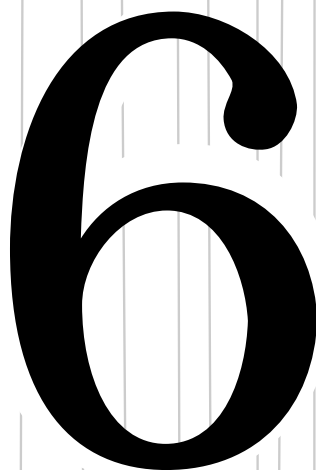


Epifanias da homoafetividade ou o choque anafilático sofrido por Anthony Giddens ao ingerir Caio Fernando Abreu

Durval Muniz de Albuquerque Júnior
*Professor do Departamento de História da Universidade
Federal do Rio Grande do Norte.
Doutor em História Social pela Universidade Estadual de Campinas.
durvalal@uol.com.br*

A large, stylized black number 6 is centered on the page. The background consists of numerous thin, vertical grey lines of varying heights, creating a textured effect. The number 6 is rendered in a classic, slightly calligraphic font with a thick stroke.

Resumo

Este texto busca problematizar a pertinência dos conceitos que compõem a teoria social desenvolvida pelo sociólogo inglês Anthony Giddens, e visa tratar da temática dos amores e desejos homoeróticos, abordando o fenômeno social das relações homoafetivas. Como parte-se do pressuposto que não há qualquer experiência fundante ou essencial nas relações homoeróticas, mas que estas são constituídas a partir de distintas narrativas e performances sociais, foi escolhida para servir de contraponto analítico à teoria social giddiana as narrativas em torno do homoerotismo e da homoafetividade elaboradas pelo escritor Caio Fernando Abreu. Procura-se verificar como os conceitos da teoria social de Giddens são ou não capazes de apreender as experiências que são descritas e nomeadas como experiências próprias da homossexualidade nos textos do escritor brasileiro.

Palavras-chave: Teoria social. Anthony Giddens. Homoerotismo. Homoafetividade. Caio Fernando Abreu. Produção de sentido.

Abstract

This article aims to question the concepts pertinence that are part of the social theory developed by the English sociologist Anthony Giddens, and it intends to treat love themes and homoerotic desires, discussing the homoaffective relations social phenomenon. As it is assumed that there is no essential experience in homoerotic relations, rather constituted from different narratives or social performances, Caio Fernando de Abreu's narratives concerning homoeroticism and homoaffectivity were chosen to be the analytical counterpart to Giddens social theory. The objective is to verify whether or not the concepts of Giddens social theory are capable of apprehending the experiences which are described as inherent to homosexuality in the works of the Brazilian writer.

Keywords: Social theory. Anthony Giddens. Homoeroticism. Homoaffectivity. Caio Fernando Abreu. Sense production.

Pensamentos, como cabelos, também acordam despenteados. Naquela faixa-zumbi que vai em slow motion, desde sair da cama, abrir janelas, avaliar o tempo e calçar chinelos até o primeiro jato da torneira – feito fios fora do lugar emaranham-se, encrespam-se, tomam direções inesperadas. Com água, mão, pente, você disciplina cabelos. E pensamentos? Que nem são exatamente pensamentos, mas memórias, farrapos de sonhos, um rosto, premonições, fantasias, um nome. E às vezes também não há água, mão, nem pente, gel ou xampu capazes de domá-los. Acumulando-se cotidianas, as brutalidades nossas de cada dia fazem pouco a pouco recuar – acudados, rejeitados – para as remotas regiões de onde chegaram. Outros, como cabelos rebeldes, renegam-se a voltar ao lugar que (com que direito?) determinamos para eles. Feito certas crianças, não se deixam engambelar por doce nem figurinha.

Caio Fernando Abreu

Esse texto de Caio Fernando Abreu nos permite pensar que existiriam, pelo menos, duas modalidades de pensamento, duas maneiras de pensar: o pensamento bem penteado, bem arrumado, sem fios soltos, o pensamento pastinha, e o pensamento despenteado, rebelde, arrepiado, desgrenhado, desarrumado, com caracóis embaixo dos quais existiriam histórias para contar de mundos tão distantes, de onde poderia sair, a qualquer momento, até piolho. Poderíamos dizer, nos apropriando livremente das reflexões de Claude Lévi-Strauss (2003), que existiriam pensamentos e pensadores quentes e pensamentos e pensadores frios: uns formulando teorias e interpretações incendiárias, questionadoras da ordem social e do pensamento, partindo em busca de um fora das estruturas, do mundo, da sociedade, dos códigos sociais e culturais em que estão colocados; outros formulando teorias apaziguadoras, harmonizadoras de contrários, buscando entender e explicar a ordem e sua reprodução, sem a perspectiva de um fora, de um além, de um devir em relação às estruturas, aos códigos sociais e culturais em que vivem. Enquanto o pensamento bem penteado seria adequado para pensar aquilo que constitui a ordem, teria dificuldade de incluir em suas reflexões tudo aquilo que escapa dela, que passa a ser pensado a partir de categorias e conceitos denegadores como anomia, anormalidade, delinquência, perversidade, desordem, inadequação, desencaixe, patológico, criminoso, monstruoso, doentio, desarrazoado, animalesco.

