

## Home sweet home

*Tenho ouvido muita gente dizer que preferiria ver seus filhos mortos a serem gays. Custou-me muito tempo chegar a crer que dizem mais que a verdade. Falam isso, inclusive, aqueles que são demasiadamente refinados para dizer algo tão cruel.*

Eve Sedgwick

*Someone asked me what home was, and all I could think of were the stars on the tip of your tongue, the flowers sprouting from your mouth, the roots entwined in the gaps between your fingers, and the ocean echoing the inside of your ribcage.*

E.E. Cummings

*O nome contrassexualidade provém indiretamente de Michel Foucault, para quem a forma mais eficaz de resistência à produção disciplinar da sexualidade em nossas sexualidades liberais não é a luta contra a proibição (como aquela proposta pelos movimentos de liberação sexual antirrepressivos dos anos setenta), e sim a contraproductividade, isto é, a produção de formas de prazer-saber alternativas à sexualidade moderna. As práticas contrassexuais que aqui serão propostas devem ser compreendidas como tecnologias de resistência, dito de outra maneira, como formas de contradisciplina sexual.*

Beatriz Preciado

Segundo João Marão Miguel, em seu artigo intitulado “Casa e Lar: a essência da arquitetura” (2002), o conceito de casa surgiu durante o Império Romano em oposição ao termo *domus*. A casa era, então, a habitação rural e o *domus* a urbana. “*Domus* nos deu domicílio. De *domus* originou-se *dominus* ‘senhor’, porque o amo da casa era o senhor” (Miguel, 2002). O *domus*, feito de

pedra e mármore, foi substituído, depois das crises econômicas, sanitárias e sociais da Idade Média, pouco a pouco, pelas casas, ou as *casae*, construídas em madeira e barro, sendo que as únicas construções que utilizaram ainda a alvenaria foram as igrejas e castelos, conservando assim o valor senhorial do *domus*. (Ibid.)

Miguel ressalta que a casa sempre teve como função essencial o abrigo da família, podendo ser vista “como um microcosmo privado sempre em confronto com o setor público, seja ele uma aldeia ou uma metrópole” A casa, com suas paredes, teto, portas, regulando e restringindo a circulação entre interior e exterior, seria, simbolicamente, “um castelo, uma fortaleza, um local de defesa contra as agressões externas como um local de descanso e prazer.” (Ibid.). Mas ela foi ganhando, com o tempo, outras significações, que não só a proteção contra as ameaças externas. No livro *Tudo sobre casa* (2013), Anatxu Zabalbeascoa afirma que o interior da casa passa a ter extrema importância para o indivíduo moderno, citando o professor italiano de literatura inglesa, Mario Praz, para quem “a casa é o homem”. Zabalbeascoa prossegue nos mostrando outras considerações acerca do espaço arquitetural doméstico:

[...] o que levou Gogol a descrever em *Almas mortas* a solidez dos móveis da casa do protagonista Sobakievitch como “pesados e fortes: cada objeto, cada cadeira, parecia dizer: Também sou Sabakievitch”. Praz era feio quase no ponto da deformidade. Mas necessitava do harmônico e do belo tanto quanto o ar. No entanto, também conhecia como poucos as serventias de uma pose. Estava convencido de que a casa era uma expansão, e também uma expressão do eu. “A casa é para o dono. E o dono, para a casa”, sentenciou. Também, como Bertold Brecht escreveu que habitar significa deixar rastro. (Zabalbeascoa, 2013, p. 17)

Mais à frente, Zabalbeascoa nos apresenta que, em seu *Dictionnaire Critique*, Georges Bataille também considerou que a arquitetura é uma espécie de expansão da sociedade e do indivíduo e que o escritor francês declarou certa vez que “o homem vivia em sua casa como um animal encerrado em uma jaula.” (Ibid., p. 21).

Beatriz Preciado nos ajuda a afinar essas considerações acerca do espaço doméstico em seu livro *Manifiesto Contrasexual* (2014). Para ela, o espaço doméstico é uma das “tecnologias sexuais heteronormativas”, e parte de um aparato institucional (dentre os quais, além dele, estão o linguístico, o médico, legal etc.) que produzem “corpos-homem” e “corpos-mulher”. Essas tecnologias sexuais heteronormativas, em outras palavras, funcionam como “uma máquina de

produção ontológica que funciona mediante a invocação performativa do sujeito como corpo sexuado”. (Preciado, 2011, p. 20)

A arquitetura da casa e a arquitetura do corpo fazem parte, na modernidade, do mesmo aparato que governa os corpos sexuados. Essa arquitetura e a materialidade da casa passam a funcionar como uma “prótese” a serviço da biopolítica que dividem os corpos de acordo com as suas performances de gênero.

De acordo com Preciado, a “natureza humana” é um “efeito da tecnologia social que reproduz nos corpos, nos espaços e nos discursos a equação natureza = heterossexualidade, borrando todo o efeito tecnológico dessa construção, assim como a função material da casa moderna ocidental. Ainda com Preciado, observamos que

[o] gênero não é simplesmente performativo (isto é, um efeito das práticas culturais linguístico-discursivas) como desejaria Judith Butler. O gênero é, antes de tudo, prostético, ou seja, não se dá senão na materialidade dos corpos. É puramente construído e ao mesmo tempo inteiramente orgânico. [...] É esse mecanismo de produção sexo-prostético que confere aos gêneros feminino e masculino seu caráter sexual-real-natural. (Preciado, 2014, p. 29)

Michel Foucault observa, na entrevista “Espace, savoir et pouvoir”, publicada no livro *Dits et écrits II. 1976-1988* (2001) que a arquitetura se torna política no fim do século XVIII. É nesse período que ela passa a se tornar objeto de reflexão em função das técnicas de governo das sociedades – e, retomando a reflexão de Preciado, começa a exercer uma função prostética –:

[nós] vemos aparecer [no fim do século XVIII] uma forma de literatura política que se interroga sobre o que deve ser a ordem de uma sociedade, o que deve ser uma cidade, dado as exigências da manutenção da ordem; dado também que se deve evitar as epidemias, as revoltas, promover uma vida familiar adequada e conforme a moral. Em função desses objetivos, como devemos conceber a organização de uma cidade e a construção de uma infraestrutura coletiva? E como nós devemos construir as casas? Eu não estou sustentando que esse tipo de reflexão só aparece a partir do século XVIII; eu digo somente que é no século XVIII que emerge uma reflexão profunda e geral sobre essas questões. (Foucault, 2001, p. 1089)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> “[...] on voit, au XVIIIe siècle, se développer une réflexion sur l’architecture en tant que fonction des objectifs et des techniques de gouvernement des sociétés. On voit apparaître une forme de littérature politique qui s’interroge sur ce que doit être d’une société, ce que doit être une ville, étant donné les exigences du maintien de l’ordre; étant donnée aussi qu’il faut éviter les épidémies, éviter les révoltes, promouvoir une vie familiale convenable et conforme à la morale. En fonction de ces objectifs, comment doit-on concevoir à la fois l’organisation d’une ville et la construction d’une infrastructure collective? Et comment doit-on construire les maisons? Je ne pretends pas que

Foucault sublinha que nesse momento a arte de governar os homens se dedica particularmente às questões urbanísticas, à higiene, à cidade, ao coletivo e à arquitetura privada. No entanto, essa virada de pensamento não vai se efetuar dentro das reflexões sobre a arquitetura produzidas por arquitetos, mas se torna assunto de homens políticos. As cidades se tornam alvo da “racionalidade governamental que vai se aplicar a todos os territórios (Foucault, 2001, p. 1090-1091)<sup>2</sup>. É o período histórico em que o pensamento político aprimora as “técnicas do espaço”<sup>3</sup>, e quando ele se torna fundamental em todo o exercício do poder. A arquitetura incorpora então o papel de sustentação, de distribuição dos corpos pelo espaço, canalizando a sua circulação e introduzindo determinados efeitos nas relações sociais (Ibid., p. 1102).

