais vigente; ao contrário, ela se reveste de um conteúdo subversivo da ordem dentro da aparente desordem da razão instrumentalizada. Essa loucura inconformista se insurge como necessidade de resgate do que ainda existe de humano na humanidade.

As reações adversas da vizinhança – “Pareceu tranquilizada com meus conselhos, tomou impulso e partiu em direção ao crepúsculo. Quando me preparava para dar volta e entrar novamente no quarto, percebi que os vizinhos me observavam” (ABREU, 1977, p. 96) –, no entanto, não inibem o desejo do narrador de ir adiante com o *projeto* desestabilizador da normalidade circundante: quanto mais demonstrações de desagrado e ódio proliferam-se, mais contundente e incisiva se transforma a aventura de um determinado modo de loucura, aquela que faz ver que as normas dos modos de existência estão equivocados, sobrecarregando o presente de infelicidade e limitação e comprometendo as possibilidades de criação e invenção de outras maneiras de vida.

A relação entre razão e desrazão obedece a uma forma especular, como se a realidade servisse de reflexo para que as imagens da criatividade e da inovação possam povoar os sonhos de constituição concreta de outros mundos possíveis. Não é a toa que a cor negra da borboleta seja representada por uma espécie de conturbação do ritmo de normalidade da própria loucura, capaz de reconfigurar e ressignificar as convenções e as normas vigentes, instaurando a necessidade de *quebrar* o que está dado confortavelmente como possibilidade de vida. Os primeiros sintomas da experiência pessoal com a loucura é vivida, então, pelo protagonista narrador:

Já era mais de tardezinha quando apareceu a primeira borboleta negra. No mesmo momento em que meu indicador e polegar tocaram suas asinhas viscosas, meu estômago contraiu-se violentamente, gritei e quebrei o objeto mais próximo (ABREU, 1977, p. 96).

Romper com as instituições equivale a uma maneira de contraposição que denuncia a prisão do sujeito ao desprazer forçado e imposto: o ruído de cacos do objeto quebrado pelo protagonista desencadeia a lembrança do mesmo som nas “noites de antes: a franja do xale na parede caindo sobre as cordas do violão de André quando rolávamos da cama para o chão” (ABREU, 1977, p. 97). O anti-romantismo amoroso que se convencionou atribuir às relações homoeróticas masculinas deriva do fato de que alguns homens não se assujeitaram ao modo heteronormativo da formação do casal, criando outras possibilidades de acasalamento e expressão afetiva entre eles.

A presença frequente da intervenção social nos modos como os homens gays se relacionam afetivamente está presente o tempo todo na narrativa, representada pela vizinhança que olha estupefata as diferenças dos sujeitos *desmantelados* no arranjo singularizado de suas próprias existências ou na sugestão de que a loucura (será que não se está falando aqui da ousadia de experimentar o interdito?) instala modos de uma visão profunda da realidade ao desvendar a incongruência da aceitação conformista ao que é imposto como verdade e o isolamento submetido aos sujeitos *estranhos* pelas regras de convivência restritiva de um mundo heterossexualizado.

Pretendia quebrar mais coisas, gritar ainda mais alto, chorar também, se conseguisse, porque tinha nojo e nunca mais – quando ouvi um rumor de passos no corredor e diversas pessoas invadiram o quarto. Acho que meu primeiro olhar para elas foi aquele que tive antigamente, cheguei a reconhecer alguns dos vizinhos que nos observaram sempre, o homem do bar da esquina, o jardineiro da casa em frente, o motorista de táxi, o síndico do edifício ao lado, a puta do chalé branco (ABREU, 1977, p. 97).

A insubmissão experienciada pelo protagonista (também vivida na carne, pela cabeça e pelo coração de André) evoca, sem nunca ter sido segredo na vida de muitos gays, a impertinência das expressões desinibidas da intimidade entre eles, recuperando um tom politizado que caracteriza muitas das suas relações. Seu lastro de paixão sempre é sufocado pelas posturas sociais *caretas* que querem a todo custo negligenciar a experiência diferenciada de sujeitos a novos modos de coletividade, formulando alternativas que ultrapassam a definição dos rumos de outras existências possíveis e negam o desenvolvimento de identidades e comunidades complexas e variadas.

Tinha alguma esperança, embora fossem muitas mãos a segurar-me.
Ao amanhecer do dia de hoje fui dominado. Chamaram um táxi e trouxeram-me para cá. Antes de entrar no táxi tentei sugerir, quem sabe aquele lugar de muito verde, pessoas amáveis e prestativas, todas distantes, um tanto pálidas, alguns lendo livros, outros cortando figurinhas (ABREU, 1977, p. 97).

A paridade entre loucura e homoerotismo não é evidente na narrativa, mas sugerida pela leitura, embora aqui e acolá, no texto, sejam insinuadas a relação afetiva e sexual entre André e seu companheiro (lambidas e mordidas pelo corpo, corpos abraçados que rolam pelo chão, a amizade, o enlouquecimento deliberado de um porque o outro já enlouquecera etc.). Apostamos na hipótese de que a anormalidade e a loucura de André envolvem questões do saber e poder (FOUCAULT, 2001; 2008), evidenciando sistemas disciplinadores e normalizadores em torno de sujeitos perigosos ao incorporarem instintos e desejos à elaboração de si mesmos. A loucura e vizinhança

com um jeito diferente de viver indica a interdição em ambos os sentidos, definindo os limites de uma e de outro, incrementando a vigilância de suas fronteiras e isolando sua potencial influência comprometedora de uma ordem estabelecida por liberarem uma força e energia descontroladoras capazes de falar por si mesmas, andar com os próprios pés e escrever uma história autônoma.

A dissidência precisa inventar uma linguagem individuada que discorde dos artefatos monolíticos instituídos para o diálogo entre as subjetividades. O desaprendizado da norma e a criação de uma palavra ainda desconhecida de registro (senão a criação de uma nova palavra, mas a instauração de outros sentidos para ela) articulam um redimensionamento de seus significados, gerando o preenchimento dos vazios deixados pelo que não tinha permissão sequer para ser vislumbrado e ser dito e, por isso, não podia reclamar a existência e tampouco legitimidade dos sujeitos discursivos.

[...] eu havia desaprendido completamente a sua linguagem, a linguagem que também tive antes, e embora com algum esforço conseguisse talvez recuperá-la, não valia a pena, era tão mentirosa, tão cheia de equívocos, cada palavra querendo dizer várias coisas em várias outras dimensões (ABREU, 1977, p. 97).

A impossibilidade de permanência, como antes, em apenas uma dimensão, limitada, da palavra suscita um alargamento do que foi aprendido, e mais: empurra o sujeito a uma aprendizagem de novos modos de concepção do mundo e existências e questionar a imposição de modelos instituídos, prefixados. A inadequação instala-se no narrador de tal forma irreversível, estabelecendo uma distância entre o conhecimento dado e as perspectivas de inventá-lo e fazendo-o buscar novos nomes e sentidos para a

vida, para as relações e para os afetos.

[...] – eu agora já não conseguia permanecer apenas numa dimensão, como eles, cada palavra se alargava e invadia tantos e tantos reinos que, para não me perder, preferia ficar calado, atento apenas ao borbulhar de borboletas dentro do meu cérebro (ABREU, 1977, p. 97).

As borboletas sugerem uma referência às palavras e a uma possível invenção de sentidos para elas, a pensamentos e posições do sujeito que precisam calar diante da discursividade permitida, porque, as tensões múltiplas entre os valores estabelecidos e os novos significados que o narrador agrega à sua mundivisão mantem um afastamento dos locais de decisão, perpetuando uma rejeição às perspectivas desestabilizadoras que problematizam o reconhecimento do *establishment*. O emudecimento não pode ser mais associado, na narrativa, apenas à estigmatização atribuída a algum tipo de anomia (a loucura, a amizade homoerótica etc.); ele potencializa a imprecisão de modos de colocar um problema que tem a ver com o sentido da própria existência, revelando o desejo por uma ampliação da vida à qual vale o esforço investido para alcançá-la.

Agora que está sozinho e que não pode contar com a mesma tolerância com que tratou André durante seu enlouquecimento, não resta outra solução senão entregar-se às sanções estabelecidas àqueles que carregam a marca de uma diferença perigosa ao convívio social. O reconhecimento de que às pessoas que ultrapassam algum tipo de saber, que discordam do assujeitamento como ele não se destina perdão propõe o tratamento de exclusão aplicado aos sujeitos que abandonam as regras impostas socialmente e escolhem outros modos de existência, inventando outras formas expressivas para suas relações consigo mesmos e com os outros.

Não conseguimos ler com precisão a frase taoísta “Só se pode encher um vaso

até a borda. Nem uma gota a mais” que o protagonista deixa escapar em meio ao rebuliço de sua dominação e encarceramento. Provavelmente, ele queira dizer de limites *convencionados* pelo próprio sujeito em relação ao seguimento das normas, que em algum instante do transcurso existencial ocorre a percepção de demandas pessoais conflitantes com as possibilidades oferecidas pela sociedade, que a liberdade consiste também em poder romper com a vida imposta e ensaiar rumos originais. Não concebemos que ele pretenda dizer que o transbordamento deva ser tratado com a hostilidade com que são encarados os loucos, os diferentes, os perigosos, os *anormais*.

Depois, a frase parece se revestir de uma espécie de senha a alguém que tem o *compromisso* de continuar alguma forma de corrente, como se ela fosse o ingresso em algum mundo fascinante e misterioso, capaz de garantir a participação em um modo de ver as coisas e as pessoas de forma intensa, profunda e diferente. Porém, a possibilidade de ruptura com a vida dada e existente e a criação de novas possibilidades existenciais representam a ultrapassagem do estabelecido, de maneiras de inventar caminhos próprios, de acreditar no sonho como forma de projeto de mudança.

Não pretendemos dizer que a *senha* seja um modo extraordinário de se dar continuidade a algum tipo de segredo na amizade homoerótica masculina; a narrativa apenas nos incita a uma leitura hermenêutica do sentido oculto existente na frase taoísta, pelo menos no sentido relativo aos laços afetivos e eróticos entre pessoas do mesmo gênero, provavelmente, pelo fato de serem impedidos, em público, de expressá-los direta e objetivamente. Por que razão o narrador, por sua vez, repassa a frase para a primeira pessoa que encontra na enfermaria do hospício? Estará querendo conduzir alguém estranho a se associar a outros de uma mesma *tribo*? Ou diferenciar o que é loucura da sabedoria?

Podemos sugerir que se trata de algo próprio de uma cultura partilhada, a

exemplo de uma identidade de glossário que uniria sujeitos de meios e condições diferentes, mas para além do *camp* e, mesmo a despeito de diversas diferenças, eles pudessem apresentar imagens desiguais de si mesmos, como se dá entre as complexas relações interpessoais e na convivialidade humana, provavelmente em razão da alteridade e da estranheza ser constituinte de todos os homens e mulheres. Por outro lado, um último sinal, ainda que aforístico e tresloucado, da situação comum a alguns sujeitos está acenando para um tipo de preservação de um segredo em vista da vergonha e do ódio instituído a eles por suas práticas e orientações afetivas e sexuais.

Será que o narrador não estará querendo questionar precisamente a *evidência da experiência* de que nos fala Joan Scott (1991), levando-nos ao reconhecimento de aspectos de um conjunto de configurações culturais conhecido por todos ou por um determinado grupo? Nesse sentido, parece-nos bastante apropriado o que Eribom (2008, p. 15) diz a respeito: “As mesmas palavras, os mesmos gestos, as mesmas características podem ter significações diferentes em contextos diferentes e só podem, portanto, ser compreendidas se forem de novos inscritas...”. A prevalência dos mecanismos sociais que dão significações e produzem os sujeitos e suas atitudes, pela equiparação do enlouquecimento de André e o do protagonista narrador, evidencia-se como formas de subordinação a um sistema de constrangimentos que os impede de inventar suas próprias existências.

No entanto, nossa defesa é a de que, mesmo pressionados pelos processos de sujeição e pela produção dos sujeitos, pelo que Bordieu (2007) chama de reprodução de estruturas de dominação, mesmo em vista do tipo particular de violência que se exerce sobre André e seu amigo, predomina entre eles um sentimento e uma resistência à dominação, produzindo novos modos de vida e espaços de liberdade nos quais a subjetivação (ou ressubjetivação) possibilita a recriação da identidade pessoal e de

parceria em contrapartida à ordem sexual imposta.

A importância de reações estratégicas às representações e valores homófobos evoca a proposição foucaultiana de produção de si mesmo, que passa pela invenção de novos modos relacionais. A interdição e a repressão vividas por André e o protagonista narrador configuram a reivindicação de legitimidade à audição do que tem a dizer os sujeitos que sempre foram reduzidos ao silêncio pela estranheza de seus exercícios existenciais, encenando gestos de resistência e distanciamento das normas instituídas capazes de abrir brechas dentro de um sistema repressor, ao encarnar promessas de reformulação da existência através de afastamento e ruptura dos limites institucionalizados que proporcionem a experimentação de atos de liberdade como desdobramentos de forças políticas intensificadas no processo de reviramento da ordem estabelecida.

A menção do axioma taoísta – de enchimento de um recipiente – também aponta para uma ênfase às dimensões de um projeto existencial que permitiria a articulação entre homoerotismo e criação de modos de vida plurais, como sugere o transbordamento, ou seja, a exasperação das normas que regem a vida e às quais encontram-se desvinculadas as lutas por estilos de vida potencialmente orientados pela busca de novas formas de comunidade, de coexistência e de prazer.

Merece aqui lembrar que a frase não é dita à equipe de enfermeiros e médicos da instituição manicomial; ela é dirigida a um dos sujeitos que compunham a vizinhança do protagonista (o homem do bar da esquina, o jardineiro da casa em frente, o motorista de táxi, o síndico do edifício ao lado, a puta do chalé branco). Uma divisão parece se estabelecer entre os espaços da rua ou da vida pública e o da instituição médica, embora, mantendo as diferenças de controle da existência, ambos representem o tratamento moral, médico e psicológico atribuído às experiências de desvio.

Por outro lado, a escolha para se dizer algo da ordem de um mistério ou senha a alguém que vive fora de um ambiente de confinamento sugere possibilidades de criação ou de proliferação de formas de existência que podem ser atingidas através do trabalho sobre si mesmo nas relações com os outros, o que faz pensar, para nós, imediatamente, na amizade. A indicação de uma necessidade de construções relacionais múltiplas está no eixo de toda consolidação dos modos de subjetivação engendrados nos experimentos relacionais homoeróticos (PAIVA, 2008, p. 59).

Não desconhecemos que a insistência em atitudes disruptivas se depara com a necessidade de reconhecimento e institucionalização de direitos reivindicada pelo movimento gay, colocando em descoberto opções políticas contraditórias, uma vez que as diferenças entre ambos criam uma espécie de cisão entre a experimentação de novas formas de vínculo amoroso-sexual suscetíveis de exercícios singularizantes do registro assimilacionista na esteira das lutas gays, como a reivindicação de gays e lésbicas pela inclusão no universo da conjugalidade e da parentalidade.

O que prevalece, no entanto, a nosso ver, na narrativa, é a insistência sobre uma amizade que sirva de alternativa à institucionalização de controle da individualidade e dos jogos relacionais e que investe radicalmente no uso dos corpos, dos prazeres e das paixões em acordo com as sexualidades, que possibilitaria ser tratada como instrumento de luta pela afirmação de novos estilos afetivos e amorosos, de troca de prazer, indissociavelmente atrelada à questão homoerótica masculina, “da criação de uma cultura gay, de um modo de vida gay, que abriria um espaço outro, no qual os indivíduos se produziriam como grupo social (PAIVA, 2008, p. 64).

A amizade foucaultiana tem o sentido da amizade entre pessoas de mesmo sexo, principalmente pelas possibilidades disponíveis, dentro do campo de uma cultura gay, de criação de novas formas de amizade. Foucault (1999) chega a dizer que a

homossexualidade se reveste da ocasião histórica de afirmação de novas virtualidades relacionais e afetivas. A amizade constitui “territórios microscópicos de experimentação – troca de afeição, de prazer etc. –, pontos de resistência potencial” (PAIVA, 2008, p. 65) na organização de novas formas e práticas relacionais à margem e em substituição aos modos de relacionamentos institucionalizados.

Para Eribom (2008), a identidade homossexual é uma construção histórica, que pode ser modificada pela ação, pelo trabalho de reinvenção individual e coletiva, não existindo uma identidade estável e definitiva, mas possibilidades que sempre remetem à ideia de inacabamento, devido ao caráter provisório dos significados do que possa vir a ser gay. Ao se fazer gay, o sujeito procura contornar e desestabilizar modelos estabelecidos, ao mesmo tempo em que produz transformações que afetam a normalidade. A autoconstituição de si próprio para um sujeito gay é algo irrealizável, pois se trata de processo jamais acabado de construção e invenção de si mesmo.

O reencontro entre os amigos acontece: o narrador acorda no pátio do hospital, depois de ter sido dopado, e revê André, que o olha de um jeito totalmente novo, quase parecido com o jeito antigo, mas muito mais intenso e calmo, e sorri:

Depois estendeu a mão direita em direção aos meus cabelos, uniu o polegar ao indicador e, gentilmente, apanhou uma borboleta. Era das verdes. Depois baixou a cabeça, eu estendi os dedos para seus cabelos e apanhei outra borboleta. Era das amarelas. Como não havia telhados próximos, esvoaçavam pelo pátio enquanto falávamos juntos aquelas mesmas coisas – eu para as borboletas dele, ele para as minhas. Ficamos assim por muito tempo até que, sem querer, apanhei uma das negras e começamos a brigar. Mordi-o muitas vezes, tirando sangue da carne, enquanto ele cravava as unhas no meu rosto. Então vieram os homens, quatro desta vez. Dois deles puseram os joelhos sobre os nossos peitos, enquanto os outros dois enfiavam agulhas em nossas veias. Antes de cairmos outra vez no poço acolchoado de branco, ainda conseguimos sorrir um para o outro, estender os dedos para nossos cabelos e, com os indicadores e polegares unidos, ao mesmo tempo, com muito cuidado, apanhar cada um uma borboleta. Essa era tão vermelha que parecia sangrar (ABREU, 1977, p. 98).

A amizade compartilhada entre os dois protagonistas ganha, ao final da narrativa, um tom dramático, em que se mesclam a consciência de uma experiência anterior – a de tirar borboletas do cabelo de André – e a vivência da loucura na própria pele. Dissemos que o amor em expressões *exageradas* arrebanha amado e amante em fluxos de sentimentos e paixões. Acreditamos que o conto possibilita pensar também que a loucura do amigo de André ganha contornos que não podem ser associados a uma escolha, porém, de uma espécie de *destino* inelutável, já que a senha sempre antecede o tresloucamento, atingindo, possivelmente, todos os personagens da narrativa. Mas, o que dizer da personagem que profere primeiro a maldição da loucura a André e que é oculta pela narrativa e da qual não se pode inferir nada?

Dizíamos que a amizade masculina entre os protagonistas integra o amor e o erotismo, como é assim na amizade homoerótica entre homens. Ao contrário de uma dissociação entre afeição e carnalidade, a amizade entre os dois instaura uma contiguidade entre as emoções e os sentimentos, a ponto de, ao mesmo tempo em que um e outro se correspondem mutuamente no afeto, também eles se distanciam (no caso da recolha de borboletas negras no cabelo um do outro), para reencetarem a aproximação e a experiência da paixão, representada pela borboleta vermelha.

A presença constante da interdição, seja através da vizinhança ou dos enfermeiros, está sempre obrigando a lembrar para os protagonistas que a experiência homoerótica é consequência dos lugares inferiorizados atribuídos aos gays (ou aos loucos, o que dá no mesmo) e de uma subjetividade marcada que eles procuram reformular ao longo da vida, como gestos continuamente recomeçados de distanciamento em relação aos padrões heteronormativos. A fatalidade a que já nos

referimos diz respeito ao isolamento e ao individualismo e aos processos de sujeição da relação com o mundo definida pelas normas da ordem sexual a que são submetidos os protagonistas.

A loucura dos dois está inscrita na realidade material e social da coletividade esboçada pela narrativa; contudo, o enlouquecimento dos dois pode muito bem ser interpretado como um operador de transformações profundas no modo como eles percebem a sociedade e se posicionam sobre os problemas exteriores às meras questões de política sexual, que modificam seus modos de existência e de suas relações, ao preço de um tenebroso recuo e subordinação impostos.

O amoldamento da relação com os outros e com o mundo compreende assujeitar a personalidade e a subjetividade dos sujeitos, pela produção da consciência de si mesmo como um outro que os outros transformam em objeto. A falta de liberdade de escolha obriga ao reconhecimento da dominação exterior, cuja consequência é acolher um lugar particular atribuído no mundo, que determina, por sua vez, um ponto de vista sobre a vida e um modo de percebê-la. As injunções sociais e sexuais tem por função produzir e instituir o distanciamento entre os sujeitos normais e os estigmatizados (os loucos, os gays etc., como são interpretados pela narrativa).

Porém, André e seu amigo, mesmo *obedecendo* aos modelos impostos de normalidade subvertem a relação homoerótica ao inventarem um novo *direito relacional* que permite outras modalidades possíveis de relação. O impedimento e anulação dessas novas relações pelas instituições denunciam sua esquematização e por que não dizer a pobreza da experiência relacional. Os protagonistas, mesmo em vista da limitação dos modos de existência impostos, instauram um mundo relacional entre eles extremamente complicado de ser administrado pela legalidade, pois suas atitudes e seus efeitos reais não estão ligados a esquemas de comportamento. Por outro lado, a intervenção dos

enfermeiros, no final da narrativa, também pode ser interpretada como um modo de afastar e impedir a experiência de intensidade relacional entre os dois protagonistas.