O pensamento pastinha tenta, na verdade, evitar a politização da teoria social; tenta rebaixar a temperatura da reflexão acerca dos homens e da

sua condição social; tenta fazer do pensar um trabalho puramente técnico ou acadêmico, um trabalho desapaixonado, um trabalho que Latour (1994) chama de tentativa de purificação do pensamento, uma tentativa de evitar a mistura do pensar com o mundo e suas questões mais prementes, um pensar protegido e legitimado pelo mito do laboratório e sua pretensa condição de isolamento do mundo, evitando a contaminação da ciência e do pensar pelas coisas do cotidiano, pelas querelas e conflitos que dividem as sociedades em que esses pensadores atuam. Traumatizados pelas catástrofes sociais e políticas, pelos genocídios e carnificinas que caracterizaram o século XX – atribuindo aos pensamentos quentes, aos pensamentos rebeldes, às teorias sociais que propunham a contestação e a saída da ordem vigente, a responsabilidade por boa parte desses desastres políticos e humanos –, os pensadores frios se recusam a fazer o que consideram ser a mistura espúria entre reflexão científica e militância política, entre teoria social e teoria política, entre pensamento e utopia.

Neste texto, colocarei lado a lado duas obras e dois autores que considero representarem bem o que venho chamando de pensamento penteado e pensamento despenteado. Embora um deles não tenha proposto nenhuma teoria de interpretação do social – já que, sendo um escritor, sua maneira de enxergar o mundo, de perceber o que se passa à sua volta, considerada, por muitos, uma das mais argutas percepções da sociedade em que vivemos, de nossa condição pós-moderna –, serve de suporte para que uma crítica às formulações do teórico do social seja feita, na medida em que chama a atenção para aqueles aspectos negligenciados ou que não têm lugar na arrumada teorização do cientista social. O pensador despenteado Caio Fernando Abreu – um dos mais importantes contistas brasileiros das últimas décadas do século XX, que vivia a condição de homossexual e fez disto um tema constante em seu trabalho, abordando o que poderíamos chamar de regiões de sombra, de experiências limite da sociedade ocidental contemporânea –, nos permite avaliar a teoria social desenvolvida pelo pensador penteado Anthony Giddens, cientista social britânico, autor de uma vasta e influente obra, uma vez que nos remete à vivência de experiências cotidianas que aborda relações sociais, que trata de vidas que parecem não ter lugar no esquema de interpretação desenvolvido por Giddens ou que seriam remetidas para a condição de perversas, como faz com todas aquelas experiências que escapam à ordem social (GIDDENS, 2003).

Para economia deste texto, me centrarei na obra em que Giddens (2003) reúne uma série de ensaios que resumiria a sua teoria sobre o social,

mais conhecida como teoria da estruturação: *A constituição da sociedade*. Nesta, ao mesmo tempo em que vai expondo as principais categorias que constituiriam sua teoria social, em apêndices, vai questionando e se afastando, justamente, de uma série de autores que poderíamos denominar de pensadores quentes ou pensadores cuja obra foi motivada por questões políticas ou que tiveram implicações políticas a despeito de suas vontades, cujos pensamentos foram forjados pressupondo um fora da ordem vigente ou algo que a ultrapassava e questionava. Entre esses autores, Freud, cuja teoria do inconsciente assentou um duro golpe no racionalismo triunfante, do qual Giddens se apresenta como uma nova versão; Foucault, que abordou temas e propôs um modo de pensar que questionava o que estamos fazendo de nós mesmos, as certezas e as verdades que nos dizem e nos fazem ver, no que, por extensão, critica toda a tradição nietzschiana e com ela a tradição trágica do pensamento ocidental, aquela que está atenta para as zonas de sombra, para a dor e para o perigo que são imanentes ao viver, condição da qual Giddens parece querer fugir; Goffman, por abordar o que seria instituições e condições sociais excepcionais, que pouco teriam a dizer sobre a rotina da ordem social, aquilo que seria o interesse da teoria giddiana. Embora se apóie constantemente na teoria econômica marxista, Giddens também critica o Marx político e militante, os seus textos que seriam fruto das paixões políticas despertadas por sua época. O Marx que lhe interessa é aquele da análise fria das relações capitalistas, da tentativa de elaboração de um modelo de funcionamento do sistema capitalista (GIDDENS, 2003, p. 109-128, 171-190).

A todo momento, Giddens apresenta a sua teoria social como sendo a superação e, ao mesmo tempo, a tentativa de harmonizar as categorias duais ou polares que estruturaram os grandes paradigmas de interpretação social desde o século XIX: seu pensamento se distanciaria tanto do funcionalismo, representado por Parsons, do marxismo, quanto do estruturalismo ou do pensamento pós-moderno. Ele tentaria superar as dicotomias entre as noções de estrutura e de agente, de sociedade e de indivíduo, de tempo e espaço, de subjetivo e objetivo, de mudança e permanência, entre a microsociologia e a macrosociologia. Essa busca pela harmonização dos contrários, pela conciliação que se observa no campo dos conceitos e das teorias que lhe antecederam, pode ser considerada a própria marca política de seu pensamento, de sua militância enquanto intelectual, embora talvez ele não aceitasse que tal vinculação fosse feita. A busca da terceira via entre o socialismo e o capitalismo liberal, que marca a sua participação no espaço público (GIDDENS, 1999; 2001), parece também estar presente em seu pensamento, que se coloca como uma terceira possibilidade que apazigua e

harmoniza as grandes querelas, os conflitos que atravessaram o próprio campo das ciências sociais, desde que estas emergiram, no século XIX, e que estiveram ligadas à tomada de posições políticas a favor ou contra uma dada ordem social e política (GIDDENS, 2003, p. 310-330).