Judith Halberstam em seu livro *In a Queer Time And Place: Transgender Body, Subcultural Lives* (2005), constrói a ideia de um tempo *queer*, que seria uma alternativa à lógica temporal reprodutiva da classe-média burguesa. (Halberstam, 2005, p. 4) Dentro dessa lógica, o tempo da vida, depois da adolescência, segue-se para a saída do período de estudos, a entrada no mercado de trabalho, o casamento e a reprodução. Além da norma temporal, haveria também uma lógica espacial heteronormativa. Halberstam chama a atenção para o fato de que os teóricos que produzem pensamento sobre o espaço no campo disciplinar da geografia, como Harvey, Jameson ou Soja, não levam em conta que os espaços são sexualizados. Segundo Halberstam,

[o] Foucault que inspira os geógrafos marxistas pós-modernos é claramente o Foucault de *Vigiar e Punir*, mas não o da *História da Sexualidade*. De fato, Harvey perde diversas óbvias oportunidades para discutir a naturalização do tempo e espaço em relação com a

---

ce type de réflexion n'apparaît qu'au XVIIIe siècle; j'edis seulement que c'est au XVIIIe siècle qu'il se fait jour une réflexion profonde et générale sur ces questions.” (Tradução livre)

<sup>2</sup> « Ce changement n'est peut-être pas dans les réflexions des architectes sur l'architecture, mais il est très perceptible dans les réflexions des hommes politiques. [...] les villes, avec les problèmes qu'elles soulèvent et les configurations particulières qu'elles prennent, servent de modèles à une rationalité gouvernementale qui va s'appliquer à l'ensemble du territoire. » (Foucault, 2001, p. 1090-1091)

<sup>3</sup> « On donne un sens très étroit au mot « technologie » : on pense aux Technologies dures, à la technologie du bois, du feu, de l'électricité. Mais le gouvernement est aussi fonction de technologies : le gouvernement des individus, le gouvernement des âmes, le gouvernement de soi par soi, le gouvernement des familles, le gouvernement des enfants. Je crois que si l'on replaçait l'histoire de l'architecture dans le contexte de l'histoire générale de la *techné*, au sens large du mot, on aurait un concept directeur plus intéressant que l'opposition entre sciences exactes et sciences inexactes. » (Foucault, 2001, p. 1104)

sexualidade. O tempo reprodutivo e o tempo da família são, acima de tudo, construções tempo/espaciais heteronormativas. (Ibid., p. 10)

As primeiras linhas da *História da Sexualidade Vol.1 – A vontade de Saber* (2005) de Michel Foucault nos fala das “noites monótonas da burguesia vitoriana”, e de como a sexualidade, a partir de então, fora “cuidadosamente encerrada” dentro da casa. “A família conjugal a confisca”, afirma Foucault, “e absorve-a, inteiramente, na função de reproduzir”:

No espaço social, como no coração de cada moradia, um único lugar de sexualidade reconhecida, mas utilitário e fecundo: o quarto dos pais. Ao que sobra só resta encobrir-se; o decoro das atitudes esconde os corpos, a decência das palavras limpa os discursos. E se o estéril insiste, e se mostra demasiadamente, vira anormal: receberá este *status* e pagará a sanção. (FOUCAULT, 1999, p. 10)

A casa e as suas divisões, tornam-se, então, um espaço normativo e de controle, funcionando como um dispositivo importante na produção subjetiva e sexual dos filhos da família que a habita. No entanto, ela também se torna o espaço onde os seus moradores costumam buscar conforto, afetividade e proteção dos perigos da rua. Temos, portanto, uma ambivalência da casa: ao mesmo tempo em que é o espaço de acolhimento da família, também é onde ocorrem a regulação e normatização de seus membros.

\*

Os principais eventos do Romance *Stella Manhattan* (1985), de Silviano Santiago, como ilustra Karl Posso em seu livro *Artimanhas da Sedução: Homossexualidade e exílio* (2009), são “o exílio do protagonista brasileiro em decorrência de sua homossexualidade e o ataque repentino de guerrilheiros ao apartamento em Manhattan do adido militar brasileiro por causa de ligações fascistas.” (Posso, 2009, p. 25). O livro de Silviano se passa no ano de 1969 (quando começam os “anos de chumbo” da ditadura militar no Brasil) e Eduardo é deportado para os Estados Unidos por seu pai militar após o escândalo social envolvendo a descoberta da sua homossexualidade. O personagem, conforme descreve o narrador em terceira pessoa, foi “execrado pelos pais que não queriam aceita-lo como filho depois do que tinha acontecido, do escândalo felizmente abafado por amigos influentes da família”. (Santiago, 1985, p. 85).

Não temos uma estimativa do quão recorrente é a expulsão de jovens homossexuais de casa no Brasil, mas culturalmente sabemos que foi e é prática

assídua. Por outro lado, nos Estados Unidos, onde há uma larga pesquisa sobre o assunto, pode-se observar que o ideal da família heteronormativa faz com que 40% dos moradores de rua sejam jovens auto-identificados como LGBTQs que foram expulsos de casa por suas famílias no momento de seu *coming-out*<sup>4</sup>. Além disso, segundo o Center of American Progress, de 320 mil a 400 mil jovens são expulsos de casa com esse mesmo histórico por ano<sup>5</sup>. Leo Bressani afirma, em seu livro *Is the rectum a grave? And other essays* (2010), diante dessa assustadora realidade que, no modelo de família normativa, “é mais provável que se inclua o seu cachorro do que seu irmão homossexual” (Bressani, 2010, p. 9).

Posso, ao analisar o evento no livro de Santiago, mostra que Eduardo é, para a sua unidade familiar ortodoxa,

a “bicha escrota” (p. 183) que não é sexualmente reprodutivo nem cúmplice da identidade familiar (heterossexista), [ele] representa a ameaça da sujeira, do lixo corpóreo, aquilo que é problematicamente um produto do corpo familiar e, ao mesmo tempo, oposto a esse corpo uma vez que é o arauto da morte. [...] Kristeva descreve o abjeto como aquilo que perturba a identidade e a ordem: em outras palavras, porque o filho abjeto é tanto da família quanto problematicamente alheio a ela em seu repúdio à sua responsabilidade geradora, sua produtividade, ele coloca em perigo as aspirações familiares e uma identidade estável. (Posteriormente no romance, quando é dito a Eduardo que ele é ilegítimo, seu liame com o corpo familiar torna-se exclusivamente maternal explicando, talvez, a repulsa intensificada do *domus* patriarcal). Entretanto, porque a participação da família no hegemônico é definida pelo ato de descartar ou exilar o filho, a expulsão precisa ser indeterminadamente reiterada para que a cumplicidade com a ortodoxia social seja reafirmada. (Posso, 2009, p. 51)

O espaço da casa heteronormativa não comportaria mais esse “corpo estranho” que Eduardo se torna no momento em que sua homossexualidade é descoberta. O filho gay, nesse momento, se torna uma espécie de estrangeiro na residência da família, ou um intruso, como formula conceitualmente Jean Luc-Nancy, em seu livro *El intruso* (2006) [*L'intrus*, em francês]: “aquele que se introduz por força, por surpresa ou por astúcia; em todo caso, sem direito e sem ter sido admitido de antemão” (Nancy, 2006, p.11)<sup>6</sup>. Nancy utiliza a experiência que viveu de passar por um transplante de coração para elaborar essa ideia da intrusão e “corpo estrangeiro” em seu próprio corpo. No caso de Eduardo, ele se

<sup>4</sup> Como aponta o site National Homeless: Disponível em: <<http://nationalhomeless.org/issues/lgbt/>>. Acessado em 16 de março de 2016.

<sup>5</sup> Disponível em: <<https://www.americanprogress.org/issues/lgbt/news/2010/06/21/7980/gay-and-transgender-youth-homelessness-by-the-numbers/>>. Acessado em 25 de fevereiro de 2016.

<sup>6</sup> “El intruso se introduce por fuerza, por sorpresa o por astucia; em todo caso, sin derecho y sin haber sido admitido de antemano”. (Tradução livre)

torna de surpresa um corpo estrangeiro no corpo familiar da casa que, em sua identidade, age por imunidade, reconhecendo-o como um outro que não é parte daquele organismo e que, por isso, deve ser expelido – assim como age o corpo (‘fisiológico’) no caso de um órgão transplantado, ameaçando sua rejeição.

