

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

Lucas Demingos de Oliveira

**DEPOIS DA PERDA:**  
**afetos, orientações e narrativas *queer***

Porto Alegre  
2024

Lucas Demingos de Oliveira

**DEPOIS DA PERDA:**  
**afetos, orientações e narrativas *queer***

Tese como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Letras apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Profa. Dra. Rita Terezinha Schmidt.

Porto Alegre

2024

### CIP - Catalogação na Publicação

de Oliveira, Lucas Demingos  
Depois da perda: afetos, orientações e narrativas  
queer / Lucas Demingos de Oliveira. -- 2024.  
146 f.  
Orientadora: Rita Terezinha Schmidt.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de  
Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2024.

1. Afeto . 2. Literatura. 3. Perda. 4.  
reconhecimento. 5. teoria queer. I. Schmidt, Rita  
Terezinha, orient. II. Título.

Lucas Demingos de Oliveira

**DEPOIS DA PERDA:**  
**afetos, orientações e narrativas *queer***

Tese como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Letras apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Profa. Dra. Rita Terezinha Schmidt.

Resultado: Aprovado com recomendação de publicação.

BANCA EXAMINADORA:

---

Profa. Dra. Rita Terezinha Schmidt | Universidade Federal do Rio Grande do Sul

---

Profa. Dra. Claudia Luiza Caimi | Universidade Federal do Rio Grande do Sul

---

Profa. Dra. Aléxia Cruz Bretas | Universidade Federal do ABC

---

Prof. Dr. Daniel Boianovsky Kveller | Faculdade Dom Bosco de Porto Alegre

## **AGRADECIMENTOS**

A escrita desta tese encerra um ciclo de uma década de formação e pesquisa em letras, especialmente literatura e teoria. Ao longo desses anos, tive a sorte de conhecer pessoas incríveis que me orientaram em direções que sozinho eu não poderia vislumbrar.

Eu agradeço à minha família, pelo suporte incondicional. Aos meus amigos, por me ouvirem quando eu precisei, me ajudarem a tornar inteligível o que eu não conseguia pôr em palavras e me editarem quando eu perdia o controle delas. Em especial à Maria Petrucci Sperb, Julia de Campos, Daniel Kveller e Gustavo de Oliveira. Agradeço ainda à minha orientadora, Dra. Rita Terezinha Schmidt, por ter me acompanhado ao longo de todos esses anos, sempre me incentivando.



Felix Gonzales Torres, *“Untitled”*, 1991.

Instalado em Third Avenue e East 137th Street, Bronx, Nova Iorque.

## RESUMO

Esta tese examina três afetos que podem decorrer de perdas não reconhecidas, com o objetivo de compreender o que, nesses contextos, eles fazem: a melancolia, a culpa e o ódio. Para isso, recorro a alguns textos literários de modo a refletir com eles sobre as direções que somos orientados quando lamentamos perdas que, de acordo com certos enquadramentos, não são reconhecidas como perdas. E ainda, o que acontece quando essas orientações desalinham, desafiam, perturbam e/ou rompem os limites desses enquadramentos. A Introdução esboça algumas das premissas e noções centrais desta tese, elaborando sobre as relações entre luto, indignação política e estética. O capítulo 2 apresenta as bases teóricas desta tese, refletindo a respeito dos vínculos entre perda, luto, reconhecimento e afeto. O capítulo 3 examina como a melancolia orienta o conto “Além do ponto”, de Caio Fernando Abreu e os romances *A palavra que resta*, de Stênio Gardel e *Aquele que é digno de ser amado*, de Abdellah Taïa. O capítulo 4, com o auxílio de poemas de Frank Bidart, segue as direções em que a culpa orienta em contextos de HIV/aids. O capítulo 5 investiga o que o ódio faz em *A single man*, de Christopher Isherwood. Por fim, essa tese argumenta que afetos que são comumente desprezados, considerados paralisantes, que devem ser abandonados para seguirmos em frente com as nossas vidas, na verdade, orientam em direções inesperadas. Eles são capazes de nos desorientar e com isso, podem abrir vias para uma relação crítica com os termos que determinam o que é inteligível e o que não é, o que pode ser sentido e o que não pode, que perdas podem ser lamentadas e quais não podem, que vidas podem ser vividas e quais não podem. Em outras palavras, esses afetos possuem a potência de, por um lado, perturbar as linhas retas e as molduras que delineiam as formas de vida, desejos, práticas e perdas passíveis de luto. Por outro lado, possibilitam uma abertura para acolher e amparar os corpos, as perdas, os afetos, os lamentos, as celebrações e as orientações que são inapreensíveis e sem forma, promovendo suporte mútuo tanto para se articularem quanto espaços para suas opacidades.

**Palavras-chave:** Afeto. Literatura. Perda. Reconhecimento. Teoria *Queer*.

## ABSTRACT

This thesis examines three affects which can result from unrecognized losses, with the aim to understand what, in these contexts, they do: melancholy, guilt and hate. For that, I resort to some literary texts in order to reflect with them about the directions which we are oriented when we grieve losses that, according to some frames, are not recognizable as losses. Also, what follows when these orientations misalign, challenge, disturb and/or break the limits of those frames. The Introduction outlines some of the central premisses and notions of this thesis, elaborating on the relations between grief, political outrage and aesthetics. Chapter 2 presents the theoretical grounds of this thesis, reflecting on the nexus between loss, grieve, recognition and affect. Chapter 3 examines how melancholy orients the short story “Além do ponto”, by Caio Fernando Abreu and the novels *A palavra que resta*, by Stênio Gardel and *Aquele que é digno de ser amado*, by Abdellah Taïa. Chapter 4, with the help of poems by Frank Bidart, follows the directions in which guilt orients in HIV/AIDS contexts. Chapter 5 inquires what hate does in *A single man*, by Christopher Isherwood. Finally, this thesis argues that affects which are commonly disregarded, considered paralyzing, which must be abandoned so we can move on with our lives, in truth, orient in unexpected directions. They are capable of disorient us and therefore, they can open ways to a critic relation with the terms that determine what is intelligible and what is not, what can affect and what cannot, which losses can be grieved and which cannot, which lives are livable and which aren't. In other words, these affects have the power to, on one hand, disturb the straight lines and the frames that delineate the forms of life, desires, practices and losses that are grievable. On the other hand, they allow an openness to harbor and sustain the bodies, losses, affects, laments, commemorations and orientations which are inapprehensible and formless, promoting mutual support both to articulate themselves and spaces for their opacities.

**Keywords:** Affect. Literature. Loss. Recognition. Queer theory.

## **APOIO DE FINANCIAMENTO CAPES**

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código 001.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>2 PERDA, LUTO, RECONHECIMENTO E AFETO</b> .....	22
2.1 SUJEITO, INTELIGIBILIDADE E PODER .....	23
2.2 PERDA, VULNERABILIDADE E CRÍTICA .....	29
2.3 RECONHECIMENTO, MAIS UMA VEZ .....	41
2.4 AFETOS, ORIENTAÇÕES, SUPERFÍCIES .....	44
<b>3 ORIENTAÇÕES MELANCÓLICAS: AMBIGUIDADES, OPACIDADES E REPETIÇÕES</b> .....	50
3.1 MELANCOLIAS <i>QUEER</i> .....	51
3.2 INESCRUTABILIDADE EM “ALÉM DO PONTO” .....	58
3.3 UMA VIDA VIVÍVEL PARA RAIMUNDO .....	66
3.4 MELANCOLIA COLONIAL .....	75
3.5 <i>CODA</i> .....	82
<b>4 SOBREVIVER À CRISE DA AIDS: ENTRE DESEJO E CULPA</b> .....	86
4.1 CRESCER EM UM MUNDO DO HIV/AIDS .....	89
4.2 OS CULPADOS E OS INOCENTES .....	93
4.3 AS PERDAS, O SEXO E A CULPA .....	102
<b>5 ÓDIO, VIOLÊNCIA E ESCATOLOGIA: ALÉM DO LIMITE DAS SÚPLICAS</b> .....	113
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: DESORIENTAÇÕES</b> .....	128
<b>REFERENCIAS</b> .....	140

## 1 INTRODUÇÃO

A experiência da perda é, possivelmente, universal. Como afirma Butler, “todos temos noção do que é ter perdido alguém” (2022a, p. 40). A perda de alguém ou de algo faz parte dos processos naturais da vida. É esperado, por exemplo, que aqueles que nos cuidaram quando infante sejam perdidos. Minha avó materna perdeu meu avô no ano anterior ao que completariam cinquenta anos de casados e, mesmo onze anos após sua perda, para ela “sempre tem um motivo pra pensar nele, bonzinho e rançoso”. Assim que percebemos que algo foi perdido, nos deparamos com a consideração que algo restou. Apreendemos a perda precisamente desse lugar remanescente.

Ainda que a perda humana ocupe um lugar privilegiado tanto na teoria quanto na cultura contemporânea, ao longo da vida podemos perder tantas outras coisas: nossos companheiros não humanos, memórias e lembranças, o lar, o amparo, um vocabulário para articularmos o desejo, a cultura, certas práticas eróticas... Em *Luto e melancolia* (2010), Freud já indica a importância dessas outras perdas, como de ideais e da pátria. Butler (2022a), por sua vez, também ressalta que podemos perder um lugar ou comunidade.

Embora o “acontecer” da perda seja universal, as maneiras pelas quais experienciamos a perda são singulares. A perda pode nos mover como paralisar, pode ser tanto produtiva quanto destrutiva, social ou alienante. Por vezes, sabemos o que perdemos, passamos pelos processos que melhor nos cabem, elaboramos e negociamos a perda e tentamos seguir com nossas vidas da melhor forma possível. Outras vezes passamos por outros processos, descobrimos que perdemos algo somente quando aquilo já foi perdido, ou não sabemos o que perdemos naquilo que perdemos. A perda pode nunca se tornar inteligível e articulada, nos assombrando em sua opacidade.

Nossas perdas podem também ser induzidas ou provocadas. Isso pode se dar pelas mais diversas razões e operações, dos mais invisíveis e difíceis de apreender, como os efeitos da norma, o descaso; aos mais violentos e visualmente ostensivos, como o colonialismo e a guerra. Nesses contextos, ao tentarmos elaborar, lamentar, prantear e enlutar nossas perdas, experienciamos a universalidade da perda ser violentamente desfeita. Butler reflete que:

uma vida específica não pode ser considerada lesada ou perdida se não for primeiro considerada viva. Se certas vidas não são qualificadas como vidas ou se, desde o começo, não são concebíveis como vidas de acordo com certos

enquadramentos epistemológicos, então essas vidas nunca serão vividas nem perdidas no sentido pleno dessas palavras (2015b, p. 13).

Entendemos que nem todos aqueles que perdemos tem seu estatuto como perda garantido, que talvez não sejam passíveis de luto, ou melhor, que o nosso luto e pranto podem ser interditados. Certas vidas são consideradas preserváveis e devem ser protegidas, outras, por outro lado, não encontram o suporte para a manutenção da vida e sua perda não é considerada uma perda, ou se é, é sob certas condições. As perdas lamentadas são as daqueles alinhados aos requisitos de inteligibilidade, ou seja, que estão dentro dos contornos de certos enquadramentos epistemológicos, históricos, culturais, políticos e sociais que limitam e reconhecem o que é humano.

As consequências dessa elaboração são inúmeras, afinal, as revoltas, indignações e reivindicações daqueles que são excluídos da norma do humano se materializam nas lutas coletivas contra o racismo, a misoginia, a homofobia, a transfobia, o capacitismo, a xenofobia e outras formas de exclusão e violência. Contudo, há outras instâncias a serem consideradas, aquelas que apreendemos como as mais íntimas e subjetivas, a dos afetos. De modo algum menos importantes, a experiência de ter uma perda não reconhecida e um luto interditado atravessa e é atravessada por afetos, nos mostrando contínuos entre o público e o privado, interno e o externo, subjetividade e política.

Nesta tese eu investigo três afetos que, por vezes, emergem da experiência de ter perdas não reconhecidas: a melancolia, a culpa e o ódio. A escolha desses afetos se dá, em parte, em função dos textos literários e teóricos que orientam esta tese. O outro motivo fundamental para essa escolha foi a de se tratarem de afetos que são comumente desprezados, considerados negativos e paralisantes, que devem ser abandonados para seguirmos em frente com as nossas vidas e, no entanto, atravessam nossas experiências, principalmente daqueles que não se alinham à norma. Em vista disso, ambiciono trabalhar com suas tensões, ambiguidades e produtividades muitas vezes ignoradas.

Os afetos são, sem dúvida, centrais para este trabalho. O campo *estudos do afeto* é heterogêneo, com diferentes bases epistemológicas que apontam para direções radicalmente distintas do que se entende por afeto. Por isso, esclareço que quando me refiro a afeto, estou falando de um lugar específico, a partir das elaborações de Sara Ahmed (2006), a qual argumenta que eles estão intimamente ligados à noção de orientação da fenomenologia. Nesse sentido, afetos são um modo de intencionalidade corporal, eles nos conectam e separam, aproximam e afastam de certos objetos e sujeitos.

Interessa-me refletir sobre como somos orientados pela melancolia, a culpa e o ódio frente à perdas que não são reconhecidas como perdas e o que isso significa para uma pessoa que não se alinha à heteronormatividade. Que historicidades esses afetos carregam quando encontram essas perdas não reconhecidas? Como reconhecemos aquilo que foi perdido quando essa perda não se enquadra nos requisitos da inteligibilidade? O que implica lamentar uma perda que constitui uma ofensa ao público? Se os afetos fazem algo conosco, nos orientando em certas direções e não em outras, que impressões nós causamos nos afetos nesses contatos? Sobretudo, considero como os afetos podem abrir vias para uma relação crítica com os termos que determinam o que é inteligível e o que não é, o que pode ser sentido e o que não pode, que vidas podem ser lamentadas e quais não podem, que vidas podem ser vividas e quais não podem.

Essa reflexão acontece por meio de alguns textos literários que, em consequência de uma perda não reconhecida são orientados e colocados em movimento pela melancolia, a culpa e o ódio, desafiando, assim, as normas que determinam as interdições ao luto e aquilo que conta como perda. Os seguintes textos orientam as reflexões: o romance *A single man* (2013 [1964]), de Christopher Isherwood; o conto “*Além do ponto*” (2018 [1982]), de Caio Fernando Abreu; uma seleção de poemas reunidos em *Half-Light* (2017), de Frank Bidart; o romance *A palavra que resta* (2021) de Stênio Gardel e o romance epistolar *Aquele que é digno de ser amado* (2018) de Abdellah Taïa.

Esses textos possuem uma certa posicionalidade em comum, ainda que instável: todos foram escritos e são atravessados, de uma maneira ou outra, por homens que se orientam em direção a outros homens. Eu repito a formulação baseada em Sara Ahmed (2006) pela produtividade contida nela, quer dizer, nem todos aqueles que figuram nesta tese se identificam ou tem acesso a categorias políticas e identitárias como homossexual ou gay. Contudo, eles certamente são atravessados por orientações *queer*. A palavra *queer* aparece em algumas linhas desta tese como um lugar-tenente ou catacrese para algo difuso e oblíquo às normas. O *queer* é também entendido aqui, me apropriando também de Lee Edelman (2022), como aquilo que não se alinha a cisheteronormatividade e ao mesmo tempo, não sabemos exatamente ao que se alinha, é, precisamente, aquilo que não conseguimos ou desejamos tornar inteligível. Desse modo, *queer* não é exatamente uma identificação ou uma propriedade e sim uma modo de estar permanentemente desalinhado<sup>1</sup>. Importante também é a elaboração de Butler (2019), sugerindo que a

---

<sup>1</sup> Essa concepção estrutural de *queer* proposta por Edelman (2022) não ignora, nega ou se opõe ao fato de que muitos sujeitos concretos se identificam com o termo ou as maneiras que ele é compreendido de modo

produtividade do termo *queer* reside em sua habilidade de reconhecer sua historicidade de violência e subordinação e simultaneamente citá-la contra ela mesma, nunca completamente dominada, sempre perturbada. Em outras palavras, um constante olhar para trás, para a história do termo, e para frente, para suas possibilidades transformativas. Ao longo desta tese, eu transito entre esses termos – gay, homossexual, *queer* – nunca completamente confortável com eles, tentando fazer justiça aos contextos em que se apresentam.