Gostaria de exemplificar a forma como seu pensamento funciona, antes que passe a tratar das dificuldades que teríamos em abordar a condição homossexual a partir das categorias propostas por sua teoria social; antes que, a partir das reflexões de Caio Fernando Abreu sobre essa condição, possamos testar a pertinência das categorias da sociologia de Giddens para tratar de uma experiência como a da homoafetividade ou do homoerotismo. Para exemplificação do funcionamento de seu pensamento, usarei uma passagem do apêndice crítico que elabora acerca do pensamento de Michel Foucault, notadamente da visão que este teria construído sobre a loucura. Nesta passagem, Giddens cita uma fala de Foucault sobre a loucura e depois faz a ela os seus reparos. Gostaria de chamar atenção para a diferença de estilo e para o que eu chamaria de temperatura do pensamento:

[...] Foucault argumenta que aquilo a que chamamos de “loucura” – ou acompanhando o triunfo da metáfora médica, “doença mental” – foi criado em tempos relativamente recentes. Loucura é o lado sombrio, suprimido, seqüestrado, da consciência e da paixão humanas, que o Iluminismo e o pensamento moderno são incapazes de conceber de qualquer outro modo salvo como “não-razão”. Nas culturas tradicionais ou, pelo menos, na Europa medieval, a *folle* continha sua própria razão, permitindo algo como um acesso direto a Deus. Mas em meados do século XVII e daí em diante, “a loucura deixou de ser, nas margens do mundo, do homem ou da morte, uma figura escatológica; a escuridão em que os olhos da loucura foram treinados, da qual nasceram as formas do impossível evaporou-se” [...]. Mas talvez essa concepção invista a loucura de uma grandeza que ela não tem e nunca teve. Ao colocar a loucura como a outra face da razão, ela pode expressar apenas aquelas teses iluministas que simula depreciar. Pode muito bem ser que as pistas para o caráter da loucura ou, em suas roupagens modernas, da “doença mental” não se encontre na extravagância de falsas crenças, alucinações, visões de outros mundos, mas nas características muito mais comuns da impropriedade corporal e gestual. A incapacidade social, não um misterioso acesso a um continente perdido da não-razão, poderá expressar sua natureza real (GIDDENS, 2006, p. 186-187).

Quem conhece a obra de Michel Foucault sabe que este jamais pretendeu dizer qual era a natureza da loucura, dar a ela uma definição a partir da própria razão. Se fizesse isso, como faz Giddens, esvaziaria o significado político de *História da loucura*. A loucura é, nessa obra de Foucault, como será a experiência da prisão ou da sexualidade, uma experiência limite, um fora da ordem da razão, uma fronteira a partir da qual se pode ver desenhar o que seria a racionalidade, como esta se define em diferentes momentos históricos e o que essa definição exclui, que práticas e falas são consideradas em cada época desarrazoadas. Ao tratar da loucura, Foucault não quer dizer o que ela é, mas o que é a razão em cada momento histórico. A loucura é no pensamento foucaultiano esta borda que desenha os limites da racionalidade, a linha que dá contornos ao que chamamos de razão. Ela é esse lugar fora da ordem a partir do qual se pode incidir uma crítica à própria ordem, aspecto que falta ao pensamento de Giddens, que fala de dentro da ordem e sua preocupação é com sua reprodução e continuidade. A loucura em Foucault funciona como a sociedade comunista em Marx, o super-homem em Nietzsche ou o inconsciente em Freud. Ela é este lugar de fora da ordem onde o pensador se posta para poder dela tomar distância e emitir a crítica a como a ordem está estruturada. Ela é uma das zonas de sombra e dor da experiência humana, da vida social, que o pensamento racional não consegue explicar ou que só consegue, como faz Giddens, como sendo uma “impropriedade corporal e gestual” ou como “incapacidade social”, definições que racionalizam a loucura, retiram dela o seu perigo, retiram dela seu poder de contestação, retiram dela o caráter político do qual Foucault fez uso, ao mesmo tempo em que são definições vazias, que parecem tudo dizer, mas que nada dizem, que parecem tudo falar, mas que só estabelecem o silêncio. Para se definir uma impropriedade, é preciso que se diga o que é próprio. Mas quem define o que é próprio ou impróprio na forma de se comportar ou de usar o corpo? Não estaria na definição do que é próprio ou impróprio o caráter coercitivo, opressivo, conservador da vida social? Quem define o que é próprio? Quem dá o direito a alguém, como ao médico ou ao psiquiatra, de dizer o que é apropriado ou não para o corpo e a vida do outro? Para responder a essas perguntas tem de se levar em conta algo que fica mascarado ou escamoteado na sociologia de Giddens, e aquilo que verdadeiramente o incomoda no pensamento de Foucault: é preciso pensar a relação entre saber e poder, entre verdade e poder, entre normas, prescrições, valores, costumes, rotinas e relações de dominação e sujeição, entre pensamento e política, entre teoria sobre o social e domínio sobre o social. Quem define que capacidades devemos ter para vivermos em sociedade? Perguntas incômodas para um sociólogo que, no próprio estilo em que escreve,

tenta rebaixar a tensão, tenta esfriar, racionalizar, reduzir as explicações aparentemente frias e precisas as dimensões trágicas e perigosas, dimensões, em grande medida, misteriosas, difíceis, complexas, inapreensíveis ou indizíveis da experiência humana.

Anthony Giddens parece querer retornar a sociologia à sua condição de técnica do social, tal como foi pensada no século XIX. A ela caberia fazer diagnósticos dos problemas que ameaçam a ordem social e, a partir deles, propor as reformas necessárias para que a mudança social se faça sob controle, evitando as grandes explosões revolucionárias, as guerras, os conflitos sociais violentos que tanto sangue já derramaram no Ocidente contemporâneo. Para isso, ele trata de esvaziar politicamente as categorias centrais com que o pensamento social tem lidado nos últimos dois séculos. É exemplar, nesse sentido, o que ele faz com a categoria poder. Ela se torna “a capacidade para a ação”, o que lhe dá tal grau de generalidade e ao mesmo tempo tal aparência de neutralidade, que o poder parece não mais feder ou cheirar. Ele neutraliza as definições conflitivas, agonísticas do poder. O poder como campo de luta, como relação de conflito, como *locus* da ação mas também da reação, da resistência, o poder como exercício em um campo de forças que é transformado em algo anódino, uma genérica capacidade de agir que teríamos todos. O mesmo fará com a categoria inconsciente reduzida a ser uma memória instintiva. Conflito, movimento social ou ideologia são outras categorias que, embora apareçam referenciadas no livro e até se prometa tratá-las em alguns itens, são sintomaticamente silenciadas (GIDDENS, 2003, p. 17-19, 51-59, 287-301).