Ser repellido da casa dos pais é uma experiência traumática pela qual muitos LGBTs passam, e que costuma vir junto do ato de “sair do armário” para a família, já que a não aceitação muitas vezes é seguida de violências psicológicas ou físicas. No caso de Eduardo, ele sofre a violência psicológica da rejeição:

Eduardo se sentia então como um saco de batatas que tinha sido atirado num canto da casa pelos pais. Não entendia a maneira radical como se distanciavam dele, desmentindo todas as teorias que eles mesmos lhe tinham inculcado desde criança sobre os laços de sangue, a união e a família. *Vejo a intolerância, a punição pelo silêncio e pelo distanciamento. Querem me massacrar*, pensava Eduardo, quando se dava conta de que queriam se livrar dele como de um objeto cuja utilidade tinha sido perdida com o uso. “Me joguem no lixo. Me façam esse favor.” [...] Janelas fechadas, corpo suado estirado pelo lençol já úmido, o sol de Copacabana quente lá fora, mar e praia de verão piscando, convidando, vem! Dentro do quarto silêncio, penumbra, tristeza e minhocas minhoquinhas e minhoconas escarafunchando as ideias, pensamento de sumir do mundo pela falta de apoio dos pais, de compreensão [...] (Santiago, 1985, p. 25 – grifos do autor)

Ann Cvetkovich, em seu livro *The Archive of Feelings: Trauma, Sexuality and Lesbian Public Cultures* (2003), elabora uma reflexão sobre as conexões entre o trauma relacionado à sexualidade e os eventos históricos mundiais. Segundo Cvetkovich, o impacto do trauma sexual não é experimentado coletivamente, como o de grandes eventos históricos, da guerra ou do genocídio, talvez por ser confinado às esferas doméstica e privada. Sua reflexão está mais interessada em lésbicas que passaram por traumas relacionados a abuso sexual e depressão, mas também faz uma relação desse tipo de trauma com a crise da AIDS, que ofereceu uma clara evidência de que algumas vidas são mais importantes que outras. Para burlar o modo como a crise da AIDS era vivenciada somente na esfera doméstica, ativistas e familiares de vítimas criaram diversos tipos de ação pública. Cvetkovich traz o relato de David Wojnarowicz, que sugere que levassem o corpo de “amigos, vizinhos, amantes e estranhos” que falecessem em decorrência da AIDS para a frente da Casa Branca, em Washington, para que a dimensão da tragédia fosse marcada no tempo, no espaço e na história de forma pública (Cvetkovich, 2003, p.p. 3-6).

Em uma viagem a Berlim, em julho de 2014<sup>7</sup>, conheci o Memorial dos Homossexuais Perseguidos pelo Nazismo (*Denkmal für die im Nationalsozialismus verfolgten* em alemão), projetado pelos artistas Michael Elmgreen e Ingar Dragset, que considero uma boa ilustração para a teoria de Cvetkovich sobre a diferenciação entre esses dois tipos de traumas: o sexual e os grandes eventos históricos.

O monumento fica dentro do Tiergarten, um grande parque verde, em frente ao grandioso memorial pelos judeus mortos da Europa (localizado do lado de fora do parque), também conhecido como Memorial do Holocausto. O Tiergarten é um conhecido ponto de encontros “clandestinos” de homossexuais em Berlim, encontros às escondidas em espaços públicos, por exemplo, como se dá em banheiros, cinemas pornô e ambientes da cidade com a possibilidade de atos sexuais mais reservados.



Figura 1: Memorial dos Homossexuais Perseguidos pelo Nazismo, Berlim

---

<sup>7</sup> Feita durante o período de Doutorado Sanduíche (de 2013 a 2014) com bolsa CAPES, na França, sob orientação de Marie-Hélène Bourcier, professora da Université de Lille 3.



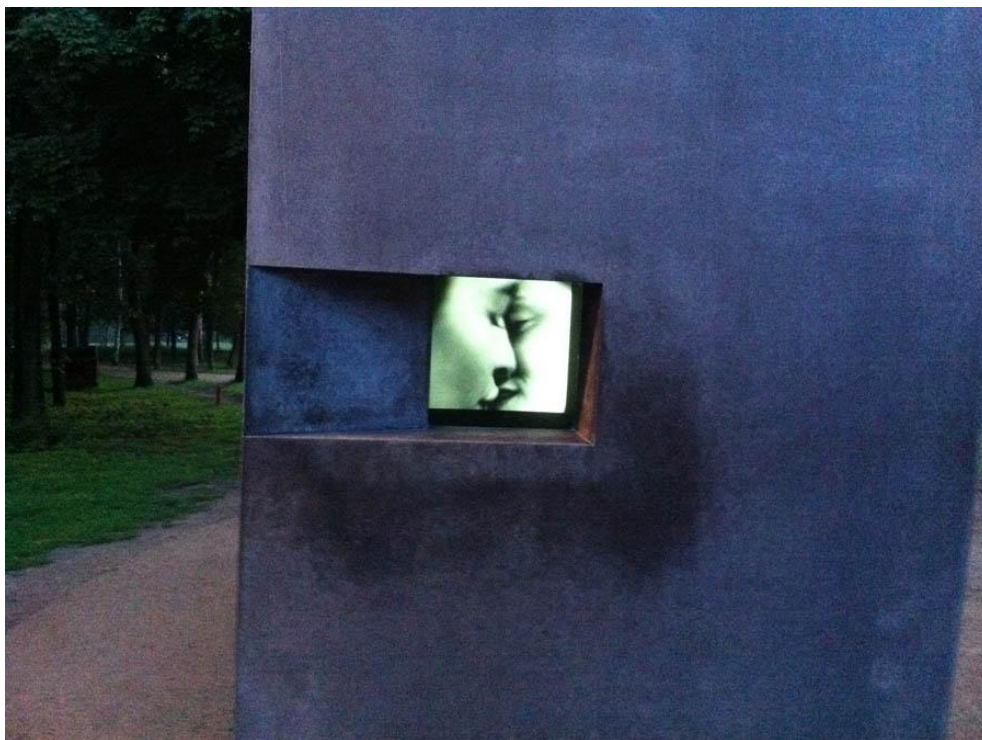


Figura 2: Memorial dos Homossexuais Perseguidos pelo Nazismo, Berlim



Figura 3: Memorial do Holocausto, Berlim

A experiência de conhecer os dois memoriais é bem diferente. O monumento mais conhecido, pela memória dos judeus mortos, consiste em caminharmos por entre numerosas e gigantescas lajes de concreto que o compõem de forma quase labiríntica. As lajes pulsam para o exterior, no espaço público, e é como se cada uma simbolizasse uma das inúmeras vidas retiradas pelo regime nazista. São mortes coletivas, que falam por um trauma da humanidade e a sua localização e dimensão nos impede de esquecer essas vidas perdidas na tragédia do genocídio.

Já a experiência do memorial pelos homossexuais perseguidos pelo nazismo consiste em adentrarmos no parque de árvores frondosas e encontrarmos, com um pouco de dificuldade, uma única laje de concreto. Ali, avistei uma pequena placa com algumas flores murchas e já amareladas. Percebi que tinha uma pequena janela no concreto, que me convidava a espiar através dela. Pude observar, então, vídeos nos que mostravam casais homossexuais se beijando e trocando afetos.

Tensionando as experiências estética e política dos dois monumentos, percebemos que a memória dos homossexuais perseguidos, encenada no parque, é uma memória que desafia os limites entre o público e o privado. Para ser compreendido do que se trata o monumento, precisamos olhar o memorial por dentro, através de uma única e pequena brecha que se abre e convida a fazê-lo. Só assim nos lembramos do por que foram mortos.

Se os homossexuais mortos pelo nazismo, um regime presente na memória social como causador de um trauma partilhado, são raramente recordados na história oficial, me pergunto: e os jovens LGBTQs mortos, expulsos de casa ou rejeitados por não serem aceitos pela família heteronormativa conservadora através do século XX até o nosso presente? Quantos jovens ficaram sem casa ou cometeram suicídio em decorrência dessa tragédia no decorrer desse século? Como analisar as motivações desse genocídio silencioso?