A escolha do *corpus* que compõe essa investigação se dá em torno de textos literários que têm a potência de produzir algum tipo de perturbação nos enquadramentos epistemológicos que conduzem nossas disposições afetivas e éticas, oferecendo inteligibilidade aos afetos e questionamentos que atravessam e orientam essa tese. Nesses encontros, emergem afetos que perturbam a forma como pensamos quem somos e nossas relações com o mundo, abrem vias para questionarmos os termos para uma vida ser reconhecida como perdida, quais vidas são consideradas vividas e dignas de preservação, quais perdas podem ser lamentadas publicamente, quais perdas podem ser lamentadas apenas em alguns lugares e quais não podem ser lamentadas em absoluto. Com isso, eles situam experiências subjetivas e afetos em contextos políticos, históricos e éticos, sem reduzir as temporalidades e escalas de uns aos outros.

Esse movimento duplo operado pelos textos literários, tanto seus desalinhamentos à cisheteronormatividade quanto seus desafios às molduras que delineiam quais perdas que contam como perdas faz com que eu me refira a essas narrativas como *queer*. Em outras palavras, não pelo o que elas são, mas pelo o que elas fazem. Essas narrativas *queer* perturbam os próprios termos que utilizam para se articularem e se tornarem inteligíveis, deixando rastros, traços e sujando com sua linguagem tudo aquilo com que entram em contato. As histórias, ideias e reivindicações articuladas nos textos não se apresentam por linhas retas (*straight*). Elas nos perturbam, importunam, nos deixam desconfortáveis e, ao mesmo tempo, de uma forma generosa, nos oferecem aberturas para novos e estranhos (*queer*) modos de pensar e refletir.

O meu recorte não se baseia em aspectos temporais, geográficos, ou de estilo, ainda que cada texto possua estratégias e especificidades de acordo com seu horizonte político, social e cultural. A força dos textos escolhidos em afetar se dá pelo fato destes citarem diferentes sensibilidades estéticas, historicidades, signos, temporalidades, lugares

---

histórico, político ou etnográfico, mas aponta para outras possibilidades teóricas. Essas noções, de algum modo, também figuram nessa tese, principalmente no capítulo 2, nos escritos de José E. Muñoz (1999).

e disposições. O critério central na minha escolha dos textos é a forma como eu fui afetado no meu encontro com eles, como repositórios de experiências afetivas. Com cada texto, e no entrecruzamento deles, estabeleci uma relação que possui um limite de como pode ser explicada ou justificada racionalmente, apresentando uma opacidade constitutiva.

O primeiro contato que tive com a narrativa de *A single man*, de Isherwood, foi em meados de 2009, com o trailer da adaptação para o cinema. O trailer, de pouco mais de dois minutos, não apresenta diálogos, apenas uma sequência de imagens acompanhadas por uma trilha sonora tensa, com violinos em *crescendo* e o tique taque de um relógio, como se o tempo estivesse acabando. Há um forte apelo visual, com um uso de cores – por vezes em preto e branco e outras vezes monocromático, como azul ou vermelho – que dão o tom da cena, como uma estratégia sensorial. Em seguida eu fui atrás do romance, mas sua tradução estava esgotada há anos. Eu o li, então, em pdf, em um dia. Nunca esqueci o que a leitura provocou em mim, uma mistura de desilusão, indignação, mas acima de tudo, ódio, um sentimento que eu não estava acostumado a sentir, e que ainda hoje me assusta um pouco. Na época, eu não fazia ideia que um dia escreveria sobre o romance e sobre como ele me afetou, todavia, ele sempre me acompanhou, sempre me perturbou olhar para ele na estante, como algo que precisa ser abordado, negociado, articulado.

Ainda que ao longo dos anos uma série de outros textos me afetaram e, cada um ao seu modo, produziram uma certa reorientação afetiva e política no ser que eu sou, foi no final de 2017, enquanto eu começava meu mestrado em Estudos Literários que conheci a obra de Frank Bidart. Na época, eu estava sedento por conhecer autores diferentes e lia frequentemente a revista *The New Yorker* e, nela, li a resenha da obra que trago nesta tese. A resenha discutia muito brevemente o poema “For the AIDS Dead”, que possivelmente, foi o catalisador de toda essa pesquisa. Eu realmente jamais vou conseguir expressar em linguagem tudo aquilo que o poema fez comigo, ainda hoje tento entender. Se por um lado, ele me ajudou a compreender muito do que eu sentia, uma certa culpa de origem difusa. Por outro lado, o poema, assim como outros do autor, me mostraram que essa culpa era compartilhada, que orienta qualquer homem gay e que há relações de poder e histórias por trás dela.

O conto de Caio Fernando Abreu cruzou meu caminho em um contínuo entre o acaso e o deliberado. Quando eu iniciei a pesquisa do doutorado, em 2019, eu nunca tinha lido o autor e, como um homem gay de Porto Alegre, sentia uma espécie de obrigação em lê-lo. Eu lembro de quando me perguntarem se eu já havia lido ou se gostava, mentir e

dizer que sim, sentia como uma falta da minha parte. Quando eu comecei a reunir o *corpus* de estudo, decidi comprar a obra completa de contos do autor e a li do começo ao fim. O conto escolhido, “Além do ponto”, é um conto curto perdido no meio do volume de 700 páginas e, assim que eu o li, eu sabia que ele estaria presente nessa tese, com seu caráter melancólico e discurso enigmático.

O romance de Gardel, *A palavra que resta*, e o de Taïa, *Aquele que é digno de ser amado* compartilham de uma história em comum. No início da pandemia do COVID-19 uma livraria que eu gosto muito, chamada Taverna, iniciou um programa de assinatura para ajudar seus custos durante aquele tempo indeterminado e catastrófico. A cada dois meses eu recebia um livro dentro da temática que eu pré-selecionei, LGBTQIA+. Eu já estava no processo de elaboração da tese, parte da teoria e dos objetivos já estavam delineados, no entanto, principalmente em torno de apegos melancólicos, ainda haviam certos bloqueios. Até eu ler esses romances.

Eu explico como os textos cruzaram meu caminho como justificativa do porquê de cada um estar nesta tese. Pode haver, é claro, uma explicação mais teórica, embora eu acredite que essa explicação se materializa no próprio exame das narrativas. Trouxe como eles me encontraram, como de algum modo parece que foram colocados no meu caminho, e isso importa, como eu aponto adiante. Sem esses textos, não haveria tese, eu não seria capaz de articular as reflexões aqui presentes, eles são o catalisador e a própria substância da reflexão. Do mesmo modo que sem essa tese, ou melhor, sem todo o processo do doutorado, os anos de pesquisa e dedicação, eu não estaria no caminho dessas obras literárias, ou talvez, elas teriam passado por mim despercebidamente, o que faria do meu mundo um lugar mais empobrecido.

É importante para mim ter essa proliferação de formas e vozes através das quais a literatura pode dizer e fazer coisas. Isso faz com que eu adote uma abordagem diferente do dominante nos estudos literários, a saber, uma análise extensa de poucos textos, quando não apenas de um. Essa mudança de método tem base na minha intenção com essa investigação em não constituir uma pesquisa exaustiva na direção de um único texto ou interpretação, mas de buscar me orientar em direção às diversas possibilidades de como as mais inesperadas experiências afetivas e hermenêuticas podem nos fornecer bases para a crítica e a transformação.

Meu método de investigação consiste em combinar uma leitura atenta ao particular e o geral, entre o que está sendo dito e como está sendo dito e o que está opaco entre palavras e temas que atravessam os textos, entre o “perto” e o “longe”, entre um

relato hermenêutico e afetivo da leitura e uma racionalização teórica. Interessa-me compreender o que está por trás e pelas laterais, produzindo aquilo que está me afetando mais do que a trajetória narrativa de uma personagem. Essas escolhas, assim como outras, desempenharam um papel importante em como essa tese se estrutura. Meu método é influenciado ainda por uma frase de Ann Cvetkovitch, “as vezes, a maneira mais efetiva de explicar meu projeto é apontar para trabalhos como o deles porque eles articulam melhor do que eu poderia o que eu desejo dizer” (2003a, p. 2). O que eu quero dizer com isso é que são os textos literários que dão inteligibilidade às reflexões teóricas presentes nesta tese, ao mesmo tempo em que é no *meu* encontro com *esses* textos, minha história afetiva e percurso teórico, que essas questões emergem nos textos.

\*\*\*

As relações entre interdição ao luto e indignação social e política reverberam de maneiras distintas nos diversos campos de estudo, da filosofia política à teoria *queer*. E não apenas em ambientes acadêmicos, como também nos movimentos sociais de rua, no ativismo e na militância, com as mais variadas reivindicações. As gramáticas e vocabulários<sup>2</sup> produzidos e articulados por essas relações são extensos, pois exprimem nuances e tonalidades contextuais. Essa linguagem muitas vezes é levada a outros registros para se adequar e conversar mais eficientemente com a audiência e com os problemas das populações concernentes. No entanto, trata-se de um modo de inteligibilidade específico, teórico e filosófico, que valoriza a precisão, a lógica argumentativa, a clareza e a fundamentação racional.

A literatura institui regimes estéticos próprios. Conforme Jacques Rancière (2009, p. 32), se distingue como “um modo de ser sensível próprio aos produtos da arte”. Ela articula e reflete as relações entre afeto, interdição ao luto e a indignação social e política, mobilizando suas próprias estratégias, gramáticas e vocabulários; produzindo os mais criativos efeitos, que em muito ultrapassam ou até mesmo antagonizam seus propósitos iniciais. Diferentemente do discurso teórico e filosófico, em que o objetivo é, de algum modo, comunicar algo com a menor interferência e ambiguidade possível, a literatura

---

<sup>2</sup> Utilizo o termo *vocabulário* para me referir tanto a uma taxonomia, conceitos e ideias que certos campos desenvolvem, quanto, de um modo mais geral, a certos signos e símbolos que transcendem a linguagem verbal. Assim como uso *gramática* para me referir à ordenação e à articulação verbal de sensibilidades textuais, bem como à organização, distribuição e relações internas e externas de elementos não textuais.

ganha com a sua opacidade e proliferação inesperada de significações e sentidos, é “saber transformado em não-saber, *logos* idêntico a um *pathos*, intenção do inintencional [...]” (RANCIÈRE, 2009, p. 32). A literatura — a arte em geral — interpela e produz questionamentos, ao invés de apresentar explicações, fatos e evidências.

Quais questionamentos me foram colocados nos meus encontros com os textos literários do *corpus*? Que significações foram produzidas e de que maneiras fui afetado? Como uma subjetividade desalinhada, eu li as perdas negadas nas narrativas como possibilidades de trajetória de vida, experiências que, para mim, são distantes e improváveis, no entanto, possíveis, e que são, ainda hoje, experiências bem concretas para aqueles às margens da inteligibilidade. Eu fui transformado por essas experiências. No meu encontro com os textos, a própria trajetória do ser que sou foi, de algum modo, afetada. Os encontros com as narrativas não produziram isso me informando dados sócio-políticos de perseguição aos homossexuais nos anos 60. Também não foi a partir de uma investigação vinculando a categoria hegeliana de reconhecimento e análises do poder foucaultianas que me mostraram que aquelas perdas não foram reconhecidas porque não eram inteligíveis. Foram os afetos que emergiram no encontro com a narrativa que produziram e conduziram essa transformação. A melancolia, a culpa e o ódio que eu senti, embora orientados pelo encontro com uma narrativa ficcional, foram bem reais, algo que eu experienciei e que moldou um pouco do ser que sou hoje: o pavor (de não ter a minha ou qualquer perda reconhecida) e a compaixão (pelas narrativas, pelos sujeitos que passaram e passarão por tais experiências) me fizeram questionar as maneiras pelas quais nos tornamos perdas lamentáveis.

Eu sigo sendo afetado, indignado e mobilizado pelos textos que orientam essa tese porque eles dialogam com o presente que vivo e experiencio. Certamente de maneiras diferentes daquelas de quando foram escritos, como *A single man* (2013) nos anos de 1960, quando muitos sujeitos viviam relações clandestinas, nas quais o jogo de negociações entre revelação e ocultamento — como “colegas de quarto”, “amigos muito próximos” —, tinha consequências muito mais drásticas, e até mortais. Os diálogos são possíveis não apenas com aqueles que se vem representados na sigla LGBTQIA+, mas com todos aqueles que tiveram uma perda que não pôde ser lamentada como deveria ter sido.

Todas essas possibilidades de leitura e afetos gerados pelas narrativas caracterizam a inesgotabilidade de sentido da obra de arte, que nunca é compreendida em sua totalidade, pelo contrário, “jamais receberemos uma resposta definitiva a partir da

qual possamos afirmar ‘agora eu sei’” (GADAMER, 2011, p. 14). A arte depende dessa vitalidade de poder se reformular e seguir existindo:

Nenhuma obra de arte nos fala sempre do mesmo modo. E a consequência é que nós também precisamos responder cada vez de modo diferente. Diferentes sensibilidades, diferentes percepções, diferentes aberturas fazem com que a configuração única, própria una e mesma – a unidade da expressão artística – se manifeste numa multiplicidade inesgotável de respostas (GADAMER, 2011, p. 14).

Quando relemos um livro, ou conversamos com um amigo que também o leu, as diferentes trajetórias de leitura que se apresentam nos surpreendem. Sempre há algo que permanece a ser dito, novas perguntas e respostas são sempre suscitadas. Compreender hermeneuticamente é entrar em um diálogo, uma conversa, que não possui destino pré-determinado, uma aventura que nos precede e que permanecerá desenrolando-se depois de nós. Questionar é abrir-se, colocar-se em um estado de vulnerabilidade e de expectativa por respostas inesperadas, é deste lugar que emerge algo novo, compartilhado, falibilístico e incontrolável. O diálogo “deixa uma marca [...] possui uma força transformadora. Onde um diálogo teve êxito ficou algo para nós e em nós que nos transformou” (GADAMER, 2011, p. 247). Esse aspecto transformador e prático, a dimensão ontológica da hermenêutica filosófica é indivisível e constitutivo da compreensão<sup>3</sup>.

Mencionei algumas vezes sobre como me senti afetado pelos textos, e sobre como certos afetos emergiram em mim no encontro com eles. Eu me coloquei em um estado de vulnerabilidade e abertura para as narrativas, e elas me expuseram não apenas verdades que em minha finitude existencial eu não poderia acessar sozinho, como também me orientaram e deram inteligibilidade a certos afetos que ainda eram desarticulados e opacos. Dito de outra forma, proponho que o encontro com os textos são saturados e orientados por afetos, que se articulam possibilitando uma importante chave de acesso — ainda que instável e precária — para darmos inteligibilidade a afetos, sensações corporais e emoções que nem sempre sozinhos conseguimos apreender e articular.