A insistência dos dois por um modo de existência diferente e, o que é mais interessante, a subversão da loucura e da vivência homoerótica ainda que engolfados pelo tom negativo, de fora, que as permeia, acarretam escolhas e valores para os quais não existem possibilidades reais na sociedade. Eles definem de modo diverso seus problemas criando um modo de experiência que só tem sentido a partir das práticas sexuais e de um tipo de relação que lhe são próprios. Levando à risca a abordagem do prazer da relação afetiva e sexual que escapa do campo normativo da sexualidade, eles fazem do prazer da vida entre dois homens o ponto de cristalização de uma nova cultura (FOUCAULT, 2004, p. 123).

RESISTÊNCIA E SUBJETIVAÇÃO AO ENCONTRO DO AMIGO QUE SE PROCURAVA

Logo de início nos deparamos com o título do conto, “Aqueles dois”, do livro **Morangos mofados** (ABREU, 1982), que se abre, por meio de parêntesis, para o subtítulo “História de aparente mediocridade e repressão”. A marca gráfica que *aprisiona* o subtítulo, não só complementa como subordina a expressão que se segue ao título principal. Houve, intencionalmente, pelo autor, o desejo de relevar a mediocridade e a repressão subordinadas à história *daqueles dois*, aparentes demais, narrativa e protagonistas, para passarem despercebidas. Parece que se trata da impossibilidade de se narrar uma história que não pode se desprender de práticas experimentais de sujeitos limitadas a campos particulares, e não em termos gerais, e, por isso, conformando modos de agir, de pensar e ser condicionados às relações de autoridade e até mesmo de relações de sexo.

O texto literário não pode ser mudado, a não ser quando se trata de uma recriação; por isso, não devemos procurar nele o que ele não sinaliza nem mesmo infere. Acontece que, como conhecedores, de longa data, da criação poética de Caio F., de suas predileções temáticas, enfim, das configurações homoeróticas dadas a muitas narrativas, e, considerando, a orientação sexual do autor (ainda que não misturemos biografia e arte neste trabalho, mas das quais não podemos desvincular pertinências e relações), nossas hipóteses podem denunciar uma certa pressa, porém, elas também assumem o comprometimento ideológico com a razão das construções ficcionais.

Não está dito pelo título da narrativa que *aqueles dois* é uma referência imediata a sujeitos com práticas homoeróticas. Mas, quem viveu suficientemente a discriminação

e repressão por seus estilos de vida, e na verdade nem é preciso tanto, já que alguns comportamentos homoeróticos constituem, preconceituosamente, a imaginação coletiva de alguns modos de existência diversos, sabe muito bem que em nenhum momento sealaria de dois homens como *aqueles ali*, estabelecendo uma diferença dos demais, a não ser que sejam criminosos ou, na melhor das hipóteses, particularizem-se por alguma atitude ruim. É mais comum falar-se *daqueles dois* em sussurro, para esconder dos outros a infâmia e a injúria com que são marcados, do que para enaltecê-los ou lembrar-lhes qualidades que os distinguem do resto dos outros homens.

E quando aqueles dois, além de lembrarem imediatamente uma diferença, para menos, negativamente, vem acrescida do aposto, *história de aparente mediocridade e repressão*? Ainda bem, nesse caso, o que logo se pensa e se deduz é que tais características não podem ser atribuídas a sujeitos *tão distintos*, cabendo aos outros, a quem torna medíocre e reprime a diferença, então, também um tratamento desigual, da mesma maneira com que sempre são tratados os homens que se afastam das normas e padrões instituídos, a exemplo de gays, a quem é atribuído um lugar inferiorizado na sociedade e, assim, passam a ter suas subjetividades marcadas e suas lutas cruciais menosprezadas na constituição de uma identidade ou identidades. *Aqueles dois* do título, por outro lado, dá conta da irrupção na cena pública, cultural e política da afirmação gay e do potencial de reformulação de personalidades através de gestos de distanciamento à normatividade.

Mais uma vez encontramos-nos às voltas na decifração das epígrafes que, comumente, abrem os contos de Caio F. Desta vez, o texto é introduzido pelo fragmento de um poema de Walt Whitman, “So long”. Começamos por dizer umas poucas palavras sobre o poeta e, especificamente, a produção de “Calamus”, um conjunto de poemas de temática gay que compõe a terceira sequência do livro **Leaves of grass** (WHITMAN,

1855). Sua obra prenunciou as doutrinas libertárias dos anos 1960, o folclore contracultural, a *ressaca* dos soldados que lutaram no Vietnã, as conquistas da ecologia, as exigências do *black power* e a afirmação planetária do movimento gay (cuja defesa pelo poeta foi notadamente aberta).

Oscar Wilde visitou-o em Camden, Estados Unidos (Whitman era americano, nascido em West Hills, Nova Iorque) e chegou a dizer que o poeta não procurou dissimular-lhe seu homoerotismo, beijando-o na boca. Segundo Gary Schmidgall, citado por Eribon (2008, p. 242), o livro do norte-americano foi lido por leitores gays como uma atitude de *coming out* e um manifesto para uma sã aceitação de si. Voltando à epígrafe de que falávamos, transcrevemo-la para nos restringirmos ao campo de nossos interesses:

I announce adhesiveness, I say it shall be limi-
[tless, unloosen'd
I say you shall yet find the friend you were loo-
[king for (WHITMAN, "So long!")

Numa tradução bastante livre, o excerto do poema fala, a nosso ver, de uma *necessidade* de adesão, sem limites à busca de um amigo que se procura. O poema, como um todo e no qual está o fragmento citado, toma a forma de uma profecia em que o eu lírico anuncia acontecimentos extraordinários como a justiça, a liberdade e o surgimento de pessoas singulares (jovens bonitos, uma raça de homens esplêndidos e selvagens). Ao final, supostamente por ter encontrado *o amigo que tanto se procurava*, o eu lírico endereça a ele um beijo.

Como dissemos, o livro de Whitman foi publicado em 1855. No século XIX, o homoerotismo (ainda não existia, evidentemente, o termo para a designação de relações

entre pessoas de mesmo sexo), era aprisionado pelos discursos jurídico, médico e religioso e, em consequência disso, as práticas homoeróticas eram vistas como criminosas, doentias e um pecado. As concepções de anormalidade e monstruosidade para as relações gays e lésbicas estavam fortemente arraigadas pela psiquiatria, que dava continuidade ao processo discriminatório instituído pela lei e pela religião. Os sujeitos homoeróticos passavam, então, pela nova ordem, a ser tratados (ou melhor, curados), ao invés de punidos, uma vez que suas práticas sexuais eram tidas como patológicas ou perversões e exigiam todo um tratamento específico de análise e terapêuticas.

O que se sabe é que Whitman fora muito criticado pelo seu homoerotismo e pelas posições que defendia acerca das relações afetivas e sexuais entre homens. O próprio título da sessão de poemas homoeróticos, “Calamus”, é usada pelo poeta para simbolizar os amores homoeróticos masculinos. A planta é uma espécie de cana, que cresce nas margens dos rios e muito comum por toda a América do Norte; por outro lado, ela apresenta estames perigínicos (o estame é o órgão masculino das plantas que produzem flores; peri = ao redor, gino = gineceu). Os significados de cálamus são diversos; dentre eles, destacam-se: tubo ou canudo de cana, flauta e instrumento (cana, palheta) com que se escrevia na antiguidade. O destemor e a ousadia poéticas de “Calamus” definem-se pela louvação do corpo masculino ao invés da alma e do avanço, na época e contexto, das propostas de uma corporeidade indisfarçadamente homoerótica.

O trabalho hermenêutico voltado à interpretação da lírica, neste caso, só serve para estabelecer as relações entre a epígrafe e o tema a ser tratado pela narrativa de Caio F. A epígrafe, novamente, serve como elemento anunciador do desenvolvimento discursivo e temático; ela insinua e *determina* a estrutura e norteamto da

discursividade. Aqui, mais veementemente, ela faz o papel de anúncio da realização de um fato grandioso como *recompensa* da busca que se empreendeu (e da qual se depreende um esforço constante) por um objeto ou pessoa desejados.

O conto começa com a frase “A verdade é que não havia mais ninguém em volta” (ABREU, 1982, p. 127). Em seguida, o narrador, em retrospecto, refaz a oração, apontando-nos que tinha sido assim, quando ainda não existia intimidade entre *eles* (os protagonistas do título do conto, *aqueles dois*). Até então, não sabemos da existência de outras personagens, uma vez que a discursividade é peremptória ao insinuar, e é isso que inferimos, que para os dois só importava a presença de um e outro, no *deserto de almas* como é designada a repartição em que eles se conhecem.

O recurso de flashback constitui uma maneira do narrador *desenhar* o momento presente da narrativa dos protagonistas e as situações experimentadas, pois começamos a saber que um deles concorda com o outro (então, também passamos a ver que estão conversando) e que um deles, orgulhosamente, compreende que não experimentou a sensação de pertencimento a um deserto de almas. Eles estão em um bar, pois bebem cerveja, e trocam comentários ácidos sobre as mulheres mal amadas e vorazes e conversam sobre futebol, amigo secreto, lista de presente, bookmaker, bicho, endereço de cartomante, cliques no relógio de ponto, salgadinhos no fim do expediente, champanhe nacional em copo de plástico...

Temos uma ideia geral, a partir desse breve relato, de que o texto sugere o local de trabalho dos dois homens e, pelo tom de deboche com que é apresentada a ordem rotineira de atividades da repartição, que não se trata de nada agradável e prazeroso lembrar ou ter vivido essas experiências. A diferença inescapável dessas situações é o fato de que “Num deserto de almas também desertas, uma alma especial reconhece de imediato a outra” (ABREU, 1982, p. 133). Então, é isso: um homem é importante para

outro, nada de mais! Mas, o narrador, insinua algo diferente e deixa no ar um enigma; talvez por isso, quem sabe? E quem há de saber o que o narrador quer dizer, já que seu pensamento é interrompido para esclarecer que nenhum deles tinha pensado nada a respeito dessa possibilidade. Mas, que possibilidade? Fica no ar o que representa a identificação imediata de um pelo outro protagonista em possuírem atributos particulares, porque o narrado nos informa, em seguida, que eles não chegaram a usar palavras como especial ou diferente para se nomearem.

Apesar de nenhum dos dois fazer alusão a algo de especial ou de diferente no outro, eles se reconhecem no *primeiro segundo do primeiro minuto* em que se viram. Estavam concorrendo a uma vaga de trabalho, então se encontraram fazendo os mesmos testes para ingresso na repartição. Ora, até aí não há alguma notação de afetividade e erotismo na coincidência de se encontrarem buscando o mesmo emprego, porém o narrador faz questão de frisar que eles se *reconheceram* imediatamente – e o fizeram através do olhar, supostamente. Toda a vida afetiva, de desejo e práticas homoeróticas acontece, paralelamente, ao transcurso dos mesmos exercícios para os heterossexuais, com a diferença de que para gays e lésbicas existe um mundo de interdições e proibições das plenas expressões dos afetos e desejos publicamente, o que obriga a esses sujeitos a buscarem e inventarem estratégias para escapar ao cerco repressivo de suas aspirações mais íntimas.

Já comentamos que o olhar é uma dessas invenções que servem de estratégias de aproximação. Mas é preciso que se diga que até mesmo a troca de olhares entre pessoas de mesmo sexo passa pelo crivo do que é permitido pela sociedade, de tal modo que o narrador está querendo dizer que o reconhecimento imediato entre os protagonistas pertence à esfera dos gestos que precisam de toda uma elaboração e modelagem que se distancia do que é esperado na troca afetiva e na busca de prazer entre pessoas de sexos

opostos, porque o exercício público da homoafetividade é vigiado e proibido em toda sua plena expressão. A previsibilidade imposta pela sociedade à convivialidade e relacionamentos desencadeia, em contrapartida, um movimento de criação e invenção de toda uma gestualidade e de desempenho de corporalidades gays e lésbicas como forma de subverter o que é instituído como normalidade e permitido.

Assim, os dois homens encontram-se num bar para conversar sobre assuntos e situações experimentados no local de trabalho (o narrador, prontamente, faz ver que, em *flashback*, os dois estão revendo um passado vivido). Reconhecem, então, que um e outro são especiais para si mesmos e, o que é mais importante, o reconhecimento que compartilham da singularidade mútua distingue o pertencimento e a exclusão a uma determinada prática de convivialidade. E por que razão a notação pelo narrador de que *aqueles dois* fizeram comentários ácidos sobre as mulheres? Não temos a confirmação textual de algum elemento de misoginia que enfatize uma aversão ou desagrado ao sexo oposto, mas ele é dado, uma vez que, considerando a previsibilidade imposta aos modos de relacionamentos heterossexuais, criamos a expectativa de que homens sempre revelem uma preferência pelas mulheres, e estas são, imediatamente, caracterizadas como mal amadas e vorazes, e mal amadas, provavelmente, em razão de alguns homens não amarem mulheres ou em vista de alguns homens não saberem amá-las ou o fazerem de modo não muito satisfatório.

Logo adiante, percebemos que o narrador se comporta de modo estranho: ele *aposta* em sensações e sentimentos que ainda não foram experimentados pelos protagonistas, certamente, pelo fato de que ele está comprometido com o momento presente do texto e de que somente ele tem conhecimento da história que ainda não foi vivida por nenhum dos dois homens, pois sabemos que ambos não ousaram formular a pergunta que ficou no ar e porque sequer chegaram a usar palavras como *especial*,

diferente ou qualquer outra assim para se reconhecerem reciprocamente: “Apesar de, sem efusões, terem se reconhecido no primeiro segundo do primeiro minuto. Acontece porém que não tinham preparo algum para dar nomes às emoções, nem mesmo para tentar entendê-las” (ABREU, 1982, p. 126).

Os protagonistas compartilham o desconhecimento da experiência afetiva e erótica que um homem pode sentir por um outro. O narrador, no entanto, diz-nos que eles não são muito jovens, nem incultos demais ou mesmo um pouco burros (literalmente, é assim que ele os descreve!). Se eles não são nada disso e não entendem nada de emoções e sentimentos que um homem pode, afetiva e sexualmente, experimentar por outro, deve haver uma razão para que todos esses elementos sejam apresentados pela discursividade, uma razão que não é explicitada nem justificada, embora já saibamos que os protagonistas se reconheceram imediatamente desde o primeiro momento em que se viram, que são especiais um para outro, mesmo que não tenham consciência do que do que significa ser *especial*. Enfim, o narrador ao mesmo tempo em que dá a entender a existência da singularidade dos dois homens e das emoções e sentimentos que os aproxima, recua diante da amizade homoerótica masculina, reforçando o conflito e impasse da relação entre eles.

Raul (enfim, sabemos os nomes dos protagonistas) vinha de um casamento fracassado, três anos e nenhum filho e Saul de um noivado tão interminável que terminara um dia, e um curso frustrado de arquitetura e, talvez por isso, desenhava rostos, com enormes olhos sem íris nem pupilas; Raul gostava de música e tocava violão e cantava velhos boleros em espanhol. E cinema, ah, de cinema, ambos adoravam. Passaram no mesmo concurso para a mesma firma, mas não se encontraram durante os exames, tendo sido somente apresentados um ao outro no primeiro dia de trabalho, quando aconteceu aquele reconhecimento imediato, pelo olhar de um e outro,

de serem especiais, mas, discretamente – o narrador, de novo insinua –, porque, afinal, nunca se sabe onde se está pisando, cada qual procurou manter certas formalidades na vida em comum no trabalho e afastar de ambos a intimidade que, geralmente, se revela quando as pessoas percebem certas afinidades e interesses, deliberando apenas o pelas convenções, embora soubessem que havia alguma coisa que conspirava contra ou favor deles próprios – “[...] fados, astros, sinas [...]” (ABREU, 1982, p. 127).

As mesas dos dois ficavam lado a lado; nove horas diárias, com intervalo de uma para o almoço. Perdidos no meio de um cotidiano burocrático e enfadonho, que Raul (ou teria sido Saul? As dúvidas são instauradas pelo narrador!) chamaria de *um deserto de almas*. Para evitarem ou para *fugirem* realmente mesmo dos demais funcionários da repartição, pois afinal eles reconhecem uma diferença entre eles que os distancia dos outros, e para não compartilharem de tanta frieza ou pelo fato simplesmente de serem humanos, sem querer justificar todos esses pormenores, ou contrariamente, justificando-os plena e profundamente, enfim: “[...] que mais restava àqueles dois senão, pouco a pouco, se aproximarem, se reconhecerem, se misturarem. Pois foi o que aconteceu. Mas tão lentamente que eles mesmos mal perceberam” (ABREU, 1982, p. 134).

O narrador cria uma atmosfera de dúvida e contradições sobre as possibilidades relacionais entre os dois protagonistas, pois ao mesmo tempo que fala de um reconhecimento imediato assim que se viram e de uma série de afinidades, entre elas, até a frustração de relacionamentos desencontrados com mulheres, permeada pela *conspiração* de fados, astros, sinas, insinua também que eles não sabem o que está acontecendo, que modalidade afetiva é aquela que os une, da qual eles, não inocentemente, estão atados como uma força que impele um objeto a outro, intrigando a ambos o fato de *desconhecerem* do que se trata.

Se eles se acautelam da exposição pública da demonstração do afeto de um para

o outro, para que não sejam vítimas de suspeitas pelos companheiros de repartição, se são possuídos pelo medo de se entregarem a algum tipo de vivência estranha a toda uma normatividade instituída, se eles, enfim, possuem, clara e definidamente, uma concepção de que estão fazendo algo *fora do ordinário* como o narrador enfatiza, parece-nos que reside entre eles, conscientemente, a ideia de uma descoberta, e não somente isso, mas a *certeza* de que existe muito em comum, que acaba sobrelevando a identificação de uma atração recíproca, da qual as tentativas de afastamento mútuas para que não *deem tanto na pinta* aguça mais o fato de que eles sabem da existência de sanções para o modo de existência em que um está sendo empurrado afetivamente para o outro, sem poderem medir a gravidade e o perigo de tal situação, devido à força da qual não conseguem se desvencilhar, tão arrebatadora ela os torna juntos e misturados.

Acreditamos que o narrador, se arremessado do local e lugar em que se encontra para o momento presente, o do início do século XXI no Brasil, quer nos dizer que, apesar de muitas estruturas infelizmente não terem sido banidas das relações interpessoais e intersubjetivas, a amizade, e o amor que a acompanha, entre homens gays, continua a ser vivido sob um regime de *espia* e controle, mesmo em vista das pressões da agenda de um movimento planetário que ganha mais espaço no parlamento, através de leis e garantias legais, nas ruas e na intimidade. A desconfiança de Raul e Saul é de *bom tamanho* para o passado como para o momento atual. *Resta àqueles dois* se aproximarem, conhecerem-se e misturarem-se, tão lentamente no conto, e de maneiras tão dessimetricamente velozes hoje que mal se pode acompanhar todos os processos e as mudanças que se reinauguram toda vez que um homem reconhece imediatamente um outro e descobrem juntos o *deserto de almas* ao redor de seus afetos.

Acreditamos que o medo maior de Raul e Saul é o de não saberem reconhecer o sentimento que os enreda, e pela falta de um sentido imediato para o que se sente e pela

resistência partilhada de dar-lhe um nome, assustados e deslumbrados com o encontro entre eles e suas simbolizações; com o difícil encontro da amizade que se mostra possível antes mesmo dela poder manifestar a si mesma; com a redireção de todo um itinerário coercitivo e de novas ressignificações e outros sentidos que se possam atribuir a práticas de convivialidade apenas presumidas pelos lampejos de possibilidades... um tácito entendimento se firma entre eles ao modo de um segredo que se mantém como senha para a experimentação de algo intenso demais, capaz de provocar sérios abalos nas impostas e previsíveis configurações da vida relacional.

As indagações de Foucault (2010) a respeito do estabelecimento, invenção, multiplicação e modulação das relações homoeróticas tem como eixo central o uso da sexualidade para se chegar a multiplicidades relacionais. A amizade homoerótica masculina, por outro lado, pode dar lugar a relações intensas “que não se parecem com nenhuma daquelas que são institucionalizadas” (FOUCAULT, 2010, p. 351), escapando das fórmulas convencionadas, como a do mero encontro sexual e a da fusão amorosa das identidades. Aos novos modos de vida gays estão associados uma cultura e uma ética, e sua relevância se deve à introdução do amor onde só era permitido o hábito, a lei e a regra, o que contribui para que a abertura e o traçado de virtualidades relacionais e afetivas ocorram no tecido das socialidades e das modalidades de convivialidade.

A noção de modo de vida sugere “introduzir uma diversificação diferente da que é devida às classes sociais, às diferenças de profissão, aos níveis culturais” (FOUCAULT, 2010, p. 352-351); o conceito também se estende às experiências de vida partilhada entre sujeitos de idade e condição socioeconômica dessemelhantes, entre muitas outras diferenças. No entanto, a ideia de um programa e de proposições de vida relacional homoerótica masculina é perigosa, pois *obriga* os sujeitos a adotarem diretrizes dadas e estabelece formas de interdições para inventar na esfera dos afetos e

práticas eróticas. Uma cultura de amizade homoerótica masculina, por isso, acolhe instrumentos para relações polimorfas, variadas e individualmente moduladas que não se assujeitam a orientações de fora e procuram modalidades flexíveis de regulação condicionadas a uma inventividade própria e em acordo com incontornáveis possibilidades relacionais.