No artigo intitulado “Coming out and outcomes: negotiating lesbian and gay identities with, and in, the family” (2003), Gill Valentine, Tracey Skelton e Ruth Butler consideram que nos estudos dentro da disciplina da geografia que lidam com crianças e pessoas jovens há uma divisão clara: os chamados *childhood*

*studies* focam, majoritariamente, em grupos de 5 a 16 anos de idade e na relação entre crianças e seus pais, enquanto os *youth studies* concentram-se em grupos de 16 a 24 anos e nas culturas jovens e suas relações com o consumo. Segundo os autores, dentro dos *youth studies*, pouca atenção fora dada à relação entre esses grupos e o dia-a-dia da vida familiar, a transição da infância para a vida jovem e às emoções concernentes ao espaço da casa:

Embora reconheçamos que os jovens crescem em uma variedade de formas de família, e podem ter experiências de vida em mais de um agrupamento familiar, a(s) casa(s) ainda é o local onde os jovens passam longos períodos de tempo com um parente ou pais e irmãos. É no lar que os entendimentos sobre maturidade e moralidade dos jovens são muitas vezes construídos pelos pais através de regras sobre limites espaciais e temporais. Mesmo quando os jovens saem de casa, a casa da família ainda é o lugar através do qual muitas das suas biografias e expectativas individuais são encaminhadas e, conseqüentemente, onde o funcionamento emocional da família muitas vezes é estabelecido. Como tal, é importante reconhecer os processos de transição que acontecem dentro da(s) casa(s) da família, em vez de apenas aqueles onde ocorrem mais amplamente, o que pode ter conseqüências para as identidades dos jovens e nas relações sociais através espaços que se estendem para além do lar. (Valentine; Skelton e Butler, 2003, p. 481)<sup>8</sup>

É importante observar também que, além de a família (ocidental, de classe-média) ter um papel nas relações que o jovem tem como o espaço e com o mundo, ela é, na virada do século XX para o XXI, uma fonte de suporte financeiro e segurança, já que é cada vez mais difícil e demorado entrar no mercado de trabalho e conseguir ter autonomia financeira na transição da juventude para a vida adulta. Por conta dessa dependência, é muito comum que jovens LGBTQs temam o momento do *coming-out* por correrem o risco de serem rejeitados pelas suas famílias e, conseqüentemente, por perderem essas estruturas espacial e financeira – além de afetiva, é claro. (Ibid., p. 483)

No caso de Eduardo, em Stella Manhattan, ele não perde a estrutura financeira, já que o seu pai o envia para os Estados Unidos para trabalhar no consulado brasileiro no Rockefeller Center, graças à ajuda do Coronel Vianna –

---

<sup>8</sup> “Although we recognize that young people grow up in a variety of family forms, and may have experiences of living in more than one household, home(s) is still the site where young people spend lengthy periods of time with a parent or parents and siblings. It is in the home that understandings about young people’s maturity and morality are often constructed by parents through rules about spatial and temporal boundaries. Even when young people leave home, the family home is still the site through which many of their individual biographies and expectations are routed and consequently where the emotional functioning of the family is often played out. As such, it is important to recognize the transitional processes that take place within the family home(s), rather than just those that occur at the wider can have consequences for young people’s identities and social relations in the spaces that stretch beyond them.” (Valentine; Skelton e Butler, 2003, p. 481). (Tradução livre)

que também é homossexual e se dispõe a ajudar Sérgio, o pai do rapaz. No entanto, as estruturas familiares e afetivas se perdem, já que, além de ser expulso de casa “como um saco de batatas”, Eduardo também se afasta geograficamente, contra a sua própria decisão, de qualquer relação que pudesse ter no Rio de Janeiro.

A única pessoa que o apoiou, Bastiana, uma mulher negra, empregada da família, é a única que Eduardo/Stella lembra com carinho no exílio, e com quem lamenta nunca ter desabafado sobre a sua experiência traumática. O narrador diz que Eduardo tinha certeza que foi “Bastiana que tinha evitado o pior” (Santiago, 1985, p. 26), já que ele havia pensado até mesmo em suicídio, ainda no Rio de Janeiro, antes de ser enviado para os Estados Unidos.

Cvetkovich, em seu livro, se propõe em criar um arquivo dos sentimentos para mapear como as populações *queers* ressignificam a ideia de trauma – normalmente utilizado para reforçar o nacionalismo (quando a sua memória é construída em nome da unidade) – ao afastarem-se de projetos institucionais, por conta da própria marginalização desse tipo de trauma. Os *queers*, que passaram pela patologização da sua própria vivência, tendem a negar esse status de patologia de sua experiência traumática. Cvetkovich nos traz o pensamento de Eve Sedgwick para explorar como a autora faz um link entre emoção e sexualidade, e como a categoria da vergonha (*shame*) sugere que “as experiências traumáticas de rejeição e humilhação [vividas pelas minorias sexuais] estão conectadas com a formação de identidades que são mais do que formações reativas.” Essas experiências, por parte dessas populações, abarcam uma série de afetos, incluindo não somente o luto e a perda, mas também a “raiva, a vergonha, o humor, a sentimentalidade e mais” (Cvetkovich, 20003, p. 47-48).

O trauma doméstico *queer*, portanto, pode ser observado por outro viés, abrindo as experiências históricas e sociais em termos afetivos, como afirma Cvetkovich. “A abordagem *queer* do trauma pode apreciar formas criativas através das quais as pessoas respondem a isso”<sup>9</sup>. Como consequência da experiência traumática de Eduardo/Stella podemos perceber a construção de uma

---

<sup>9</sup> “Queer approach to trauma can appreciate the creative ways in wich people responde to it”. (Tradução livre)

nova forma de domesticidade *queer*, e de uma nova forma de conceber um lar, através de outras relações afetivas, para além da família que o rejeitou.

## 2.1

### A casa como ferramenta de resistência

Preciado leva em conta que é possível apontar para um contrato social que não seja somente o da natureza heterocentrada, é o que ela chama de um contrato contrassexual (Preciado, 2014, p. 21). Nesse contrato não nos reconheceríamos como homens ou como mulheres, “e sim como corpos falantes” que

[r]econhecem [em] si mesmos a possibilidade de aceder a todas as práticas significantes, assim como a todas as posições de enunciação, enquanto sujeitos, que a história determinou como masculinas, femininas ou perversas. Por conseguinte, renunciam não só a uma identidade sexual fechada e determinada naturalmente, como também aos benefícios que poderiam obter de uma naturalização dos efeitos sociais, econômicos e jurídicos de suas práticas significantes. (Ibid., p. 21)

O que o *Manifesto* de Preciado nos dá, então, não é a ilusão de que podemos nos transportar para um “fora” da norma heterocentrada, mas a possibilidade de vislumbrar outros caminhos, principalmente um que questione a naturalização dessa norma, e a sua artificialidade. Podemos, assim, ao reconhecer que podemos nos apropriar dessas tecnologias (o sexo, a casa, o dildo) fazermos delas “tecnologias de resistência” ou “formas de contradisciplina sexual” (Ibid., p. 22).

Se a “arquitetura é política”, como afirma Preciado ainda em seu manifesto, e se “os contextos sexuais se estabelecem por meio de delimitações espaço-temporais oblíquas” que, através da arquitetura “organiza[m] as práticas e as qualifica: públicas ou privadas, institucionais ou domésticas, sociais ou íntimas” (Ibid., p. 31), podemos nos utilizar dessa tecnologia – a arquitetura e a casa – para produzirmos resistência e contradisciplinas sexuais.

Sue Kentlyn, no artigo intitulado “Radically Subversive Space of The Queer Home: ‘Safety House’ and ‘Neighbourhood Watch’” (2008), considera que o termo “sair do armário” (“*coming-out of the closet*”) sugere que o espaço do confinamento doméstico talvez tenha sido, no passado, o único lugar onde as

identidades *queers* podiam se manifestar. O “lar *queer*” seria um “espaço seguro” (*safe space*) onde as pessoas poderiam, então, habitar um lugar “fora” das regras coercitivas heteronormativas, e onde uma série de variedades de identidades que desafiam essas regras puderam brotar.