É importante dar atenção sobre como a entrada nesses encontros se dão, pois tanto para Gadamer (2015) como para Ahmed (2006) importa o modo como adentramos e

---

<sup>3</sup> Os discursos científico, filosófico e teórico são afetados por essas características, o modo como lemos o *Leviatã* hoje é diferente de quando ele foi primeiro publicado, e, entre nós, diferentes leituras também são possíveis. Também somos transformados por textos teóricos, mudamos quem somos e nossas práticas. Contudo, tratam-se de outros modos de inteligibilidade e operações de sentido sensivelmente diferentes, que objetivam e produzem outros tipos de experiência.

navegamos certos diálogos e ambientes, a abertura dos nossos corpos, a linguagem que usamos. Pegando emprestado uma expressão de Donna Haraway: “importa quais pensamentos pensam pensamentos. [...] Importa quais relações relacionam relações. [...] Importa quais histórias contam histórias” (2023, p. 69). Diferentes modos de inteligibilidade são aproximados nessa investigação: três romances, alguns poemas, um conto, inúmeros textos filosóficos e teóricos de escopo, objetivos e tradições em tensão. Desejo que a “entrada” nesse encontro se estabeleça partir dos espaços liminais, nos interstícios e porosidades entre a experiência de leitura — e nesse caso, talvez eu possa falar somente sobre a minha — e os diferentes modos de inteligibilidade nos quais eles se entrelaçam, tornam-se indistinguíveis e produzem experiências afetivas e políticas. O que pode ser produzido a partir dessa profusão de diferentes modos de dizer, de mostrar e de interrogar? Proponho a análise como uma estratégia experimental para evitar a armadilha de tratar a política, a filosofia e a teoria apenas como temas, mas que engaje crítica e produtivamente com suas ideias, questionamentos e preocupações. Ao mesmo tempo, tento não abordar a literatura como um espelho da realidade, na qual os apontamentos da teoria são apenas expressos de maneira estéril e ilustrativa. Ou seja, considerando que, cada um ao seu modo, mas um não menos importante que o outro:

os enunciados políticos ou literários fazem efeito no real [...] Traçam mapas do visível, trajetórias entre visível e o dizível, relações entre modos de ser, modos de fazer e modos de dizer. Definem variações das intensidades sensíveis, das percepções e capacidades dos corpos. (RANCIÈRE, 2009, p. 59)

Com isso, argumento que a literatura dialoga, agencia e é agenciada, afeta e é afetada por lutas sociais e reivindicações por direitos, operando estrategicamente no conjunto das transformações da cultura pública e da esfera do aparecimento, podendo reformular o que entendemos por resistência e proliferar outras formas de sujeição. Trata-se de defender que ela age no real, que a literatura tem potencial de retraçar enquadramentos e normas, confundi-las, perturbá-las. A literatura faz parte dessas transformações, não apenas as descrevendo, mas agindo e participando através de sua própria linguagem. As vezes o opaco, o ilógico, o fantasioso e o irracional são precisamente aquilo que consegue fazer e dizer algo, afinal, a vida raramente opera dentro das restrições da racionalidade.

Há, certamente, uma aposta minha na literatura — em obras de arte, no geral —, e na sua potência transformadora. Imagino que isso possa soar bastante otimista, para não dizer ingênuo, da minha parte. Contudo, de fato, não nego uma diferença entre teoria,

filosofia, acionamentos políticos, movimentos sociais, experiência hermenêutica de arte e afetos que não são redutíveis a modos de inteligibilidade. Durante muito tempo me questionei sobre que tipo de transformação social e cultural seria possível a partir do encontro com as narrativas. Que efeito é esse no real e quais são os seus limites? Frequentemente nos deparamos com questionamentos que por trás possuem traços da tensão histórica e profunda do binário transformação individual/estrutural. Como apontei acima, cada sujeito tem uma experiência única no encontro com narrativas e a trajetória da transformação — quando ocorre, pois não há garantias — é inesperada. Esse *insight* foi importante para eu repensar esse conjunto de questões a partir de outro lugar, de modo que eu pude compreender que, mesmo assim, *a literatura merece o esforço de ser experienciada e refletida*. Como eu poderia pensar diferente se venho afirmando a minha própria experiência hermenêutica e afetiva?

O caráter social das mudanças não é totalmente apagado quando eu me dedico a entender transformações em um âmbito íntimo, afetivo e subjetivo, pois a vida que eu vivo é, desde sempre, conectada e dependente da vida dos outros, assim como de outras formas de vida, de modo mais amplo. As formas pelas quais eu navego o tecido social possuem consequências, e cada transformação nossa reverbera de maneiras inesperadas e, muitas vezes, não intencionais naqueles em nosso entorno, e também em sujeitos que nem conhecemos. Consoante Butler (2018, p. 213) há um vínculo fundamental entre o questionamento moral de “como se leva uma vida boa em uma vida ruim?” e a luta pela justiça social: o eu, corporificado, persiste nos dois polos desse suposto espectro, um “‘eu’ que deve, de algum modo, entrar, negociar e realizar uma prática dentro de um movimento social e político mais amplo” (Ibid., p. 224), assim como um “eu” que vive em meio a “operações mais amplas de poder e dominação [que] entram ou interrompem nossas reflexões individuais sobre como viver melhor” (Ibid., p. 214).

Reforço esse ponto de vista para reafirmar a importância dessas transformações que parecem tão íntimas que não podem ser medidas e avaliadas, mas que existem, que afetam a nós e ao mundo de modo inegável. Em meio a grandes conflitos e lutas coletivas, há também lugar para encontros com narrativas nos quais os mais diferentes afetos podem emergir, nos auxiliando a compreendê-los e navegar por eles. Encontros nos quais somos questionados sobre que vida vivemos, sobre as práticas que desejamos ter e sobre as relações que desejamos nutrir. Esses encontros podem abrir em nós vias para possibilidades de vida que sozinhos talvez não pudéssemos imaginar, e que possuem a potência, nesse momento, de nos tornar críticos às categorias e aos termos que nos deixam

dormentes frente à certas perdas e conferem viabilidade à certas formas de vida e não à outras.

\*\*\*

Esta tese é composta por 4 capítulos, além da introdução e das considerações finais. No capítulo 2, me dedico a apresentar o enquadramento teórico desta pesquisa, elaborando a respeito dos vínculos entre perda, luto, reconhecimento e afeto. O meu principal referencial teórico é a obra da filósofa Judith Butler. Início o capítulo refletindo a respeito de suas elaborações em torno das relações que estabelecemos com a norma e o poder e o que nos leva a apegar-nos a termos restritivos e, por vezes, intoleráveis, para sermos reconhecidos como sujeito. Em seguida, aprofundo a noção de reconhecimento na obra da autora e a importância da categoria para pensarmos quais perdas contam como perda e podem ser lamentadas e quais não. Para Butler (2021), o reconhecimento é constitutivamente ambíguo, no entanto, eu o aceito como um paradigma válido e não abordo críticas ao paradigma *per se*. Eu finalizo o capítulo estabelecendo um diálogo com Sara Ahmed e sua proposta para pensar os afetos não como propriedades, mas um modo de se relacionar e orientar consigo e o mundo.

O terceiro capítulo consiste de uma apropriação crítica da noção de melancolia elaborada por Freud, refletindo sobre seus limites para descrever aquilo que é experienciado por sujeitos que se posicionam no mundo de modos tão distantes daqueles aos quais ele acessava e refletia. Em um primeiro momento, apresento algumas críticas a partir da teoria *queer*, do que a melancolia faz e o que ela pode significar para certos sujeitos. Em um segundo momento, eu enceno essas críticas por meio de três narrativas: O conto “Além do ponto”, de Caio Fernando Abreu presente em *Morangos Mofados* (2018), *A palavra que resta* (2021), de Stênio Gardel e *Aquele que é digno de ser amado* (2018), de Abdellah Taïa. Argumento que, apesar de suas diferenças, as narrativas compartilham esforços de negociar as relações ambivalentes que possuem com seus objetos perdidos.

No quarto capítulo eu investigo como a culpa orienta certos sujeitos atravessados pelas diferentes perdas consequentes da epidemia da aids. Com base em poemas de Frank Bidart (2017), eu percorro as direções em que a culpa orienta aqueles que entram em contato com o vírus, principalmente homens gays. Em um primeiro momento, emerge um discurso em que homens que transam com outros homens são vistos como culpados pela

própria doença e, eventualmente, muitos de fato abraçam o discurso dessa culpa. Finalizo o capítulo com uma reflexão em torno da culpa de sobreviver a crise da aids mesmo se colocando em risco e, como essa culpa desumaniza aqueles em quem se gruda e orienta.

No capítulo 5 eu discuto como, por vezes, somos orientados pelo ódio quando nossos lamentos são respondidos com violência e percebemos que nossa perda jamais será reconhecida. Para isso, apresento um trecho de *A single man* (2013), no qual o protagonista fantasia perversidades com aqueles que, de modo direto ou indireto, reproduzem lógicas exclusionárias e reforçam precisamente os termos e normas que interditam o reconhecimento de sua perda como perda.

## 2 PERDA, LUTO, RECONHECIMENTO E AFETO

Para aqueles que conheceram a filósofa Judith Butler a partir da obra que a alçou à fama dentro e fora dos círculos acadêmicos, *Problemas de gênero* (2017a [1990]), pode ser uma surpresa perceber a centralidade que a perda, o luto e o reconhecimento possuem em seu projeto filosófico-político. Em *Quadros de guerra* ([2009] 2015b), a autora argumenta que os problemas levantados por suas reflexões a partir dessas categorias são de ordem ontológica, pois dedicam-se a pensar a respeito do que é uma vida, que vida é considerada vivida e quem pode ou não existir. Com isso, emergem questões a respeito dos enquadramentos epistemológicos que fornecem os termos da inteligibilidade, quer dizer, as molduras que delimitam o campo do reconhecível antes mesmo de “entrarmos” na cena do reconhecimento. Essas molduras se desenvolveram historicamente e são saturadas pelo poder e pela norma, vinculando interpretações e organizações políticas a respeito de quais formas de vida são dignas de preservação e são incentivadas a florescer e quais são excluídas, deixadas ou até mesmo induzidas à morte. Ou seja, para que uma perda seja lamentada, passível de luto, ela precisa primeiro ter sido reconhecida como uma vida vivida de acordo essas molduras restritivas. No entanto, não recebemos esses termos unilateralmente. Eles existem enquanto os reproduzimos, expondo os instantes de vulnerabilidade desses enquadramentos, os quais podem ser trabalhados – não sem certos riscos – de modo a rompê-los, mostrando um vínculo entre nossas práticas éticas e compromissos políticos.

Butler argumenta que nossas “disposições afetivas e éticas” são reguladas por esses enquadramentos (2015b, p. 13). Nesse ponto, seu argumento coincide com a reflexão iniciada por Sara Ahmed em *The Politics of emotion* (2004) e continuada em suas obras seguintes, nas quais ela propõe que as direções que somos orientados pelos afetos são, em grande parte, expandidas e restringidas por historicidades que nos precedem e excedem. Quer dizer, para que nós sejamos afetados e comovidos por uma perda, ou, de modo mais geral, por injustiças, é necessário que antes possamos reconhecer, de acordo com certos enquadramentos, essa perda como uma perda ou essa injustiça como uma injustiça. Butler afirma que “a vida excede sempre as condições normativas de sua condição de ser reconhecida”, no sentido de que a norma nunca é definitiva, sempre se renovando (2015b, p 17). Nós podemos observar esse excedente nos momentos em que nossas disposições afetivas entram em desacordo e conflito com aquilo que os enquadramentos delimitam como passível e digno de comoção.

Esses momentos compõem cenas em que o reconhecimento falha e, contudo, algo é apreendido, deixando rastros que têm o potencial de perturbar os limites daquilo que é reconhecível: “Podemos apreender, por exemplo, que alguma coisa não é reconhecida pelo reconhecimento. Na realidade, essa apreensão pode se tornar a base de uma crítica das normas de reconhecimento” (2015b, p. 18). A perda não reconhecida e que de algum modo é apreendida possui uma inteligibilidade frágil, por vezes, desarticulada, invocando afetos que, por sua vez, não compreendemos ou controlamos, para melhor ou para pior. Quando experienciamos isso, não é raro sermos incapazes de dar inteligibilidade para aquilo que foi perdido. Outras vezes, nos falta um vocabulário para articularmos o que sentimos e como somos afetados pela perda. Ainda, há a possibilidade de que, ao articularmos em discurso essa perda e os afetos que dela decorrem, percebemos que eles desafiam os limites do inteligível e constituem “uma ‘ofensa’ contra o próprio público, estabelecendo uma erupção intolerável nos termos do que se pode dizer em público” (BUTLER, 2022a, p. 56). Nos capítulos seguintes, eu reflito sobre alguns afetos – a melancolia, a culpa e o ódio – que orientam diferentes cenas literárias que emergem de perdas não reconhecidas como perdas, ou, se reconhecidas, é feito somente sob certas condições, em maior ou menor medida, intoleráveis.

Considerando isso, no presente capítulo eu proponho um percurso teórico no qual elaboro os vínculos entre reconhecimento, perda, luto e afeto. Primeiramente, eu discorro a respeito das relações entre o sujeito e o poder, assim como o relato proposto por Butler para nosso apego a termos que, muitas vezes, nos fazem sofrer. Em um segundo momento, apresento as relações que Butler estabelece entre perda e reconhecimento. Por fim, elaboro as consequências desses apontamentos para pensarmos em afetos a partir de Sara Ahmed. O meu objetivo com isso é delinear alguns traços fundamentais e preliminares para iniciar o diálogo entre teoria e estética que se dará nos capítulos seguintes. Desse modo, acredito que seja possível começarmos a apreender e reconhecer as perdas articuladas nas cenas literárias seguintes e, espero, compreender a magnitude das consequências subjetivas e afetivas de ter uma perda não reconhecida.

## 2.1 SUJEITO, INTELIGIBILIDADE E PODER

Ao longo de toda a sua obra, desde seu primeiro livro publicado, *Subjects of desire* (1999 [1987]), através de diferentes gramáticas filosóficas, Butler vem articulando certos questionamentos que orbitam em torno dos modos pelos quais o sujeito emerge, as

maneiras como é invocado, por quem e pelo o que é invocado e quais as possibilidades que lhe são dadas para responder a esse chamado. Ou seja, como somos, desde sempre, animados pela externalidade, a qual é nossa condição de ser ao mesmo tempo que nos restringe e subordina.

Em *Problemas de gênero* (2017a), *Corpos que importam* (2019 [1993]) e *A vida psíquica do poder* (2017b [1997]), Butler dedicou-se a refletir sobre as relações que estabelecemos com o discurso e o poder, a norma, a Lei, o Estado e as instituições para sermos reconhecidos – ou não – como sujeito, o que poderia ser sintetizado na formulação: “Quem eu posso ser, dado o regime de verdade que determina qual é a minha ontologia?” (Id., 2015a, p. 38). Nesse sentido, é preciso reforçar que sujeito não é uma outra palavra para “pessoa” ou “indivíduo”, é um processo contínuo e “um modelo para a agência” (2022a, p. 66). A emergência do sujeito ocorre no interior de um campo de poder, que possui exigências específicas do que é inteligível e o que não é inteligível. Em *Problemas de gênero*, a atenção da autora está em apontar que “‘pessoas’ só se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade de gênero” (2017a, p. 42). Para entrarmos na cena de reconhecimento, dentre outras demandas, nos é exigido não apenas uma conformidade com as normas de gênero vigentes, mas também uma coerência temporal, a manutenção de um status auto-idêntico:

Em outras palavras, a ‘coerência’ e a ‘continuidade’ da ‘pessoa’ não são características lógicas ou analíticas da condição de pessoa, mas, ao contrário, normas de inteligibilidade socialmente instituídas e mantidas. Em sendo a ‘identidade’ assegurada por conceitos estabilizadores de sexo, gênero e sexualidade, a própria noção de ‘pessoa’ se veria questionada pela emergência cultural daqueles seres cujo gênero é ‘incoerente’ ou ‘descontínuo’, os quais parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas (BUTLER, 2017a, p. 43).