Acreditamos que a solidão aproxima um e outro: o narrador diz literalmente que a inexistência de referenciais afetivos naquela cidade e até mesmo noutro lugar agrava a inevitável situação deles poderem contar apenas consigo próprios. O lugar em que se passa o enredo não é dado; sabemos que Raul e Saul tinham vindo, respectivamente, de regiões opostas, norte e sul. Não pretendemos, a partir de uma lógica dos contrários, sugerir, *romanticamente*, que as dualidades são complementares, pois não se trata disso – em nenhum momento da narrativas algo tal é estimulado –; o fato é que a solidão se tornou um dos maiores problemas do fenômeno urbano e, assim, facilmente se pode deduzir que, pela dificuldade de estabelecimento de vínculos duradouros e seguros na cidade e no ambiente de trabalho, somando-se à instantânea atração exercida de um pelo outro, além da alternativa de poderem contar apenas com eles próprios, eles sentiram que havia alguma coisa que contribuía para a aproximação recíproca.

O narrador insiste numa enumeração de elementos realçadores das diferenças entre os protagonistas, com a finalidade de criar uma certa distância entre ambos: Raul, além do violão, tinha um telefone alugado, um toca-discos com rádio e um sabiá na gaiola, chamado Carlos Gardel; Saul, uma televisão colorida com imagem fantasma, cadernos de desenho, vidros de tinta nanquim e um livro de reproduções de Van Gogh. A construção narrativa em torno de uma amizade masculina, permeada por referências de ícones da música e das artes visuais, cujas especulações sobre sua suposta orientação homoerótica, não nos parece, de modo algum, gratuidade. O ambiente desinteressante

no qual se desenvolvem a vida de Raul e Saul é contraposto pela aura de *glamour* instaurada pela referência imediata ao clima portuário e de prostituição que remete ao tango em seus primórdios e pela evocação do exotismo haitiano das telas de Gauguin e a exuberância de luz e cores dos campos de girassóis holandeses das pinturas de Van Gogh.

Outra referência é a de a da beleza e altivez dos protagonistas percebidas pelas mulheres. O narrador parece insistir na prevalência de cores e temas que *aqueles dois* dos outros homens, até pela insinuação de uma certa misoginia (a altivez com que eles passam pelas mulheres, como se elas não existissem), em que se sobrepujam os aspectos físicos e a virilização dos dois: a barba forte azulada do rosto de Raul, corpo definido, voz de baixo profundo, adequada aos boleros amargos que gostava de cantar. Tinha a mesma altura, o mesmo porte, embora Saul sobressaísse pela fragilidade, devido, talvez, ao loiro dos cabelos, cheios de caracóis miúdos, olhos assustadiços, azul desmaiado. Eram bonitos juntos, diziam as mulheres. É verdade que o narrador faz a ressalva de que eles não tinham exatamente consciência do poder de ser juntos, mas eles aprumavam ainda mais o peito quando passavam pelas mulheres e algo cintilava do conjunto, em razão do “bonito de dentro de um estimulando o bonito de fora do outro, e vice-versa. Como se houvesse, entre aqueles dois, uma estranha e secreta harmonia” (ABREU, 1982, p. 128-129).

Uma crítica à masculinidade como categoria que torna os homens homogêneos perpassa o texto, trazendo à tona um processo dinâmico de construção e reconstrução das masculinidades, no bojo do qual estão implícitas as hierarquias existentes entre os homens na operação de uma desconstrução do androcentrismo. Ao mesmo tempo está em jogo também os sujeitos da sexualidade desviante, a recusa ao integracionismo e os desafios às normas regulatórias da sociedade, que provocam o desconforto da

ambiguidade. A caracterização de *um deserto de almas* com que é definido os outros homens e as mulheres do conto possibilita trazer a questão de gênero para o debate sobre a experiência plural das masculinidades, principalmente no que diz respeito às transgressões das fronteiras gendéricas e de sexualidade daqueles que as ultrapassam e embaralham e confundem os sinais considerados *naturais* de cada território com que são marcados os sujeitos diferentes e desviantes (LOURO, 2004; SCHPUN, 2004).

Outra questão levantada pela narrativa, em vista de uma compulsão da narratividade em esmiuçar e singularizar Raul e Saul, diz respeito à categoria identitária de conformação do sujeito a um determinado comportamento, que circunscreve a identificação do sujeito apenas às preferências sexuais (COSTA, 2007, p. 123). Segundo o estudioso, as relações homoeróticas são rechaçadas pela qualidade e intensidade que anunciam e, para que seja anulada toda a sua potencialidade, elas são crivadas por uma determinação social a-histórica, uma identificação sócio-sexual compulsória legitimada e delimitada pelas práticas sexuais e por comportamentos culturalmente criados e associados a eles e esperados socialmente.

As notações do narrador sobre o comportamento dos protagonistas sugerem uma delimitação das possibilidades de atuação deles dentro do conto, ainda mais no campo dos afetos masculinos entre homens. A narrativa não dá conta da estranheza de Raul e Saul; ela é subentendida pelas marcas da linguagem, da qual insistentes referências, repetidas compulsivamente, vão fortalecendo a falsa associação entre comportamento e preferência sexual. O narrador, no entanto, reconhece que eles não sabiam nomear o acontecimento afetivo, embora, inequivocamente, o desejo desviante e as formas de afeto dissidentes de um modelo previamente fixado colaborem para a classificação compulsória dos sujeitos segundo uma determinante sexual ou comportamental, resolvendo, simplesmente, entre ação e representação um determinismo no sujeito, sem

levar em conta as variações contextuais e a própria construção social e cultural que coloca o sujeito à deriva.

Nas primeiras três páginas do conto identificamos inumeráveis marcas (escolhemos grafá-las em itálico, apesar de serem citações, por estabelecerem a continuidade discursiva, mesmo truncada, da narrativa) que compõem um vasto painel que podem ser vistas como sobredeterminações dos sujeitos protagonistas, senão, vejamos: *uma alma especial reconhece de imediato a outra, apesar de terem se reconhecido no primeiro segundo do primeiro minuto, não tinham preparo algum para dar nome às emoções, nem mesmo para tentar entendê-las; Raul vinha de um casamento fracassado, Saul de um noivado tão interminável que terminara um dia; foram apresentados no primeiro dia de trabalho de cada um. Disseram prazer, Raul, prazer, Saul, depois como é mesmo o seu nome? Sorrindo divertidos da coincidência; mas discretos, porque eram novos na firma e a gente, afinal, nunca sabe onde está pisando; tentaram afastar-se quase imediatamente, deliberando limitarem-se a um cotidiano oi, tudo bem ou, no máximo, às sextas, um cordial bom fim de semana; mas desde o princípio alguma coisa – fados, astros, sinas, quem saberá? – conspirava contra (ou a favor, por que não?) aqueles dois; suas mesas ficavam lado a lado; perdidos no meio daquilo Raul ou Saul chamaria, meses depois, exatamente de um deserto de almas; para não sentirem tanto frio, tanta sede, ou simplesmente por serem humanos, sem querer justificá-los – ou, ao contrário, justificando-os plena e profundamente, enfim: que mais restava àqueles dois senão, pouco a pouco, se aproximarem, se conhecerem, se misturarem? Pois foi o que aconteceu; eram dois moços sozinhos; eles não tinham ninguém naquela cidade, a não ser a si próprios; eram dois moços bonitos também, todos achavam; tinham a mesma altura, o mesmo porte; eram bonitos juntos; um doce de se olhar; quando juntos os dois aprumavam mais o*

porte e, por assim dizer, quase cintilavam, o bonito de dentro de um estimulando o bonito de fora do outro, e vice-versa. Como se houvesse, entre aqueles dois, uma estranha e secreta harmonia (ABREU, 1982).

Parece haver dois movimentos, se não contrários (pois um colabora com o outro), pelo menos dissonantes na *retratação* das primeiras cenas e dos protagonistas: o ponto de vista do narrador apresenta algumas falhas na onisciência, comparado com o que Raul e Saul sentem ou imaginam sentir ou não sabem que sentem um pelo outro. Ora, se eles se reconhecem no primeiro segundo do primeiro minuto em que se viram, e se esse reconhecimento implica toda a elaboração de um código só acessível a eles, porque se fosse permitido a exposição pública do afeto e do desejo homoerótico masculino não teria sentido a invenção de tal estratégia... seria incompreensível a deliberação partilhada (e tácita!) de não fazer conhecer aos outros personagens do conto o que parece fugir do controle dos dois protagonistas – a intensidade das emoções nos primeiros momentos em que os dois se conhecem, o desejo à flor da pele, dissimulado e medroso, as emoções, o desejo, uma estranha e secreta harmonia reciprocamente partilhada (ABREU, 1982, p. 129).

Já apontamos a possibilidade de uma internalização de crenças das condições de determinação do sujeito homoerótico masculino por Raul e Saul; sabemos pelo narrador que ambos revestem de discrição o interesse mútuo na presença dos colegas da repartição. Uma questão permanece aberta e irrespondível, recaindo sobre o medo de reconhecimento público do afeto e do desejo homoerótico masculino: como é que alguém que não pertencendo ao grupo de homens que gostam de homens e nunca tendo sentido e revelado nem mesmo pra si próprio atração e carinho, poderá compreender com tanta exatidão a necessidade de esconder publicamente algo que é proibido sentir, revelar e viver, quando é transpassado pela incontrollabilidade do afeto e do desejo por

outro homem, e sabe que não é nada especial e diferente ou qualquer coisa assim esse acontecimento? Que eles “[...]não tinham preparo algum para dar nome às emoções, nem mesmo para tentar entendê-las” (ABREU, 1982, p. 126) não nos parece uma resposta convincente, ou se o é, em vista da falta de experiência de vida homoerótica tanto de um como de outro protagonista, a questão poderia ser explicada pela cultura, que “[...] se não determina as condições materiais de existência (será que não?), pelo menos informa seus usos, ou seja, a maneira de encarar, utilizar e usufruir as coisas, conformadas numa visão de mundo” (COSTA, 2004, p. 125).

Uma possível explicação para o impasse, que se cria a partir da própria narratividade, em torno da problemática homoerótica masculina no que diz respeito à experiência afetiva e sexual pública, no conto, pode ser encontrada fora do próprio texto também. Descartamos a adesão à ideia e concepção do que se convencionou chamar de literatura gay nos últimos 40 anos, pela apropriação, pelo movimento gay, de exemplos afirmativos de autores e textos de configuração homoerótica. Sabemos que não existe ainda nenhuma teoria, senão estudos esparsos e amiúde, que tratam de uma literatura, supostamente, diferente canonizada. Devemos ter o cuidado para não esbarrarmos, nós que defendemos configurações homoeróticas na literatura, em algum tipo de discriminação literária, uma vez que não há como não admitir um silêncio no cânone literário, originado da supressão de experiências e vozes gays e lésbicas na literatura ao longo da história, motivada pelos interesses tacanhos do mercado editorial e do preconceito do público, o que, felizmente, já mudou muito.

Como dizíamos, uma resposta para os problemas que levantamos, então, pode ser buscada para além da narrativa; trata-se do escritor Caio F. Embora, detestasse o enquadramento de experiências afetivas e práticas sexuais em categorias, ele se percebia, e se dava a saber publicamente, como um homem que gostava de outros

homens. Não existe simplificação entre experiência de vida homoerótica masculina e configuração homoerótica na literatura: o fato é que, uma possível resposta, que ultrapassa o texto, mas volta para ele, imediatamente, diz respeito a um autor, que tinha suas preferências afetivas e sexuais e tinha um domínio muito afinado com a experiência e o mundo gay. Compreende-se melhor um narrador que se revela conhecer com propriedade temas, situações, enfim, uma sexualidade, gênero e desejos homoeróticos masculinos. E daí, estender a compreensão também a Raul e Saul pelo fato de não saberem lidar com o afeto que nasce do encontro entre eles, tão arraigados e pressionadores os comandos heteronormativos apontam para o que é permitido numa relação masculina, a ponto de acionarem mecanismos de autocontrole com tanta prontidão para saberem os riscos que correm ao inaugurarem algo que durante muito tempo nem sequer podia ser pensado e não foi por nenhum deles.

Depois de acertado, convencionalmente, de que não podiam *dar na pinta* sobre os interesses imediata e reciprocamente partilhados, eles resolvem por uma convivência no ambiente de trabalho pautada pela urbanidade, cheia de polidez e reservas, mas mesmo assim, furtando-se a ser como os outros e a se associarem a eles, evidentemente, é uma hipótese, em razão da hostilidade aprendida e entranhada sobre comportamentos estranhos à repartição (a verdade, é que a expressão pública do afeto masculino homoerótico ultrapassa o ambiente de trabalho, chegando mesmo a provocar piores reações em ambientes abertos, como a rua, as áreas de comércio, parques, praças, praias etc.

Começaram encontrando-se durante o horário do cafezinho, comentando o tempo ou a chatice do trabalho; às vezes, um deles pedia um cigarro ao outro e falava sobre a vontade que tinha de parar de fumar. Até um dia em que Saul chegou atrasado ao trabalho e respondendo a um vago *o que houve*, contou que tinha ficado até tarde

assistindo a um velho filme na televisão”, no que Raul perguntou que filme e o outro respondeu **Infâmia** (WYLER, 1961, 106 min), com Audrey Hepburn e Shirley Maclayne, um filme muito antigo, que ninguém conhece. “Raul olhou-o devagar, e mais atento, como ninguém conhece? eu conheço e gosto muito. Abalado, convidou Saul para um café e, no que restava daquela manhã muito fria de junho [...], falaram sem parar sobre o filme (ABREU, 1982, p. 129).

O filme assistido por Saul trata-se de um clássico do cinema americano, indicado a 5 Oscar, incluindo o de melhor atriz coadjuvante. Baseado na peça teatral de Lillian Hellman, o filme conta a história de duas professoras de uma escola feminina que são acusadas, por uma das alunas, de manter um relacionamento homoerótico; uma mentira que dá início a um escândalo que atinge toda a sociedade, com repercussões inesperadas e trágicas, retratando o drama sobre o preconceito e a intolerância que podem destruir vidas. Parece-nos que, novamente, a exemplo da epígrafe de que já tratamos, a referência ao filme e o que ele representa, reforçam a discriminação e o preconceito de que são alvos homens e mulheres ao se distanciarem das prescrições heteronormativas. O reconhecimento entre Saul e Raul, que antes, em conformidade com o que o narrador nos dava a conhecer, fora centralizado, em um primeiro momento, na atração recíproca, expande-se para a predileção estética, para a descoberta de que ambos adoravam filmes antigos, que passam a preencher, nos dias seguintes, suas conversações, e a ampliar seus interesses.

As histórias pessoais de cada um também passam a fazer parte das conversas na hora do café; eles compartilham, então, seus passados, alguns sonhos, pequenas esperanças e, sobretudo, queixas. “Daquela firma, daquela vida, daquele nó, confessaram uma tarde cinza de sexta, apertado no fundo do peito” (ABREU, 1982, p. 129). Não pretendemos nos apressar nas suposições, mas a referência sobre esse *nó*

apertado no fundo do peito dos protagonistas, no nosso entendimento, deflagra o reconhecimento partilhado de um sentimento que não encontra uma forma de expressão em vista da existência de todo um aparato normativo que rege as relações permitidas e mecanismos repressores que impede que um homem, não somente não se permita sentir, mas também declarar aberta e espontaneamente suas emoções e sentimentos afetivos e eróticos.

O nó apertado no fundo do peito de Raul e Saul agrava e aguça a falta de um pelo outro no primeiro final de semana em que eles passaram a reconhecer a necessidade de que “o sábado e o domingo caminhassem depressa para dobrar a curva da meia-noite e novamente desaguar na manhã de segunda-feira quando, outra vez, se encontrariam para: um café” (ABREU, 1982, p. 130). Evidentemente, talvez mais para nós mesmos que fazemos a análise do conto, a necessidade de que o tempo voe para que o reencontro se dê entre os dois para um café, retrata a *necessidade* que tem as pessoas que se querem de se ver frequentemente e de *falar pelo cotovelo*. Assim foi, e contaram que um tinha bebido além da conta e o outro dormira quase o tempo todo. Porém, o narrador, de novo, cria um ambiente contraditório com relação às evidências, embaralhando as situações e os sentimentos: o que acompanhávamos como certo, o fato de que o nó apertado no peito de cada um se devia ao sentimento afetivo partilhado, é contradito porque, insistentemente, Raul e Saul não conseguem se permitir o sentir, com leveza e tranquilidade interiores, sem a *esquizofrenia* e a neurose instituídas e impostas às paixões homoeróticas masculinas. Assim, das muitas coisas que eles falaram na manhã da segunda-feira em que se viram novamente, eles não tocaram na “falta que sequer sabiam claramente ter sentido” (ABREU, 1982, p. 130).

A nosso ver, eles não sabiam *claramente* ter sentido a falta um do outro, mas, então, sentiram-na obscuramente, quer dizer, os sentimentos emulados da paixão

proibida deviam ter causado uma espécie de curto-circuito em tudo o que antes eles imaginavam como lei e regra na convivialidade e troca afetiva entre dois homens. Eles são obrigados a rever todos os velhos conceitos sobre afeto e desejo, em meio ao mundo do preconceito e da discriminação aos amores homoeróticos, e a inventar um outro modo de existência para além do interdito, no qual eles não precisem mais carregar a culpa e a infâmia por serem o que são e amarem da forma que amam. O difícil caminho de afirmação de seus modos de amar precisa ultrapassar o lugar inferiorizado atribuído a eles na sociedade, cuja subjetividade tinha sido marcada, para inaugurar a reformulação de suas próprias existências com gestos sempre recomeçados de distanciamento das normas (ERIBON, 2008).

A indecidibilidade compartilhada diante dos afetos, *maskarada* pela polidez pública no local de trabalho, recatada pela ameaça de serem descobertos fazendo algo proibido, enfim, a própria dificuldade que os protagonistas apresentam em lidar com os sentimentos está também amparada pelo contexto social, indicado pela narrativa através de referências a filmes e músicas e, em certa medida, pelos comportamentos heteromachistas da época (gafieiras, discotecas), provavelmente, dos anos da década de 1970. Historicamente, os anos de ditadura militar, no Brasil, também foram acompanhados de diversos movimentos criativos, como o da Contracultura, que faziam frente à censura e a uma incisiva rigidez comportamental, como foram as manifestações do amor livre, acompanhados do uso de drogas, pela juventude, e até mesmo pelo tom político de quase tudo que se fazia. Os personagens de Raul e Saul parecem completamente deslocados, eles não se inserem numa *modernidade* de gestos, atitudes, pensamentos e práticas; pelo contrário, eles recuam diante das pressões, ou melhor dizendo, o ambiente de trabalho da época do conto (lançado em 1982), provavelmente, esclarece o desajuste que havia entre todo um modo de ser da juventude dos anos que se

seguiram após 1968 e as estruturas conservadoras e reacionárias das condições de vida do trabalho, em especial do serviço público.

A referência ao deserto de almas como são representados os colegas de repartição dão a dimensão da solidão na qual estavam envolvidos os protagonistas e não somente isso, mas faz pensar sobre a solidão do afeto homoerótico masculino em meio ao mundo de leis, regras, normas e proibições a todas as expressões que escapam ao repertório heteronormativo. Outra vez, na narrativa, percebemos a ojeriza que os dois tem às mulheres, em verdade, não explicitada pelo texto. Elas, atentas, literalmente, tramam *esticadas* aos bares depois do expediente, festinhas na casa de uma, na casa de outra, que eles, esquivos, comparecem, mas “[...] quase sempre enfiavam-se pelos cantos e sacadas para contar suas histórias intermináveis” (ABREU, 1982, p. 130), fugindo da convivialidade com os outros homens e com as mulheres. Em uma dessas ocasiões, em que bebem muito, concordaram que estavam cansados de todas as mulheres do mundo, suas tramas complicadas, suas exigências mesquinhas; que gostavam de estar sozinhos, donos de suas próprias existências, embora sem saberem o que fazer com elas.

O narrador, como já dissemos, parece ter a necessidade de criar um clima de meias palavras e não ditos, como é o caso de enfatizar que, “embora gostassem de estar assim, agora, sós, donos de suas próprias vidas. Embora, [...] não disseram, não soubessem o que fazer com elas” (ABREU, 1982, p. 130). Não dá para saber qual a necessidade dessa notação, com esse tom, que acaba por provocar uma espécie de suspense na narrativa ou, então, é, provavelmente, o contrário, que eles sabiam, sim, que estavam sozinhos e, por isso, estavam disponíveis a uma nova experiência amorosa, que a desejavam mais que tudo, uma vez que o texto está continuamente *amarrando* os interesses comuns entre os dois homens e reforçando os laços entre eles. Depois, a

própria narrativa, crescentemente a cada cena, mostra uma sempre maior aproximação entre eles, e uma aproximação, diga-se claramente, em detrimento do distanciamento notório de todos os outros personagens.

Raul gostava muito de tocar violão e tinha uma obsessão por boleros, (certamente, a essa predileção está ligado o nome do sabiá, Carlos Gardel); quando estava sozinho costumava pegar do violão e cantar alguns. Numa das festas a que foi com Saul, cantou “Tu me acostumbraste”. Nessa mesma festa, Saul bebeu demais, motivo pelo qual deixou de ir ao trabalho, provocando em Raul, o dia inteiro, na repartição, idas e vindas intermináveis à copa e o consumo de meio maço de cigarros. Raul também, nesse dia, não parou de cantarolar, baixinho, o bolero executado na noite anterior.

O bolero faz parte do repertório do cancioneiro romântico de muitos países, dentre eles, o Brasil. Mesclando raízes espanholas e a influência de vários países hispano-americanos, sofreu modificações, desenvolvendo temas mais românticos e ritmo mais lento. Música de Frank Domínguez (cubano), “Tu me acostumbraste” foi escrita em 1957. A letra fala do encantamento de um eu lírico pela sutil chegada de alguém, que ocasiona, em meio ao deleite do apaixonamento, também, muitas inquietações. A música romântica tem uma estreita ligação com o clima de enamoramento que, geralmente, cerca os amantes, em que ela é um grande componente da aura que colabora para o envolvimento entre as pessoas apaixonadas. São muitas as representações simbólicas evocadas, sendo que as principais são a paixão e da sedução; no caso da música cantada por Raul, a mensagem embutida está impregnada de exemplificações do maravilhamento do encontro dos apaixonados e da experiência amorosa.