No entanto, segundo Kentlyn, é necessário levar em conta também que o “lar *queer*” pode encarnar a tensão entre ser um espaço seguro para ser *queer*, mas também a de um lugar onde as performances subversivas de gênero, sexualidade e família estão sob vigilância” (Kentlyn, 2009, pp. 327-328), como observamos em relação a Eduardo/Stella, no livro de Santiago, sendo expulso de casa pela sua família e exilado nos Estados Unidos.

Consideremos que lar está construído sob uma ambivalência: ao mesmo tempo em que oferece a segurança necessária para surgir um ambiente fértil para as rupturas de gênero, da sexualidade, e da família, ele é também um importante dispositivo de poder para a produção da “heterossexualidade, da reprodução biológica e cultural e das identidades” (Kentlyn, 2009, p. 328).

Kentlyn salienta que por termos uma ideia da casa, como já mencionado anteriormente, como fortaleza, ou um castelo onde nos refugiamos, temos, ao mesmo tempo, a noção de que, por ela ser um espaço privado, sentimos que ela está “livre da observação e jurisdição tanto das autoridades civis, quanto da interferência geral de outras pessoas.” Por conta disso, nos países onde a homossexualidade não era proibida por lei, ou onde as leis proibitivas foram extintas, a casa se torna o lugar onde as atividades sexuais não-heteronormativas puderam ter seu espaço.

Desse modo, o espaço privado, particularmente o espaço privado da casa, se tornou o primeiro “espaço seguro” (*safe space*) legal para a exploração e aprovação da identidade *queer*. Dos casais que eu entrevistei, somente um homem gay idoso havia experimentado a vulnerabilidade da investida policial e a prisão, fazendo do seu espaço doméstico conjugal um lugar de segurança para ser homossexual. (Kentlyn, 2009, p. 330)

É necessário abrir um parêntesis, para termos em conta que mesmo no lar *queer*, as pessoas ainda estão sujeitas a opressões, explorações e relações abusivas, assim como afirma Kentlyn. Não podemos assumir que, por esse lar ser também uma possibilidade de resistência, ele está isento de relações de poder ou até mesmo de abuso. É necessário o reconhecimento dessa ambivalência: o lar

*queer* não garante a existência de um “espaço seguro” (*safe space*) – o que fica claro, no Romance de Silviano Santiago, no decorrer da vivência do próprio Eduardo, principalmente na sua relação com o coronel Vianna.

As primeiras páginas de *Stella Manhattan* nos trazem um belo exemplo do lar que resiste. No primeiro parágrafo nos deparamos com Stella cantando “Ô jardineira, por que estás tão triste? Mas o que foi que te aconteceu” enquanto abre a janela da sala do seu apartamento em Nova Iorque fumando um cigarro (Santiago, 1985, p. 11). Stella é observada pelo casal de vizinhos da frente. A senhora do casal está “assustada e medrosa por detrás da vidraça do seu apartamento”, comentando com seu marido o “teatrinho matinal de Stella no palco da janela aberta: “He’s nuts” “Who’s nuts?” “The Puerto-rican who lives in the building across the street”. Logo percebemos que Stella não é qualquer mulher, já que a narrativa de Santiago alterna os gêneros das palavras que se referem a ela, como quando diz “Stella [...] vai sendo tomado por um frisson nostálgico” e cita Ricky, seu amante com quem ela quer retornar ao Rio “Rickie my boy, my boy Rickie, we’ll fly down to Rio [...] de corpos ensandecidos de calor, sensuais, recobertos de óleo de bronzear...”. (Ibid., p. 12)

Percebemos, então, nesses primeiros momentos da narrativa de Santiago, que os motivos dos fuxicos e do aparente nojo dos vizinhos ao verem Stella/Eduardo pela janela, é por Eduardo ser homossexual, latino-americano que encarna a sua persona Drag Stella enquanto trata de seus afazeres domésticos. Os vizinhos estão exercendo o seu papel de cidadãos corretos, vigilantes da ordem de gênero e da sexualidade heterocentrada.

No livro *Fronteras sexuales: Espacio Urbano y ciudadanía* (2011), Leticia Sabray mostra que nas cidades, existe um apreço pela ideia de um “território comum universal” que se materializa “através de marcadores espaciais-chave como ‘a rua’, ‘o bairro’, ‘a cidade’, e também [...] ‘a família’” (Sabray, 2011, p. 153)<sup>10</sup>, esta última especializada no ambiente privado. O vizinho passa a ser o grande guardião dos valores dessa comunidade, que tem, segundo a autora, em sua espacialidade, um papel metafórico da fronteira moral que faz a noção

<sup>10</sup> “que se materializaba a través de marcadores especiales clave como ‘la calle’, ‘el barrio’, ‘la ciudad’, y también [...] ‘la familia’” (Tradução livre)

imaginada de cidadania ser delimitada (Ibid., p. 153). A reação fóbica dos vizinhos de Eduardo/Stella expõe a fragilidade das normas pelas quais eles têm o papel de zelar:

Se a mera confrontação visual supõe tremenda ameaça imaginária, não é difícil ver que esta reação fóbica não somente expõe o medo em relação “ao outro ameaçante” de que os vizinhos supostamente queriam se defender, mas, fundamentalmente, o medo da própria falibilidade de que essa sexualidade normativa pudesse ser facilmente desestabilizada pelo mero poder das imagens, o medo dos “vizinhos” sobre o que poderia acontecer se outras sexualidades, gêneros e práticas sexuais entrassem em seu campo de visão, põem em manifesto a instabilidade constitutiva de um mundo heteronormativo sensivelmente vulnerável e cuja ordem depende pura e exclusivamente da repetição de suas normas e práticas para poder sobreviver. (Ibid., p. 155)<sup>11</sup>

Stella não se deixa abalar pela “velha gringa” que a segue observando através da vidraça da janela: “Não brinca, não brinca com Stella, velha megera, porque você não sabe do que ela é capaz. Um dia ela ainda te torrrce o pescoço” (Santiago, 1985, p. 13). O narrador explica que a vizinha sabe do que Stella é capaz, já que cruzou com “ele” na rua, e lhe disse “cobras e lagartos” para que “deixasse de ser enxada na vida dos outros” (Ibid., p. 13). A personagem deixa claro que não leva desaforo pra casa, e que a vigília heteronormativa dos vizinhos não a intimidará, muito pelo contrário: Stella/Eduardo resiste, encara a velha e a faz sumir por detrás da sua “cortina encardida”. Stella prossegue com seus afazeres de casa.

Kentlyn chama a atenção em seu artigo para o fato de que os lares *queers* provocam uma rasura nos papéis exercidos através dos trabalhos domésticos – papéis que são mantidos, de forma geral, nos lares heterossexuais. Nos lares *queers*, a performance desses serviços ainda produz o gênero, mas não dentro do que entendemos convencionalmente como masculinidade e feminilidade. Algumas mulheres lésbicas que ela entrevistou não fazem trabalho doméstico ou se recusam, como forma de burlar a norma patriarcal: “O seu lar é um lugar seguro onde podem performar uma espécie de feminilidade ‘fora da lei’

<sup>11</sup> “Si la mera confrontación visual supone tremenda amenaza imaginaria, no es difícil ver que esta reacción fóbica no solo expone el miedo hacia ‘el otro amenazante’ del que supuestamente los vecinos querrían defenderse, sino más fundamentalmente, el miedo de la propia falibilidad de que esta sexualidad normativa pudiese ser fácilmente desestabilizada por el mero poder de las imágenes, los miedos de ‘los vecinos’ acerca de qué podría suceder si otras sexualidades, géneros y prácticas sexuales entrasen en el campo de visión, ponen de manifiesto la inestabilidad constitutiva de un mundo heteronormativo sensiblemente vulberable, y cuyo orden depende pura y exclusivamente de la repetición de sus normas y sus prácticas para poder sobrevivir.” (Tradução livre).



representada pela incompetência doméstica [...] Outras veem o trabalho doméstico encarnando um *ethos* do cuidado de quem elas amam, mesmo quando elas podem reconhecer que isso as torna vulneráveis à exploração.”<sup>12</sup> Ainda segundo a autora, no caso dos homens gays, quando performam o trabalho doméstico no contexto da sua intimidade, tendem a subverter, de certa forma, o modelo da masculinidade hegemônica. (Kentlyn, 2009, p. 332)