Para adquirir inteligibilidade, sou compelido a reiterar as normas de gênero vigentes e, como elas apresentam um ideal impossível, em maior ou menor grau, eu sempre falho em alcançá-las. Nossos fracassos<sup>4</sup> em reiterar as normas são previstos pelo

---

<sup>4</sup> Pego emprestado essa expressão de J. Halbertsam (2011) por ressoar em mim algo ambíguo, fico intrigado e fascinado com a ideia do fracasso como um ideal, um *locus* para uma vida menos restrita.

Não podemos romantizar o risco do fracasso em performar um gênero inteligível, uma vez que não ser reconhecido como sujeito ou estar a margem do reconhecível é estar no campo do abjeto, o exterior constitutivo daquilo que é reconhecido como sujeito e digno de preservação. Como não temos um núcleo de gênero intocado que preceda a exigência de reiteração das normas de gênero, se torna um exercício complexo avaliar se nossos fracassos são subversivos, se orientam nosso ser em direções menos restritivas ou se são outras formas de subordinação à norma. Muitas vezes, pode ser tudo isso (BUTLER, 2019).

poder, até mesmo produtivos para ele, uma vez que isso faz com que estejamos sempre reiterando as normas compulsivamente. Não há um ato único que afirme meu gênero de modo incontestável e permanente. Butler elabora que gênero não é algo natural que se “é” essencialmente, mas algo que vamos nos tornando a partir de práticas performativas que reiteram normas de gênero. Ao longo do tempo essas práticas tornam-se sedimentadas, criando uma ilusão de sempre termos sido: uma inversão metaléptica de causa e efeito. Essa repetição e sedimentação não é consistente e nem todos sujeitos almejam ou orientam-se no mundo por meio de reiterações lineares e coesas (BUTLER, 2017a). Para manter minha inteligibilidade como sujeito eu preciso reiterar continuamente e de diferentes modos as normas de gênero, no meu jeito de caminhar, nas roupas que eu visto, nas declinações gramaticais que eu uso, nos modos como me relaciono com os sujeitos do mesmo gênero e do gênero oposto<sup>5</sup>. O fracasso em reiterar a norma, seja ele deliberado ou não, tem como consequência a perda parcial ou total da inteligibilidade social, é ser visto como estranho ou abjeto, algo que não é completamente apreendido como uma pessoa (BUTLER, 2019).

O reconhecimento nos coloca em uma espécie de enigma, se por um lado, sinto que sem o reconhecimento do Outro e da norma eu não posso continuar existindo, por outro lado, por vezes, os termos exigidos para eu ser reconhecido tornam a minha vida intolerável (BUTLER, 2004). Embora a noção de que precisamos preencher certos pré-requisitos de inteligibilidade para nos tornarmos reconhecíveis nos ofereça uma ideia do que nos motiva a aceitar termos que muitas vezes nos oprimem, é uma explicação que poderia ser entendida como uma mera barganha e que chega no seu limite explicativo ao apontar que “nos encontramos preferindo a ocasião de sermos depreciados a uma em que não somos interpelados de modo algum” (BUTLER, 1997, p. 27). É fundamental expandir essa elaboração para compreendermos tanto a ambivalência do nosso conflito e apego aos termos exigidos para sermos reconhecidos e que muitas vezes nos fazem sofrer, quanto a intensidade e a força dos afetos que emergem ao não sermos reconhecidos ou não termos uma perda reconhecida como perda. Butler inicia essa investigação da seguinte maneira:

Estamos acostumados a pensar no poder como algo que pressiona o sujeito de fora, que subordina, submete e relega a uma ordem inferior. Mas, consoante Foucault, se entendemos o poder também como algo que forma o sujeito, que determina a própria condição de sua existência e a trajetória de seu desejo, o

---

<sup>5</sup> Considerando que no regime cisheterossexista do presente histórico, só há dois gêneros diametralmente opostos reconhecidos plenamente, homem e mulher.

poder não é apenas aquilo a que nos opomos, mas também, e de modo bem marcado, aquilo de que dependemos para existir e que abrigamos e preservamos nos seres que somos. O modelo habitual para entender esse processo é este: o poder se impõe sobre nós; enfraquecidos pela sua força, nos interiorizamos ou aceitamos seus termos. O que essa descrição não diz no entanto, é que “nós” que aceitamos tais termos somos fundamentalmente dependentes deles para “nossa” existência [...] A sujeição consiste precisamente nessa dependência fundamental de um discurso que nunca escolhemos, mas que, paradoxalmente, inicia e sustenta nossa ação (BUTLER, 2017b, p.10).

Em um sentido estrito, não há sujeito antes da sujeição ao poder, estamos falando daquilo que ainda não é, perdemos nossa referencialidade e entramos em um campo de incerteza ontológica. A sujeição é um movimento simultâneo de submeter-se ao poder e de tornar-se sujeito, uma ambivalência inextinguível. Para Butler:

a postulação foucaultiana da sujeição como subordinação e formação simultânea do sujeito assume um valor psicanalítico específico quando consideramos que nenhum sujeito surge sem um apego apaixonado àqueles de quem ele depende fundamentalmente [...] (2017b, p. 15).

Essa dependência torna-se uma “condição do vir a ser” (Ibid., p. 16), uma promessa de continuidade e permanência à sua condição de sujeito, criando um apego apaixonado àquilo que nos subordina. Assim como o sujeito, muitas vezes, prefere ser interpelado de maneira injuriosa ao invés de não ser interpelado de modo algum (BUTLER, 1997), o sujeito prefere modos de reconhecimento subordinante do que reconhecimento nenhum. Isso é patente quando consideramos que, por vezes, sair desse circuito de subordinação revela ser o risco de morte discursiva e/ou material.

Essa dependência e apego primário são explorados e abusados pelo poder: se o regime regulatório fornece somente modos de subordinação que nos causam dor, nos apegamos à dor ao invés de não nos apegarmos a nada. Entretanto, ambos devem ser barrados e forcluídos, precisando existir e, ao mesmo tempo, serem negados para seguirem produzindo (BUTLER, 2017b). Nesse sentido, há uma incompatibilidade com o desejo que, como argumenta Butler (1999) em seu diálogo com Hegel, deseja tornar-se articulado e transparente. Para persistirmos como sujeito no campo do poder, precisamos nos voltar contra nosso próprio desejo. Como poderia o desejo (o sujeito) sobreviver sob essas condições? Butler conclui, em uma veia nietzscheneana, que “desejar as condições da própria subordinação é, portanto, necessário para persistir como si mesmo” (2017b, p. 18). Se a reflexividade, nessa cena de formação de sujeito, depende da sujeição ao poder e a regulação, a reflexividade como desejo, deseja sua própria sujeição. Desfazer a relação com o poder coloca em risco a própria identidade do sujeito, sua capacidade reflexiva.

Em um movimento que poderia parecer contraditório, no esforço para existirmos e persistirmos, voltamos-nos contra nós mesmos, abraçamos e passamos a investir e desejar as regulações que ameaçam nossa existência, o que, muitas vezes, se mostra um mau negócio.

O vínculo entre sujeição e vida psíquica é “descrita na volta peculiar do sujeito contra si mesmo que ocorre em atos de autocensura, consciência e melancolia que se dão em conjunto aos processos de regulação social” (2017b, p. 28). Não se trata de uma norma ou regulação que são internalizados em uma vida psíquica pré-existente, mas “a própria internalização da norma contribui para a produção da internalidade [...] cria a distinção entre vida interior e exterior” (Ibid., p. 28). Essas regulações são produtivas no sentido de que não reprimem algo que as precede. Elas produzem zonas daquilo que é inteligível e elegível e aquilo que não é, “o poder social produz [em sua forma psíquica ao determinar os possíveis] modos de reflexividade ao mesmo tempo que limita as formas de socialidade” (Ibid., p. 30). Certos objetos, formas de vida e modos de ser tornam-se inteligíveis, visíveis, viáveis, elegíveis e outros são impedidos de existir, de aparecer, considerados abjetos, inabitáveis.

Com isso, nos vemos frente ao paradoxo da agência do sujeito. Como podemos conciliar a noção de que a condição de ação do sujeito – ao menos nos nossos arranjos políticos contemporâneos – é efeito de uma subordinação que restringe sua autonomia? Nessa lógica, até mesmo “no ato de se opor à subordinação, o sujeito reitera sua sujeição” (Ibid., p. 20). Se a ação do sujeito pressupõe sua subordinação, existe alguma maneira de sairmos desse círculo vicioso? Como esse relato poderia explicar os instantes de indignação, revolta e revolução? O que possibilitaria que uma narrativa crítica à norma fosse concebida, escrita, publicada, lida e discutida? Ou ainda, como poderíamos entender a emergência de certos afetos que nos orientam em direções que excedem ou se contrapõem àquelas alinhadas a norma?

Há uma descontinuidade entre o poder que inicia o sujeito e o subordina e o poder exercido e reiterado pelo sujeito; eu sou “sujeito ao poder” tanto quanto “sujeito de poder” (Ibid., p. 22). Ainda que o poder que o sujeito exerce siga ligado e, de muitas maneiras, se relacionando às condições de seu surgimento, não se trata de uma assunção unilateral e inalterada: “ao ser assumido, o poder corre o risco de tomar outra forma e direção” (Ibid., p. 30). Apesar do poder preceder o sujeito, subordinando-o desde o princípio, para que o poder possa existir, ele depende de sua reiteração por parte do sujeito. O poder, *per se*, não existe sem ser posto em ação pelos sujeitos, sem o movimento ou a prática. Ou

seja, ele exige sua própria renovação e reiteração pelos sujeitos que regula. Isso faz com que o poder possua uma vulnerabilidade momentânea, uma vez que a sua reiteração não é uma operação mecânica e algorítmica, ela pode falhar e orientar-se em direções e formas que não faziam parte dos propósitos iniciais, produzindo efeitos não intencionados e inesperados.

O desejo não é completamente capturado e dependendo das condições impostas pode recolher-se e apegar-se a algo que não estava nos propósitos do poder. Afinal, o projeto do desejo é sua continuidade e se os termos exigidos para a existência social são inabitáveis, segue que a sobrevivência do desejo pode estar localizada em lugares além da inteligibilidade (BUTLER, 2004). Essa virada<sup>6</sup> para outras direções exige do sujeito um instante em que deseja não ser, uma interrupção e dessubjetivação crítica de seu projeto de continuidade, na qual ele ensaia “como administrar as relações de poder pelas quais somos administrados, e em qual direção [?]” (BUTLER, 2017b, p. 107) Isso não quer dizer que o sujeito rompa completamente com o poder: “exceder não é escapar, e o sujeito excede precisamente aquilo a que está vinculado” (2015a, p. 26)<sup>7</sup>.

A agência, elaborada nesses termos, é radicalmente condicionada, um pouco frustrante, ambivalente e enigmática. Ela não se desvincula de sua relação com o poder; ela resiste a ele, se opõe a ele, negocia seus termos. Em *Disidentifications* (1999), José Esteban Muñoz reflete sobre algo muito similar, com base na extrapolação feita por Michel Pecheux da cena interpelativa althusseriana. Muñoz esquematiza três modos de formação de sujeito: no primeiro, o indivíduo identifica-se com a norma, o discurso e as práticas ideológicas dominantes, tornando-se o “bom sujeito”; O “mau-sujeito” é aquele que recusa a identificação com a ideologia dominante; por fim, no processo de desidentificação, o sujeito nem assimila acriticamente as práticas dominantes nem se opõe diretamente, é uma estratégias que trabalha de dentro da lógica dominante e a

---

<sup>6</sup> Me refiro a virada para responder a interpelação, como apropriada de Althusser por Butler em *A vida psíquica do poder* (2017b) e *Excitable Speech* (1997). Na famosa cena elaborada por Althusser, somos chamados por um policial, que representa a autoridade/Estado, e respondemos nos virando para ele. Nesse instante, somos reconhecidos pela autoridade e “aceitamos” – em parte e, por vezes, a contragosto – os termos exigidos para sermos reconhecidos. A interpelação e a linguagem “sustenta[m] o corpo não por trazê-lo a realidade ou alimentá-lo de um modo literal; ao invés disso, é por ser interpelado dentro dos termos da linguagem que uma certa existência social do corpo primeiramente se torna possível” (1997, p. 5). Ser interpelado, nesse sentido, não é ser reconhecido ou confirmado como algo que já se é, nos tornamos viáveis, passamos a existir a partir desse chamado.

<sup>7</sup> Essa agência, radicalmente condicionada, está de acordo com uma proposta de emancipação negativista, ou seja, de tornar as relações de poder menos opressoras, mas não concebe a possibilidade de abolir as relações de poder, consoante Amy Allen em *Emancipação sem utopia* (2015).

contraproduz<sup>8</sup>. Desidentificar é uma estratégia em que certas imagens e representações que possuem um efeito de exotizar e estereotipar são perturbadas e levadas para outros contextos e horizontes nos quais passam a significar outras coisas. A desidentificação ilustra precisamente esse espaço conceitual aberto por uma agência constituída na ambiguidade proposta por Butler, nem ingenuamente otimista nem fatalista.

É importante pensarmos essas nuances da agência/resistência quando estamos falando de narrativas que possibilitam encontros nos quais emergem uma relação crítica com os termos que regulam o que conta como um sujeito viável e quem não conta. Há muitas maneiras em que narrativas podem perturbar o poder, ainda assim, elas precisam, ao seu modo, articular e negociar seus termos para serem inteligíveis<sup>9</sup>. Algumas narrativas abrem caminhos para nos opormos diretamente aos termos exigidos para sermos reconhecidos como sujeitos ou para que nossas perdas sejam reconhecidas como lamentáveis. Outros encontros nos oferecem ferramentas para negociarmos, trapacearmos, confundirmos o poder. Trata-se de encenar lacunas que nos possibilitam produzir algo inesperado dos encontros que estabelecemos, desviando, reabilitando e recodificando certos termos, imagens e símbolos e, com isso, transformar o que talvez fosse nos ferir, humilhar ou restringir precisamente em guias para vislumbrarmos relações menos opressoras e restritivas.

## 2.2 PERDA, VULNERABILIDADE E CRÍTICA

No início dos anos 2000, “em resposta às condições de maior vulnerabilidade e agressão” (2022a, p. 9) que seguiram os acontecimentos de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos, Judith Butler é levada a certos questionamentos que culminam em sua obra *Vida precária*: “Quem conta como humano? Quais vidas contam como vida? E, finalmente, *o que concede a uma vida ser passível de luto?*” (Ibid., p. 40). A dependência, a vulnerabilidade compartilhada e o luto tornam-se centrais na reorientação normativa de Butler na qual o Outro, dessa vez mais concreto e pensado como um Tu, passa a assumir um papel fundamental na formação do sujeito e a ambivalência frente ao reconhecimento

---

<sup>8</sup> O relato de Muñoz não fala sobre a possibilidade de não ser reconhecido como sujeito e as consequências disso. Nos três casos, ao que parece, aquela forma de vida é ao menos parcialmente reconhecida como sujeito.

<sup>9</sup> Há, logicamente, a possibilidade da obra de arte operar por outros meios, além dos termos linguísticos e inteligíveis, como, por exemplo, as obras de Mark Rothko ou Willem de Kooning. Contudo, elas são acessadas de quadros de referência distintos e escapam o meu escopo presente.

se torna mais promissora. A violência segue como uma ameaça e um perigo para o sujeito, no entanto, a subordinação deixa de ser seu único fim possível.