Depois da falta de Saul ao trabalho sentida por Raul, os fins de semana longe um

do outro tornaram-se insuportáveis: “[...] no meio de um papo qualquer, Raul deu a Saul o número de seu telefone, alguma coisa que você precisar, se ficar doente, a gente nunca sabe” (ABREU, 1982, p. 130), levando Saul, no domingo, depois do almoço, ligar só para saber o que o outro estava fazendo. Visitou-o e jantaram juntos: dessa vez, *ácidos e unidos*, fizeram observações sobre o tal deserto de almas representado pelo ambiente de trabalho. Há quase seis meses se conheciam, tinham já alguma intimidade. Saul brincou com o sabiá. Raul cantou diversos boleros, como “Perfídia”, “La barca”, e a pedido de Saul, duas vezes, “Tu me acostumbraste”. Ele gostava particularmente da passagem “sutil llegaste a mí como una tentación llenando de inquietud mi corazón”. Jogaram também duas partidas de buraco e, por volta das vinte e uma horas, Saul foi embora.

Na segunda-feira não comentaram sobre o dia anterior, mas conversaram mais que nunca, durante várias vezes que foram à copa. As mulheres estavam inquietas com a manifestação pública de tanta ligação afetiva, provavelmente, porque estavam sendo preteridas e, certamente, movidas pelo preconceito não compreendiam que um homem preferisse a outro ao invés de uma delas (não se trata de uma impressão, está no texto). Nessa semana, pela primeira vez, almoçaram juntos na pensão de Saul, que quis subir ao quarto para mostrar os desenhos que fazia, mesmo sabendo que visitas eram proibidas à noite, mas era a hora do almoço, faltavam apenas cinco para as duas e o relógio da repartição era implacável com os atrasos. A partir de então, os encontros passaram a ser esperados e acabaram se tornando frequentes.

Eles adoravam cinema; pode-se dizer que a primeira paixão revelada pelos dois e o que os unira fora saber que ambos ficavam até tarde da noite vendo filmes na televisão. Com o pretexto de assistirem juntos ao filme **Vagas estrelas da urso** (35 mm, 100 min., preto e branco, 1965), de Luchino Visconti, Raul entra sorrateiramente na pensão onde Saul morava, levando uma garrafa de conhaque no bolso interno do paletó.

“Sentados no chão, costas apoiadas na cama estreita, quase não prestaram atenção ao filme” (ABREU, 1982, p. 131). Não pararam de falar, Raul cantou “Io che non vivo”, de Pepino de Capri. O primeiro dos versos da canção, traduzida, fala do encontro de dois amantes sozinhos, em que um percebe a tristeza do outro pela evidência da separação. O narrador comenta que Raul perguntou a Saul como ele conseguia viver *naquele quartinho tão pequeno* e queria saber se não era triste a experiência, no que o outro respondeu que *a gente acostuma*.

O filme de Visconti, vencedor do Leão de Ouro no Festival de Cinema de Veneza, baseia-se nos versos iniciais de um poema de Leopardi, poeta da lírica italiana marcadamente melancólica e pessimista, onde o pai obrigara, desde cedo, o filho a vestir-se de preto. O poeta sofria de um problema cerebrospectral e da cegueira de um olho; tais deficiências fizeram com que ele se afastasse da companhia feminina. O filme tem como tema central o incesto entre os dois irmãos, Sandra e Gianni, expandindo-se para outros, como o amor e a morte, mistério e verdade. A relação, a nosso ver, com o filme e o poema e a situação dos dois protagonistas está circunscrita à ambientação da cena da narrativa literária e ao próprio sentimento, ainda não precisamente identificado, nomeado e, principalmente, não aceito pelo que ele representa enquanto interdição e preconceito.

Como já sugerimos, é difícil acreditar na *inocência* de Raul e Saul a respeito do afeto homoerótico de que não fogem, se tivéssemos que privilegiar um ponto de vista que apenas fortalecesse a discriminação e o preconceito internalizados pelos dois. Eles sabem do perigo que correm ao experimentar publicamente emoções e sentimentos recíprocos muito intensos. Ao contrário do medo que, evidentemente, não deixam de sentir ao exporem o afeto e a preferência de um pelo outro, eles insistem em se deixarem arrebatados por um tipo de atração e paixão estranhas entre homens, de que o

cinema e outras afinidades apenas são uma espécie de casca protetora de um fruto, cujo miolo ou polpa direciona a incontornável afetividade homoerótica, que eles querem preservar da visibilidade e interferência dos demais personagens.

Os encontros, agora, não somente na repartição, na hora do café, tornam-se corriqueiros, mas estendem-se pelos fins de semana, nos quais eles aproveitam, para, na casa de Raul, almoçar e jantar acompanhados. Bebem, fumam e falam o tempo todo. Raul cantava, de vez em quando, “El dia en que me quieras” e “Noche de ronda”; Saul acaricia Carlos Gardel, o sabiá, pousado no seu dedo indicador. Algumas vezes olhavam-se e sorriam. “Uma noite, porque chovia, Saul acabou dormindo no sofá. Dia seguinte, chegaram juntos à repartição, cabelos molhados do chuveiro. As moças não falaram com eles. Os funcionários barrigudos e desalentados trocaram alguns olhares” (ABREU, 1982, p. 131), que eles não saberiam compreender, se percebessem. Toda e qualquer desconfiança passou despercebida pelos dois; sequer notaram o que poderia querer dizer alguns olhares e as piadas que os colegas de trabalho soltaram. Faltando dez minutos para as seis, saíram juntos, altos e altivos, para assistir ao último filme estrelado por Jane Fonda.

Preferimos acreditar que o filme de que trata a narrativa refere-se a **Num lago dourado** (35mm, 109 min., cor), de 1981. A trama fílmica gira em torno de um professor universitário, de sua esposa e sua filha. Os esposos viajam para uma antiga casa de campo, onde foram muito felizes nos primeiros anos de casamento. Lá, recebem a visita da filha que pede a eles que cuidem do filho de seu noivo por algumas semanas. Ao retornar, casada, a filha demonstra estarem muito atualizadas as divergências com o pai, com quem tem sérios problemas de comunicação. O filme se prende a dramas de relacionamento entre pessoas de uma mesma família, o que nos faz pensar sobre a inexistência, no conto, de uma discursividade a respeito das relações familiares vividas

por Raul e Saul. As relações vislumbradas pela narrativa centralizam os percalços da convivialidade inamistosa com os colegas de repartição e a inquietude das emoções e sentimentos experienciados de um protagonista pelo outro, suprimindo o passado familiar de ambos.

Sérgio Amon, diretor de cinema gaúcho, transformou o conto “Aqueles dois” em filme, em 1985. Na versão do cineasta, temos um Saul atormentado por problemas familiares, que a narrativa literária não trata. Sabemos, pelo texto que, ambos, Raul e Saul vem, provavelmente, de regiões diferentes do país. No filme **Aqueles dois** (35 mm, 75 min., cor), a ação se passa em Porto Alegre e os protagonistas tem um sotaque caracteristicamente sulista. Percebemos um Saul muito mais frágil que o do conto: ele tenta o suicídio e as cenas trágicas da tentativa de liquidar com a própria existência estão estreitamente relacionadas com a solidão pessoal e urbana, solidão que está apenas disposta abreviadamente na narrativa literária, através de um narrador que nós dá a dimensão do afastamento social de Saul mais em vista de suas condições economicamente precárias.

No filme, também não presenciamos o chauvinismo exacerbado do narrador ao descrever as mulheres ao redor dos protagonistas, com as quais eles se relacionam no ambiente de trabalho. A narrativa fílmica resolve com tranquilidade a aversão masculina às mulheres, através da aproximação de Raul de uma das personagens femininas, com quem ele passa a se relacionar afetiva e sexualmente, o que, em certa medida, enfraquece a carga dramática das preferências afetiva e erótica de um protagonista pelo outro e *ameniza* o tom reacionariamente machista e homofóbico evidente no texto, pelos colegas de trabalho. Em decorrência de um aparecimento mais significativo das personagens femininas no filme, constatamos a interferência das mulheres no *destino* dos protagonistas que, no conto, tem influência negativada, pois eles são muito altivos

juntos para se intimidarem às pressões que pretendem assujeitá-los pela expressão pública da entrega à experiência do afeto recíproco.

Eles aniversariaram e presentearam-se: dão-se o que mais estimavam para si próprios; Saul, o sabiá com nome de cantor argentino, Raul a reprodução de Van Gogh que representa o quarto do artista. A mãe de Raul morreu e ele precisou cuidar do funeral, ausentando-se do trabalho durante uma semana; enquanto isso, Saul não sabia o que fazer, vagando sem rumo pelos corredores da repartição, esperando por um telefonema do amigo, procurando se concentrar nos despachos, processos e protocolos, em toda uma rotina ainda mais enfadonha sem a presença do companheiro. De noite, não encontrava outra *salvação* senão afogar-se na televisão, nos desenhos (ele desenhava rostos) e acariciar Carlos Gardel. Quando Raul voltou, telefonou para a repartição pedindo que Saul fosse vê-lo; ele foi. Raul estava com a barba crescida. Beberam muito nessa noite. Raul falou longamente sobre sua mãe. Raul começou a chorar quando Saul estava para ir embora; sem saber o que fazer, Saul estendeu a mão e,

[...] quando percebeu, seus dedos tinham tocado a barba crescida de Raul. Sem tempo para compreenderem, abraçaram fortemente. E tão próximos que um podia sentir o cheiro do outro. [...] durante muito tempo a mão de Saul tocava a barba de Raul, que passava os dedos pelos caracóis miúdos do cabelo do outro. Não diziam nada. [...] Tanto tempo durou que, quando Saul levou a mão ao cinzeiro, o cigarro era apenas uma longa cinza que ele esmagou sem compreender (ABREU, 1982, p. 133).

Eles se afastaram. Então, Raul disse que não tinha mais ninguém no mundo, no que Saul, prontamente, retrucou dizendo que agora tinha a ele, e para sempre. Nesse momento da narrativa, reconhecemos uma similitude da situação com o que fala

Foucault (2010) sobre as afetividades intensas e a amizade homoerótica masculina como modo de vida: as palavras parecem tão inconvenientes para assegurar e representar o sentido do movimento que conduz um homem em direção a outro. A amizade homoerótica masculina não tem uma forma; eles precisam inventar gestos, palavras, enfim, modos e significados dos quais um e outro deverão inaugurar até mesmo outras formas de prazer, para além de algo conhecido e imediato. Inaugurando e inventando outras formas de convivialidade, experimentando outras possibilidades relacionais e modos de existência, a amizade masculina homoerótica não despreza o que pode haver de inquietante no afeto, mas, ao contrário, conduz à criação de alianças e ao estabelecimento de linhas de força imprevistas dentro de um quadro estereotipado e fixo de relações afetivas e eróticas entre homens gays.

A livre experimentação do desejo e a desconstrução das sujeições disciplinadoras da moral sexual e das expectativas relacionais encaixadas nos moldes da heterossexualidade constituem ações afirmativas da visibilidade e inserção homoerótica pública que, por sua vez, perfazem o itinerário de uma política do corpo, das emoções, do sujeito individual e da democracia sexual: com o advento, nos anos 1980, do HIV/AIDS nunca se tinha presenciado, discursiva e abertamente, temas relacionados às orientações divergentes dos padrões heterossexuais, no Brasil. Tal discussão, acompanhada de exercícios e práticas, passou a ser incorporada à agenda política, à educação e aos meios de comunicação de massa. O vírus, no entanto, provocou um grande choque mundial no ativismo e nas questões LGBT. Políticas, experiências e identidades tiveram de se recolocar a partir da *maldição* da doença, que foi associada aos comportamentos desviantes. Velhas metáforas renasceram na memória popular, procurando um responsável pela *peste*, tornando-se um problema de saúde pública. Sua vinculação ao homoerotismo aumentou o preconceito, mas, por outro lado, diversos

grupos gays e lésbicos expressaram sua preocupação com a expansão do vírus e denunciaram o clima de violência contra as minorias sexuais, acirrado pelos modos de contágio relacionados às práticas sexuais, desencadeando todo um trabalho de construção discursiva e de políticas contra a homofobia, entre elas, a discussão e reivindicação de uniões civis e a criação de leis contra a discriminação pela orientação sexual. (FIGARI, 2007).

A suposta realidade social da época do conto (supondo-se o ano de sua publicação) favorecia, uma compreensão abrangente dos dispositivos repressores acionados contra os comportamentos dissonantes da heterossexualidade compulsória, um questionamento ou, ao menos, noções, mesmo vagas, sobre a repressão e a necessidade de criação de espaços de clandestinidade para as experiências e vivências dos afetos e do erotismo masculino gay, uma vez que a medicina, imprensa, opinião pública, literatura e intervenção estatal e religiosa estavam impregnadas pela categorização patológica das relações homoeróticas, não restando muitas alternativas senão a adesão e integração às regras sociais e sexuais majoritárias ou movimentos de confronto que exigiam a busca e a invenção de estilos de vida diferenciados e próprios.

A narrativa também faz pensar na visibilidade que passava, então, a ter o consumo, modos de existência e práticas que envolviam atitudes e comprometimento político e com a sociedade entre as pessoas de mesmo sexo; “a violência homofóbica, a discriminação no mercado de trabalho, questões relativas ao direito de adoção, de herança e outros relacionados à união civil passaram a ser tratados com inusitada frequência por jornais, revistas e programas de televisão” (FIGARI, 2007, p. 459). Dessa forma, acreditamos na existência de uma força que impulsiona Raul e Saul a seguirem em frente com o seu afeto e desejo e a não recuarem diante das perseguições. A coragem do enfrentamento e até mesmo a espontaneidade com que eles resolvem os

problemas da interdição afetiva e erótica não fazem crer que eles pudessem viver *inocentes* a uma demanda do desejo, do amor e da amizade homoerótica masculina. O dado concreto da narrativa é o de que cada um nunca tinha vivido algo parecido com outro homem (mas, não se pode eliminar a possibilidade de uma pulsão homoerótica latente e recalcada), daí o espanto com que é acompanhado o fenômeno da atração, aproximação e apaixonamento entre eles, exigindo um redobrado cuidado mútuo para não *ferir* as leis nem despertar o ódio pela contravenção, que não conseguem evitar.

Outra problemática levantada pelo impasse e oscilação entre os protagonistas pode ser atribuída ao processo de desidentificação por que passam. Expliquemos: o narrador nos dá conta da existência relacional de Raul e Saul apenas enquanto o afeto e o desejo entre eles é estranho e inconsciente para si próprios; entretanto, eles partilham do conhecimento de uma identidade coletiva subalterna com a qual relutam em identificar-se. Quase nada é inferido de que eles interpretam a si mesmos como doentes ou pervertidos. O que acontece é que tudo é muito novo, até mesmo os antecedentes conceituais – daí, a dificuldade de nomeação do afeto e o desejo de um pelo outro, mesmo considerando o preconceito instituído às formas de amar homoeróticas, detectado em todos os outros personagens. O viés moralista do conto é representado pelo próprio narrador, que tem consciência da estranheza da relação dos dois; por outro lado, o estranhamento, manifesto abertamente pelos colegas da repartição, agudiza o deslocamento semântico e existencial da amizade homoerótica masculina, que supõe o afastamento da amizade convencional, agregando-lhe outros sentidos, ressignificações e possibilidades afetivas não imaginadas e proibidas, como o desejo erótico e o amor.

O esvaziamento do espaço político das últimas quatro décadas encoraja a experimentação de novas possibilidades de vida e inspira a reinvenção do espaço

público. Raul e operam uma profunda sacudidela no normativismo existencial, que os leva aonde nunca teriam consentido ir, mostrando que as possíveis formas de vida em comum não se esgotam nas relações reduzidas e simplificadas, previamente definidas. A não assimilação que eles operam com suas atitudes aprofunda o abandono do caráter submerso a que muitas das relações afetivas homoeróticas masculinas estão condenadas. Eles fomentam, ainda que não plenamente conscientes nem mesmo do que sentem um pelo outro e da poderosa força dos sentimentos que os unem, outras possibilidades relacionais que evidenciam a complexidade da administração e controle sobre a vida dos sujeitos. O antinormativismo configurado pelo vínculo entre os dois protagonistas desafia os convencionalismos impostos pela esfera pública e acena para um novo direito relacional que possibilite a criação de outras formas existenciais. A irrupção do político neles tem lugar na amizade como exercício público do afeto, em que, inseridos no mundo pela palavra e pelas ações, eles escolhem e dão início a algo novo e inesperado, que surge de estar na presença do outro, de agir conjuntamente e de aparecer em público.

Segundo Ortega (2002, p. 161), “o esvaziamento do espaço público próprio da dinâmica da modernidade, acompanha uma crescente valorização da vida familiar, uma progressiva *familialização* (termo usado pelo autor para designar as relações em família) do privado, que acabou com as sociabilidades públicas”. Para ele, a amizade sofreu um declínio progressivo, correlato do processo de despolitização e de familiarização, pois durante a Idade Moderna, ela fazia parte de redes de sociabilidade e convivialidade em uma sociedade com uma forte vida pública e um complexo tecido relacional. Ortega acredita que o espaço da amizade é o do mundo compartilhado entre os sujeitos, daí a necessidade de um deslocamento da ideologia familialista e a correspondente reabilitação do espaço público, que permitiria uma estilística da amizade

que fosse um experimento social e cultural plausível.

Depois do encontro na casa de Raul, quando este voltara das exéquias de sua mãe, após Saul ter tocado a barba de Raul e Raul passado os dedos pelos caracóis miúdos do cabelo de Saul, enfim, quando já era tarde e eles tiveram de separar-se, e um e outro afirmaram sua amizade, sua entrega e dedicação recíprocas, tendo-se usado *palavras grandes demais*, como ninguém, mundo e sempre e ambos sabiam e, principalmente, compartilhavam do sentimento de um vínculo que aproximava e confundia cada vez mais a existência dos dois, eles apertaram-se as duas mãos ao mesmo tempo, olhando-se nos olhos injetados de fumo e álcool, até Saul despedir-se. Este, vagou pelas ruas desertas, apenas ocupadas pelos gatos e pelas putas. Quando chegou em casa, Saul acariciou Carlos Gardel até que os dois dormissem. “Mas, um pouco antes, sem saber por quê, começou a chorar sentindo-se só e pobre e feio e infeliz e confuso e abandonado e bêbado e triste, triste, triste. Pensou em ligar para Raul, mas não tinha fichas e era muito tarde” (ABREU, 1982, p. 133).

A cena revela o desmantelamento emocional de Saul em razão de uma resistência em ceder e acatar o desejo e o amor proibidos. Os afagos e as expressões de entrega mútua tinham sido tão reveladoras, emocionantes que, confrontadas com a realidade do abandono e da solidão do protagonista, amedrontam-no e causam um estado de prostração. Uma vez que, por falta de uma audácia ainda não inventada, ele não podia dormir com Raul, simbolicamente, ele acaricia o pássaro (símbolo fálico) dado de presente por Raul, até dormirem, compensando a impossibilidade de avançar em um projeto de vida compartilhada, apenas sugerido pelo devaneio e pelo sonho. A falta de Raul não parece mais suportável e é preciso buscar sua presença nos elementos que ele representa e simboliza, para se chegar a um certo apaziguamento e dormência dos sentimentos confusos em que está inteiramente mergulhado, a ponto de se exasperar

por não saber o que fazer.

Também presenciamos a dominação masculina amplamente difundida no inconsciente de Saul, fundamentando uma filiação do protagonista com as estruturas heterossexistas, que determinam que seu corpo, seu pensamento e suas ações reflitam princípios e instrumentos da subordinação chauvinista e machista. As lágrimas e o desespero experimentados em face de não poder exercitar livremente o afeto e o desejo homoerótico masculino comprovam a ordem injusta, violenta e dominadora da existência masculina, em razão de serem inculcados sentimentos negativos demais pelas instituições como a família, a Igreja, escola e Estado, que criam obstáculos à acolhida serena e alegre do acontecimento amoroso na vida entre dois homens.

O fundamento de uma visão androcêntrica ou falocêntrica do mundo está organizado “segundo a divisão em *gêneros relacionais*, masculino e feminino” (BORDIEU, 2007, p. 33), em que o falo, constituído em símbolo de virilidade, é ponto de honra caracteristicamente masculino. Essa suposta supremacia masculina acaba por determinar hierarquias (entre homens e mulheres e nas relações masculinas) e impor uma definição diferencial dos usos legítimos do corpo, sobretudo os sexuais, excluindo tudo que caracteriza pertencer ao outro gênero ou distanciar-se do padrão hegemônico masculino. Saul sofre ao perceber que sua *diferença* conforma uma definição social e uma distinção sexual aprendida e acatada até então, que será preciso desconstruir e neutralizar para liberar as forças de transformação e abrir possibilidades para uma nova existência, capazes de reverter o modo habitual de ser, de sentir e de amar.

Seu choro, sua solidão e a experiência de pobreza, de feiúra e de infelicidade, de confusão e de abandono e tristeza, revelam um tempo sombrio, no qual era extremamente difícil decidir pelo *outing*, pela afirmação de uma orientação particularista, sem ser vitimado pela discriminação, escárnio e segregação. Somando-se

à aspereza da época, vivíamos, no Brasil, ainda uma incipiente e desarticulada luta pelos direitos gays e lésbicos, incapaz de respaldar a livre expressão das sexualidades e dos afetos homoeróticos. Não seria pertinente estabelecer uma herança muito sólida dos ensaios de liberdade dos movimentos contraculturais e hippie (que preconizavam, entre outros comandos, o amor livre) e as tentativas de resistência do homoerotismo como movimento na década anterior, para o momento da narrativa. É impossível não afirmar que as dissidências e expressões próprias de uma época muito criativa e turbulenta, como foram os anos 1970, não tenham contribuído para o reconhecimento do homoerotismo como identidades e possibilidades de novas formas de vir-a-ser. Experiências antigas e novas confluíram para o processo de uma maior visibilidade gay nos anos 1980, fazendo surgir identidades coletivas e definições que coexistiram no conflito e no consenso de estratégias e buscas por novas formas de existência, mobilizando processos de reconhecimento prático e focos de resistência na vida pública.