Ainda no início da narrativa de *Stella Manhattan*, Stella está se preparando para limpar o apartamento que está uma sujeira, “Qualquer dia destes você acorda e diz bom-dia para o rato que passa correndo para a toca”, ela fala para si mesma. Encarnando Stella, Eduardo subverte o modelo da masculinidade, e se prepara para a faxina semanal:

Faz de conta que amarra um lencinho colorido da Azuma na cabeça para proteger os cabelos da poeira, fazendo turbante com coque atrás; faz de conta que veste vestidinho de chita leve e sem mangas e, for sure, sem cinto, que as carinhas ainda estão duras, duras! e pinça as nádegas de um lado e do outro para comprovar, fingindo não perceber as gordurinhas do inverno nas ancas. Faz de conta que calça alpercatas havaianas, que pega vassoura e aspirador e “la-ra-li-la-ra-li”, sai de aspirador de pó em punho para a faxina semanal, quebrando o corpo pela cintura e empurrando as pernas para a frente como se elas estivessem em contradição com as costas que se inclinam mais e mais para trás. *Uma graça* – olha-se no espelho da sala, e *hum hum coisinha fofa da mamãe*, belisca as bochechinhas afoqueadas pelo vento frio da manhã. *Sou di-vi-na ou não sou?* -- imita Branca de Neve sem os sete Anões. *Quanto Príncipe Encantado, Rickie, não daria tudo, tudo, por esta brejeira doméstica dos trópicos! E você me pede, ao se despedir, vinte dólares pro táxi.* (Santiago, 1985, p. 15, grifo do autor)

A domesticidade *queer* se baseia em uma falha na lógica patriarcal e capitalista do sucesso e da reprodução. Eduardo/Stella, são o produto de um projeto familiar que saiu do seu script idealizado, provocando profunda frustração em seus pais, já que a falha de Eduardo se torna, automaticamente, uma falha da família perante a sociedade. É por isso que é necessário tratar Eduardo, mesmo quando ele já está no exílio, trabalhando no consulado, com distância, ignorando a sua existência.

No entanto, como Judith (Jack) Halberstam propõe em seu livro *The queer art of failure* (2011), “para os *queers* a falha pode ser um estilo” (Halberstam,

<sup>12</sup> “Their home is a safe space in which to perform a kind of ‘outlaw’ femininity represented by domestic incompetence – as long as it remains private. [...] Others see domestic labour as embodying an ethos of care for those they love, even while they may acknowledge that this makes them vulnerable to exploitation”. (Tradução livre)

2011, p. 3)<sup>13</sup>. O autor nos mostra que a falha é imprescindível para o capitalismo, já que o mercado econômico necessita de ganhadores e perdedores, e os perdedores não deixam nenhum registro de suas vidas, ao contrário dos ganhadores; o registro da falha é, para Scott Sandage, citado por Halberstam, “uma história escondida do pessimismo em uma cultura do otimismo” (Ibid., p. 88)<sup>14</sup>.

Halberstam se utiliza do conceito de James C. Scott, que traduzo literalmente como “as armas do fraco” (“*the weapons of the weak*”) e que pode ser utilizado para “recategorizar o que se parece com inércia, passividade, e a falta de resistência em / no sentido da prática de roubar o que é negócio do dominante” (Halberstam, 2011, p. 88)<sup>15</sup>. Para o autor, a falha reconhece que as alternativas estão incorporadas ainda no ‘dominante’, e que, pelo poder não ser totalmente consistente a todo momento, é necessário explorar suas brechas. (Ibid., p. 88)

A *falha* de Halberstam tem direta relação com o que ele está conceituando como otimismo, por mais contraditório que pareça à nossa lógica metafísica instituída, e direta relação com o que o que tento aqui pensar e elaborar sobre esse conceito. O que as vidas *queers* carregam como falha produz vulnerabilidades, já que a falha é justamente em relação a todo esse estilo normativo e capitalista dominante. O jovem *queer* que falha em relação às regras heteronormativas da casa, por exemplo, sofre com as duras consequências de falhar, tais como a rejeição e a expulsão do lar – como no caso de Eduardo, justamente por “falhar” ser seu estilo. Mas, as vidas resistem. Há uma esperança vital, uma vontade de potência, que dá à falha *queer* seu caráter mais produtivo, criativo, mesmo ela produzindo uma ferida. Essa ferida é uma abertura que é ao mesmo tempo dor e possibilidade. Possibilidade de algo novo, de um porvir.

No livro de Santiago, a falha atravessa toda a narrativa através do estilo *camp* de Stella. Karl Posso descreve que Stella “brinca com a qualidade ameaçadora do abjeto e com o excesso libidinal disruptivo característico da

<sup>13</sup> “for queers failure can be a style” (Tradução livre).

<sup>14</sup> “the record of failure is ‘a hidden history of pessimism in a culture of optimism’ (Tradução livre)

<sup>15</sup> “recategorize what looks like inaction, passivity, and lack of resistance in terms of the practice of stealing the business of the dominant.” (Tradução livre)

homossexualidade, trasmutando-os para o sarcasmo *camp*” (Posso, 2009, p. 51), e que Stella tenta, mas não logra em deixar escondidas as feridas abertas em consequência de sua abjeção – ter sido jogado para fora de casa como um saco de batatas, e traída pelo Coronel Viana/Viuva Negra ao assinar o contrato de aluguel de um apartamento que acaba se tornando alvo de investigações pela ditadura militar e por Marcelo, o ex-companheiro de faculdade comunista que acaba transando com Rickie, o seu amante. Ainda de acordo com Posso:

[...] Stella constitui a tentativa de Eduardo de ressocialização no exílio e, assim, a sua tentativa de converter o desespero em contentamento. No entanto, a resultante exuberância ambigualmente mordaz e enlevada do *camp* atesta a limitada realização do empenho, deixando-a(o) problematicamente numa posição de entre-lugar em relação à sociedade. De forma semelhante, o desejo dos outros de interpretar Stella/Eduardo como o objeto do riso denota um afastamento horrorizado da morte que ela/ele representa, tanto na qualidade do exilado abjeto quanto na qualidade de homossexual não reprodutivo. A ambiguidade do riso, portanto, indica a impossibilidade de manter Stella/Eduardo como o revestimento da identidade hegemônica, reafirmando seu status *liminar* como alguém que joga com a sua própria morte e com a morte do agregado social; em outras palavras, como o significante indecível de Bataille. Além disso, o colapso geral na indecibilidade é exacerbado pela forma com que o fracasso, tanto do riso social (para abjetar) quanto do *camp* (para ressocializar), transforma-os em desperdício indiferenciável: a gargalhada social torna-se um esgotamento explosivo de energia, e o *camp*, o esbanjamento de energia através de extravagância de estilo; nenhum dos dois separa em binarismos, isto é, em descontinuidade, o fluido continuum entre a identidade hegemônica e o outro, entre vida e morte. (Posso, 2009, p. 53)

Em suas “Notas sobre o *camp*” (1996), Susan Sontag descreve a sensibilidade *camp* como “o amor ao não natural: o artifício e o exagero” (Sontag, 1996, p. 355). Para a autora, o andrógino, aquele que nega a natureza dos papéis de gênero, é uma das imagens que melhor simbolizam essa sensibilidade, já que ela tem como princípio a falha em relação à norma, e o andrógino vai “contra o próprio sexo” (Ibid., p. 360). O *camp* é ingênuo, assim como Eduardo/Stella em sua relação com as pessoas que o traíram, e encarna uma “seriedade fracassada”. No entanto, de acordo com Sontag, não é toda a seriedade fracassada que é *camp*: “mas somente aquela que contém a mescla adequada do exagero, do fantástico, do apaixonado e do ingênuo.”<sup>16</sup> É inerente a essa seriedade fracassada, uma teatralização da experiência, e um “demasiado”, que também estão presentes em Eduardo enquanto ele está sob o título de Stella.