Um dos pontos de partida de Butler (2022a) é repensar a vulnerabilidade primária e dependência não mais somente como aquilo que é abusado pelo poder mas como o que, de modo insuperável, nos faz humanos. A busca por uma soberania individual e pela superação dessa vulnerabilidade e violabilidade do corpo é precisamente aquilo que interrompe nossa humanidade. A autora propõe, com isso, reimaginar a possibilidade de comunidade com base na vulnerabilidade e na perda, dimensões da vida social que, para ela, servem como um recurso para recuperarmos uma noção de um “nós”, pois, *quem não perdeu algo ou alguém?*<sup>10</sup> A perda é algo que todos nós experienciamos em algum momento, contudo, o que dela segue, quer dizer, o luto e o pranto, não estão disponíveis para todos e não são experienciados de maneira idêntica. Lamentar uma perda pode “constitui[r] uma ‘ofensa’ contra o próprio público” (Ibid., p. 56), alguns precisam “sofrer calados” e chorar escondido quando o mundo diz que sua perda não pode ser lamentada, que na verdade, não houve uma perda, pois não havia uma vida para ser perdida. Pensar o luto é refletir sobre os laços que nos unem, aquilo que não pertence nem a mim nem a ti, mas está entre nós, que produz o próprio “nós”:

Quando perdemos certas pessoas, ou quando somos despossuídos de um lugar, ou de uma comunidade, podemos simplesmente sentir que estamos passando por algo temporário, que o luto passará e que alguma restauração da ordem anterior será alcançada. Mas talvez, quando passamos pelo que passamos, algo sobre o que somos nos é revelado, algo que delineia os laços que mantemos com os outros, que nos mostra que esses laços constituem o que somos, laços e elos que nos compõem. Não é como se um “eu” existisse independentemente aqui, e então simplesmente perdesse um “você” ali, especialmente se o apego ao “você” é parte do que compõe o “eu”. Se eu perco você, nessas condições, não apenas passo pelo luto da perda, mas torno-me inescrutável a mim mesmo. Quem sou “eu”, sem você? Quando perdemos alguns desses laços que nos constituem, não sabemos quem somos ou o que fazer. De certa maneira, acho que perdi “você” apenas para descobrir que “eu” desapareci também. De outra maneira, talvez o que eu tenha perdido “em” você, aquilo para o qual não tenho um vocabulário pronto, seja uma relacionalidade composta não exclusivamente nem de mim e nem de você, mas concebida como o laço pelo qual esses termos são diferenciados e relacionados (BUTLER, 2022a, p. 42).

Estamos acostumados a pensar na perda de alguém, de um pai ou uma mãe – ou figuras de cuidado em geral –, de um companheiro ou de amigos. Frequentemente estendemos a noção de perda e do luto que dela segue aos nossos companheiros não

---

<sup>10</sup> Importante destacar então que Butler está ensaiando uma universalidade baseada não em uma essência do Ser, mas em algo que *acontece ao e com* o Ser, um evento que é experienciado em sua singularidade (2022a, p. 40).

humanos, com os quais, muitas vezes, temos relações de maior exposição e vulnerabilidade que com humanos. O trecho acima de Butler destaca perdas que, não é raro, são inapreensíveis até mesmo por aqueles que perderam: a perda de comunidades e lugares. Perdemos coisas que, por vezes, não sabíamos que tínhamos, ou que assumem forma ou tomam um nome somente quando perdidas. Evidentemente, as maneiras pelas quais perdemos nossos objetos de afeto importam, sobretudo quando essas perdas envolvem negligências, injustiças e violências.

A tarefa do luto é, nas melhores condições, um mistério. É difícil, ou até mesmo impossível, sabermos se o luto foi concluído ou se foi bem sucedido. O que significaria um luto bem sucedido? Butler (2022a) sugere que talvez seja aceitar a transformação que o luto nos provoca, mas que não há caminho correto ou resultado previsível para essa transformação. Não sabemos o que resta, o que fica e o que se transforma quando experienciamos uma perda, “[...] quando perdemos alguém, nem sempre sabemos *o que se perdeu* daquela pessoa que se foi” (Ibid., p. 42). O luto é uma interrupção no ser que somos, algo que nos atinge de forma incalculável e inesperada. Mesmo quando acreditamos estar preparados para sua chegada e o aguardamos, somos pegos de surpresa. Por vezes, o luto é um intruso, nos invade contra a vontade, nos lembra a falta de controle que temos sobre nós, sobre as nossas trajetórias ontológicas, interrompe nosso dia, nossos planos, nos pegamos olhando para longe perdidos em pensamentos. Ele projeta-se sobre nossos sonhos, é uma experiência que não conseguimos reivindicar como nossa, nos escapando pelos dedos quando tentamos obter seu controle.

Esse descontrole que passamos ao experienciar o luto da perda revelam que o vínculo primário que temos com aqueles com os quais nos relacionamos opera por modos que não somos capazes de explicar ou compreender totalmente. Somos interrompidos pela ausência do Outro<sup>11</sup> ao tentarmos explicar como nos sentimos e os afetos que emergem desse desencontro provocado pela perda. Esse relato implica falar da relação e essa não é feita somente de mim: “Vamos encarar. Somos desfeitos uns pelos outros. E se não o somos, falta algo em nós” (BUTLER, 2022a, p. 44). Somos feitos e desfeitos *por* e *em* nossas relações, para melhor ou para pior. Esse para melhor significa a possibilidade de uma ambiguidade verdadeira no centro da nossa emergência como sujeito, nem tudo é abuso de vulnerabilidade nesse cenário. O outro também é feito e desfeito por mim e pelo

---

<sup>11</sup> Em *Relatar a si mesmo* há uma distinção entre Outro, como a exterioridade e “lugar tenente de uma relação infinita”, outro é usado para “denotar o outro humanões sua especificidade”, alguém concreto, um tu com rosto (2015a, p. 10)

o Outro do outro. Não se trata de um movimento unilateral, nem de um curso necessariamente diádico, embora possa assumir essa forma. Sou vulnerável tanto à violência quanto ao cuidado, posso ser negligenciado e perseguido ou alimentado e abrigado. Quando eu falo em “eu”, estou me referindo a um indivíduo, por vezes a mim, Lucas, mas também acabo me referindo a certos outros que me compõem, portanto, de certo modo, estou me referindo sempre a um “nós”. Butler destaca que “não há como destruir a distinção entre o Outro e nós mesmos” (Ibid., p. 45), e ainda assim, podemos pensar em uma comunidade, um campo social, a partir da liminaridade que forma a problemática insolúvel do “nós”, o *laço* que não sou eu nem tu mas que nos vincula.

Se estou me opondo a ideia de um sujeito soberano, que de nada depende e a nada é vulnerável, novamente preciso repensar o tipo de autonomia que eu poderia almejar como “aspiração normativa”, afinal, “essencial para tantos movimentos políticos é a reivindicação de integridade corporal e a autodeterminação” (Ibid., p. 45). Que tipo de autonomia eu poderia aspirar para um corpo que é e não é totalmente meu, que depende de outros corpos pra persistir, que as condições de seu surgimento, apreensão e manutenção possuem uma dimensão pública que está fora de meu controle? Não há uma resposta definitiva para esse dilema, talvez o caminho possível seja precisamente permanecer com esse problema<sup>12</sup> de forma gerativa e produtiva:

Esse modo de imaginar a comunidade afirma a relacionalidade não apenas como um fato descritivo ou histórico de nossa formação, mas também como uma dimensão normativa contínua de nossas vidas sociais e políticas, em que somos obrigados a fazer um balanço da nossa interdependência. De acordo com esse último ponto de vista, nos caberia considerar o lugar da violência em tal relação, pois a violência é, sempre, uma exploração desse laço primário, desse modo primário no qual estamos, como corpos, fora de nós mesmos e uns pelos outros (Ibid., p. 48).

A violência que lançamos contra o Outro é uma violência que lançamos contra o laço que nos vincula e nos compõem. Ou seja, se somos compostos pelos laços que formamos – e que nem sempre escolhemos –, trata-se de uma violência lançada também contra nós mesmos (BUTLER, 2020). Se há uma “dimensão normativa” da interdependência e da relacionalidade, podemos afirmar, conseqüentemente, uma interdição normativamente justificada contra essa violência. Ao mesmo tempo em que os laços que nos compõem formam uma dimensão da vida que é inextinguível, eles podem

---

<sup>12</sup> Não consigo deixar de pensar, ao escrever isso, em *Ficar com o problema: fazer parentes no Chthuluceno* (2023) de Donna Haraway. Sei que se trata de um quadro referencial totalmente diferente, e mesmo assim, a inquietação gerativa frente a um dilema me parece semelhante.

ser desfeitos de muitas maneiras. Devemos nos perguntar *sob quais condições esse laço foi desfeito?* Quando somos despossuídos, o modo como isso ocorre se reflete nas maneiras pelas quais somos afetados. Isso significa que embora todos sejamos vulneráveis, somos vulneráveis em modos, intensidades, temporalidades e causas diferentes. Pode ser por negligência familiar ou do Estado, por perseguição, através de violência física ou psicológica e pelo extermínio. Posso ser despossuído pelo toque, pelo cuidado, pela paixão. Eu posso ser despossuído tanto em êxtase quanto em subordinação.

Há uma distribuição desigual e assimétrica da vulnerabilidade, quer dizer, alguns corpos são tornados mais vulneráveis que outros, alguns estão mais expostos à violência, negligência e ao descaso que outros. Os corpos mais expostos a violência são, ao mesmo tempo, os corpos que são tornados invisíveis: nós não os vemos, ou melhor, os vemos mas não os apreendemos como corpos, como vidas. Os corpos tornados invisíveis são aqueles inviabilizados, considerados vidas inviáveis de serem vividas, estão para além do que o poder e a norma qualificam como inteligível e delineiam como humano, como sujeito e digno de preservação: “se uma pessoa está perdida, e essa pessoa não é um humano, então qual é e onde está a perda, e como ocorre o luto?” (BUTLER, 2022a, p. 53). Butler sempre ressaltou que essas zonas fora da inteligibilidade são “inabitáveis” e, simultaneamente, “densamente povoadas” (Id., 2019, p. 18), elas compõem o exterior constitutivo do ideal de sujeito, que é inatingível para a maioria de nós<sup>13</sup>.

Quem lamenta a morte de alguém que a família abandonou por não ser heterossexual, ou por ser transgênero, travesti ou uma pessoa não-binária? Quem lamenta a morte racializada na favela? Quem chora a morte de quem cumpre uma sentença em um presídio? E a morte de alguém em situação de rua, que entra em uma emergência hospitalar sem documentos de identificação e sozinha, identificada como “indeterminado número X”? Quem chora pela morte das dezenas de milhões que morreram e ainda morrem em decorrência da aids? O luto por essas pessoas acontece de algum modo, algumas lágrimas são derramadas, alguém registra essa perda, mas não sob aval público, não em qualquer lugar, não de forma visível, somente sob certas condições. Quando esse pranto é público, interdições são lançadas, questiona-se a honra daquele que foi perdido, tenta-se justificar a perda, responsabilizar ou culpar de alguma maneira a vítima, tenta-se descobrir o que ela poderia ter feito para aquilo acontecer com ela, desumaniza-se e desrealiza-se a perda. O pranto por essas mortes é, ele mesmo, um desafio contra os

---

<sup>13</sup> Em verdade, inatingível para todos, mas alguns se aproximam mais, outros nem qualificam para aproximação e outros não desejam ou repudiam essa aproximação.

contornos que delineiam quem é humano e quem não é, quais vidas são preserváveis e quando perdidas são lamentadas e quais, quando perdidas, não são ou não devem ser lamentadas:

Finalmente, parece importante considerar que a proibição de certas formas do luto público constitui a própria esfera pública com base em tal proibição. O público se formará na condição de que certas imagens não sejam divulgadas na mídia, de que certos nomes de pessoas mortas não sejam pronunciados, de que certas perdas não sejam declaradas como perdas, e de que a violência seja desrealizada e difusa (BUTLER, 2022a, p. 59).

O trecho ressoa a insistência de Jacques Rancière (2009) em expor que estética e política não são distintos, quer dizer, que há um regime estético que organiza a experiência e delimita aquilo que vemos e dizemos e como, onde, quando e o que podemos dizer sobre o que é dito e visto. Rancière ainda fala sobre a “parte de quem não tem parte” (2010, p. 33), no sentido de que, ao constituir uma ideia de povo, sempre algo fica de fora, o exterior constitutivo formado por aqueles que não contam – “abjetos” no vocabulário de Butler –, o excedente, o suplementar. Butler comenta que os que não tem parte são “aqueles para os quais a participação no comum não é possível, nunca foi ou deixou de ser” (2022b, p. 3). Aqueles que não se alinham ao regime regulatório não possuem inteligibilidade e são barrados da esfera pública, são tornados invisíveis, um estorvo na vida de quem “pertence”, uma pedra no caminho daqueles que se identificam com o ideal de sujeito<sup>14</sup>. Não apenas não são vistos e apreendidos mas sobre eles – ou nós – não se pode falar. Isso culmina na interdição ao seu luto, pois admitir (na esfera pública) que suas perdas são lamentáveis e permitir que por eles lágrimas sejam derramadas significa que havia ali uma vida que foi perdida e que deveria ter sido preservada, o que, possivelmente, causaria um curto-circuito na lógica do próprio regime exclusionário.

Reforço que não estou dizendo que essas perdas não são lamentadas em absoluto. Os locais relegados aqueles que não podem enlutar suas perdas publicamente podem se tornar refúgios nos quais comunidades formam-se e atos de afirmação do Outro tomam lugar: “efeitos inesperados” que ultrapassam os propósitos do poder e agem contra ele, sobrecarregando-o. Para aqueles que, como eu, não se alinham ou desidentificam com regime cisheteronormativo, a formação de parentesco, as chamadas “segundas-famílias”,

---

<sup>14</sup> Sara Ahmed fala sobre como a infelicidade circula em torno do *queer*, no sentido de que o *queer* é arriscar desviar de uma vida que segue a linha reta da heterossexualidade e suas promessas de felicidade, como o casamento, reprodução e etc. Aqueles que não se orientam por esse caminho são considerados infelizes, “uma vida sem as coisas que trazem felicidade para ti” (2010, p.93). O que segue é que a infelicidade parece prender-se a esse sujeito, ameaçando “contaminar” aqueles que estão em torno dele com uma infelicidade fantasmática.

redes de apoio e cuidado não são utopias ou ideias abstratas, mas práticas presentes e concretas<sup>15</sup>. Em parte, é desses lugares ou compondo com esses lugares que irrompem as narrativas que eu escolhi refletir nos capítulos seguintes. Elas emergem de certos instantes em que há condições de possibilidade para que as indignações frente ao desrespeito experienciado por esses corpos tornem-se visíveis e inteligíveis, ainda que muitas permaneçam invisibilizadas e indizíveis. As narrativas que chegam a “esfera da aparência” podem nos fazer olhar para outro lugar, talvez *de* outro lugar, mesmo que por um instante, por algumas horas. Se na base da política há um regime estético que determina o visível e o dizível, quando a literatura nos afeta e nos desordena, ela intervém e redispõe nossos sentidos e como nossos corpos se orientam em direção a outros corpos, redistribuindo o sensível (RANCIÈRE, 2009).