Se Giddens propõe uma teoria do social, esta deve ser capaz de dar conta dos mais distintos fenômenos que compõem a realidade social. Seria interessante, portanto, testar a pertinência ou a capacidade de sua teoria em abordar um fenômeno como o dos amores e desejos que não se dirigem para o que se definiu, desde o século XVIII, como sendo o sexo oposto. O que teria a dizer a sociologia de Giddens sobre esses amores, sobre essas práticas eróticas, sobre esses seres que durante muito tempo não deviam ousar nem ser nomeados nem falar? Como as categorias de sua sociologia nos permitiriam compreender o que os médicos definiram, no século XIX, como sendo a homossexualidade? Se vivemos em uma sociedade de ordem heteronormativa, qual seria o lugar da homoafetividade ou do homoerotismo nesta ordem social? Com que conceitos giddianos poderíamos pensá-la? Como não acredito em uma experiência fundante ou primeira, como não consigo pensar qualquer experiência humana fora da linguagem, fora de uma elaboração narrativa, tomarei para o cotejo entre o que seria a experiência homoerótica no mundo

contemporâneo e a possibilidade de sua compreensão, através das categorias da teoria social de Anthony Giddens, as narrativas sobre o homoerotismo e a homoafetividade feitas pelo escritor Caio Fernando Abreu. Portanto, não se trata aqui de ver até que ponto os conceitos da teoria social giddiana dá conta de um objeto já dado, uma empiricidade chamada homossexualidade, mas de colocar em diálogo as narrativas que constituem o que seria a experiência da homossexualidade na literatura de Caio Fernando Abreu, ou seja, os conceitos empregados pelo escritor para falar dessa experiência e verificar se há alguma equivalência entre eles e aqueles oferecidos pelo pensamento de Giddens para tratar das ações e estruturas sociais, de seus agentes e relações.

A preocupação central da teoria social de Giddens é entender como se dá a estruturação do social, ou seja, como, a partir das ações humanas, que, em último caso, são sempre individuais e singulares, a sociedade continua, a ordem social se estrutura e permanece durante um tempo longo. Sua atenção se volta, portanto, para o que chama de rotinização, ou seja, os homens, por uma necessidade ontológica de segurança, pela necessidade ontológica de viver em um mundo que não seja feito permanentemente de surpresas, de mudanças, tendem a rotinizar, a enfatizar a repetição, a agir repetitivamente em seu cotidiano. Os homens estabeleceriam rotinas, que depois seriam codificadas, se transformariam em normas ou em leis, seriam incorporadas de tal forma que se tornariam memórias inconscientes ou o que chama de consciência prática, com a qual os homens realizariam ações codificadas socialmente de forma maquinal, não reflexiva. Tais rotinas ganhariam também explicações, seriam legitimadas, apoiadas, ganhariam foros de verdades, de certezas e seriam, muitas vezes, naturalizadas ou atribuídas a instâncias extra-humanas através do que Giddens chama de consciência discursiva. Esta seria a capacidade de nomear, classificar, significar, dotar de sentido, reafirmar, tentar continuar e perpetuar por meio das várias formas de linguagem essas rotinas sociais. As estruturas elaboradas, portanto, pela ação dos agentes sociais, dos indivíduos, limitados e sob coerção da presença do outro, das normas e códigos sociais, situados num tempo e num espaço, os quais carregam, por seu turno, a herança de outros tempos e espaços, apareceriam como estranhas a eles, sobrepondo-se às suas ações, configurando-se o que Marx chamou de alienação social (GIDDENS, 2003, p. 1-46).

Esse raciocínio nos ajuda a entender como se constitui a ordem social, como esta se estrutura e como se dá sua reprodução, como esta é repostada permanentemente pela ação dos agentes, que repetem rotinas, em grande medida não submetidas à reflexão, que naturalizam e reificam as estruturas

que eles mesmos criaram, as regras e normas que eles mesmos elaboraram. Mas, o que dizer daqueles agentes cuja condição social se caracteriza pela dificuldade em constituir rotinas? A condição homossexual aparece, em Caio Fernando Abreu, marcada, justamente, por essa dificuldade em constituir rotinas, pela impossibilidade ou dificuldade de rotinizar suas relações sexuais, amorosas, afetivas. A vida de um homossexual numa sociedade heteronormativa é marcada pela fragmentação de suas atitudes, pela fragmentação daquilo que Giddens chama de *self*, pela fragmentação de um “eu” que não pode aparecer socialmente, não pode sequer se simular como sendo o mesmo em todos os momentos e lugares, pois sua vida é experimentada pela descontinuidade, marcada pela fugacidade dos encontros, dos amores, dos afetos, das relações. A vivência homossexual se daria como em *flashes*, pois, ao contrário da vivência heterossexual, ela não encontraria suporte ou permissão social para ocorrer em todos os lugares, em todos os momentos, em todos os contextos sociais. Ao invés de termos a serialidade que caracterizaria as ações que instituem e estruturam a sociedade, teríamos a errância, a descontinuidade, a hiância das ações daqueles agentes que viveriam uma condição homossexual. Um dos mais duros aprendizados da condição homossexual seria o aprendizado de que, em quase todas as situações, sua consciência deve estar alerta e em guarda para evitar que aquilo que Giddens chama de consciência prática se manifeste publicamente. Tendo aprendido a ser gay, através de distintas experiências e do encontro com outros semelhantes, podendo ter aprendido modos de falar, de gesticular, de andar, de se comportar, que identificaria o que em dada sociedade se define como um modo de ser homossexual, deve, no entanto, em muitos momentos e lugares, tentar controlar este corpo e este seu ser, que não pode vir a luz, não pode se manifestar, não pode dar pinta. Se é a rotinização das ações que produz as estruturas sociais, o homossexual, tal como descrito por Caio Fernando Abreu, não conseguiria estruturar sua existência, não conseguiria construir estruturas institucionais, legais, morais que pudessem dar suporte à sua existência, seriam seres sem estruturas, seres desestruturados (ABREU, 2005).