<sup>16</sup> “Desde luego, no toda seriedad que fracasa puede ser reivindicada como *camp*. Sólo aquella que contiene la mezcla adecuada de lo exagero, lo fantástico, lo apasionado y lo ingenuo”. (Tradução livre)

O adido militar Vianna, que tinha colocado o apartamento que usava para vestir-se como a Viúva Negra (seu duplo homossexual sadomasoquista) no nome de Eduardo, um belo dia apareceu com a notícia que comunistas haviam arrombado o imóvel e pichado imagens de suásticas pelas paredes, além de inscrições com as palavras “nazista”, “torturador”, “fascista”, “pig”, “gorila” (Santiago, 1985, p. 64). Vianna vem pedir ajuda a Eduardo, porque precisava mudar de roupa (para não chegar vestido de couro no apartamento onde vive com a sua família) e para dizer a Eduardo que ele teria que rescindir o contrato do aluguel, cuidar do chaveiro e mentir para a imobiliária. Eduardo contém a fúria, já que havia assinado o contrato apenas para ajudar ao coronel a “despistar” qualquer desconfiança da sua relação com o imóvel e de, sobretudo, dos motivos que o levavam a precisar alugá-lo. O coronel pede sigilo e vai embora, ao que se sucede uma cena exemplar do exagero e da intensidade *camp* no surgimento da persona Stella e na narrativa de Santiago:

Eduardo caminha para o quarto. Disca para o Marcelo. A campanha soa soa. Ninguém atende. Tira os sapatos e se deita na cama de roupa e tudo. Mal se deita, Stella grita: “Me-rrrr-da! Me-rrrr-da!” um grito lancinante de quem corta o dedo em faca afiada, ou quebra sem querer a louça de estimação (é isso que sente). Fica com o olhar parado diante do irremediável. Tem vontade de buscar mercurocromo ou cola-tudo mas não há anti-séptico ou cola que resolva a dor que experimentava. Fica inerte, sem fechar os olhos, sem abrir a boca, apenas a respiração compassada mas sôfrega porque artificial sai das narinas chegando sonora aos ouvidos. Escuta o barulho da própria respiração como outros ficam contando carneirinhos. O sono não chega, nem a intensidade do som vai-se amortecendo. Permanece a claridade como a única alternativa para deixar o dia continuar. (Santiago, 1985, p. 98)

Além disso, não há nada de mais debochado e ironicamente *camp*, do que o desaparecimento de Eduardo no decorrer da narrativa. Tudo se inicia com a notícia, dada por Coronel Vianna, de que Eduardo não é filho de Sérgio, que até então acreditava ser seu pai. Ao dar a notícia pelo telefone, Vianna tenta insistir, tentando convencê-lo de que ele pode ser o pai que Eduardo não tem, se Sérgio não o quis mais, mas Eduardo deixa de responder, até que desliga o telefone. A falta de vínculo de Eduardo com o mundo, a impossibilidade de existir, faz com que a personagem comece a se diluir na narrativa:

Eduardo não tem mais. Eduardo nunca teve. Pensou que tivesse, o bobo. Pensou errado. Ninguém tem Eduardo. Ninguém teve Eduardo algum dia. Sente-se tão solto, tão solto que todo o ambiente concreto e pesado ao seu redor parece reduzido a puro ar. Uma pedra no ar. Um avião. Um meteorito. Um acrobata liberado da gravidade. Nada o puxa mais para a terra. Um corpo que não atrai e que não é atraído. Solto. Eduardo pensa que deve ser isso o sentimento mais profundo de solidão. Um corpo desprovido de forças de atração. Passageiro pelo vazio, pelo vácuo, pelo oco do mundo, sem outro destino que o

vagar, perambular pela atmosfera rarefeita dos céus, sem reagir à força dos ventos, apenas sendo levado de um lado para outro como folha seca. Outono. Outono lá fora. Na solidão o homem não tem peso, tem densidade menor do que a da água, por isso voga pelas ondas. Voga, flutua, sem amarras, sem correntes, sem laços, é isso que Eduardo sabe agora que já sabe que não tem mais. (Santiago, 1985, p. 231)

A indecidibilidade de Stella Manhattan fica também a cargo da dupla via encarnada pela dor, trauma, que acompanham, ao mesmo tempo, a reinvenção, o humor e o afeto. A dor de Eduardo é amenizada no seu encontro com o vizinho gay cubano Paco/Lacucaracha, fugido da Ilha e anticastrista. Logo após o desabafo de Eduardo quanto à vontade de falar sobre o incomunicável de sua experiência traumática, a narrativa faz Paco entrar na sua vida. Lacucaracha se torna a relação afetiva mais fraternal que Eduardo desenvolve no exílio, e é ele que lhe dá colo, carinho e o escuta nos momentos de vulnerabilidade e de loucura. Ele ressignifica e encarna o papel materno e o cuidado que Eduardo tanto precisa:

A cabeça de Paco se inclina para o rosto de Eduardo, recitando mentalmente *Caperucita, lá más pequeña de mis amigas, al viejo bosque se fué por leña*. Olha o rosto do amigo, perto, se tranquiliza. *Por leña seca para amasar*. Passa-lhe a mão pelos cabelos. Levanta a voz: “Decidme niños, qué és lo qué pasa? Qué mala nueva llegó a la casa?” Enxuga o suor frio que brota em gotinhas da testa de Eduardo. (Santiago, 1985, p. 113)

A cadeia afetiva que Eduardo/Stella constrói, também é composta por singularidades que se desdobram em subjetividades pluralizadas, dando tom à criação de outros modos de existência, não conformes aos tradicionais. Cada personagem produz uma dobra subjetiva, em uma criação de si mesmo, em uma criação de um outro em cada contexto distinto de precariedade. Coronel Viana, amigo do pai de Eduardo, também é gay e, quando encarna seu lado homossexual, longe do cargo militar que ocupa, é Viúva Negra; Eduardo é também Stella (além de encarnar Bastiana, a empregada da família que lhe salvou a vida), Paco é Lacucaracha e Marcelo, o amigo universitário comunista, é também Caetano. Silviano Santiago, na crônica “Stella Manhattan, 30 anos depois”, que escreveu em comemoração às três décadas de lançamento do Romance, descreve esse jogo subjetivo das personagens:

Aparentemente, o protagonista do romance se divide em dois: o jovem Eduardo e Stella. Na verdade, se divide em três. Importa é a intersecção de um no outro, do Outro no Um. Importa o eixo cilíndrico da dobradiça que destranca e abre a porta Stella até então reprimida pela esquadria Eduardo. Computa-se o três — a “diferença simétrica” entre dois, como se diz na teoria dos conjuntos.

As duas placas da dobradiça e seu eixo dizem que a identidade (do ser) está para ser montada/desmontada como os Bichos, de Lygia Clark, ou as Poupées (Bonecas), de Hans Bellmer. A identidade de gênero não é fixa nem imutável. É nômade. Coincide, no

romance, com o escancarar da porta da Experiência e se figura como em quadro do pintor Francis Bacon. Em termos numéricos e demasiadamente humanos, identidade é uma questão de diferença simétrica. Representa-se pelo número três ou pelo nove e pode dar um pulo até o 69.<sup>17</sup>

Posso (2009) destaca o trecho no qual Marcelo/Caetano fala de Lygia Clark e Josef Albers, artista da Bauhaus. No excerto, Marcelo fala do sensualismo das dobradiças de Clark e como sua obra requer primeiramente o tato do espectador e, só depois, a visão. É um sinal de que as personagens-dobradiça de Santiago existam para nos atrair a tocá-las, a jogar com elas, a não estarmos distanciados, como costumeiramente ficamos, ao ler um livro, mas, ao contrário, para que nos encham de desejo de entrar no jogo, como afirma Posso, logo em seguida: “Os planos geométricos articulados do ‘bicho’ e o corpo convulsivo da boneca [ele se refere à obra “La poupée”, de Hans Bellmer], uma espécie de Galatéia indecidível, ao convidar o(a) observador(a) a jogar com eles, faz com que ele ou ela transcenda a estase da relação contemplativa sujeito/objeto, e, dessa forma, torna-se parte do próprio processo artístico” (Posso, 2009, p. 42). O espectador é atraído, portanto, para participar ativamente da criação subjetiva e para a experiência de vida das personagens.