No texto de Caio F., as celebrações de fim de ano acontecem, e aproximam ainda mais os dois homens um do outro, a ponto de recusarem convites dos colegas de repartição:

Raul deu a Saul uma reprodução do Nascimento de Vênus, que ele colocou na parede exatamente onde estivera o quarto de Van Gogh. Saul deu a Raul um disco chamado *Os grandes sucessos de Dalva de Oliveira*. O que mais ouviram foi *Nossas vidas*, prestando atenção no pedacinho que dizia *até nossos beijos parecem beijos de quem nunca amou* (ABREU, 1982, p. 133).

A relação, imediata e óbvia, com o quadro de Botticelli, pintor italiano, e o estado de enamoramento dos protagonistas tem sua explicação no mito romano, Vênus, a deusa do amor. O mais sintomático da situação amorosa, no entanto, fica por conta da referência à canção e seu conteúdo e, naturalmente, à personalidade de Dalva de

Oliveira, cantora, cuja vida foi permeada de amores intensos (é notório seu romance com o cantor Herivelto Martins, também considerado um dos maiores compositores de todos os tempos), álcool e tragédia. Dalva encarna, segundo sua biografia, com o tom das canções interpretadas, todas as pessoas que ficaram à margem da vida. Trechos da canção enfatizam a nota de encantamento e entrega de dois amantes, que o narrador nos dá a conhecer, e realça, por sua vez, o estágio a que Raul e Saul atingiram no seu relacionamento.

A evidência de um desejo de fisicalidade, vislumbrado pelo beijo na boca do trecho da canção, conforma uma carnalidade até então recalcada. Percebe-se uma contenção nas atitudes dos protagonistas em contradição contínua e frequente com as emoções e sentimentos que eles ainda não se permitem revelar um para o outro e que o narrador está sempre a denunciar, acreditamos, que em vista da veemência do entrelaçamento dos dois publicamente manifesta, de que somente eles próprios insistem em não conhecer e parecem ignorar, particularmente, pelo rechaçamento às interdições e aos convencionalismos sociais e ao preconceito sexual geral e do mundo do trabalho.

Na passagem de ano, eles brindaram, com champanhe, à *amizade que nunca terminaria*:

Beberam até quase cair. Na hora de deitar, trocando a roupa no banheiro, muito bêbado, Saul falou que ia dormir nu. Raul olhou para ele e disse você tem um corpo bonito. Você também, disse Saul, e baixou os olhos. Deitaram ambos nus, um na cama atrás do guarda-roupa¹, outro no sofá. Quase a noite inteira, um conseguia ver a brasa acesa do cigarro do outro, furando o escuro feito um demônio de olhos incendiados. Pela manhã, Saul foi embora sem se despedir para que Raul não percebesse suas fundas olheiras (ABREU, 1982, p. 134).

¹Escolhemos manter a grafia da palavra no texto à época (1982) em que o conto foi publicado, mesmo considerando as novas regras do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, de 2009.

A relação entre Raul e Saul cada vez mais se estreitava, possibilitando demonstrações de intimidade, como a de tirar a roupa um em frente do outro. Novamente, o narrador, nas entrelinhas, sugere uma abertura e uma proximidade física entre os protagonistas em que se vislumbra a erotização da amizade. O desejo sexual partilhado parece-nos bastante evidente, ainda que quiséssemos atenuá-lo com o estado febril provocado pelo excesso de bebida. Porém, eles reconhecem o objeto de desejo no corpo um do outro. Não podemos inferir outra coisa quando Raul observa que Saul tem um corpo bonito, quando este está despido, no que Saul diz o mesmo sobre o corpo de Raul, baixando os olhos. E, ao baixar os olhos, imediatamente, nos chama a atenção para a possibilidade de que Saul o faz por timidez, mas poderia, de outro modo, acontecer de *abaixá-los* para perceber a genitália de Raul. A narrativa não subtrai os signos da atração e do desejo sexuais dos protagonistas: a descrição, tão clara, desta vez, de que a atração mútua tenha transpassado o mero terreno das convenções masculinas é irredutível; não podemos nos cegar à evidência de que uma virilização entre os homens impossibilita o desnudamento permeado pela expressa admiração dos corpos e provido do elemento erótico. Evidentemente, nossa posição pode significar que, mesmo defendendo a amizade masculina para além da heterormatividade, estejamos reforçando o pensamento de que a amizade entre homens, alguma vez ou outra, não possa perpassar pela erotização e pelo desejo (recalcados ou silenciados).

A construção do masculino não é monolítica, constituindo a totalidade do mundo. Ao contrário, ela sugere múltiplos desdobramentos que dependem das situações, de diversas abordagens e dos atores sociais. O estudo sobre os homens passa “pela compreensão dos efeitos das relações sociais de sexo nas representações e práticas masculinas” (WELZER-LANG, 2004, p. 113). O ponto de vista androcêntrico atribuído

ao enquadramento heterossexuado da normalidade masculina tem ressonância com uma posição associada à definição dos indivíduos por meio de um dado fisiológico (a genitália). Porém, o que pretendemos é chamar a atenção sobre o desejo sexual masculino imposto entre os homens como enquadramento heterossexual e como uma forma *natural* de sexualidade e paradigma de linha de conduta para os homens.

As atitudes de Raul e Saul evocam uma forma de insubmissão ao pertencimento de um mundo heterocentrista. Talvez, por abaixar os olhos, Saul esteja acenando para a consciência individual da exclusão do grupo de homens normais. E mais: com o gesto de voltar os olhos para baixo, para o chão, ele pretenda se desculpar do esquecimento das mulheres na própria constituição das categorias do masculino e do privilégio da dominação masculina que reforçam as relações desiguais entre homens e mulheres e dos homens entre si. Acreditamos que a presunção de virilidade não representa todos os homens nem as masculinidades: o que para Raul e Saul significa a descoberta do afeto (seja através do desnudamento corporal) tem o efeito de nos fazer pensar sobre diferenças que não são tão diferentes assim. Em um primeiro momento, o que cada um faz diante do outro ao despir o corpo é o percebimento de que eles são, fisicamente, parecidos, o que, em certo sentido, traduz a desconstrução de algumas expectativas elaboradas em torno do masculino enquanto apenas gênero sexual e inaugura algumas aberturas à experiência afetiva e erótica interditas entre pessoas de mesmo sexo.

Transbordada para a esfera pública, a intimidade dos protagonistas, competiria para o fortalecimento da parceria na criação de formas mais positivas (e sutis) de visibilidade. Santiago (2004, p. 202) nos fala disso ao se referir sobre “a subversão através do anonimato corajoso das subjetividades”, processo que consiste na conscientização de particularidades que apenas aguçam a singularização dos sujeitos. O *outing*, aqui, significa a adoção de normas contratuais de vida pública sem a

autoexclusão na sociedade e a criação de condicionamentos eficazes para o diálogo com o mundo heterossexuado, tornando mais explícito o modo como a norma foi e está sendo constituída social e politicamente pela violência heterossexual.

Saul, quase a noite inteira, não fazia outra coisa que ver a brasa do cigarro de Raul furando o escuro do quarto. Supomos que, desprovidos de coragem para dormirem na mesma cama e juntarem, assim, os corpos e realizarem o que vinham desejando desde que se conheceram, diversamente, eles continuam amarrados à culpa e ao medo internalizados pela conduta desviante, mesmo no espaço da intimidade. A introjeção do medo e da falta de permissividade individual para levar *às últimas consequências* a paixão de um pelo outro torna pavoroso até mesmo o momento oportuno, quando ele surge, da expressividade de formas espontâneas de afeto e desafogo do desejo. A reação dos protagonistas exemplifica os choques entre a norma e a conduta, reafirmando a dramaticidade dos conflitos de consciência e a rendição à imposição de padrões coercitivos.

Eribom (2008) discorre sobre a injúria como enunciado performativo que tem, entre outras funções, a de produzir efeitos, instituir e perpetuar rupturas entre normalidade e estigmatização. Mas, o pior não fica por aí, a exclusão a que são obrigados todos aqueles que de alguma maneira se distanciam da heterossexualidade compulsória, perversamente, entra na cabeça dos sujeitos, tornando parte de sua personalidade e determinando a autoexclusão, a culpa, o medo e um lugar inferiorizado na sociedade. A percepção particular da existência e de comportamentos e práticas alternativos, a reformulação da própria personalidade, enfim, o gesto de distanciamento das normas, por outro lado, têm efeitos profundos na consciência, a ponto de os sujeitos, por suas escolhas e orientações, acreditarem que suas singularidades, ao invés de poderem ser encaradas alegre e positivamente, passarão a ser vistas como uma

excrecência natural e inamovível.

Quando janeiro começou, quase na época de tirarem férias – e tinham planejado, juntos, quem sabe Parati, Ouro Preto, Porto Seguro – ficaram surpresos naquela manhã em que o chefe de seção os chamou perto do meio-dia. Fazia muito calor. Suarento, o chefe foi direto ao assunto. Tinha recebido algumas cartas anônimas. Recusou-se a mostrá-las. Pálidos, ouviram expressões como “relação anormal e ostensiva”, “desavergonhada aberração”, “comportamento doentio”, “psicologia deformada”, sempre assinadas por um *Atento Guardião da Moral*. Saul baixou os olhos desmaiados, mas Raul colocou-se em pé. Parecia muito alto quando, com uma das mãos apoiadas no ombro do amigo e a outra erguendo-se atrevida no ar, conseguiu ainda dizer a palavra *nunca*, antes que o chefe, entre outras coisas como a-reputação-de-nossa-firma, declarasse frio: os senhores estão despedidos (ABREU, 1982, p. 134)

Agora sabemos de que falava Eribom (2008) sobre a injúria: a propósito, a amizade homoerótica masculina de que trata Foucault (2010) não é tanto uma ameaça às normas e padrões de existência heterossexual, embora a sociedade resolva sancioná-la pela exclusão, mas a exposição pública, visível a quem se prestar a ver, do amor possível entre pessoas de mesmo sexo. A partir do momento em que Raul e Saul mostram possibilidades relacionais diferentes das instituídas, uma desestabilização ocorre na convivialidade da repartição. O deserto de almas que no começo da narrativa representa o pensamento que os protagonistas concebem sobre a vida relacional no local de trabalho é, finalmente, solidificado. As pessoas não estão apenas ilhadas pela dificuldade de comunicação, mas porque suas vidas estão esvaziadas de sentimentos e a *amizade tornou-se um artifício compensatório e um ornamento afetivo ao qual os outros reservam um lugar espremido e residual entre as obsessões amorosas e sexuais* (COSTA, 1999). Para ser mais exato, a amizade, mesmo a convencional, não se prestaria ao papel de artifício compensatório do vazio existencial, das frustrações que

temos por todas as loucuras e sonhos que não tivemos coragem de realizar.

O abismo entre os homens e mulheres e Raul e Saul, a partir da demissão⁶ notificada pelo chefe da repartição, não é uma novidade: a dificuldade produzida pelos modos diferentes que eles tinham de conviver entre si (que separava normais dos diferentes) reforça a imagem de uma sociedade que estigmatiza os indivíduos decididos a romperem com as fronteiras das morais vigentes. O incômodo causado pela possibilidade do sujeito se transformar e transformar a existência na presença do outro é insuportável para aqueles cuja vida se rege pelos sentidos fixamente familiarizados. A amizade deveria se apresentar como o horizonte de uma constante recriação de si mesmo e como forma de subjetivação coletiva e modo de vida que permitiria a “criação de espaços intermediários capazes de fomentar tanto necessidade individuais quanto objetivos coletivos” (ORTEGA, 1999). Na narrativa, entretanto, a amizade não é nem uma coisa nem outra e na realidade também está bastante esvaziada de suas potencialidades de realização de novas formas de vida e comunidade. A impossibilidade de sua reabilitação está configurada pela simplificação dos modos de vida e de relações das personagens secundárias. Diferentemente, Raul e Saul representam a introdução de movimento e fantasia nas rígidas maneiras de se amar e viver.

O conto parece denunciar o recuo que operamos diante de outras possibilidades relacionais, de novas formas de existência possíveis, em vista da imperiosidade das normatizações e simplificações da vida. Não havendo perspectiva de experimento e forja da vida que Raul e Saul tanto almejam para si próprios, eles “esvaziaram lentamente cada um a sua gaveta, a sala deserta na hora do almoço, sem se olharem nos olhos” (ABREU, 1982, p. 134). Raul recolheu o grande envelope pardo que continha o

⁶Caio F., em várias passagens do conto, usa os termos *firma* e *repartição* para se referir ao local de trabalho, colaborando para confundir características específicas de empresa privada e pública. Como os protagonistas são demitidos, sem justa causa e passam por processo administrativo, longe de defesa em causa própria, acreditamos que o ambiente descrito pela narrativa tenha mais a ver com certas arbitrariedades cometidas pelo regime de empresa de capital privado.

par de olhos enormes, sem íris nem pupilas, que Saul lhe presenteara um dia. Saul, por sua vez, não esqueceu de guardar a letra de “Tu me acostumbraste”, escrita à mão por Raul em alguma tarde de agosto passado. Porém, restam esperanças, mas elas se acenam fora do ambiente de trabalho homofóbico; então, é para a cena pública da vida que eles carregam consigo um projeto de vida e de amizade.

[...] quando saíram pela porta daquele prédio grande e antigo, parecido com uma clínica ou uma penitenciária, vistos de cima pelos colegas todos postos na janela, a camisa branca de um, a azul do outro, estavam ainda mais altos e mais altivos. Demoraram alguns minutos na frente do edifício. Depois apanharam o mesmo táxi, Raul abrindo a porta para que Saul entrasse. Ai-ai, alguém gritou da janela. Mas eles não ouviram. O táxi já tinha dobrado a esquina ((ABREU, 1982, p. 134-135).

Foucault (2008) tratou de fazer um levantamento da história da divisão dos *anormais* e *loucos* em presença ou no convívio das pessoas *normais*. Percebeu que a divisão se produzia através de muitas outras mais, como as definidas pelos modos de produção, trabalho, riqueza, estrutura familiar, penalidade, coações morais etc. Outro levantamento (GOFFMAN, 2008), dessa vez, da vida em instituições fechadas, como manicômios, prisões e conventos, dá-nos um retrato das condições de existência dos sujeitos a quem, socialmente, convencionou-se rotular de desajustados e marginais. Raul e Saul, no momento em que estão saindo do prédio, notam que estavam o tempo todos aprisionados e sob o controle de ordem e regras que obrigavam-nos aceitar um lugar que lhes fora atribuído e apoiar o papel daqueles que impunham coerções.

A servidão moral auto-alienadora ajuda a explicar o motivo pelo qual devemos manter distantes da convivialidade todos os sujeitos que apresentam algum tipo de diferença ameaçadora à manutenção institucionalizada da existência. A altivez, no

entanto, com que eles se libertam do aprisionamento das regras não quer dizer que estão completamente livres para viverem o projeto de amizade homoerótica masculina, uma vez que a disseminação de diversas formas de controle das experiências alternativas de vida povoa todos os lugares. Ao abrir a porta do táxi para Saul, Raul está indicando um caminho que eles próprios ousaram inaugurar, cujo destino não se pode saber previamente, impondo-se uma insubmissão à dominação masculina e a obstinação em perseguir os desenvolvimentos do problema da própria subjetivação do afeto e da amizade homoerótica.

“Pelas tardes poeirentas daquele resto de janeiro, quando o sol parecia a gema de um enorme ovo frito no azul sem nuvens no céu, ninguém mais conseguiu trabalhar em paz na repartição. Quase todos ali dentro tinham a nítida sensação de que seriam infelizes para sempre. E foram” (ABREU, 19982, p. 35). Raul e Saul parecem dizer que tantas coisas e situações podem ser mudadas, bastando começar pela disposição ao trabalho que podemos realizar sobre nós mesmos, sobre o que temos obrigação de desaprender, de desconstruir, para introduzir e validar sentidos onde somente havia leis e hábitos. Ainda que a experiência da amizade homoerótica masculina esteja restrita ao âmbito da ficção, que só existe textualmente, não quer dizer que ela não poderá ser fabricada e reivindicar sua existência, para além da letra poética. A relação difícil com a normatividade, com a previsibilidade impostas, com a rigidez dos modos de viver e de ser e a disposição de experimentar outras formas de existência e de vida relacional ensaiam possibilidades e outras formas de ser e de amar que podemos fazer inteiramente sós ou escolher e preferir a companhia de um amigo.

A relação com a experiência deve permitir uma transformação que possa ter algum valor acessível para os outros. Estamos falando de práticas, de condições de existência e de possibilidades de mudança. Queremos mudar a vida, ao menos seu

sentido, com práticas, comportamentos e modos de existência decididos por nós mesmos, movidos nem que seja apenas pelas frágeis esperanças e incertezas de modos de existência que poderão levar nossas vidas muito mais longe. Principalmente, queremos apostar na alegria e na felicidade que sempre nos disseram ser impossíveis. Sabemos que o caminho escolhido não garantirá a fixidez de um lugar nem nos dirá, o que e como fazer: como Raul e Saul nos aferramos a um projeto sem programa e sem destino. Teremos de inventar, como eles, por causa deles também, todos os percursos possíveis, sem nada que nos assegure o sentido do movimento que nos conduzirá uns em direção aos outros. Criaremos uma relação sem forma, como é a amizade, como deveria ser a amizade homoerótica masculina, a soma de todas as experiências e possibilidades das quais poderemos nos dar prazer.

CONCLUSÃO

Poderia o conceito de amizade não enfraquecer o potencial político da relação homoerótica masculina?

Parece-nos muito interessante que Caio F. tenha conseguido trazer à cena literária questionamentos e representações antes proibidos e silenciados. A hipótese de Castello (1999) de que a obra do autor recai sobre a melancolia e pessimismo afetivo não demove nossa convicção em compreender as configurações homoeróticas dos afetos entre homens na literatura de Caio F. sob o prisma de um antirromantismo, avesso ao negativismo, desafiante dos modelos heterossexuais de amar (portanto, ainda hegemônicos), sentir e viver profundamente ironizados e até mesmo desacreditados em muitas de suas narrativas. Como contrapartida, assistimos a emersão de buscas por outras modalidades de experiência homoerótica para *além dos muros* nos quais se circunscreveu a existência homoerótica masculina graças ao heterossexismo homofóbico que domina a maioria das culturas até hoje. O ambiente de relacionamentos masculinos gays deteriorados pela obstacularização à realização da vivência homoerótica não obedece a um guia romântico de experimentações seguidos pelos heterossexuais, cujas expectativas recaem sobre o estatuto da estabilidade. O tom, aqui e acolá, de desolação e tristeza presentes nas narrativas sobre as quais nos debruçamos devem-se ao ódio às possibilidades afetivas e à proibição de sua plena realização.

Os textos de configuração homoerótica de Caio F. preenchem, voluntária ou

inconscientemente, uma agenda cultura e política gay, sem cair no integracionismo que se articula pelo mundo, em razão do contexto particularizante de nosso país (seja marcado pela Ditadura ou a Nova Era, uma moralista demais para compreender os afetos em liberdade e a outra por mascarar as sexualidades dissonantes dos convencionalismos). As personagens e protagonistas masculinos de suas narrativas expressam medos e outros sentimentos por outras personagens de mesmo sexo, situações que até então praticamente não tinham espaço na literatura, quase sempre carregados de estereótipos caricatos e negativos. Depois de Caio F. surgiram outros nomes que passaram a dar novos tons e sentidos ao que se pode designar de literatura de configuração homoerótica, no Brasil. No entanto, o escritor gaúcho continua chamando a atenção do público e dos estudiosos, devido à importância reconhecida pela crítica e à canonização de sua escrita, alçada à categoria de *grande literatura*. O autor também exerce uma considerável empatia com o público leitor gay, lésbico, bissexual e heterossexual, muito vinculada à qualidade do ponto de vista da representação do erotismo e da prolífica temática gay, que contribuiu para a compreensão da representação poética das experiências homoeróticas.

Caio F. é um escritor reconhecido nacionalmente, antes de tudo, pela qualidade da literatura que criou; a temática homoerótica em sua obra, apenas reforça a verve de sua escrita e a coragem de tratamento de temas que ainda continuam tabus na produção poética nacional. Nomes como José Castello, Heloísa Buarque de Holanda, Italo Moriconi, representantes da crítica literária mais recente, são unânimes em afirmar que o autor é um dos melhores de sua geração, cuja obra passou a florescer a partir dos anos 1970. É verdade que Caio F. tem merecido um sem-número de trabalhos acadêmicos ao longo da última década do novo século, voltados, não raro, à pesquisa e análise das configurações homoeróticas em sua obra, porém, esses estudos não atingem o mercado

editorial em razão, é nosso ponto de vista, do preconceito que tais publicações continuam a exercer entre os editores. Uma editora, no País, dirigida ao público GLS, tem feito aparecer alguns textos muito esparsamente, dos quais ainda não podemos proceder a uma avaliação crítica, porém, é já um começo de visibilidade de temas tabus, que encontram muita resistência nas editoras. O recuo na publicação de obras de temática homoerótica deve-se a uma série de fatores muito complexos: por um lado, as editoras ainda não abriram os olhos para a evidência de um público sedento por obras que representem tais problemáticas; por outro, temos o próprio preconceito com a publicação de livros que girem em torno de temáticas que, infelizmente, não têm a mesma legitimidade de outras, mais comercializáveis. Os mesmos empecilhos valem para a ficção, o que resulta na marginalização de autores e na escassez de livros que tratem abertamente do tema, embora, aqui e ali, editoras de grande porte, pela emergência da discussão na sociedade da temática homoerótica, decidam pela publicação de algumas obras. Acreditamos que a visibilidade de obras de configuração homoeróticas possua uma estreita relação com um mercado editorial agora mais voltado para perspectivas feministas que, respeitando as diferenças de ação política pela discriminação dos diversos grupos, aglutinam em um bloco parecido, vozes que ficaram silenciadas na literatura.