Para Caio Fernando Abreu, a solidão, que seria uma condição mesma da experiência homossexual, nasceria da dificuldade que teriam os homossexuais em estabelecer laços afetivos e sexuais mais duradouros, por não encontrarem o suporte social para tanto. As práticas sexuais e as experiências afetivas dos homossexuais teriam características epifânicas, seriam vividas intensamente, concentradas em um curto espaço de tempo, seriam vivências próximas do delírio pela alta concentração de investimento emocional e pela urgência com que se realizariam, experiências sempre

marcadas pela falta de tempo. Tais experiências seriam como pequenas revelações da felicidade e do prazer, numa rotina de carência afetiva, desamor e miséria sexual. As relações afetivas e sexuais homossexuais não contariam com a possibilidade de se estenderem por um tempo longo; elas seriam vividas num tempo intensivo, numa temporalidade concentrada, marcadas pela descontinuidade e pela fragmentação, submetidas, em grande medida, à lógica dos encontros fortuitos e dos acasos (ABREU, 2006). Para Anthony Giddens, o social se estrutura porque as ações sociais se prolongam e se sustentam através do tempo-espaço, do tempo-geografia (GIDDENS, p. 40-47, 129, 136). Se a experiência da homossexualidade é tal como descreve Caio Fernando Abreu, como seria possível construir estruturas para sustentar essas vivências se falta a elas a permanência das relações e ações sociais no tempo ou no espaço? Como construir estruturas a partir de experimentações epifânicas do desejo e do prazer, de encontro entre corpos que não duram, não se estendem nem no tempo, nem nos espaços? Como instaurar uma ordem a partir de vivências desordenadas do tempo e do espaço?

Para Anthony Giddens, pois, a estruturação do social se dá também através do que ele chama de regionalização das relações sociais, ou seja, dadas rotinas, dadas formas de viver recortam um dado espaço e um dado tempo, têm um lugar espaciotemporal, têm um suporte sobre o qual se instalam: elas estabelecem fronteiras e limites, a partir dos quais ganham certa estabilidade (GIDDENS, 2003, p. 129-144). Vivendo em uma sociedade em que todo espaço e todo tempo é, por norma e definição, espaço e tempo da heterossexualidade, os homossexuais teriam uma enorme dificuldade em construir espaços e tempos que servissem de suporte para a estabilização, a rotinização, de seus modos e estilos de vida. Para Caio Fernando Abreu, ele próprio um homem fascinado por viajar, o homossexual é um ser sem lugar, um ser sempre em fuga de espaços e tempos em que não encontra guarida ou conforto, um ser desterritorializado, nômade, um batedor de calçadas, sempre em busca de um território, de construir um lugar para suas vivências (ABREU, 2002). O homossexual seria esse ser desamparado, sem códigos sociais, sem normas, sem instituições, sem espaços que lhe dessem suporte existencial. Um ser em queda no vazio permanentemente, um ser em trânsito, abandonado, acuado, inseguro, trágico. Os espaços das experiências homossexuais seriam sempre espaços diminutos, sufocantes, espaços protegidos ou escondidos do fora, espaços guetificados, espaços onde se sobreinveste no privado e no íntimo, espaços roubados ao espaço público, mesmo quando conquistados nas ruas, becos, parques, jardins, praias, banheiros, seriam sempre a mais justa das saias (ABREU, 2006, p. 58). Os espaços de

vivência homossexual não constituiriam regiões que tenham uma continuidade no social, eles seriam o que Foucault chamou de espaços heterotópicos, lugares fora do lugar, lugares em que se viveria por alguns momentos o fora da ordem, até que ela se refaça (FOUCAULT, 2001, p. 410-422).