Eduardo é a personificação da falha do modelo familiar patriarcal e heterocentrado. A negação da ligação sanguínea de Eduardo com Sérgio entra na narrativa de forma quase alegórica, sobrando ironia. O filho que foi exilado em Nova Iorque por ser homossexual também é um filho ilegítimo daquela família que não suportou o erro do script da reprodutividade heterossexual. O sêmen desperdiçado de Eduardo, que não produz um contínuo na linha genealógica que levaria o nome de seu pai. O desaparecimento do personagem não é, ao contrário do que sugere Denilson Lopes em seu ensaio “Por uma nova invisibilidade” (2007), uma opção por invisibilidade em oposição à visibilidade política das lutas identitárias. Lopes se pergunta como seria possível hoje uma estética do desaparecimento “em tempos de máxima exposição quando o marginal, o revolucionário, o alternativo, o independente, o minoritário são glamourizados, vendidos e empacotados nas mais populares empresas de entretenimento?” (Lopes, 2007). Eu sugeriria que o desaparecimento de Eduardo tem mais a ver com a impossibilidade de significar dentro de determinada lógica que não

---

<sup>17</sup> Disponível em: <<http://www.suplementopernambuco.com.br/edicao-impressa/85-cronica/1471-stella-manhattan,-30-anos-depois.html>>. Acessado em 29 de fevereiro de 2016.

consegue comportá-lo. Não como um silenciamento estratégico de sua imagem, de seu excesso *camp*, mas como uma forma de denunciar as inúmeras feridas que a sua vivência precária vai deixando em seu corpo. O desaparecimento de Eduardo ainda é excessivo, ainda o faz presente, diante da sua dramaticidade, do mistério novelesco que deixa pairar nos demais personagens, que ficam conjecturando o seu suposto paradeiro; além de toda a repercussão televisiva do brasileiro desaparecido procurado pelo FBI.

Se esse modelo não comporta tantos membros, sejam eles jovens ou até mesmo pais LGBTs, a ponto de excluí-los de sua organização, a ponto de causar a sua morte, é um sinal de que se torna imperativo expandir o conceito. Resignificar a família não é declarar o seu fim, a sua destruição, como proclamam os criadores do Estatuto da Família, aprovada no Congresso Brasileiro em 2015<sup>18</sup> e que pretende defini-la como formada a partir de homem e mulher, excluindo diversas configurações familiares, não só homoafetivas, mas organizadas a partir da figura de uma mãe solteira, de tias, irmãos órfãos, etc. Pretende-se, por isso, uma expansão do conceito de família, de lar, de casa, retirando-os do âmbito da instituição heteronormativa, para que as suas teias significantes comportem outras formas de afetividade, de acolhimento, e de convívio.

Para Judith Butler em sua conferência ministrada na Universidad de Alcalá, em Madri - Espanha, intitulada “Repensar la vulnerabilidade y la Resistencia” (2014), um corpo se vê vulnerável quando se vê deliberadamente exposto ao poder. Essa é a ambivalência do coming-out, já debatida por Eve Sedgwick em seu ensaio “A epistemologia do armário” (2007). Ao revelar-se homossexual para a sua família, Eduardo se viu expulso dela, principalmente em se tratando de uma família de militares conservadores em plena ditadura militar brasileira dos anos 1960. Butler, no entanto, afirma que ao mesmo tempo que esse corpo precário se expõe à vulnerabilidade, ele também produz uma resistência.

A resistência de Eduardo está na produção que faz de si mesmo e da sua subjetividade mesmo após a perda da casa, como uma falha dentro da família

---

<sup>18</sup> Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/DIREITOS-HUMANOS/497879-CAMARA-APROVA-ESTATUTO-DA-FAMILIA-FORMADA-A-PARTIR-DA-UNIAO-DE-HOMEM-E-MULHER.html>>. Acessado em: 25 de outubro de 2015.

normativa. Eduardo também é Stella, uma subjetividade *queer* (efeminada ou trans) que se desdobra em seu corpo. A cadeia afetiva que Eduardo/Stella constrói, também é composta por singularidades que se desdobram em subjetividades pluralizadas. Cada personagem produz uma dobra subjetiva, em uma criação de si mesmo, em uma criação de um outro em cada contexto distinto de precariedade.

É nessa fresta aberta na norma que Silviano Santiago produz em seu livro, é o que excede o “*home sweet home*” tradicional, o que se desloca para a sua borda, que o lar e a família são ressignificados. O livro de Silviano faz parte do caldeirão minoritário das vidas que excedem e que se tornam vulneráveis, mas que resistem. Há uma força nessas vidas, uma faísca ativa, que poderia ser comparada à “potência do menor”, que conceitua Gilles Deleuze e Felix Guattari em “Por uma literatura menor”.

É importante focar nessas “potências ativas”. Traço um contorno da casa e da família como estruturas de poder apenas para conseguir chegar nesse ponto nevrálgico e poético, que são as vidas que resistem, ou no que Peter Pal Pelbart chama, no ensaio “Poder sobre a vida, Potência da vida” (2002), de “desinvestimento ativo dos excluídos”, ou de “estratégias de reativação vital.”

Durante um colóquio em homenagem a Stuart Hall, que ocorreu no outono de 2014 em Paris, o professor Eric Maigret, da Sorbonne Nouvelle, apontou que o pensamento foucaultiano acabou produzindo uma “paranóia do poder”. Para ele, sair do pensamento patriarcal não é ir necessariamente para o simples pensamento do poder. Pelbart, no ensaio citado anteriormente, explica que bipolarizado foi “o conceito forjado por Foucault para designar uma das modalidades de exercício do poder sobre a vida, vigentes desde o século 18” (Pelbart, 2002, p. 39). Mas, segundo ele,

Um grupo de teóricos, majoritariamente italianos, propôs uma pequena inversão, não só semântica, mas também conceitual e política. Com ela, a biopolítica deixa de ser prioritariamente a perspectiva do poder e de sua racionalidade refletida tendo por objeto passivo o corpo da população e suas condições de reprodução, sua vida. A própria noção de vida deixa de ser definida a partir de processos biológicos que afetam a população. Vida inclui a sinergia coletiva, a cooperação social e subjetiva no contexto de produção



material e imaterial contemporânea, o intelecto geral. Vida significa inteligência, afeto, cooperação, desejo. (...) Daí a inversão, em parte inspirada em Deleuze, do sentido do termo forjado por Foucault; biopolítica não mais como poder sobre a vida, mas como a potência da vida. (Ibid., 39)

A subversão apontada por Pelbart passa a ser estratégica, já que a biopolítica pode ser vista como uma força ambivalente – existe o poder sobre a vida e o poder da vida, ou a potência da vida.

Alphonso Lingis, em *Vontade de Potência*, seu artigo sobre o conceito de vontade de potência em Nietzsche, cita o filósofo alemão, quando ele diz que “A força não pode existir no singular. E a força, desde a sua origem, é diferente de si mesma: a potência é, em si mesma, sempre vontade de mais potência” (Nietzsche, 1968, §702, *apud* Lingis, 2003, p.15). A vida é uma força indo de encontro a outras forças. A reversão que Pelbart propõe a partir dos teóricos italianos é uma mudança de perspectiva. Um ângulo de visão para as estratégias políticas minoritárias.

Pensar o *queer* no sentido de desaprender, desaprender modos de vida, categorias. No sentido nietzschiano que Halberstam conceitua: como uma potência da falha. Pensar o *queer* como possibilidade de um outro mundo. Me interessa, portanto, em utilizá-lo para vislumbrar a utilidade da ideia de perda, falha, erro, em um sentido mais nietzschiano do que capitalista. Não estou interessada na perda no mesmo sentido da história dos vencedores, tão cara ao neoliberalismo. Estou interessada, ao contrário, em como perder e falhar nos coloca em uma posição de abertura, de fissura, de um impulsionamento para a reinvenção, a criação, e de alternativas à norma. Na narrativa de Santiago, Eduardo/Stella desaparece para chamar a atenção para essa falha, não nos fica o vazio no lugar de seu desaparecimento, mas um rastro dramático, trágico (ainda *camp*), que nos aponta a própria invisibilidade histórica do trauma doméstico *queer* e qualquer possibilidade das normas de apreendê-lo e significá-lo.