Nomes muito promissores como Bernardo Carvalho e Marcelino Freire e até mesmo reconhecidos como João Gilberto Noll preferem esquivar-se diante de pressões do público e crítica de uma suposta literatura gay. Compreendemos que não se trata de atribuir mais um rótulo a obras ficcionais comprovadamente de alta qualidade estética. Talvez, acreditamos, haja uma necessidade de determinados grupos subalternos reivindicarem mais representação e visibilidade nas artes, de modo geral, devido a uma quase inexistência ao longo do tempo de manifestações do gênero que cuidassem de

aspectos e questões relacionados à existência e modos de vida homoeróticos. A busca de legitimidade dessas expressões parece colocar em xeque algumas categorias muito rígidas do universo das artes, que recusavam até mesmo um tratamento estético de temas inquietantes, como ainda é o homoerotismo, porque *mexiam* (e continuam incomodando) com os padrões estabelecidos, como o gosto do público e os interesses de mercado e o preconceito que envolve um e outros.

A unanimidade em torno do nome de Caio F. como um dos maiores, senão o mais significativo autor de um tipo de representação literária de configuração homoerótica, incita a expansão da temática e a busca de outras formas de tratamento por outros escritores e escritoras. A nosso ver, o que interessa é a literatura e sua capacidade de acolher os temas mais diversos, principalmente, aqueles que sofreram muita resistência em ganhar vida e legitimidade impressos. O crescente interesse pelos estudos e pesquisas sobre as configurações e representações das relações homoeróticas na literatura, queremos acreditar, deve-se ao fato de a própria temática homoerótica ter merecido mais respaldo da teoria e da crítica literária, a partir da instauração dos estudos gays, lésbicos e da teoria queer. Sua importância recai sobre aspectos que ultrapassam as fronteiras estéticas e literárias, dizendo respeito também, entre outras, a questões políticas e sociais, pois a literatura não está afastada da vida, e a ausência e silenciamento de uma literatura de temática homoerótica só ajuda a recrudescer o abismo entre manifestação estética e sociedade e a reforçar o preconceito por todas as formas de existência possíveis, que se revela como homofobia nas artes.

Como sugerimos, assistimos a um certo erotismo melancólico, fadado à não plena expressão e vivência, em algumas produções de Caio F. Contudo, vale dizer que este é o caso das narrativas com as quais trabalhamos: mesmo um texto como “Madrugada”, o primeiro da série de quatro que escolhemos para elucidar e argumentar

a favor da categoria *amizade homoerótica masculina*, cujas características são vivamente marcadas pelo medo e recuo dos protagonistas, revela-se uma espécie de contraponto à melancolia institucionalmente imposta pelas normas heterossexistas relacionais que buscam restringir as relações afetivas e sexuais entre homens gays. No conto, as personagens principais desafiam o ambiente homofóbico e instauram a legitimação, pelo menos para si mesmas, da vontade de experimentação de algo que ultrapassa a programação a que foram submetidas em sua afetividade e vida erótica. Não é necessário, para aqueles protagonistas, atribuir um nome ao desejo e sentimento que sentem reciprocamente; eles ultrapassam as expectativas e convenções institucionais de amizade masculina, desafiando a hostilidade dos outros ao redor em torno de suas manifestações de emoções e sentimentos, para usufruírem da companhia um do outro, enquanto o dia e novas esperanças relacionais despontam. Também é importante salientar a forma nada óbvia pela qual a voz narrativa nos apresenta a relação entre os dois, deixando muito do que ocorre não explicitado.

Portanto, a análise do primeiro conto que compõe nosso *corpus*, “Madrugada” (ABREU, 1970) pode, naturalmente, não ser compartilhada por muitos dos nossos leitores. Para nós, no entanto, a narrativa representa, sem ambiguidade, o clima de reconhecimento e abordagem ocorrido entre dois homens gays quando se encontram pela primeira vez e passam a exercer fascínio um sobre o outro. A oportunidade criada pela discursividade narrativa (o abandono comum dos protagonistas homens pelas mulheres) enseja a aproximação e o desabrochar do desejo e de uma possibilidade de experimentação afetiva entre eles: o texto está continuamente descrevendo as reações que os dois enfrentam no espaço homofóbico do bar para darem vazão a algo incontrolável e que os outros imediatamente detectam como ameaçador ao modo de vida heterossexista, a exposição pública do desejo e afetividade homoeróticas

masculinas.

A coragem e um desejo de viver inteiramente a amizade homoerótica masculina, sem o conflito estabelecido com a sexualidade, percorrem todos os demais contos estudados aqui. Os homens desses textos estão em luta por uma liberação das imposições sociais e sexuais que os desobrigam do desempenho de uma certa masculinidade vinculada à heteronormatividade e os remetem ao jugo de expectativas da vida relacional em sociedade. A subversão às leis de um projeto de existência masculina normatizada opera uma ruptura com os padrões, um desvio de caminhos traçados, por antecipação e sem consulta prévia, que inventam maneiras e modos de outras existências de amizades não previstas e decidem pela autonomia de seus afetos.

“Uma história de borboletas” (ABREU, 1977), outro conto analisado, é a conversão do absurdo na própria vida e da perda de sentido da existência. Obviamente, a narrativa merece a contextualização dos sombrios anos de vigência militar, dos quais o horror representa a experiência subjetiva e objetiva dos protagonistas. O enlouquecimento de André e o acompanhamento de sua loucura pelo companheiro, até desaguarem, juntos, em um mesmo processo de loucura, *retratam* as dificuldades com que dois homens precisam enfrentar para levarem às últimas consequências seu modo afetivo de existência. A institucionalização da vida favorece um sentimento de pertencimento, não muito compartilhado por todos os gays. A busca pela manutenção da integridade afetiva (e física também) revela sobrepular a opressão e violência com que são tratados os sujeitos que repudiam as leis estabelecidas. A metáfora da loucura no conto trata de abranger todos aqueles que se desvencilham de uma espécie de comunitarismo compulsório e decidem, inventivamente, pela afirmação de liberdade pessoal e insubmissão ao arbítrio de todos os regimes de existência. Obviamente, os anos de chumbo, no Brasil, representam aqui o momento histórico perfeito para essa

discussão sobre o que e onde estaria a loucura.

Ademais, a questão da sexualidade e da loucura imbricadas, parece-nos, esclarecer uma certa produção de sujeitos e subjetividades condicionados a normas, cujas distribuições sociais conformam linhas de divisão e exclusão. A fabricação e segregação (da loucura, do homoerotismo) são face e reverso da mesma moeda: André e seu companheiro padecem de uma mórbida articulação entre loucura e práticas sexuais, configurando uma relação entre vida social e moralidade. A interseção entre loucura e sexualidade remete à conceituação e medicalização com que eram tratados os homens que gostavam de homens. A atualização da problemática homoerótica provocada pelo texto mostra o movimento de segregação de alguns tipos de homens para além da fronteira dos muros da normalidade e, ao mesmo tempo, mostra a integração entre as categorias (loucura e perversão dos desejos), revelando os efeitos de contaminação das conceituações.

Mas, como explicar que o companheiro de André enlouquece também, justamente ele que, durante todo o processo de *viração*, era quem mantinha o controle da situação? Preferimos acreditar que a amizade homoerótica masculina, no caso, se coloca como uma linha que não divide de maneira tão rigorosa a razão da loucura, de um lado, e a sexualidade da anormalidade, de outro. Como uma maneira de lutar contra a afirmação e injunção da inexistência, o companheiro de André, decide pelo não isolamento, talvez, imaginando uma forma de conjurar os poderes e perigos da terrível materialidade dessas coincidências; quem sabe, buscando, uma espécie de iluminação e ruptura com o instituído e, dando-se ao apaixonamento (e enamoramento) de enlouquecer a dois, para escapar do constrangimento da dita normalidade compulsória que tornam intoleráveis prazeres como o de estar juntos, prazeres de olhares que desvendam a alma mais profunda de cada um, como eles fazem, prazeres do corpo

como o de tirar borboletas da cabeça um do outro e assim varar com elas os interditos que tornam a vida tão sem sentido e previsível, e amesquinham-na.

Outra narrativa, “O afogado” (ABREU, 1983), enquadra-se na perspectiva de um distanciamento da dominação masculina (com seus padrões de comportamento e modos de existência), no que ela tem de mais aviltante à deliberação individual do que se pode fazer da própria vida em relação aos afetos e ao sexo. Os riscos de tamanha infração aos modelos impostos são equacionados com a morte do afogado e o retorno do médico à *normalidade*. O conto não nos dá nenhuma referência sobre a subjugação institucional (as famílias, a Igreja, o Estado) que obriga o médico a recuar diante da liberação de forças que poderiam transformar sua existência. A alegria e *formulação* de um projeto de vida a dois, de curta duração, acreditamos, foi experienciado pelo médico, do socorro à convalescença e desta para a fuga compartilhada, reprimida homofobicamente, pela comunidade do vilarejo, com a morte do afogado. O desfecho trágico da narrativa, com a reintegração do médico às suas atividades na vila, no entanto, não representa acovardamento em face das possibilidades de reversão às formas de opressão existentes, mas um outro modo de explorar e repor o problema da dominação: as evidências de amizade homoerótica masculina entre os protagonistas foram dissolvidas e neutralizadas, mas o ideal e o sonho de uma nova forma de existência não é possível que tenham sido destruídos. A desilusão impingida ao médico não apaga o que ele é enquanto sujeito desejante: ele não se cura dos próprios desejos e sonhos, culminando na impossibilidade de esquecimento da própria dignidade constitutiva da experiência homoafetiva.

Último conto de nosso trabalho de análise, “Aqueles dois” (ABREU, 1982) é a narrativa mais declaradamente gay do conjunto escolhido; nele trafegam Raul e Saul, seus protagonistas. Eles se conhecem no local de trabalho, no primeiro dia, após serem

contratados. O narrador, rememora os acontecimentos iniciais da relação entre os dois, descrevendo o *deserto de almas* no qual eles não tinham ninguém mais, a não ser a si próprios e, dessa forma, reconheceram-se imediatamente. Lembramos que o reconhecimento de que o narrador fala, a princípio, é de uma *alma* para outra: não existe ainda alguma referência a um componente erótico; mas, poucas linhas depois, esse mesmo narrador, admite que eles não tinham “preparo algum para dar nome às emoções, nem mesmo para tentar entendê-las” (p. 126). Digamos que, para quem, de certo modo, possui um mínimo repertório sobre os comportamentos e modos de vida gay e, sabendo que se tornou quase um lugar-comum a expressão wildiana *o amor que não ousa dizer seu nome* (na verdade, um verso de um poema do autor, de 1876, que trata abertamente de uma relação homoerótica masculina), para referir-se às relações afetivas e sexuais entre homens, a fala do narrador remete à *confirmação* de que ele não pode estar dizendo outra coisa: Raul e Saul sabem que precisam ser *discretos* (está grafado textualmente assim), porque, afinal, eles sentem que existe, culturalmente, o preconceito, de forma que, sem acordarem entre si, fica decidido que as emoções, passíveis de serem partilhadas, ficarão restritas a cumprimentos formais. A narração dos primeiros momentos, para ser mais exato, estabelece uma ambiguidade quanto a não saberem que tipo de emoção passa a acontecer entre eles a partir daquele instante do encontro e, ao mesmo tempo, a consciência de que é preciso o enquadramento no modelo heterossexual de modo de existência, para *disfarçar* publicamente a ocorrência homoerótica masculina e evitar constrangimentos das reações hostis dos companheiros.

O tom marcadamente homofóbico do conto perpassa toda a narração, desencadeando muitos enfrentamentos: Raul e Saul vão se conhecendo mais estreitamente, porque percebem muitas afinidades entre si, como a solidão e o cinema, e acabam despertando a atenção dos outros, que se impacientam com *aquela amizade*.

Eles, no entanto, agem despreocupada e até inocentemente; são tantas coisas em comum entre eles, a música (Raul toca violão e adora boleros), o cinema, a vida amorosa (ambos vieram de relacionamentos frustrados com mulheres), acabando sendo arrastados pelo frenesi do encantamento da vida partilhada. A relação entra em um clima de fisicalidade, eles se tocam, se afagam, dormem juntos (em camas separadas) e um e outro ficam se *espreitando* no escuro do quarto. Um dia, *um atento guardião da moral* (ABREU, 1982, p. 134) envia uma carta ao patrão descrevendo a *sem-vergonhice* da relação entre os dois protagonistas. Eles são chamados à presença da autoridade, que exige a explicação dos fatos. Raul reage agressivamente à injúria, sem que haja algo a ser feito à manutenção da *reputação da firma*, porque eles não se veem sob os rótulos que se lhes impingem – anormais e doentes. Não havendo mais o que fazer naquele lugar e entre aquelas pessoas, em razão do ódio à amizade homoerótica masculina (que o texto em nenhum momento confirma literalmente, mas estando subentendida), eles saem do prédio “grande e antigo, parecido com uma clínica ou uma penitenciária” (ABREU, 1982, p. 135).

A interseção entre exclusão e homoerotismo é reformulada pelo penúltimo parágrafo da narrativa, como acontece no conto “Uma história de borboletas” (ABREU, 1977). Apesar de pequenos avanços nos direitos gays em razão da luta de grupos de homens e mulheres que se sentem marginalizados por suas orientações sexuais, o ambiente homofóbico, na sociedade de um modo geral, não mudou muito, tornando-se até mais veemente a intolerância contra gays e lésbicas, simplesmente porque os modos de vida gays, diferentes dos modelos heterossexuais, continuam exercendo muito incômodo social. Raul e Saul, no entanto, conseguem escapar ao cerco das interdições, pelo menos momentaneamente, perseguindo um *destino* que eles próprios deliberam inventar juntos, e que os habilitará a enfrentar a discriminação e o preconceito. Para

eles, acreditamos, importam a alegria e o prazer de criarem possibilidades de convivência que se contraponham à *nítida* (e inescapável) *sensação de que quase todos os outros serão infelizes para sempre* (ABREU, 1982, p. 135).

Não nos parece que a ousadia com que as personagens masculinas enfrentam uma sociedade preconceituosa e homofóbica em relação à afetividade e sexualidade gays seja uma forma de enfraquecimento da relação homoerótica masculina, questionamento que explicitamos no subtítulo de nossa conclusão e aqui respondemos. Sabemos que não se trata de encontrar apenas um outro nome – a amizade – a ser vinculado à vida relacional de muitos gays, afinal, mesmo conotada pejorativamente, o homoerotismo significou, em um sentido político, a busca por legitimidade e visibilidade nas relações eróticas e afetivas entre homens. A amizade não ameniza a gravidade com que tem sido tratada todas as formas de existência homoerótica masculina; a nosso ver, ela não apaga as lutas e conquistas pela dignidade da vida afetiva, erótica e sexual entre homens. A amizade homoerótica masculina não recua diante da homofobia, buscando acomodação da inquietude que causa; ela não se inscreve como projeto assimilacionista e integracionista, embora vislumbre, com flexibilidade, a institucionalização de modos alternativos de convivialidade, conjugalidade e vida relacional masculinas.

O que nos animou desde o começo por estes caminhos de pesquisa foi a possibilidade de extensão dos significados de amizade que norteia algumas relações homoeróticas masculinas. A necessidade de reabilitação de sentimentos na convivialidade entre dois homens derivou da leitura exaustiva de muitas narrativas de Caio F. nas quais vislumbrávamos o afeto, a paixão e o sexo partilhados muito concretamente plasmados, o que nos chamou a atenção para a possibilidade de elaboração de uma proposta de trabalho que tivesse essas narrativas como objetos de

estudo e análise e que, a partir delas, pudessem ser buscar modelos de experimentação de novas possibilidades relacionais masculinas e com as quais se afinariam as diversas teorias e estudos gays, queer e culturais, fornecendo um quadro suficientemente estável para se apostar na criação e imaginar mundos de contatos mais ricos. As narrativas remetiam à restituição da liberdade de um pensamento e ação dos sujeitos nas suas relações de intimidade e públicas, estimulando um retorno da paixão da ação que não se rende às tiranias das convivialidades impostas, defendendo a afirmação ética de novas propostas de existência homoerótica masculina. Essa ideia arrastou-nos para as narrativas e a elas nos associamos na confiança da condição plural de uma humanidade da qual precisávamos assumir como nossa também, pois que o nosso amor ao mundo era constantemente estimulado a falar sobre o aparecimento mundano dos sujeitos nas suas buscas por suas próprias formas de amar, sem o emparelamento e uniformização dos comportamentos compulsórios, temáticas tratadas nos textos selecionados.

Depois, algo que caracteriza o trabalho de análise, principalmente a literária, é que ele está impregnado de uma visão personalista, de intuições, de apostas de sentidos e significados. No entanto, não procuram ultrapassar as próprias narrativas, nem se tornam escravos das teorias, ampliando as possibilidades da investigação para além do que os estudos canônicos das altas literaturas preconizam. A análise em nenhum momento arvora ser dona de verdades literárias, como se somente o nosso ponto de vista sobre um determinado tema pudesse privilegiar a maior aproximação do texto. Como não abandonamos o foco a que nos propuséramos inicialmente, ele é retomado sempre a cada nova aventura de mergulho no périplo do *corpus* poético. Pode ter acontecido de termos agido muito apaixonadamente na leitura possível das narrativas, mas não existia outro modo: a necessidade de buscar sentidos negados historicamente às relações eróticas e amorosas entre homens constituía uma maneira de se criar alguma

salvaguarda não somente contra as tentações identitárias, mas também um modo de se contrapor às investidas da ordem heterossexual à institucionalização das relações homoeróticas masculinas. A amizade homoerótica masculina não é uma unanimidade; é apenas uma alternativa, entre outras, à ampliação da vida relacional e convivialidades ao grupo de pessoas estigmatizadas em razão de sua orientação sexual. Os direitos gays e lésbicos podem e devem ser assegurados pela sociedade e extensões ao casamento ou união civil e a adoção pelos casais de pessoas de mesmo sexo necessitam ser legalizadas.

Reconhecemos que a desconstrução de padrões relacionais impostos é um processo bastante difícil e longo, que requer um enfrentamento constante de modelos instituídos, do preconceito contra outras formas de existência e, principalmente, da criação e invenção de alternativas para as formações corriqueiras de amizade que, por sua vez, exige a politização dos sentimentos homoafetivos. As diferenças são construções compulsórias: a ambiguidade das normas evidencia a implicação direta na formação e orientação de ações e na normalização violenta fomentada pela construção de coerções sociais às posições sexuadas. Por outro lado, as *diferenças* também são traços distintivos de subjetivação e formas de não consentimento de práticas sociais e culturais que caracterizam a ideologia homofóbica e a subalternização. Elas podem ser pensadas como maneiras de desarticular o sistema justificador de exclusão e dominação que torna alguns sujeitos posicionados a distância e fora do universo comum dos seres humanos. As diferenças também apontam para a cegueira e limite semântico para a definição de sujeitos que são confinados a um papel marginal e tratados pela norma social como extravagantes, com os quais é sempre impensável qualquer identificação, como que *justificando-se*, assim, a hostilidade às formas específicas de orientação sexual. As diferenças, enfim, são possibilidades de criação individual de uma identidade

própria e de negociação de suas contribuições a uma cultura específica, da cultura gay à cultura heterossexual.

Uma das razões por que incursionamos na temática do ódio às diferenças para responder à questão que se soma ao tema deste trabalho – afinal, a amizade não compromete a relação homoerótica masculina, em vista da busca de legitimidade para as relações entre homens gays, com o mascaramento ou amenização de um termo tão esvaziado de sentido à convivialidade e sociabilidades atuais? – diz respeito ao fato de que não podemos passar ao largo de um vasto processo de violência aos direitos comuns de pessoas que são excluídas do pleno exercício de sua cidadania apenas pela diferença da orientação sexual. Para se chegar a tratar do tema da amizade homoerótica masculina é impossível não percorrer alguns caminhos que desenham, afirmam e fazem prevalecer a supremacia heterossexual em detrimento da desvalorização dos modos de vida homoeróticos. É necessário trilhar o caminho de infâmia, humilhação e segregacionismo a que os gays são assujeitados, para compreender, ainda que vagamente, o que faz “os homens estarem juntos, viverem juntos, partilharem seu tempo, suas refeições, seu quarto, seus lazes, seus pensamentos, seu saber, suas confidências”(FOUCAULT, 2010, p. 349). Mesmo fora das relações institucionais, da família, da profissão, da camaradagem obrigada, os homens gay percebem que os códigos institucionais não validam, via de regra, suas relações, sendo continuamente aviltados por introduzir a amizade e o amor através de suas práticas sexuais, obstinam-se, sob o risco de exclusão e morte, em inventar maneiras de ser ainda improváveis e experimentar sensações e sentimentos e partilhar vivências através das quais um e outro podem se dar livre e permissivamente prazeres e intensidades afetivas.