Uma das formulações de Giddens mais reveladoras dos limites do seu pensamento para tratar da condição homossexual, tal como narrada por Caio Fernando Abreu, seria aquela em que opõe o que chama de região da frente em relação ao que chama de região de trás (GIDDENS, 2003, p. 144-149). Elas se diferenciariam pela disponibilidade de presença, pela disposição de se postar em frente ao outro, da qual dependeria a vida social, bem como a manutenção do convívio em sociedade. Os agentes sociais constituiriam a sociedade em situações de co-presença, o face a face seria instituinte da vida social, mas a segurança ontológica solicitada pelos humanos requereria que essas relações face a face se dessem mediante a criação de fachadas, do desempenho de performances que protegessem uma região de trás nascida de um dado distanciamento psicológico. A disponibilidade de presença seria uma abertura para o outro que é controlada pela racionalização. Mas, não há dúvida de que, para Giddens, é a região da frente a mais importante para a estruturação social. É aí que se daria a negociação para a constituição da coexistência e da coextensividade da ação dos agentes. Seria na região da frente que se passariam as ritualizações, as operações de segurança, o estabelecimento de consensos que sustentariam a vida social. No face a face, as máscaras que são usadas pelos atores sociais terminariam por se tornarem críveis para eles mesmos, tornando-se seus rostos, suas identidades. Como então entender a formação do *self*, da identidade, do “eu”, de um agente que até no uso de seu corpo valoriza a região de trás? Como poderá construir uma presença, um rosto, se constituir em agente da estruturação social se, quase sempre, tem que agir conscientemente se mascarando, sendo uma *drag queen* na vida, um travesti em todos os momentos e lugares? Se no face a face o que se busca é a segurança ontológica e a cumplicidade na construção de uma dada rotina, como pode um homossexual, que quase sempre tem de se proteger da agressão, do preconceito, do riso, do nojo ou do escárnio estampado no rosto do outro, constituir cumplicidades, uma região da frente distinta de sua região de trás? Talvez, por isso, os personagens homossexuais, na literatura de Caio Fernando Abreu, escondam freqüentemente o rosto, prefiram o escuro, a noite, as regiões de sombra, o recanto escondido do bar de onde analisa o rosto dos outros. Talvez, por isso, os homossexuais pintem constantemente o rosto, se olhem constantemente no espelho e vejam seus rostos como máscaras que se degradam, tenham sempre um rosto desconhecido atrás de seu rosto, rostos que se movem (ABREU, 2006, p. 46).

Em um dado momento de seu texto, Giddens (2003) afirma que os corpos para Foucault não teriam rostos, por serem corpos apenas assujeitados e não reflexivos, pois parece fazer do rosto a metonímia do sujeito racional, afinal sua sociologia quer reafirmar a racionalidade dos agentes sociais e o ver e o pensar há muito estão associados no pensamento ocidental. O olhar, o ver o outro, o ter a presença iluminada pelo olhar do outro parece garantir para Giddens a presença que não só é física, mas a presença do sujeito enquanto ação racionalizada, enquanto capacidade de ação, ou seja, enquanto agente de poder. O rosto seria aí metáfora da racionalidade, do governar o corpo, do domínio sobre sua fachada, sobre seu aparecer, sobre sua performance, sobre sua condição de sujeito, a capacidade de proteger e esconder a região de trás, a intimidade, aquilo que não pode vir a público sob pena de fragilizar o agente social (GIDDENS, 2003, p. 149-153). Deleuze e Guattari pensam o rosto exatamente na contramão do que formula Giddens. Para eles, o rosto pode ser buraco negro, em que todos os sentidos vêm ser tragados, como pode ser tela branca, em que diversos sentidos sociais e culturais vêm ser inscritos (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 31-62). O rosto, oscilando entre ser buraco negro e tela branca, não tem nenhuma presença a revelar, não tem nenhuma razão a expressar: ele é matéria a ser trabalhada pelo sentido, ele é rostidade a ser construída. O rosto do homossexual, para Caio Fernando Abreu, está longe de ter alguma verdade para revelar, seja sobre o corpo, seja sobre a alma: é buraco negro, vórtice a tragar e emitir todos os sentidos, rostos de najas, de Jaciras, de Telmas, de Laikas, de Caio F., rostos telas brancas em que quase sempre vêm se espelhar e alojar os conceitos e preconceitos dos que não partilham a mesma condição.

Na verdade, não sei ao certo como atravessei os primeiros destes últimos sete dias. Talvez tenha dormido ou me movimentado dentro de algumas daquelas visões de buraco negro, porque lembro de uma espécie de névoa rompida de vez em quando por um ruído, alguma forma. Talvez não tenham sido visões, sonhos, se realmente dormi. De qualquer forma, não eram exatamente iguais as visões antes da vinda dele, nada de cobras ou aves ou partes isoladas de corpos, como mãos ou rostos. Havia pessoas inteiras dentro desta névoa, mesmo que eu não conseguisse vê-las, ainda que possuíssem corpos (ABREU, 2005, p. 95).

Os homossexuais seriam seres da região de trás e não da região da frente, seres, portanto, que por sua condição são fragilizados, recuados para a região da intimidade, para os espaços diminutos da casa, do apartamento, da

sauna, da boate, do *dark room*, para o escuro que protege seu rosto, que o impede de encarar o outro e a si mesmo, para as sombras dos cinemas, dos becos, são seres de rostos desfocados pelo consumo de álcool, de drogas, pela maquiagem espessa, borrada. Vidas como que passadas sempre por trás das vidraças, das cortinas, das persianas, vidas embaçadas, com pálpebras de neblina, vidas esfumadas, como que vistas sempre por trás de uma baforada de cigarro. Estranho e estrangeiro numa sociedade heteronormativa, tudo o que pode um homossexual almejar é passar despercebido, não chamar a atenção, conseguir que sua frente não seja vista, ou seja, que sua co-presença seja marcada pela ausência de si. No face a face, o que ele oferece é suas costas. Ele tem que se virar se quiser ser aceito ou incluído num tempo-espaco que o exclui (ABREU, 1996).