Se no luto eu perco o controle, torno-me estranho para mim mesmo, eu poderia me ver em um estado de desorientação que tem o potencial de “ser o ponto de partida para uma nova compreensão se a preocupação narcisista da melancolia puder ser deslocada para a consideração da vulnerabilidade dos outros” (BUTLER, 2022a, p. 51). Eu me vejo olhando para o lado, reoriento meu corpo em direção ao Outro, para o laço que me vincula a ele, percebo que, embora ele compartilhe de uma vulnerabilidade assim como eu, ela não é *como* a minha. Ao nos abirmos para as narrativas, para o que elas têm para nos dizer, e deixarmos que elas reorganizem o sensível e nos afetem, nos desorientem e reorientem, nos desfaçam e refaçam, podemos criar um espaço para um distanciamento crítico que nos possibilite questionar os motivos pelos quais a tua vulnerabilidade é exarcebada e a minha não, ou, o contrário, e a apreender e reconhecer uma vulnerabilidade que antes não éramos capazes.

Não é uma tarefa fácil apreender uma vulnerabilidade que não se alinha às normas existentes que delineiam aquilo e aqueles que são reconhecíveis como vulneráveis, mesmo quando nós mesmos desidentificamos com ou não nos alinhamos à certas

---

<sup>15</sup> Para pessoas LGBTQIA+, a ideia de parentesco e segundas famílias não é incomum, assim como o outro lado da moeda, isto é, a expulsão de casa pela família consanguínea. Butler fala sobre como parentescos que excedem a lógica heterossexual e marital sempre foram uma realidade; podemos pensar sobre como a noção de família nuclear composta por um homem e uma mulher pertencem a um *ethos* anacrônico que precisa de violência para se impor, não correspondendo mais a realidade. Há avós criando netos e netas, mães solteiras e pais solteiros criando filhos e filhas, viúvas e viúvos, tios e tias ou amigos e amigas formando relações de responsabilidade e cuidado (2003; 2015a). Donna Haraway (2023), influenciada parcialmente por noções *queer*, defende formarmos parentescos que também excedem o humano, com nossas espécies companheiras mas também com lugares que significam para nós. Em *Queer theory for lichens* (2015), Griffiths defende que, como líquens, somos seres desde sempre multiespécies, consórcios de relações *queerizadas*, o que pode nos fazer pensar sobre como estamos sempre em um emaranhado de relações que nem sempre compreendemos ou temos conhecimento.

normas<sup>16</sup>. Essa apreensão é, ela mesma, a expansão das normas e o alargamento das molduras de inteligibilidade, não todas e em todo lugar simultaneamente, afinal, a norma e a regulação não são únicas e o poder não é centralizado. Mas em algum lugar e em alguma temporalidade rompe-se algo, expandimos aquilo que é compreendido como humano e como preservável. Conforme Butler,

[...] a questão ética surge precisamente nos limites dos nossos esquemas de inteligibilidade, lugar em que nos perguntamos o que significaria continuar um diálogo em que não se pode assumir nenhuma base comum, onde nos encontramos, por assim dizer, nos limites do que conhecemos, mas onde ainda nos é exigido dar e receber reconhecimento: a alguém que está ali para ser interpelado e cuja interpelação *deve* ser acolhida (2015a, p. 34)<sup>17</sup>.

O trecho acima reforça a dificuldade da tarefa do reconhecimento e a ética envolvida nessa relação quando encontramos aquela alteridade radical que desafia nossos esquemas de inteligibilidade, que não temos nada em comum, que talvez desprezamos, odiamos ou que tenhamos um terror e medo – muitas vezes historicamente justificado –. Derrida, ao falar sobre o indecidível, aponta que:

Uma decisão só pode vir a ser em um espaço que excede o programa calculável que iria destruir toda responsabilidade ao transformá-la em um efeito programado de causas determinadas. Não pode haver responsabilidade moral ou política sem esse julgamento ou por essa passagem pelo caminho do indecidível. Mesmo se uma decisão parecer levar um segundo e não ser precedida por deliberação, é estruturada por essa *experiência e experimento do indecidível* (DERRIDA, 1988, p. 116)

O indecidível fratura o programável, aquilo que segue uma regra calculável e não encara o contexto e o evento em sua singularidade única. Trata-se de uma decisão para esse evento e não outro, uma decisão que corre o risco de estar errada. Não sabemos previamente o caminho, dentre os possíveis, que será tomado, de outro modo, não seria uma decisão. Tomar uma decisão, nesse contexto, não é a conclusão do assunto, a responsabilidade ético-política da decisão está exatamente por ela poder ser refutada, ser revista, constitutivamente assombrada pelo indecidível. A responsabilidade está na decisão que não desconsidera a lei, critérios normativos, o *ethos* ou práticas culturais, todavia, não se reduz a eles, não é um mero efeito de prescrições prévias, mas algo novo e negociado no evento/contexto (DERRIDA, 1988; 1992). A complexidade do encontro com o Outro invoca uma decisão no sentido que Derrida propõe justamente por reclamar uma responsabilidade irreplicável e irredutível a um cálculo. O encontro com aquilo que

---

<sup>16</sup> Ser um sujeito que sofre algum tipo de opressão ou restrição não me faz uma autoridade em opressões e restrições nem desfaz uma possível cegueira frente a uma experiência da qual não compartilho.

<sup>17</sup> ênfase minha.

não é inteligível como um corpo vulnerável, que não possui uma *reconhecibilidade*, é estar frente ao evento ético assombrado pelo indecível, o instante em que uma decisão é tomada e algo pode ser transformado. Essa decisão invoca uma certa responsabilidade sobre suas consequências, sobre as outras possibilidades pelas quais não foram decididas mas que assombram a decisão. Essa responsabilidade não é totalizante, não se restringe ao sujeito da decisão de modo isolado, uma vez que o contexto da decisão excede esse sujeito tanto em direção a norma quanto em direção ao Outro, mas como participante e agente dessa decisão, recai também sobre ele.

Eu trouxe as noções de decisão e responsabilidade em Derrida pois acredito que elas nos fornecem vias importantes para pensarmos em como Butler passa a reelaborar e integrar a relação do sujeito com as normas disponíveis para ser ou não reconhecível e sua relação com o Outro. Embora “o que eu posso ‘ser’, de maneira bem literal, é limitado de antemão por um regime de verdade que decide quais formas de ser serão reconhecíveis e não reconhecíveis [...] ele não a restringe”, Butler conclui que “‘decidir’ talvez seja uma palavra muito forte” (2015a, p. 35) para o que o regime faz. O regime de verdade nos oferece um quadro de referência que delinea aqueles que são elegíveis como reconhecíveis. Ainda que “as normas apresentem o quadro e o ponto de referência para quaisquer decisões que venhamos a tomar” o reconhecimento não é determinado de forma totalizante, invariável e inquestionável por essas normas, “significa apenas que é em relação a esse quadro que o reconhecimento acontece, ou que as normas que governam o reconhecimento são contestadas ou transformadas” (Ibid, p. 35). Se Butler, com base em Foucault, aponta uma dimensão reflexiva na relação crítica com a norma, há também o que Derrida chama de decisão nessa relação, o que invoca a dimensão de responsabilidade ético-política.

Butler argumenta que “Foucault não defende apenas que exista uma relação com essas normas, mas também que qualquer relação com o regime de verdade será ao mesmo tempo uma relação comigo mesma” (Ibid, p. 35). Dito de outra maneira, a operação de criticar e contestar o regime de verdade envolve uma relação reflexiva comigo mesmo, na qual passo a questionar também o ser que sou, uma vez que sou delineado por esse mesmo regime. A consequência disso segue sendo a possibilidade de sair das zonas reconhecíveis, um risco alto mas que, por vezes e paradoxalmente, é uma estratégia de sobrevivência. Quando eu olho para o lado e questiono aquilo que as normas de reconhecimento abrigam e aquilo que elas não abrigam, aquilo que elas delinham como reconhecível e aquilo que fica de fora, porquê reconhecem uns e não outros, estou

questionando as normas que também me concedem – ou não – uma condição de sujeito viável, não dá para fazer um sem ter o outro como efeito (BUTLER, 2015a). Ao mesmo tempo, assumo uma responsabilidade ético-política, pois eu me distancio criticamente de uma identificação não deliberada com a norma, na qual o não-pensamento opera em nome do regime regulatório e portanto não são produzidas decisões no sentido derrideano (nem transformações) (BUTLER, 2015b).

Se há normas que precedem a cena do reconhecimento e delineiam o campo do reconhecível, as falhas do reconhecimento colocam uma tensão em sua prática e expõem a unidade fictícia da norma e suas descontinuidades. Reconhecimento, como venho afirmando, não é uma prática burocrática, nem é redutível a uma operação do poder. É aquilo que estrutura o ser que somos, nossa relação consigo e com o mundo, as ontologias que nos são disponíveis, e portanto, a falha em conceder ou receber reconhecimento não tem como efeito uma mera frustração momentânea, o que ocorre é uma fratura ontológica e epistêmica capaz de por

em questão o horizonte normativo em que o reconhecimento acontece, esse questionamento faz parte do *desejo* de reconhecimento, desejo que não pode ser satisfeito e cuja insatisfabilidade estabelece um ponto crítico de partida para o questionamento das normas disponíveis (2015a, p. 37).

Desse modo, Butler (2015a) destaca que a base para questionar o regime de verdade que delineia o que eu posso ser talvez venha a ser o meu desejo de reconhecer ou ser reconhecido pelo Outro. Isso significa que a crítica pode vir da minha relação com o outro, de um campo intersubjetivo, e não somente de uma questão diádica entre o eu e a norma, seguindo a lógica de que “a minha luta com as normas é minha própria luta” (Ibid., p. 38). Uma sociabilidade fundamental é posta no centro da “pergunta ética ‘Como tratar o outro?’” (Ibid., p. 38). Quando pensamos em questionamentos éticos, normalmente partimos do eu e, contudo, estamos falando de um eu que “reconhece e oferece reconhecimento através de um conjunto de normas que governam a reconhecibilidade” (Ibid., p. 38), normas que precedem esse eu e das quais ele não tem controle sobre, mas que necessitam desse eu para serem reproduzidas. Ao entrar na cena do reconhecimento, de algum modo, me relaciono a esse conjunto de normas e assim pareço embaralhar por quem afinal seria a luta contra as normas, por mim ou por ti, uma luta por não me reconhecer nos termos que me são oferecidos e, ao mesmo tempo, em nome do meu desejo de oferecer reconhecimento (BUTLER, 2015a). Esse embaralhamento também reflete-se ao considerarmos que a cena do reconhecimento não é unilateral, eu ofereço e

recebo reconhecimento de um outro que também está nesse embate duplo com a norma e o desejo de reconhecer uma estrutura ontológica desejante similar a sua (BUTLER, 1999).

Quando entramos na cena do reconhecimento – ou quando nos aproximamos dessa cena – somos interpelados e interpelamos um outro, me refiro à uma situação concreta de olhar para aquela forma de vida, apreender como um corpo, uma pessoa, um sujeito – ou não –. Com base em Adriana Cavarero, Butler argumenta que, nesse cenário, a interpelação pode assumir a forma de uma pergunta

[...] direta e voltada para o outro: “Quem és tu?”. Essa pergunta pressupõe que diante de nós existe um outro que não conhecemos e não podemos apreender totalmente, alguém cujas unicidade e não substituíbilidade impõem um limite ao modelo de reconhecimento recíproco oferecido no esquema hegeliano e, em termos mais gerais, à possibilidade de conhecer o outro (2015a, p. 45).

Com essa pergunta, nos abrimos de outras maneiras para o que o outro – concreto, material, corporificado – pode nos responder, não inaugurando o sujeito somente através uma cena de culpa e responsabilização moral como o modelo elaborado por Nietzsche que influenciou Butler anteriormente em *A vida psíquica do poder* (2017b). Ao perguntar “Quem és tu?” eu apreendo que há alguém ali ao mesmo tempo em que assumo não conhecer esse alguém, algo nele me é desconhecido. O “tu” precede o “eu”, interpelando-o, animando-o, trazendo-o para a cena do reconhecimento, sem o tu, eu não poderia responder a interpelação sobre quem sou, não teria para quem elaborar minha narrativa<sup>18</sup>: “Eu existo em um sentido importante para o tu e em virtude do tu” (BUTLER, 2015a, p. 46). Ao ser interpelado, eu tento responder a questão de quem eu sou, começo a narrar a mim mesmo, hesitante, tropeçando em palavras que não possuo o controle. Esse relato que eu dou em resposta a interpelação do outro é um ato performativo no qual me revelo publicamente, entro em “um modo público de aparição” (Ibid., p. 147). Eu exponho minha narrativa e minha vulnerabilidade para o outro e ele, por sua vez, expõe sua narrativa e sua vulnerabilidade para mim, histórias diferentes e singulares que nos vinculam, ensaiando um “nós” baseado nessa exposição.

Interpelado pela pergunta “Quem és tu?”, faço o relato de mim mesmo e para ser inteligível recorro ao conjunto de normas que o tornam reconhecível como relato, utilizo uma linguagem e um discurso que, indiferentes a mim, “pertencem a uma sociabilidade que me excede” (Ibid., p. 51) me tornando substituível no instante que tento ser singular.

---

<sup>18</sup> A noção de narrativa serve como uma alegoria e um referencial inteligível para essa história que eu conto, pois ela não segue exatamente uma sequência, possui diferentes temporalidades e espacialidades entrecruzando-se (BUTLER, 2015a).

Eu me abro para o outro, me exponho e me coloco em risco. O relato de mim não é exaustivo, não é capaz de abranger a totalidade do ser que sou. Eu chego em certos limites do meu relato ao me dar conta de que me narrar implica falar de outros, fico desorientado por aquilo que não é só meu, aquilo que é compartilhado, nesses momentos, deixo de ser o sujeito dessa narrativa, por assim dizer. Essa narrativa começa do meio, diversas cenas aconteceram antes para eu ter as condições para narrar. Tento falar daquilo que precede o meu surgimento, algo que não presenciei ou não me era cognoscível, fabulo a respeito das condições de surgimento e das interpelações iniciais do meu ser, há partes que não se fazem inteligíveis e que escapam a linguagem e o discurso, dimensões irrecuperáveis e enigmáticas da minha formação. Esse “tu” que me interpela e ouve minha resposta passa a fazer parte desse relato, uma vez que essa mesma interpelação passa a fazer parte do meu ser e da minha narrativa (BUTLER, 2015a).

Ao relatar-me, sou interrompido por aquilo que não é exatamente meu, por algo que me excede, percebo que a minha narrativa é composta de relações e vínculos, tanto com as normas com as quais eu negocio e condicionam meu surgimento e dos outros que me interpelam. A consequência disso é que não sou auto-transparente, não sou totalmente cognoscível para mim mesmo, possuo uma opacidade constitutiva e inextinguível. Para Butler, essa opacidade não autoriza o sujeito a “fazer o que quer ou a ignorar suas obrigações para com os outros”, o que ela revela é uma relacionalidade primeira e primária, “o cenário de uma responsabilidade ética” (Ibid., p. 32) em virtude do desconhecido, em que eu aceito essa opacidade, essa alteridade “internalizada”, no ser que eu sou. Então, quando eu encontro o outro, entro na cena do reconhecimento, interpelo ele e sou por ele interpelado, quando pergunto ou respondo “Quem és tu?”, não é somente uma vulnerabilidade compartilhada que eu almejo reconhecer e que em mim seja reconhecida, mas também essa opacidade, que nos faz estranhos em nós mesmos e com isso, nos vincula e faz de nós uma relação. Reconhecer a opacidade *do* e *no* outro é reconhecer o desconhecido e mantê-lo enquanto desconhecido, um desconhecimento comum: não tento desvendar esse outro, mas vejo que há nele, como em mim, uma dimensão inescrutável (BUTLER, 2015a)<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Essa noção de reconhecer aquilo que é opaco e desconhecido *no* e *para* o Outro são extremamente produtiva quando consideramos algumas elaborações presentes no capítulo seguinte, principalmente nas sessões *Inescrutabilidade em “Além do ponto”* e *Uma vida vivível para Raimundo*.