Ao longo desta pesquisa, em meio aos movimentos de avanços e recuos e muita reflexão para se chegar a uma *definição* de uma categoria; na reapropriação da amizade

como termo de referência para o afeto; nos questionamentos sobre a *oportunidade* de novos termos que permitissem o vislumbre da relação homoerótica masculina, mas que por se tratar de novos nomes para uma relação que não mudaria em nada sua *essência* e *natureza*; quer-se introduzir um outro pensamento sobre a vida relacional dos gays ou de um grupo específico de homens que amam outros homens, para além do pensamento preconceituoso e homofóbico que se sedimentou historicamente sobre a vida e os modos de existência desses mesmos homens. Além disso, acima da prisão dos termos e do que eles representam, desejamos incitar a abertura de novos olhares para outros sentidos e ressignificações por que tem passado os jeitos e maneiras dos homens se aproximarem de outros para se darem prazeres partilhados e para construir novas experiências, para inventá-las e inaugurar perspectivas, renová-las e ampliá-las..

Percebemos a controvérsia do tema da amizade homoerótica masculina, uma vez que ele está atrelado à própria problemática dos modos homoeróticos de existência, do homoerotismo como estilo e modo de vida. As muitas discussões e querelas em torno da questão homoerótica masculina implicam em descobrir e refletir sobre os motivos pelos quais os modos de vida de um grupo de homens ameaçam e perturbam a ordem heterossexual compulsória. Ao mesmo tempo, a busca de respostas, de um entendimento ainda que contingente e provisório do medo que se tem sobre o exercício e vivência de virtualidades afetivas e sexuais em toda sua plenitude, afeta as concepções instituídas sobre a existência relacional. Por outro lado, há a necessidade de descortinar o mundo do preconceito, de borrar mesmo o medo e o preconceito, e permitir-se ver o que durante muito tempo fora proibido de manifestar-se: os afetos homoeróticos masculinos respondem com uma força perturbadora a tudo que se pensava outrora sobre eles; as instituições são balançadas, exigindo uma revisão e uma reformulação sobre o amor entre homens e o grande equívoco que o convocou a aviltar-se. Assim,

reflexivamente, a amizade homoerótica masculina questiona a aridez e miséria do universo de relacionamentos heterossexuais regidos pelas regras e pelo hábito que são apresentados como modelos irrefutáveis para os sujeitos e torná-los mais toleráveis, derivada da organização do desejo submetido à dominação masculina.

Os textos literários trabalhados aqui representam, como unidade temática, novas formas de subjetividade atingidas pela relação de amizade homoerótica masculina: os sujeitos implicados (as personagens protagonistas das narrativas) submetem-se a um conjunto de regras facultativas que regem seus comportamentos. Eles adotam posturas eróticas estreitamente relacionadas com a forma de existência escolhida, e para se alcançar essa nova forma de existência eles precisam fazer uso da própria sexualidade e do que a ela está relacionada. Embora não aconteça de nenhum desses personagens professarem uma vinculação da mesma dimensão de um projeto existencial deliberadamente partilhado, as relações implicadas na amizade homoerótica masculina permitem a articulação entre a vivência afetiva e erótica entre homens e um projeto de criação de modos de vida, apontando para uma política de afirmação da horizontalidade nas relações de vida. Os laços entre amizade e erotismo encontram-se “profundamente vinculados às próprias lutas por uma cultura gay, potencialmente orientada [por uma] busca de novas formas de comunidade, de coexistência e prazer” (PAIVA, 2008, p. 58). As possibilidades de reinvenção de outros modos de vida imbricam-se com o projeto de criação de uma nova vida cultural, novas formas relacionais baseadas na sexualidade. As novas relações sexuais e sociais e as novas formas existenciais assumem a forma da amizade (FOUCAULT, 1984). A relação de amizade homoerótica masculina apontada por Foucault deve ser vislumbrada como uma “oportunidade estratégica de criação e exploração de um campo relacional plural, horizontal, aberto às experimentações de prazer, desejo e convivência” (PAIVA, 2008, p. 61).

Precisamos assegurar um mundo legal, social e institucional no qual as relações possíveis não sejam extremamente simplificadas e pobres como tantas vezes são; devemos lutar por uma existência na qual não tenhamos de vivê-la sem dignidade, como monstros apartados do convívio das pessoas normais. A quem interessa essa normalidade proibitiva que parece cega à existência possível de relações que seguem outras leis fora das instituições repressoras e cheias de ódio a outros desejos e outros sonhos de felicidade? Vale mencionar que a restrição a um número maior de relacionamentos e formas de convivialidade deve-se ao fato de a sociedade não saber nem poder administrar e controlar a proliferação de contranormas através da invenção de outros modos de viver. Aspirar à criação de um novo direito relacional permite vislumbrar outros tipos de relações e novas formas de sociedade, que não excluem os heterossexuais. “A dimensão ético-transgressora da amizade decorre da recusa das formas impostas de relacionamento e subjetividade (ORTEGA, 2000, p. 91), que orientam novas formas de comunidade e de prazer, superando a tensão entre o indivíduo e a sociedade mediante a criação de um espaço passível de negociação das necessidades de um e de outra. Não se trata de apenas interrogar o estatuto do poder contemporâneo; estamos falando de poder mudar, senão o mundo, a vida, ao menos seu sentido literalizado. Não queremos mais que nos escapem o direito de viver, deliberado pelo jeito como queremos viver, em conformidade com nossos desejos e nossas formas de encontrar prazer. Andamos, para tanto, de raços dados com a literatura, principalmente com produções como as de Caio F.

Possivelmente, os textos poéticos com que trabalhamos querem dizer que se faz necessária a luta por um novo código civil que proteja gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transgêneros. A relação homoerótica masculina não precisa obedecer aos mesmos esquemas reducionistas fabricados pela ordem heterossexual; ela ultrapassa a

inflexibilidade moral chauvinista que só consegue ver como anormais as nuances da atração e dos exercícios sexuais entre dois homens acionadas para se chegar ao afeto e à intimidade. A crítica de um preconceito não deve buscar a construção de outro: não pensamos em nos tornar heterofóbicos, embora condenemos as teorias e práticas homofóbicas propositivas de um projeto de cura, segregação e exclusão do homoerotismo. A dominação heterossexista procura justificar as políticas discriminatórias, por acreditar que a heterossexualidade é a referência exclusiva para a sexualidade definida como normal.

Portanto, não nos parece que a ousadia com que as personagens masculinas, representadas pelas narrativas analisadas, enfrentam uma sociedade preconceituosa e homofóbica em relação à afetividade e sexualidade gays seja uma forma de enfraquecimento da relação homoerótica masculina. A amizade não ameniza a gravidade com que tem sido tratada todas as formas de existência homoerótica masculina; ela não apaga as lutas e conquistas pela dignidade da vida afetiva, erótica e sexual entre homens. A amizade homoerótica masculina não recua diante da homofobia, buscando acomodação na inquietude que causa; ela não se inscreve como projeto assimilacionista e integracionista, embora vislumbre, com muita flexibilidade, a institucionalização dos modos alternativos de convivialidade, conjugalidade e vida relacional masculinas.

Assim como há o direito e liberdade para a constituição dessas e outras formas de vida relacional gay, também existem as mesmas prerrogativas para os relacionamentos de amizade homoerótica masculina. Depois, ainda que a amizade homoerótica masculina não seja uma *regra geral*, nem tem tal intenção, e sua elaboração não escape a um certo utopismo, ela, pelo menos neste trabalho, está mais exclusivamente voltada os textos ficcionais que a representam, o que não quer dizer que

não possa ser vislumbrada e vivida no cotidiano, para além da fantasia e da imaginação puramente no papel. A pesquisa do tema e a análise das narrativas estabelecem, sem que até nós mesmos deliberássemos por isso, uma relação de extrema proximidade entre literatura e realidade.

Ainda não foi devida e exaustivamente investigada a variada ocorrência de narrativas de temática homoerótica masculina na obra de Caio F. Podemos garantir que não é pequena, em vista da leitura que fizemos de boa parte dela, para selecionar os contos que se *encaixavam* melhor na proposta de trabalho aqui apresentada. Tal inventário deve requerer uma leitura completa de toda a ficção do autor, o que exigirá algum tempo para esse determinado tipo de pesquisa. Sabemos que Caio F. morreu em decorrência de ter contraído o HIV: a relação entre vírus e homoerotismo masculino é próxima. A literatura, no caso do escritor, articula enfermidade e imaginação, principalmente, a partir dos últimos escritos. Porém, isso não quer dizer que Caio F. tenha sido um escritor gay, embora sua orientação sexual não fosse negada, como sabemos, na esfera de sua vida privada. Ele tinha pavor à ideia de fazer uma literatura voltada para um público específico e que se revestisse de um tom panfletário, ainda que tivesse consciência de que o silenciamento significava não somente a morte física, mas simbólica e discursiva. Não cabe a discussão, neste trabalho, como eixo central, sobre a problemática da literatura de configuração homoerótica; as narrativas escolhidas para análise e que compõem a tese de nossa proposta, sem dúvida, filiam-se ao tema tabu do homoerotismo na literatura brasileira. No entanto, o que sobressai é o escritor em primeiro plano, reconhecidamente, um dos mais produtivos de sua geração. Além disso, Caio F. é notoriamente aclamado pela crítica em razão da qualidade de sua obra, que entre outras vertentes, prima pela pluralidade, misturando a modernidade dos anos de 1970 a 1990 e muitos dos assuntos e eventos relacionados à época, obra que, em parte,

pode ser traduzida pela melancolia dos sonhos abortados socialmente e a contrapartida de uma esperança que a todo custo quer recuperar sua energia para reformular a realidade através da subversão de valores.

A amizade homoerótica masculina acaba suscitando um grande questionamento sobre os direitos civis: não são todos os gays e lésbicas que desejam casar e *ter filhos*, porém não se pode negar o direito ao matrimônio, à adoção e herança, entre outros, inclusive devendo ser facultada a explícita integração destes às forças armadas, se assim desejarem. Depois, os direitos são formas de proteção e de resposta à discriminação, que devem salvaguardar as pessoas gays do móbil homofóbico e instrumentalizar ações que podem se tornar objetos de qualificações jurídicas. A necessidade de visibilidade das formas relacionais entre homens gays compreende a superação do silêncio imposto a todas as formas de afeto e erotismo dissidentes dos padrões heterossexuais, representando a luta pela dignidade e reconhecimento da cidadania afetiva, além de que a amizade homoerótica masculina sustenta formas de sociabilidades que geram sentimentos de vinculação, experimentação e partilha de trajetórias comuns.

Os textos analisados não exaurem a temática da amizade homoerótica masculina em Caio F. Ao contrário, eles expandem pesquisas em torno da obra literária do autor, estabelecendo particularidades na abordagem e tratamento do assunto: insistimos sobre a impertinência de *classificação* de literatura gay a uma obra que abriga muitas outras modalidades de configuração; provavelmente, é mais pertinente atribuir o termo de moderno (ou pós-moderno) ao conjunto de toda a produção do autor, inclusive a correspondência, a poesia e o teatro, pouco explorados. Seria presunção demasiada acreditar que inauguramos um determinado tipo de leitura da obra, até por desconsiderar outros trabalhos voltados para uma mesma área, seja a dos estudos culturais ou estudos gays e a teoria queer, que antecederam-no. Sabemos da existência

dessas tantas outras investidas, embora não as tenhamos aproveitado literalmente para este estudo, porque, ou tratavam indiretamente do tema da amizade homoerótica masculina ou buscavam outros rumos, embora focalizassem configurações das relações homoeróticas masculinas na literatura.

Aconteceu também de nos depararmos com uma bibliografia de número muito reduzido sobre o tema, o que nos obrigou, frequentemente, a recorrer com insistência a um rol de autores e títulos ao longo deste trabalho. A amizade enquanto termo agregador de possibilidades relacionais homoeróticas masculinas não é estudada amplamente, não sabemos se em razão da escassez de estudos da área e, quando os há, no caso de Michel Foucault, só para citar um nome, eles não sistematizam com abrangência o assunto e proporcionam uma visão apenas panorâmica da amizade masculina atrelada à intensidade de relações erotizadas, movidas pela experiência e práticas sexuais. Alguns estudos e pesquisas sobre as relações homoeróticas masculinas centram-se mais nas experiências de identificação, proximidade e reciprocidade, enquanto outras estão voltadas completa e somente para as práticas sexuais ou o erotismo dos sujeitos homoeróticos. Mesmo assim, o pensamento foucaultiano apresentou-nos a ocasião de compreender, através da amizade homoerótica masculina para além e também, inclusive, de relações e práticas sexuais entre homens gays, a dimensão social e política de posições abertamente comprometidas com possibilidades relacionais em suas múltiplas e variadas formas.

Os protagonista dos contos analisados, como vimos, estão sempre indefesos diante das coerções sociais, por que não existe amparo legal às suas experimentações homoafetivas. Somente o estabelecimento de direitos obrigará a reverter o modo habitual como se coloca o problema do homoerotismo na sociedade – a discriminação e o preconceito, enfim, a homofobia . Sem a garantia de proteção legal às formas de

existência homoerótica, sem a liberdade amparada pelos direitos, as expectativas de experimentação de alianças e relações homoeróticas não podem ser pensadas e dificilmente serão validadas. A descoberta de uma maneira de ser ainda improvável e o avanço no trabalho sobre o exercício de invenção de novas formas de relacionamento afetivo e sexual confinam-se à miséria existencial compulsória, impedindo até mesmo de se chegar à amizade, a um sistema relacional passível de criação de modos de vida não institucionalizados que dariam lugar a uma cultura e a uma ética consonantes com instrumentos para relações individualmente formuladas.

Assim, as narrativas de Caio F. analisadas neste trabalho constituem um investimento político de resistência que questiona a heteronormatividade, subvertendo-a. A preocupação com a denúncia de violência homofóbica, física e simbólica, está presente em todos os textos escolhidos. As posturas contestatórias de uma identidade homoerótica masculina, representadas pela amizade homoerótica masculina, inscrevem-se como uma abertura para o dismantelamento da naturalização dos modos de vida heterossexuais como únicas expressões legítimas do discurso ficcional. A composição do texto literário nessas obras mobilizam até mesmo com as formações ideológicas de possíveis identidades homonormativas, uma vez que os protagonistas, em seus conflitos e ambivalências, colocam em xeque suas próprias identidades sexuais ou resolvem-nas anunciando atitudes combativas com relação ao conformismo à heteronormatividade. O esforço na construção de um lugar de enunciação na literatura marcado pelo modo de vida homoerótico masculino reivindica o exercício narrativo como um ato capaz de intervenção na vida social através da projeção de novas configurações de convivialidade e relacionais entre os sujeitos homoeróticos, que fazem pensar em outras formas de existência que ultrapassem os antigos e rígidos modos de vida institucionalizados.

Acreditamos que de nada valeria o processo de narrativização da amizade

homoerótica masculina se a ela não fosse possível atribuir ressignificações através da experiência vivida. A legitimação da letra escrita assegura pensar sobre si mesmo, equivalendo a um questionamento individual (e coletivo) sobre a cultura e a produção de novas modalidades de existência homoerótica masculina, como a amizade. A intervenção social através da escrita dentro das narrativas, anuncia, por outro lado, o papel subversivo da escritura, confirmado pela atribuição de autoridade do narrador para apresentar os enredos como textos. O impacto dessa escrita dá a perceber a intervenção cultural operada pelos narrador. A matéria-prima dos conteúdos dessa escrita – a amizade homoerótica masculina – servem de instrumentos para enfrentar as teias da heteronormatividade. A escrita como estratégia de desestabilização da lei e da norma assinala a contestação aos modos de vida hegemônicos e pleiteia o direito à autodeterminação da própria existência afetiva e sexual. Pensar o desejo na estrutura narrativa é o mesmo que considerar o trabalho da narratividade como engajamento do sujeito em determinados posicionamentos sem sua afetividade e erotismo. A representação, no texto literário, dos significados para as especificidades de existências socialmente subalternizadas não é mais que uma forma de articulação do desejo que exige reconhecimento. O desejo de narrar a experiência de amizade homoerótica masculina equivale ao de contar o desejo que reclama legitimidade e reconhecimento. Este só pode, momentaneamente, só pode ser dado pela narrativa. Tais desejos mobilizam o narrador no reconhecimento de suas singularidades que o constituem como sujeito histórico por aqueles que lerão a sua história. O engendramento de significados sociais que textualizam as práticas de amizade homoerótica masculina deslocam e relativizam os preceitos identitários da matriz heteronormativa. A aspiração a significados sociais da escrita desnudam as opressões e as ambivalências com as quais os sujeitos homoeróticos masculinos, em suas tramas existenciais, intervêm

culturalmente. As representações subversivas da afetividade e sexualidade na literatura não funcionam apenas como negação de um contexto social heteronormativo. O projeto estético que se subentende do modo de fazer literatura de Caio F. – e a configuração de amizade homoerótica masculina analisada e representada pelas narrativas escolhidas para este trabalho – possibilita a sujeitos, outrora ininteligíveis e excluídos socialmente, o reconhecimento de si mesmos como plenos, reescritos agora, a partir da politização do exercício de seus prazeres e sentimentos e sua busca por afeto.

REFERÊNCIAS

Obras de Caio Fernando Abreu

ABREU, Caio Fernando. **Inventário do irremediável**. Contos. Prêmio Fernando Chinaglia da UBE (União Brasileira de Escritores). Porto Alegre: Movimento, 1970; Porto Alegre: Sulina, 1995 – com o título modificado para **Inventário do irremediável**.

_____. **Limite branco**. Romance. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1971; Rio de Janeiro: Salamandra, 1984; São Paulo: Siciliano, 1992; Rio de Janeiro: Agir, 2007.

_____. **O ovo apunhalado**. Contos. Porto Alegre: Globo, 1975; Rio de Janeiro: Salamandra, 1984; São Paulo: Siciliano, 1992; Porto Alegre: L&PM, 2001; Rio de Janeiro: Agir, 2008.

_____. **Pedras de Calcutá**. Contos. São Paulo: Alfa-Ômega, 1977; São Paulo: Companhia das Letras, 1996; Rio de Janeiro: Agir, 2007.

_____. **Morangos mofados**. Contos. São Paulo: Brasiliense, 1982; São Paulo: Companhia das Letras, 1995; Rio de Janeiro: Agir, 2005.

_____. **Triângulo das águas**. Novelas. Prêmio Jabuti da Câmara Brasileira do Livro para Melhor Livro de Contos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983; São Paulo: Siciliano, 1991; Porto Alegre: L&PM, 2005; Rio de Janeiro: Agir, 2008.

_____. **Os dragões não conhecem o paraíso**. Contos. Prêmio Jabuti da Câmara Brasileira do Livro para Melhor Livro de Contos. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. **As frangas**. Novela infanto-juvenil. Medalha de Leitura Altamente

Recomendável Fundação Nacional do Livro Infante-Juvenil. São Paulo: Globo, 1988;
São Paulo: Globo, 2001.

_____. **A maldição do vale negro.** Teatro. Prêmio Molière de Air France para
Dramaturgia Nacional. Porto Alegre: IEL/RS, 1988.

_____. **Onde andaré Dulce Veiga?** Romance. Prêmio APCA (Associação Paulista
dos Críticos de Arte) para Romance. São Paulo: Companhia das Letras, 1990; Rio de
Janeiro: Agir, 2007.

_____. **Ovelhas negras (de 1962 a 1995).** Contos. Porto Alegre: Sulina, 1995; Porto
Alegre: L&PM, 2002.

_____. **Estranhos estrangeiros.** Contos. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. **Pequenas epifanias: crônicas (1986-1995).** Crônicas. Porto Alegre: Sulina,
1996; Rio de Janeiro: Agir, 2006.

_____. **Teatro completo.** Teatro. Org. Luiz Arthur Nunes. Porto Alegre: Sulina/IEL,
1997; Rio de Janeiro: Agir, 2009.

_____. **Girassóis.** Conto. Ilustrações de Paulo Portella Filho. São Paulo: Global,
1997.

_____. **Fragmentos: 8 histórias e um conto inédito.** Contos. Porto Alegre: L&PM,
2000. (Coleção L&PM Pocket).

_____. **Cartas.** Correspondência. Org. De Italo Moriconi. Rio de Janeiro: Aeroplano,
2002.

Coletâneas

Histórias de um novo tempo. Contos, vários autores. Rio de Janeiro: Codecri, 1977.

Espelho mágico. Contos infantis. Rio de Janeiro: Guanabara, 1985.

Mel & Girassóis. Antologia de contos. Seleção de Regina Zilberman. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

Caio 3D: o essencial da década de 1970. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

Caio 3D: o essencial da década de 1980. Rio de Janeiro: Agir, 2006.

Caio 3D: o essencial da década de 1990. Rio de Janeiro: Agir, 2006.

Inesquecível: histórias de viagem contadas por quem sabe. Organização de Rodrigo Pereira. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

Melhores contos de Caio Fernando Abreu. Organização de Marcelo Secron Bessa. Rio de Janeiro: Global, 2006.

Cenas de intolerância. Antologia de peças teatrais, vários autores. Organização e seleção de Gilberto Figueiredo Martins. São Paulo: Ática, 2007.

A prosa do mundo. Antologia de contos, vários autores. Rio de Janeiro: Global, 2009.

Além do ponto e outros contos. Contos. Organização e seleção de Luís Augusto Fischer. São Paulo: Ática, 2009.

Traduções

A balada do café triste e outras histórias, de Carson McCullers. São Paulo: Globo, 1993; Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

A caixa preta, de Amos D. Z. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

O lago encantado, de Margaret Atwood. Porto Alegre: Globo, 1993.

A arte da guerra, de Sun Tzu. Tradução em parceria com Mirian Paglia Costa. São Paulo: Cultura Editores Associados, 1994.

Assim vivemos agora, de Susan Sontag. São Paulo: Siciliano, 1995.