Na sociologia de Giddens, o corpo a corpo, as situações de co-presença é que garantem a criação das estruturas, das instituições, que criam, assim, o que se poderia chamar do corpo social que, ao contrário do que ocorre com os corpos individuais, não estaria sujeito a um tempo irreversível, ao tempo da morte de cada ser para a morte que somos nós. A sociedade permitiria pensar num tempo reversível, recorrente, numa temporalidade que se repõe através da rotinização das ações cotidianas, da coerção das regras sociais, dos recursos limitados para a criação e a mudança que as estruturas sociais oferecem (GIDDENS, p. 267-331). Nessa passagem, o caráter conservador do pensamento de Giddens se mostra inequivocamente. Filho de uma civilização que desde o século XIX apostou na História como agente de produção de um mundo melhor e perfeito, desiludido com as utopias e com as teleologias que embasaram os historicismos, desde o oitocentos, Giddens parece temer esta aposta na historicidade, parece desconfiar de qualquer tentativa de tentar acelerar o tempo histórico. Talvez venha daí sua admiração por Lévi Strauss, já que, como o antropólogo francês, Giddens sonha com a reversibilidade do tempo, com a sua possível estabilização, com o controle sobre o ritmo de suas mudanças (GIDDENS, 1998 e 2000a). Daí por que sua aproximação com uma leitura da história como a de Fernand Braudel, a quem muito elogia, ou da história praticada por Carlo Ginzburg, porque estes perscrutam processos de longa duração, porque desenham a imagem de um tempo lento, viscoso, arrastado, longe da agitação dos eventos, da espuma dos acontecimentos, um tempo pacificado, feito de longas continuidades civilizatórias, estruturais, paradigmáticas (GIDDENS, 267-331).

Como pensar, a partir destas reflexões, a situação do corpo visto e dito, vivido, como homossexual? Um corpo que, nas narrativas do escritor gaúcho, nas situações de co-presença agem na contramão da ordem social, age nas

fímbrias, nas bordas, nas fronteiras, nos desvãos, no desvio, no fora dos códigos e das regras. O corpo a corpo nas relações homoeróticas ou homoafetivas seria uma espécie de ferida, de sangramento, de corte, de ruptura com o corpo social. Um corpo a corpo que se daria atravessado por múltiplas interdições, tabus, preconceitos, não ditos. Corpos que quase sempre se entregariam aos fragmentos, aos pedaços, mais encontros de órgãos do que de corpos. Corpos sujeitos a uma veloz passagem do tempo, que rapidamente se consumiriam, que cedo se tornariam velhos, saindo do mercado afetivo e erótico. Os personagens de Caio Fernando Abreu são corpos sempre à procura de outros, à procura de amor, única situação capaz de dar alguma transcendência, mesmo que epifânica, ao encontro de dois corpos homossexuais. Os homossexuais, mais do que nunca, desde os anos 1980, passam a ser vistos socialmente como corpos assombrados pela presença da morte, corpos atravessados por uma temporalidade irreversível e urgente. O medo, a angústia, a busca desesperada por este outro, nem que seja imaginariamente, este outro que parece tão perto, tão semelhante, mas ao mesmo tempo tão distante e distinto, faria do corpo homossexual um corpo aberto a inúmeras experimentações, entregue ao acaso, buscando em cada corpo que se aproxima a possibilidade da construção de uma relação que garanta durabilidade, permanência, dê algum estatuto de institucionalidade a esse encontro. Para isso, os homossexuais, quase sempre, não contariam com o apoio das instituições que dão corpo ao social: desprezados ou mal vistos pela família, rejeitados e muitas vezes agredidos na escola, recusados e ameaçados de punição na Igreja, sem amparo legal ou institucional do Estado, a vivência homossexual seria possível pela construção de redes sociais alternativas, pela resistência e rebeldia cotidianas, pela descoberta daquilo que falta aos corpos pensados pela sociologia de Giddens, corpos centrados no rosto e na razão, a descoberta das derivas do desejo, da criatividade dos corpos e das mentes sob o acicate das relações desejantes, pelas linhas de fuga que atravessam os corpos e os fazem delirar, divergir, se divertir em direções contrárias àquelas prescritas pelos códigos sociais (ABREU, 1988).

No livro em que trata das transformações da intimidade no mundo contemporâneo, Giddens (2000b) cunha o conceito de *desencaixe* para falar desta maior labilidade dos códigos sociais em nossos tempos, destas possibilidades de se viver nas fímbrias da ordem, desta abertura para uma maior quantidade de estilos de vida, de regionalizações de espaço-tempo em nossos dias. Caio Fernando Abreu parece ter sido em sua própria vida um desencaixado, alguém que viveu sempre meio que apartado de si mesmo e do mundo, como que em luta com a imagem que tinha de si mesmo e com o mundo

à sua volta. Sua persona literária, disposta a tudo dizer, a ser impudico, disposta a virar do avesso as imagens elaboradas para si mesmo, a se virar do avesso, disposto a falar desta parte de trás tão importante para a vivência homossexual, permite ter um olhar profundamente crítico, um olhar que olha as regiões da frente com desconfiança, com ironia, com sarcasmo, revelando o lado farsesco e teatral destas vidas de fachada, tão elogiadas por Giddens. Caio F. não foi na vida e na escritura um modelo de agente racional, disposto a colaborar com a ordem social para a reprodução das estruturas sociais, bem como para suas meritórias reformas aperfeiçoadoras. Sua literatura ácida, cortante, provocante, niilista, é uma recusa ao mundo, como se quase não quisesse fazer parte dele, escrita feita para não se matar, escrita feita para não gritar. Para ele, somente o amor seria digno de reverência e devoção, como nos diz Antônio Gonçalves Filho (ABREU, 2006, p. 12). Mas, mesmo o amor, quando vivido na condição de homossexual, parece ser fonte de controvérsia, parece oscilar entre o baixo e o alto, o perverso e o sublime, o animalesco e o humano, o diabólico e o divino, o carnal e o espiritual. A escrita do amor homossexual, assim como a literatura de Caio Fernando Abreu, é feita com o corpo, tornando impossível qualquer romantismo ou sublimação platônica ou cristã. A sociologia da homoafetividade, sua história, parece nos alertar Caio F., não pode ser apreendida por teorias sociais acéticas como a de Anthony Giddens, sociologia de classe média, de país rico, sociologia papai-mamãe de um senhor bem casado e pai de família, mas por uma sociologia e uma historiografia escrita por corpos experimentados, chagados, cortados e marcados por essa experiência do fora, que é a vivência de amores e as relações afetivas e sexuais vistas com desconfiança, preconceito, estranheza e ódio, nomeadas de homossexuais. Talvez para Giddens a homossexualidade possa ser definida sociológica e tecnicamente como sendo a impropriedade das práticas sexuais, dos desejos e afetos de determinados corpos, ou como a incapacidade social para desejar e amar as pessoas do sexo oposto vivida por alguns agentes sociais. Definição que seria fria e racional dada por quem não vive ou viveu na carne e na alma esta condição de corpos e almas que queimam, que se abrasam, que se aquecem com a presença de um rosto, de uma boca, de uma mão, de uma coxa, de um pé de outro corpo que dizem ter o seu mesmo sexo, ter o seu mesmo ser sexual. Definição que seria técnica e apolítica para a condição destes seres que fazem política com o corpo, que contestam a ordem, que são rebeldes e rebelados, que são resistentes em cada gesto que fazem, em cada vez que beijam, fazem sexo, amam, fazem carinho, se entregam a um outro que é visto e dito como errado, desviante, impróprio, proibido, pecaminoso, doentio. Mesmo quando aderem a simulacros, a simulações das instituições consagradas pela ordem