### 2.3 RECONHECIMENTO, MAIS UMA VEZ

*Quadros de guerra* (2015b) consolida uma gramática e um vocabulário para as reflexões previamente elaboradas por Butler. A noção de moldura, como algo que delinea e perturba aquilo que está dentro e aquilo que está fora, entra no vocabulário de Butler em *Quadros de guerra* para falar sobre “as molduras pelas quais apreendemos ou, na verdade, não conseguimos apreender a vida dos outros como perdida ou lesada [...]” (2015b, p. 14). A autora reflete sobre a moldura como aquilo que cria delimitações, é um espaço liminal e por vezes invisível, entre o que conta e o que não conta, o dentro e o fora, o apreensível e o inapreensível. Os enquadramentos epistemológicos e históricos que delinham aquilo que apreendemos ou não como vida “estão politicamente saturados” (Ibid., p. 14). A consequência disso é um problema de ordem ontológica, pois delinea o que é apreendido e produzido como vida. O que emerge disso é uma crítica que visa “repensar o complexo e frágil caráter dos vínculos sociais e considerar quais condições podem tornar a violência menos possível, as vidas mais equitativamente passíveis de luto e, conseqüentemente, mais vivíveis” (Ibid., p. 11). Igualmente importante é como esses enquadramentos também mediam e regulam nossas possíveis respostas afetivas frente a certas perdas e violências, e por conseguinte, por quem nossas disposições políticas se movem.

Retomando e expandindo o que já foi dito, para entrar na cena de reconhecimento e ser considerado digno de preservação precisamos preencher certas condições e normas que nos tornam reconhecíveis, nesse sentido, a “condição de ser reconhecido” precede a cena de reconhecimento. Essas normas têm como base esquemas de inteligibilidade que delinham aquilo que é cognoscível, criando enquadramentos pelos quais passamos a conhecer, identificar, interpretar, estruturar, organizar, dar suporte ou negligenciar aquilo que é vivo. Afirmar que “não há vida nem morte sem relação com um determinado enquadramento” (Ibid., p. 22) significa um alargamento da noção de que o que eu posso ser sempre se relaciona com um quadro de referência que delinea aqueles que são elegíveis como reconhecíveis em direção a uma noção de que nos permite pensar que estamos sempre, de diferentes modos, nos relacionando com esses enquadramentos até mesmo em nossas relações para além do “animal humano”. Mas essa produção de “vida” não é linear e monolítica, diferentes esquemas de inteligibilidade operam simultaneamente produzindo molduras que se atravessam e se interrompem, assombrados

por um fracasso constitutivo daquilo que excede seus enquadramentos, aquilo que está vivo mas não é reconhecido como uma vida.

Ainda que muitas vezes os enquadramentos tenham êxito em determinar o que é visto, eles precisam ser reproduzidos por sujeitos em diferentes contextos e com isso se atravessam e se deparam com a realidade de que “O que é aceito em uma instância, em outra é tematizado criticamente ou até mesmo com incredulidade” (Ibid., p. 26). Quando os enquadramentos “tenta[m] dar uma organização definitiva a seu conteúdo” (Ibid., p. 26), eles acabam por romper-se ao expor sua própria incapacidade de conter aquilo que eles propõem; a própria vida<sup>20</sup>. A introdução da noção de apreensão, muitas vezes dita acima, se dá para abrir um espaço conceitual e elaborar a respeito daquilo que registramos, percebemos e sentimos como vivo mas que está além dos enquadramentos que reconhecem como uma vida. Por conseguinte, há uma distinção entre um ser vivo e aquilo que é moldado e interpretado pelos enquadramentos como uma vida<sup>21</sup>. Embora a apreensão de algo como vivo seja um pré-requisito para o reconhecimento como vida, não há uma relação causal de que aquilo que é apreendido como vivo vá ser reconhecido como vida, muitas vezes o apreendido permanece nesse entre-lugar de incerteza ontológica.

Como seres sociais, mesmo nossos questionamentos mais íntimos acabam por se mostrar compartilhados e com implicações políticas. Ao tentar reconhecer aquilo que não é reconhecível mas que eu apreendo como vivo, estou propondo, talvez sem compreender totalmente, um questionamento político mais amplo: “[...] o que poderia ser feito para mudar os próprios termos da condição de ser reconhecido a fim de produzir resultados mais radicalmente democráticos?” (Ibid., p. 20). Butler retoma a noção de vulnerabilidade e dependência sob a rubrica da precariedade, uma “concepção mais ou menos existencial [que] está, assim, ligada à noção mais especificamente política de ‘condição precária’” (Ibid., p. 15). A vida é precária precisamente por ser finita e poder ser perdida a qualquer momento, a precariedade implica também o fato de que “a vida requer que várias condições sociais e econômicas sejam atendidas para ser mantida como uma vida” (Ibid., p. 31). Para persistirmos vivos, não nos basta um impulso interno, esse impulso precisa

---

<sup>20</sup> Logicamente, o contrário também pode ser possível, e muitas vezes é. Diferentes enquadramentos podem trabalhar para reforçar uns aos outros, restringindo ainda mais aquilo que é inteligível como vida. Isso coloca uma tensão extrema nesses enquadramentos, sob risco de colapsarem em si mesmo.

<sup>21</sup> A distinção talvez não pareça fazer sentido até percebermos que, por exemplo, consideramos uma célula do nosso corpo ou tecidos celulares como vivos mas não os consideramos uma vida.

encontrar as condições externas necessárias para sua manutenção, seja o amor e o cuidado seja o abrigo e o acesso a saúde e alimentação.

A precariedade tem que ser compreendida não apenas como um aspecto desta ou daquela vida, mas como uma condição generalizada cuja generalidade só pode ser negada negando-se a precariedade enquanto tal. E a obrigação de pensar a precariedade em termos de igualdade surge precisamente da irrefutável capacidade de generalização dessa condição. Partindo desse pressuposto, contesta-se a alocação diferencial da precariedade e da condição de ser lamentado[...] Mas a obrigação [de preservar a vida], com efeito, surge do fato de que somos, por assim dizer, seres sociais desde o começo, dependentes do que está fora de nós, dos outros, das instituições e de ambientes sustentados e sustentáveis, razão pela qual somos, nesse sentido, precários (BUTLER, 2015b, p. 42).

A condição precária se apresenta nas imbricações políticas dessas necessidades, na alocação diferencial que maximiza a precariedade de uns e minimiza a precariedade de outros, como certas populações são mais ou menos expostas a violências e violações. As nossas disposições de fornecer, questionar e reivindicar as condições da manutenção da vida são consequência dos enquadramentos que estão à nossa disposição para que aquilo que foi apreendido como vivo seja reconhecido como uma vida precária. A tarefa é então alargar os enquadramentos que delineiam o campo do reconhecível, rompê-los criticamente de modo que aquilo que é apreendido seja reconhecido (BUTLER, 2015b). Negar o reconhecimento é recusar uma equidade que já existe entre nós, seres vivos, uma equidade que é baseada na precariedade da vida, na vulnerabilidade e dependência da externalidade. Essa recusa pode se manifestar tanto em tratar o outro com alguém que vale menos como tratá-lo como algo não vivo (BUTLER, 2021). Nesse sentido, a reivindicação pelo reconhecimento se dá em um compromisso normativo em reconhecer a precariedade compartilhada que tem como consequência uma oposição ético-política a sua alocação diferenciada, isto é, a demanda pela minimização da condição precária:

Nossas obrigações são precisamente para com as condições que tornam a vida possível, não para com ‘a vida em si mesma’ ou, melhor dizendo, nossas obrigações surgem da percepção de que não pode haver vida sustentada sem essas condições de sustença, e que essas condições são, ao mesmo tempo, nossa responsabilidade política e a matéria de nossas decisões éticas mais árduas (BUTLER, 2015b, p. 43).

Com isso, retorno a questão do luto, da perda e suas consequências, uma vez que “a possibilidade de ser enlutada é um pressuposto para toda vida que importa” (Ibid., p. 32). Ser passível de luto no espaço público e sem interdições é uma marca daqueles que são reconhecidos como uma vida, vidas que deveriam ter sido preservadas e que quando perdidas devem ser lamentadas. Os enquadramentos que delineiam aquilo que é vida e

distribuem e regulam de maneira diferenciada quem pode enlutar publicamente, por quem esse luto pode acontecer e como pode ser feito estão estreitamente relacionados as nossas disposições afetivas: “[...] o que sentimos é parcialmente condicionado pela maneira como interpretamos o mundo que nos cerca, que a forma de interpretar pode alterar, e na verdade, altera, o próprio sentimento” (Ibid., p. 68). Como reagimos frente aos nossos encontros no mundo não pode ser completamente abrangido pelos enquadramentos e horizontes interpretativos disponíveis, um exemplo da falha do enquadramento em enquadrar totalmente é uso da força pelo Estado para fazer vigente uma regulação, seja através da censura ou mesmo na interdição física de uma manifestação pública.

O luto é em si uma resposta afetiva a algo muitas vezes induzido politicamente. É sobre raiva, indignação, dor, culpa, arrependimento, alívio, amor, frustração; afetos politicamente significativos que, se investidos e orientados em determinadas direções, possuem um potencial transformativo inegável. Butler traz como exemplo o medo que Platão demonstra frente aos poetas, “Ele achava que, se os cidadãos assistissem a tragédias com muita frequência, chorariam as perdas que presenciassem, e esse luto público e aberto, ao perturbar a ordem e a hierarquia da alma, desestabilizaria também a ordem e a hierarquia da autoridade política” (Ibid., p. 66). É sobre os vínculos entre política e afetos e suas possibilidades transformativas que desejo dedicar as últimas linhas desse capítulo.

#### 2.4 AFETOS, ORIENTAÇÕES, SUPERFÍCIES

Afetos percorrem caminhos inesperados. Nós os experienciamos muitas vezes sem saber nomeá-los, reagimos ao mundo, acreditamos tomar uma direção baseada em uma certa lógica apenas para nos depararmos com o fato de que, desde sempre, somos contaminados pelos encontros, afetados e afetando aquilo que encontramos no caminho. Os afetos, nesse contexto de luto e perda, de indignação e reivindicação, incitam e orientam nossas reações, produzem em nós uma indignação ou horror que precisam ser liberadas. Outras vezes eles sustentam nossa ação, nos dão forças e esperanças para continuar por anos em lutas invisibilizadas, silenciadas, consideradas uma ofensa aos “valores tradicionais”, batalhas que parecem estar perdidas desde o início. Outras vezes, “tornam-se não apenas a sustentação, mas a própria substância da ideação e da crítica” (BUTLER, 2015b, p. 59). Estamos acostumados a pensar em afetos como algo que está aqui, muitas vezes em mim, e a política lá, operando somente por instituições abstratas e

sem rosto ou pela burocracia estatal. No entanto, essa noção não poderia estar mais equivocada.

O campo de estudos do afeto possui diferentes formas de conceptualizar o termo afeto, partindo, por vezes, de locais radicalmente diferentes, desde a leitura deleuziana da *Ética de Espinoza* até mesmo a psicobiologia de Silvan Tomkins (GREGG; SEIGWORTH, 2010). Alguns pensadores, como Durkheim, apostaram no afeto como algo que vem de fora e invade o sujeito, como um contágio. Outros autores, teorizaram a partir de um movimento contrário, como uma propriedade interna do sujeito que é expressada em direção à externalidade. Paralelamente, há correntes filosóficas que argumentam em nome da oposição entre afetos e cognição, como Descartes, Hume e William James. Baseados na ideia de que se as emoções são sentidas de modo imediato, não envolveriam processos como o pensamento e o julgamento. Em oposição, há aqueles, como Aristoteles, que apontaram que emoções são ou envolvem julgamentos irreduzíveis às sensações corporais (AHMED, 2004).

Sara Ahmed propõe algo diferente em *The Politics of emotion* (2004), *Queer orientations* (2006), *The promise of happiness* e na entrevista *Affect/Emotion: orientation matters* (2014). A autora crítica e desconsidera ao longo de sua obra a distinção entre afetos, emoções e sensações corporais. Frequentemente, o termo afeto é usado para descrever como somos afetados e afetamos, no nível do encontro entre os corpos, pré-discursivo, pré-linguístico e não-intencional; emoção, por sua vez, é relacionada à subjetividade, cognição, intencionalidade<sup>22</sup>; e sensações corporais são descritas como algo estritamente visceral e não mediado. A distinção entre emoção, afeto e sensação independentemente do significado de cada um, para a autora, são analíticas e devem ser “entendidas como um método que permite você fazer certas coisas e não como correspondendo a uma distinção natural que existe no mundo” (AHMED, 2014, p. 98). Ahmed (2014) argumenta que uma série de problemas emergem ao nos prendermos a certas distinções transparentes, que nem sempre nos ajudam a compreender experiências complexas. Essas distinções, por vezes, passam a impressão de carecerem de mediação ou historicidade, ou de produzirem uma dicotomia dentro/fora (emoções vêm de dentro do sujeito, ou, ao contrário, vem de fora, do social), e reforçam o binário mente/corpo (emoções como cognitivas e sensações e afeto como corporais).

---

<sup>22</sup> No sentido fenomenológica, quer dizer, se direciona a um objeto (AHMED, 2004).

Como Ahmed, não acredito que seja produtivo fazer do afeto algo específico e, quando falo de afeto, estou falando, pelo menos em parte, também de sensações corporais e emoções. A autora (2004, 2010) resiste a definições em linhas ontológicas e precisas do que são afetos, ou o que conta como afeto, sua nomenclatura é porosa e elástica<sup>23</sup>. Seu vocabulário é baseando em movimento, afinal:

Emoções estão sempre em movimento, mesmo se elas não simplesmente movem-se entre nós. Devemos atentar que a palavra “emoção” vem do latim, *emovere*, referindo-se a “mover”. É claro, emoções não são apenas sobre movimento, elas são também sobre apegos ou sobre o que nos conecta a isso ou aquilo. A relação entre movimento e apego é instrutiva. O que nos move, o que nos faz sentir, é também aquilo que nos mantém no lugar, ou nos dá uma morada. Portanto, o movimento não separa o corpo do “onde” onde ele habita, mas conecta corpos a outros corpos: apegos acontecem através de movimento, por serem movidos pela proximidade de outros. Movimento pode afetar diferentes outros diferentemente: certamente, como vou argumentar ao longo desse livro, emoções podem envolver “ser movido” para alguns precisamente ao fixar outros como “tendo” certas características. A circulação de objetos de emoção envolve a transformação de outros em objetos de sentimento (AHMED, 2004, p. 11).

Afetos emergem e são formados no encontro com objetos. Eles não partem de dentro do sujeito, nem estão contidos no objeto *per se*. O sujeito é um ponto nodal na economia dos afetos, não é sua origem nem seu destino. Como certos objetos nos afetam depende de como nossos encontros com eles ocorrem. Com o tempo, certos objetos são saturados e recobertos por certos afetos, dando a impressão que sempre estiveram juntos, como se fossem a mesma coisa. Para Ahmed (2004), os afetos circulam, são saturados politicamente mas também saturam a política, moldam a superfície dos corpos e de comunidades, circulando entre objetos e, por vezes, prendem-se a eles ou a sujeitos.