Artigos, ensaios, livros, monografias (dissertações e teses) e prefácios sobre o autor

AMARAL, Maria Adelaide. A paixão segundo Caio F. **Caio 3D: o essencial da década de 1970/Caio Fernando Abreu**. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

ARAÚJO, Rodrigo da Costa. **A linguagem da narrativa de Caio Fernando Abreu na travessia para o século XXI**. Ensaio apresentado no XIII Congresso da ASSEL – Rio “Linguagens para o terceiro milênio”, realizado no Instituto de Letras da UFF, em 25 de outubro de 2005.

BARBOSA, Nelson Luís. **Infinitivamente pessoal: a autoficção de Caio Fernando Abreu, o biógrafo da emoção**. São Paulo, 2009. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP.

BESSA, Marcelo Secron. **Histórias positivas: a literatura (des)construindo a Aids**. Rio de Janeiro: Record, 1977a.

_____. Quero brincar livre nos campos do senhor: uma entrevista com Caio Fernando Abreu. **Palavra**, n. 4, p. 7-15, 1997b.

_____. **Os perigosos: autobiografia e Aids**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002.

CALLEGARI, Jeanne. **Caio Fernando Abreu: inventário de um escritor irremediável**. São Paulo: Seoman, 2008.

CASTELLO, José. O poeta negro. **Inventário das sombras**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

COSTA, Amanda. **360 graus, uma literatura de epifanias: o inventário astrológico de Caio Fernando Abreu**. Porto Alegre, 2009. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Letras,

Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

DENSER, Márcia. A crucificação encarnada dos anos 80. **Caio 3D: o essencial da década de 1980**. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

DIP, Paula. **Para sempre teu, Caio F.:** cartas, conversas, memórias de Caio Fernando Abreu. Rio de Janeiro: Record, 2009.

FARIA, Alexandre. Caio Fernando Abreu: cidade-solidão. **Literatura de subtração**. Rio de Janeiro: Rio Virtual Papiro, 1999.

FAVALLI, Clotilde Ferreira de Souza. **Caio Fernando Abreu**. 2. ed. Porto Alegre: IEL/ULBRA/AGE, 1995. (Coleção Autores Gaúchos).

FERREIRA JÚNIOR, Nelson E. **Caio Fernando Abreu: a identidade (re)construída para além do arco-íris**. João Pessoa: UFPB, 2006.

GINZBURG, Jaime. Exílio, memória e história: notas sobre “Lixo e purpurina” e “Os sobreviventes”, de Caio Fernando Abreu. **Literatura e sociedade**, São Paulo, n. 8, Contemporânea, 2005.

LEAL, Bruno Souza. **Caio Fernando Abreu, a metrópole e a paixão do estrangeiro: contos, identidade e sexualidade em trânsito**. São Paulo: Anablume, 2002.

LOPES, Denilson. Uma história brasileira. **O homem que amava rapazes e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002.

MARCATTI, Isabella. **Cotidiano e canção em Caio Fernando Abreu**. São Paulo, 2000. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

MARIANO NETO, José. **O narrador problemático de Caio Fernando Abreu**. João Pessoa, 2002. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal da Paraíba.

MORICONI, Italo. **Caio Fernando Abreu: cartas**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002.

NOLL, João Gilberto. Depoimentos. **Caio Fernando Abreu**. 2. ed. Porto Alegre: IEL/ULBRA/AGE, 1995. (Coleção Autores Gaúchos).

PAIVA, Antonio Crístian Saraiva. Amizade e modos de vida gay: por uma vida não-fascista. In: ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de et all. **Cartografias de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

PEN, Marcelo. Quem tem medo de Caio F. **Caio 3D**: o essencial da década de 1990. Rio de Janeiro: Agir, 2006.

SUSSESING, Flora. **Literatura e vida literária**: polêmicas, diários & retratos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

WASSALL, S. **The theme of love in Caio Fernando Abreu's**: os dragões não conhecem o paraíso. Liverpool, 1991. Dissertation for the M. A. in Latin American Studies – Institute of Latin American Studies, Liverpool University.

Fontes secundárias

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 22. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

ALBERONI, Francesco. **A amizade**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

ANZALDUA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumbo a una nova consciencia.

Revista Estudos Feministas,13(3): 704-119, 2005.

ARANTES, Urias Corrêa. **Artaud**: teatro e cultura. Campinas: Unicamp, 1988.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

_____. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômocaco**. 2. ed. Bauru, SP: EDIPRO, 2007.
- AYMARD, Maurice. Amizade e convivialidade. **História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 455-499.
- BALDINI, Massimo. **Amizade & filósofos**. Bauru, SP: EDUSC, 2000.
- BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- BARCELLOS, José Carlos. **Literatura e homoerotismo em questão**. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2006.
- BAUMAN, Zigmunt. **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- _____. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- _____. Religião pós-moderna. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BESSA, Marcelo Secron. **Os perigosos: autobiografias & Aids**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002.
- _____. **Histórias positivas: a literatura (des)construindo a Aids**. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- BOOTH, Mark. **Camp**. Londres, Nova York: Methuen, Quartet, 1983.
- BORDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BORGES, Klecius. **Terapia afirmativa: uma introdução à psicologia e à psicoterapia dirigida a gays, lésbicas e bissexuais**. São Paulo: GLS, 2009.
- BORILLO, Daniel. **Homofobia: história e crítica de um preconceito**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- BRETON, André. **Primeiro manifesto surrealista**.

BRIONES, Beatriz Suárez. *Desleal à civilização: a teoria (literária) feminista lésbica*. Barcelona: Universidade de Vigo, 1997. <
http://branconolilas.no.sapo.pt/suarez_briones.htm> Acesso 27 ago 2008.

BUTLER, Judith P. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. **Deshacer el género**. Barcelona: Paidós, 2006.

CALLEGARI, Jeanne. **Caio Fernando Abreu**: inventário de um escritor irremediável. São Paulo: Seoman, 2008.

CALIGARIS, Contardo. O sumiço do erotismo de cada dia; Amores possíveis, com um pouco de sorte; Transexuais, travestis e afins; O casamento gay e a volta da intolerância; Em defesa de Michael Jackson. **Terra de ninguém**. São Paulo: Publifolha, 2004.

CANDIDO, Antonio. **A educação pela noite e outros ensaios**. São Paulo: Ática, 1989.

CARDOSO, Sérgio et al. Paixão da igualdade, paixão da liberdade: a amizade em Montaigne. **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CARVALHO, Gilmar et al. Dossiê Cult: literatura gay, bandeira política ou gênero literário. **Revista Cult**, São Paulo, 2003.

CASTELLO, José. Caio Fernando Abreu: o poeta negro. **Inventário das sombras**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

CASTELLS, Manuel. O poder da identidade. **A era da informação**: economia, sociedade e cultura. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006. v. 2.

CÍCERO, Marco Túlio. **Da amizade**. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Breves encontros).

COOLING, Leandro. Aquenda a metodologia: uma proposta. In: LEÓN, Adriano. **Societextos**. João Pessoa, 2009. CDROM.

CORNWALL, Andrea & LINDSFARNE, Nancy. Introduction e “Gender Power and

Anthropology”. IN: CORNWALL, A. & LINDSFARNE, N. (Eds.). **Dislocating masculinity**. Londres, Routledge, 1994.

COSTA, Flávio Moreira da. **A volta de Gombrowicz**. In: _____. <<http://www.digestivocultural.com/ensaios/ensaio.asp?>>. Acesso em: 01 mar 2009.

COSTA, Jurandir Freire. **A inocência e o vício**: estudos sobre o homoerotismo. 4. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. Foucault e a terapêutica dos prazeres. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999. **Revista Ágora**. Vol. 2 n. 1.

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

COSTA, Rogério da Silva Martins. Homossexualidade: um conceito preso ao tempo. **Bagoas**: estudos gays – gêneros e sexualidades. Natal: EDUFRN, 2007. v. 1, n. 1.

DERRIDA, Jacques. **Políticas da amizade**. Porto, Portugal: Campo das Letras, 2003.

_____. “Derrida zum Freundespreis. Interview mit Robert Maggiori”. **Le cahier livres de Libération**, 24/11/1994, p. 3.

DOVER, Kenneth James. **A homossexualidade na Grécia antiga**. São Paulo: Nova Alexandria, 2007.

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

FERREIRA JÚNIOR, Nelson E. **Caio Fernando Abreu**: a identidade (re)construída para além do arco-íris. João Pessoa: Editora Universitária, 2006.

FIGARI, Carlos. **@s outras cariocas**: interpelações, experiências e identidades homoeróticas no Rio de Janeiro – séculos XVII ao XX. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2007.

FISCHER, André. **Como o mundo virou gay?**: crônicas sobre a nova ordem sexual. São Paulo : Ediouro, 2008.

FOUCAULT, Michel. Da amizade como modo de vida. **Repensar a política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **História da loucura**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. O triunfo social do prazer sexual: uma conversa com Michel Foucault.

Ética, sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Os anormais**: curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. Sexo, poder e a política de identidade. In: **Advocate**, n. 400, 7 ago 1984.

_____. **Os anormais**: curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Coleção Trópicos).

_____. **História da sexualidade I**: vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FRANCO, Jean. “Das margens ao centro”: tendências recentes da teoria feminista. IN: **Marcar diferenças cruzar fronteiras**. Florianópolis: Mulheres, 2005.

FRY, Peter. Prefácio. IN: GREEN, James Taylor. **Além do carnaval**: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX. São Paulo: UNESP, 2000.
2007.

GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade**: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2004.

GREEN, James Naylor. **Além do carnaval**: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX. São Paulo: UNESP, 2000.

GREEN, James e POLITO, Ronald. **Frescos trópicos**: fontes sobre a homossexualidade masculina no Brasil (1870-1980). Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

HOUAISS, Antônio e VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

JUNQUEIRA, R. D. Homofobia: limites e possibilidades de um conceito em meio a disputas. **Bagoas**, Natal, v. 1, n. 1, jul/dez. 2007.

KONSTAN, David. **A amizade no mundo clássico**. São Paulo: Odysseus, 2005.

De LAURETIS, Teresa. 1990. "Eccentric subjects: feminist theory and historical consciousness", **Feminist Studies** 16, n.1 (Spring) p. 115/150.

_____. A tecnologia do gênero. IN: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LAO-TZU. **Tao-Te King: o livro do sentido da vida e da vida**. São Paulo: Pensamento, 2000.

LOPES, Denílson. Aventuras no pós-gênero em primeira pessoa. In: _____. **Poéticas e políticas feministas**. Florianópolis: Mulheres, 2004.

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

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

MACHADO, Lia Zanotta. Masculinidades e violências: gênero e mal-estar na sociedade contemporânea. In: _____. SCHPUN, Mônica Raisa. **Masculinidades**. São Paulo: Boitempo; Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2004. p. 35-78.

MAFESOLI, Michel. Homossocialidade: da identidade às identificações. IN: **BAGOAS: estudos gays, gêneros e sexualidades**. Natal: EDUFRN, 2007. V. 1, n. 1, jul/dez.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaaios**. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os pensadores).

ORTEGA, Francisco. **Genealogias da amizade**. São Paulo: Iluminuras, 2002.

_____. **Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault**. Rio de Janeiro:

Relume-Dumará, 2000.

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

PAIVA, Antonio Crístian Saraiva. Amizade e modos de vida gay: por uma vida não-facista. **Cartografias de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. (Coleção Estudos Foucaultianos).

PLATÃO. Líside: ou da amizade. **Critão, Menão, Hípias Maior e outros**. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2007.

SÁEZ, Javier. El contexto sociopolítico de la teoría queer: de la crisis del SIDA a Foucault. In: CÓRDOBA, David et all. **Teoría queer: políticas boleras, maricas, trans, mestizas**. 2 ed. Madrid: Editorial Egales, 2007.

SANCHES NETO, Miguel. **Ficção: histórias para o prazer da leitura**. Belo Horizonte: Leitura, 2007.

SANTIAGO, Silviano. O homossexual astucioso: primeiras – e necessariamente apressadas – anotações. **O cosmopolitismo do pobre**. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

SCOTT, Joan. O enigma da igualdade. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, 12 (1), 11-230, 2005.

_____. The evidence of experience. **Critical inquiry**, vol. 17, 1991.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. **A epistemologia do armário**. In: Cadernos Pagu, Jun. 2007, no. 28, p.19-54. São Paulo: Unicamp.

_____. **Between men: English literature and male homosocial desire**. New York, Columbia University Press, 1985.

SONTAG, Susan. Notas sobre camp. **Contra a interpretação**. Porto Alegre: L&PM, 1987.

SULLIVAN, Andrew. **Praticamente normal: uma discussão sobre o homossexualismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

- SWAIN, Tania Navarro. Feminismo e lesbianismo: quais os desafios? Labrys: Estudos Feministas, 2002. n.1-2, dezembro.
- <http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys1_2/femles.html> Acesso em 27 ago 2008.
- TORRAINE, Alain. As mulheres e os homens. **O mundo das mulheres**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. p. 81-91.
- VINCENT-BUFFAULT, Anne. **Da amizade**: uma história do exercício da amizade nos séculos VIII e XIX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996
- WARNER, M. **Fear of a queer planet**. Minneapolis: University of Minnesota, 1993.
- WEEKS, Jeffrey. Introdução ao desejo homossexual de Guy Hocquengham. In: RIKVIN, J. & RYAN, M. (Eds.). **Teoria da literatura**: uma antologia. Oxford: Blackwell, 1998.

ANEXOS

Cronologia da vida e obra e publicações de e sobre Caio Fernando Abreu

1948 – Caio Fernando Abreu nasce em 12 de setembro de 1948, em Santiago do Boqueirão, no Rio Grande do Sul.

1966 – Publica o conto “O príncipe sapo” na revista **Cláudia**, e escreve o romance **Limite Branco**.

1967 – Ingressa nos cursos de Letras e Arte Dramática, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, porém, abandona-os.

1968 – Muda-se para São Paulo e participa como repórter da primeira equipe da revista **Veja**. Publica o conto “Três tempos mortos”, ganhando menção honrosa ao concorrer ao prêmio José Lins do Rego.

1969 – A obra **Inventário do irremediável** recebe o prêmio Fernando Chinaglia, da União Brasileira de Escritores.

1970 – Publicação da antologia de autores gaúchos, **Roda de Fogo**, pela Editora Movimento.

1971 – Muda-se para o Rio de Janeiro e trabalha como pesquisador e redator das revistas **Manchete** e **Pais&Filhos**.

1972 – Trabalha como redator do jornal **Zero Hora** e como colaborador do **Suplemento Literário de Minas Gerais**. O conto “A visita”, posteriormente incluído em **O ovo apunhalado**, recebe o prêmio do Instituto Estadual do Livro.

1973 – Viaja para a Europa, onde resolve morar. **O ovo apunhalado** recebe menção honrosa do prêmio Nacional de Ficção.

1974 – Volta ao Brasil. Em Porto Alegre, trabalha como autor e ator na peça **Sarau das**

nove às onze, com o grupo Província. Colabora com os órgãos da imprensa alternativa, como **Opinião, Movimento, Ficção, Inéditos, Versus, Paralelo e Escrita**.

1975 – **O ovo apunhalado** é indicado pela revista **Veja** como um dos melhores livros do ano. A peça **Uma visita ao fim do mundo**, proibida de ser encenada na época pela Censura Federal, mais tarde denominada **Pode ser que seja só o leiteiro lá fora**, recebe o prêmio Leitura, do Serviço Nacional do Teatro.

1976 – Escreve críticas teatrais na **Folha da Manhã** e participa das antologias **Assim escrevem os gaúchos** e **Teia**, editada com recursos dos autores.

1977 – Lançamento do livro **Pedras de Calcutá**. Participação da antologia **Histórias de um novo tempo**.

1978 – Trabalha como redator da revista **Pop**, em São Paulo. Participa da **Antologia da literatura rio-grandense contemporânea**.

1979 – Trabalha como editor de texto da revista **Nova**.

1980 – O conto “Sargento Garcia” recebe o prêmio Status de literatura.

1981 – Assume o cargo de editor da **Leia Livros**.

1982 – Lança, pela Editora Brasiliense, **Morangos mofados**, um dos maiores sucessos editoriais da época, de crítica e de público.

1983 – Torna-se colaborador da revista **Istoé**. Publica **Triângulo das águas**.

1984 – **Triângulo das águas** ganha o prêmio Jabuti. Sua peça **Pode ser que seja só o leiteiro** é encenada em Porto Alegre, sob direção de Luciano Alabarse.

1985 – Trabalha como editor da revista **A-Z** e escreve o roteiro para a série de tevê **Joana Repórter**, da Rede Globo. **Morangos mofados** é adaptado para o teatro e encenado sob a direção de Paulo Yutaka. É lançado o filme **Aqueles dois**, baseado no conto homônimo, sob direção de Sérgio Amon. Recebe o Prêmio Jabuti pelo livro **Triângulo das águas**.

1986 – É convidado a fazer parte da equipe redatora de **O Estado de São Paulo**. A adaptação para teatro de **Morangos mofados** é encenada em Porto Alegre por Luciano Alabarse. É filmado o curta-metragem, em Super-8, **O dia em que Júpiter encontrou Saturno**, de Ana Beatriz, baseado no conto homônimo do livro **Morangos Mofados**.

1987 – Escreve o roteiro de **Romance**, longa-metragem de Sérgio Bianchi, e a peça **A maldição do vale negro**.

1988 – Trabalha para a revista **A-Z**. Publica **Os dragões não conhecem o paraíso**, e o livro infanto-juvenil **Mel e girassóis**. Recebe o prêmio Molière de melhor autor.

1989 – Publica o livro infantil **As frangas**. Recebe o Prêmio Molière pela autoria do melodrama **A maldição do vale negro**, pelo qual também é agraciado com o Prêmio Jabuti.

1991 – Recebe da Associação Paulista de Críticos de Arte o Prêmio de Melhor Romance do Ano pelo livro **Onde andarás Dulce Veiga?** São lançadas as traduções para o inglês (em Londres) e francês (Paris) do livro **Os dragões não conhecem o paraíso**.

1992 – Recebe bolsa da Maison des Écrivains et Traducteurs Étrangers.

1993 – Representa o Brasil da III Interlit, Encontro Internacional de Escritores, juntamente com Rubem Fonseca e Sonia Coutinho, em Erlagen, Alemanha. Participa do Congresso Internacional de Literatura e Homossexualismo, em Berlim (Alemanha). Transita entre Amsterdã, Utrecht e Haia (Holanda); Berlim e Erlagen e Milão (Itália). Traduz **A balada do café triste**, de Carson McCullers, **A caixa preta**, de Amos D. Z e **O lago encantado**, de Margaret Atwood.

1994 – A novela **Bien loin de Marienbad** é publicada em Paris. Colabora no Caderno Cultura, do Jornal Zero Hora, de Porto Alegre. Publica o livro **Ovelhas negras**, pela Editora Sulina. Comunica, publicamente, na sua coluna semanal, no jornal **O Estado de São Paulo**, seu contágio pelo vírus HIV.

1995 – É escolhido patrono da Feira do Livro de Porto Alegre, um dos maiores eventos culturais do país. O conto “Linda, uma história horrível”, do livro **Os dragões não conhecem o paraíso**, é incluído na antologia de **The Penguin Book of internacional gay writing**.

1996 – Morre em Porto Alegre, no dia 25 de fevereiro, aos 48 anos.

2000 – É lançado o livro **Fragmentos**: 8 histórias e um conto inédito, em formato de bolso. É filmado o curta-metragem **Sargento Garcia** (35 mm), premiada adaptação do livro *Morangos mofados*, sob direção de Tutti Gregianin, tendo no elenco Marcos Breda. Também é filmado **Dama da noite** (curta-metragem, 15 minutos), sob direção de Mário Diamante. O ator Gilberto Gawronski repete no cinema o mesmo personagem que fez com grande sucesso no teatro, Dana Avalon, típica criatura da noite do universo de Caio Fernando Abreu.

2001 – Italo Moriconi publica **Os cem melhores contos brasileiros do século**, em que Caio foi representado por duas narrativas, “Aqueles dois” e “Linda, uma história horrível”.

2002 – Sai, pela editora Aeroplano, o livro **Caio Fernando Abreu**: cartas, organizado por Italo Moriconi, composto de cartas escritas por Caio a amigos, outros escritores e artistas.

2005 – Inicia-se a reedição de toda a obra de Caio Fernando Abreu pela Editora Agir. Essas novas reedições trazem, esparsamente, a poesia do escritor, cuja produção só tinha sido publicada em jornais.

É filmado **Pela passagem de uma grande dor** (curta-metragem, vídeo), de Bruno Polidoro, adaptação do conto do livro *Morangos Mofados*.

2006 – É lançado **Os melhores contos de Caio Fernando Abreu**, com seleção de Marcelo Secron Bessa, pela editora Global.

2007 – É lançado o filme **Onde andar**á **Dulce Veiga**, baseado em livro homônimo do autor, sob a direção de Guilherme de Almeida Prado.

2008 – É publicada a primeira biografia do autor, **Caio Fernando Abreu**: inventário de um escritor irremediável, da jornalista Jeanne Callegari, pela editora Seoman.

2009 – Sai, pela Record, **Para sempre teu, Caio F.**: cartas, conversas, memórias de Caio Fernando Abreu, a biografia mais completa sobre o autor, da jornalista Paula Dip, amiga do escritor. Seu **Teatro completo** é reeditado, sob organização de Luís Artur Nunes e Marcos Breda. É reeditado **A balada do café triste**, de Carson McCullers, pela José Olympio, traduzido pelo Caio.

2011 – No momento, em que se celebra 15 anos da morte do autor, alguns trabalhos de teatro estão sendo encenados em comemoração à data, entre eles, destacamos a adaptação de **Lixo e Purpurina**, sob direção de Kleber Montanheiro e monólogo com o ator Roberto Camargo, para quem Caio F. teria escrito “A lenda das Jaciras”, no Sesc Pompeia, São Paulo.