heteronormativa: mesmo quando casam, têm filhos, adotam, constroem juntos empresa e patrimônio, serão perseguidos pelo estigma da diferença que rebaixa, que gera preconceito, que os tornam minoritários socialmente, serão casais estranhos e estrangeiros, homens e mulheres que parecerão ser de outro tempo ou de outros lugares. Fazendo questão de ser impróprio, Caio Fernando Abreu e seus escritos sobre as epifanias da homoafetividade talvez produzissem um choque anafilático no sociólogo Anthony Giddens quando este lesse o conto em que dois personagens discutem o que seria o amor e se este seria possível entre dois homens. A sociologia limpinha e arrumadinha do sociólogo inglês agüentaria fala tão suja e mal cheirosa? A academia agüenta falar das coisas de trás, de tudo que por lá verte e flui? A Universidade sempre disposta a tudo racionalizar e, com isso, retirar todo o perigo de qualquer tema que venha a tratar, local de saber que se diz de ponta, saber que se diz de frente, como lida com estes saberes que vêm do traseiro, saberes para os quais sempre deu as costas? Como lida com estas coisas que são do privado e da alcova nunca da sala de aula ou do laboratório de pesquisa? Diante da boca suja de Caio F., de Laika, talvez o sociólogo ruborizasse. Espero que os leitores deste artigo também não venham a passar mal:

[...] Amor entre homens tem sempre cheiro de merda. Por isso eu não agüento. Um mês, dois. Você mascara, disfarça, põe uma vaselina aqui, um sabonete ali. Mas o cheiro da merda continua grudado na tua pele. Eu não consigo aceitar que o amor seja sinônimo de cu, de cheiro de merda.

[...] Daí você me diz, então pára, se é tão. Tão *traumatizante*, tão violento, pára. Ou batalha uma mulher. Sublima. Ou muda a tua sexualidade. Eu não gosto de mulher. Até já transei, mas não sinto nada, tudo liso. Então eu tento, eu fico uma semana, quinze dias sem foder. Então sinto falta. Aí vou na esquina e cato o primeiro que passar. Quanto custa, vamos lá, qualquer um. Paraíba, michê, crioulo, não tem problema. E rápido. Toalhas, torneiras, camisinha e tal. A grana, papéis definidos, eu-sou-bicha-você-é-macho, nenhum envolvimento. Já me roubaram, qualquer dia me matam. Isso não me importa. Mas é isso que falavam, amor? Essa sua história eu não conheço [...] Será que o amor não começa quando nojo, higiene ou qualquer dessas palavrinhas, desculpe, você vai rir, qualquer uma destas palavrinhas burguesas e cristãs não tiver mais nenhum sentido? Se tudo isso, tocar no outro, se não só tolerar e aceitar a merda do outro, mas não dar importância a ela ou até gostar, porque de repente você até

pode gostar, sem que isso seja necessariamente uma *perversão*, se tudo isso for o que chamam de amor. Amor no sentido de intimidade, de conhecimento muito, muito fundo. Da pobreza e da nobreza do corpo do outro. Do teu próprio corpo que é igual, talvez tragicamente igual. O amor só acontece quando a pessoa aceita que também é bicho. Se amor for a coragem de ser bicho. Se amor for a coragem da própria merda. E depois, um instante mais tarde, isso sequer ser coragem nenhuma, porque deixou de ter importância. O que vale é ter conhecido o corpo da outra pessoa tão intimamente como você só conhece o seu próprio corpo. Porque então você se ama também (ABREU, 2005, p.177 e 179).

Referências

- ABREU, Caio Fernando. *Estranhos estrangeiros*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *Fragmentos: 8 histórias e um conto inédito*. Porto Alegre: L&PM, 2000.
- _____. *Pequenas epifanias*. Rio de Janeiro: Agir, 2006.
- _____. *Os dragões não conhecem o paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- _____. *Ovelhas negras*. Porto Alegre: L&PM, 2002.
- _____. *Triângulo das Águas*. Porto Alegre: L&PM, 2005.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*, v. 3. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*. v. 3 Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- _____. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Mundo em descontrolado*. São Paulo: Record, 2000a.
- _____. *Política, sociologia e teoria social*. São Paulo: UNESP, 1998.
- _____. *A transformação da intimidade*. São Paulo: UNESP, 2000b.
- _____. *A terceira via*. São Paulo: Record, 1999.
- _____. *A terceira via e seus críticos*. São Paulo: Record, 2001.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