Quando vemos um objeto, digamos uma aranha, e sentimos medo, há uma historicidade importante envolvida. O medo do objeto faz com que sejamos orientados em sua direção oposta, nos afastando dele. Se fosse um primeiro encontro, como poderíamos saber que a aranha é algo a ser temido? Que características inerentes e evidentes nesse animal nos faz sentir medo? Seriam suas pernas longas como a de uma girafa? Seriam seus múltiplos olhos o signo do perigo? O que faz de uma tarântula mais terrível que outro animal se não esse objeto já estar saturado de histórias passadas de associações, contatos e de memórias, as quais nem sempre lembramos ou entendemos mas que reencenamos. Essas mesmas operações frequentemente ocorrem em cenários muito mais perversos, como a reflexão feita por Ahmed (2004) sobre a memória do

---

<sup>23</sup> Diferentemente de Tomkins, que definiu uma lista fechada de afetos (GREGG; SEIGWORTH, 2010).

“encontro afetivo” entre uma mulher branca e Audre Lorde quando criança. No encontro, a mulher branca se afasta de Lorde, com nojo, e ela imagina haver uma barata entre elas, apenas para descobrir que ela é o objeto de nojo, alguém odiável por ser negra. O nojo e o ódio orientam a mulher branca, afastando-a do corpo da criança negra, criando movimento, distâncias, superfícies, o “nós” e o “eles”, o espaço social. Estamos, desde sempre, já orientados por certas molduras afetivas. Em outras palavras, o objeto *per se* não é terrível, perigoso ou odiável, ele o é para algumas pessoas, de acordo com histórias e contatos prévios (AHMED, 2004).

Os afetos nos orientam, afastando ou aproximando de certos objetos de modo a esse objeto ser confundido com o afeto que sentimos. Os afetos, desse modo, fazem algo conosco, produzindo superfícies, por vezes confortáveis e outras vezes afiadas. Quando apreendemos certo objeto e nos afastamos ou aproximamos dele de acordo com os afetos nele grudados e sedimentados por meio de processos culturais, políticos, históricos e sociais, reforçamos esse afeto. Com isso, há uma operação que reverte a noção de causa e efeito. Afetos são, nesse sentido, performativos, eles geram seu objeto e esse objeto confirma para nós a “verdade” de como fomos orientados (AHMED, 2004).

Ahmed (2006) argumenta que quando os afetos nos orientam em certas direções e não em outras, é exposto como o poder opera por essas linhas. Em um jogo de palavras, ela reflete sobre a palavra *straight* e *queer*, isto é, aqueles que se orientam alinhados ao regime heteronormativo seguem uma linha reta (*straight*) e aqueles que desviam desse caminho, uma linha torta e estranha (*queer*). Ahmed (2010) elabora aponta que a linha reta promete certos objetos de felicidade como a felicidade conjugal, a família, filhos. Nesse sentido, a promessa de felicidade recobre certos objetos e significa algo bem específico: uma vida dentro dos limites da cultura cisheteronormativa. Há regras e normas de como esses objetos podem ser aproximados, por quem, e como devem ser operados. Essa linha já foi percorrida muitas vezes, dando a impressão que é um caminho único em direção à felicidade. Esses objetos estão recobertos de felicidade têm uma aparência de serem idênticos a ela.

No entanto, para esse caminho ser tão viável, é preciso que seja trilhado continuamente, como a charada de quem veio primeiro, o ovo ou a galinha: “A felicidade envolve aqui o conforto da repetição, de seguir linhas que já foram dadas previamente” (Ibid., p. 48). Com base na reflexão de Butler em *A vida psíquica do poder* (2017b), Ahmed (2010) argumenta que o sujeito investe nessa orientação linear, não se tratando apenas de uma força externa que o oprime. E quanto mais ele investe, mesmo

não obtendo os retornos prometidos, desviar dessa orientação, vislumbrar uma forma de vida diferente, parece mais custoso, tanto em um nível subjetivo quanto social. Quando esses objetos parecem em crise, revelando que não contém a felicidade neles prometida, mais o discurso da promessa de felicidade neles é reforçado.

A autora (2006) destaca que o mundo se abre aos corpos daqueles que se orientam alinhados as linhas retas determinadas previamente pela heteronormatividade. Esses corpos podem se estender, criar espaços e superfícies, que por sua vez tomam a forma de seus corpos, tornando os espaços sociais cada vez mais confortáveis às suas formas. Novamente, vemos temporalidades reversas, uma vez que o mundo é mais confortável para certos sujeitos, aqueles que já possuem inteligibilidade e são reconhecidos como vidas, e esses mesmos sujeitos imprimem, através da repetição, sua forma no mundo, tornando-o ainda mais confortável para eles. Aqueles que são orientados e se orientam de outras maneiras, de modo “diagonal”, se veem, muitas vezes, desorientados e desconfortáveis nesses espaços que não estendem seus corpos, que se fecham para eles. Sua mobilidade é condicionada ou interrompida, quando não são sumariamente banidos desses espaços. Isso se mostra especialmente complicado quando refletimos sobre quem pode ser orientado por certos afetos e em quais direções.

Não apenas certas formações subjetivas que se “desalinham” da norma ou que operam muitas vezes nos limites da inteligibilidade têm seus corpos menos recebidos ou interditados do espaço social e na esfera pública, como a maneira como são orientadas por afetos é também diagonal e perturbada. A falta de definição precisa sobre o que cada afeto *significa* ou *faz* por parte de Ahmed (2004; 2010) tem um valor importante nesse contexto. Afetos significam coisas distintas em diferentes contextos sociais e históricos: o amor significa algo diferente hoje do que significava para os românticos do século XVIII. A relação entre os afetos também tem consequências em como compreendemos e somos orientados por eles: ser orientado pelo amor em oposição ao ódio tem valor diferente de ser orientado pelo amor em oposição à indiferença. Uma possível crítica *queer* ao slogan *Love is love* (amor é amor) parte da premissa de que o amor orienta e é experienciado de diferentes maneiras, seja por heterossexuais ou não, e colapsar essas distinções é reproduzir subordinações e, por conseguinte, hierarquizar maneiras melhores e piores de ser por ele orientado. Nem mesmo compartilhar afetos significa ser orientado da mesma maneira, quer dizer, posso amar alguém e esse alguém me amar e ainda assim, sermos afetados e orientados por esse amor de modo distinto (AHMED, 2004).

Essa flexibilidade e complexidade proposta por Ahmed é crucial para apreendermos certos afetos opacos e inarticulados. Nem sempre temos o vocabulário exato para articular o que sentimos. Hesitamos, reformulamos e corremos o risco de uma catacrese quando tentamos compreender ou explicar como somos orientados por certos afetos. Não é que precisemos sempre tornar os afetos inteligíveis, há espaço para a opacidades e o mistério, certos afetos são especialmente resistentes ao discurso e a linguagem. No entanto, em contextos que nossos afetos são negados, silenciados e interditados, é importante conseguirmos articular o que sentimos para nos reorientarmos de modo a compreendermos e reorganizarmos do que somos aproximados e do que somos afastados.

Por fim, vinculando o vocabulário de Ahmed (2004; 2006; 2010) ao de Butler (2015b), afetos e política estão, desde sempre, vinculados, sempre mediados um pelo outro, enquadrados um pelo outro, de maneiras assimétricas, deslizando um sobre o outro e sobre nossos corpos, recobrando-se de modos imprevisíveis ou calculáveis. Trata-se então de uma via de mão dupla e reversível; se afetos são enquadrados, eles podem enquadrar, exercendo um papel em romper esses enquadramentos interpretativos que mediam nossas respostas afetivas, colocando em questão – por vezes em um âmbito encarnado e momentaneamente ininteligível<sup>24</sup> – a legitimidade de um enquadramento. Outros enquadramentos são produzidos, deslocamentos para melhor ou para pior, não há um espaço puro e livre de enquadramentos, mas molduras mais inclusivas e abrangentes podem ser produzidas de modo a possibilitar um corpo, antes fechado para certas perdas, torne-se aberto às suas lamentações.

---

<sup>24</sup> O que de modo algum quer dizer que afetos sejam “primitivos”, algo abaixo de outras faculdades como a razão, mas outro modo de inteligibilidade, talvez outra racionalidade.

### 3 ORIENTAÇÕES MELANCÓLICAS: AMBIGUIDADES, OPACIDADES E REPETIÇÕES

*A felicidade é invariável. Mas a infelicidade apresenta inúmeras facetas, se modifica de pessoa para pessoa. Exatamente como disse Tolstoi. A felicidade é uma alegoria, a infelicidade é uma história.*

*(Haruki Murakami)*

“Além do ponto” é um conto curto de Caio Fernando Abreu presente em *Morangos Mofados* (2018), no qual, em um parágrafo único, acompanhamos o protagonista sem nome ir ao encontro de outro homem, ele bate na porta repetidamente, sem receber uma resposta. No romance *A palavra que resta* (2021), Stênio Gardel traz a história de Raimundo, que aos 71 anos decide aprender a ler e escrever para decifrar a carta que recebeu de seu primeiro amor, Cícero, a qual carrega junto de si há mais de 50 anos. *Aquele que é digno de ser amado* (2018), de Abdellah Taïa, é um romance epistolar composto por quatro cartas escritas por ou para Ahmed, um homossexual marroquino de 40 anos que vive em Paris e busca negociar os conflitos e ambiguidades entre migração e assimilação colonial.

Essas três narrativas escolhidas compartilham de algo além de terem perdas que, cada uma a sua maneira, não são reconhecidas. As relações com seus objetos perdidos são ambíguas, opacas e, certas vezes, até mesmo negadas. De maneira marcante, as narrativas desconhecem, inicialmente, *o que* foi perdido naquilo que perderam, elas são orientadas por uma melancolia. Com isso, elas tensionam como podemos pensar a melancolia a partir de um lugar específico: seus atravessamentos de potências *queer*. É precisamente esse segundo vínculo entre elas, de apresentarem formas de vida que não se alinham aos esquemas de inteligibilidade heteronormativos – e também cisgêneros, brancos, coloniais e com expectativas de formação de família nuclear nos moldes burgueses – que também tornam as narrativas únicas entre si; filiações, alianças e identificações por vezes consoantes, outras vezes contraditórias e antagônicas produzem fenomenologias e estratégias crítico-estéticas distintas e singulares para elaborarem a respeito de suas perdas.

Nesse capítulo, desejo elaborar a respeito de como a melancolia orienta essas narrativas de sujeitos que experienciam a vida de maneiras tão distantes daquelas que serviram como quadro de referência para Freud conceber uma categoria analítica que facilmente verte-se em patologia. Para isso, tensiono os limites da noção de melancolia freudiana com o auxílio de algumas intervenções dos estudos *queer*, que sugerem perspectivas expandidas, revisadas e alternativas que respondam àquilo que foi escrito no início do século passado. Isso posto, argumento que as narrativas escolhidas, apesar de suas diferenças, compartilham esforços de negociar as relações ambivalentes que possuem com seus objetos perdidos. Em um primeiro momento, essas orientações melancólicas parecem paralisar e arrastar as narrativas, fazendo com que retornem sucessivamente as mesmas cenas, lugares e memórias. Um exame mais minucioso nos revela que a melancolia é também o que traz movimento às narrativas, quer dizer, em suas tentativas de articular suas próprias opacidades elas ensaiam dar inteligibilidade àquilo que foi perdido, possibilitando novas aberturas e direções aqueles por ela orientados.

### 3.1 MELANCOLIAS *QUEER*

Em *Luto e melancolia* Freud define o luto como “a reação à perda de uma pessoa amada ou de uma abstração que ocupa seu lugar, como pátria, liberdade, um ideal etc” (2010, p. 172). Apesar do luto não ser um episódio trivial na vida do sujeito, não se trata de uma patologia. Com o tempo e sem perturbação, o trabalho do luto se realiza. O sujeito compreende a realidade de sua perda e que seu objeto amado não existe mais, e passa a desinvestir e desconectar sua libido dele. Essa tarefa encontra alguma oposição e resistência do sujeito que ainda está apegado ao objeto perdido, e, apesar disso, aos poucos, a compreensão da perda se efetiva por meio de rituais fúnebres, celebrações, elaborações públicas e privadas. Com isso, o Eu vai tornando-se desimpedido para reinvestir sua libido em outro(s) objeto(s) (FREUD, 2010).

No mesmo ensaio Freud distingue o luto da melancolia, sendo ela a versão patológica do luto. Dentre aquilo que distingue os dois, em geral, a melancolia está mais relacionada à perda de uma ideia ou de algo ainda inapreensível e suas operações ocorrem em maior parte no sistema inconsciente. Por vezes, aquele que perde “sabe *quem*, mas não sabe *o que* perdeu nesse alguém” e, se no luto “é o mundo que se torna pobre e vazio; na melancolia, é o próprio Eu” (Ibid., p. 175-176). Esse Eu passa a se descrever como

“indigno” e “espera rejeição e castigo” (Ibid., p. 176), e ainda assim, encontra alguma satisfação em comunicar isso. Freud sugere que “frequentemente as mais fortes entre elas [autoacusações] não se adequam muito a sua própria pessoa, e sim, com pequenas modificações, a uma outra, que o doente ama, amou ou devia amar” (Ibid., p. 179), quer dizer, a libido que iria se deslocar para um novo objeto recua para o Eu, que se identifica com o objeto abandonado e a recriminação ao outro volta-se contra si. Na melancolia, a relação com o objeto é constitutivamente ambivalente, “travam-se inúmeras batalhas em torno do objeto, nas quais ódio e amor lutam entre si, um para desligar a libido do objeto, o outro, para manter essa posição da libido contra o ataque (Ibid., p. 191). Em tempos remotos, vista como um desequilíbrio fisiológico ou um *ethos* social<sup>25</sup>, a melancolia passa a ser algo que deve ser analisado e curado.

Anos mais tarde, Freud (2011) revisa essa distinção em *O ego e o id*, ao perceber que a identificação com o objeto, antes vinculada somente à melancolia, não apenas é um aspecto essencial do luto, sem o qual ele não é capaz de se concluir, como também é um processo crucial e ordinário da própria constituição do Eu e do “caráter” do sujeito, que vai incorporando sucessivamente suas perdas para tornar-se quem é. Nesse mesmo ensaio, Freud conclui que a melancolia talvez venha a ser a única maneira do sujeito sobreviver às suas perdas. E ainda assim, distinções rígidas entre o luto e melancolia persistem na cultura pública, manifestando-se em juízos de maneiras melhores e piores de lidar com as perdas. Como reflete Heather Love (2009), os sujeitos lidos socialmente como melancólicos são aqueles que, aos olhos do corpo social, parecem estar presos ou travados em suas perdas, que arrastam a vida pra trás e precisam ser “curados” para seguir em frente.

Pensar sobre perda, melancolia e suas consequências psíquicas é ter como ponto de partida um diálogo com o modelo elaborado por Freud. Contudo, encontramos seus limites quando consideramos que para aqueles os quais as vidas estão sempre em risco e suas perdas não encontram condições para serem lamentadas livremente, o trabalho

---

<sup>25</sup> Em suas origens, a palavra remete a crença de que quatro fluidos corporais básicos moldariam o humor e a personalidade das pessoas. Segundo Hipócrates (2023), o excesso de bilis negra no corpo do sujeito, afetada até pelo clima e pelos astros, causaria um desequilíbrio que resultaria na melancolia: em grego clássico μέλας (melas) significa preto ou negro e χολή (kholé) significa bilis. Medo e desânimo crônicos estavam associados às disposições melancólicas, assim como a falta de apetite e o sono excessivo. Muitos séculos mais tarde, Johan Huizinga reflete que “no período final da Idade Média, o tom geral da vida é de amarga melancolia” (2010, p. 47), quer dizer, ela é entendida como algo que paira sobre a vida franco-borguês e não uma disposição individual. Isso se traduziu na obra de historiadores, poetas e religiosos em uma falta de celebração da vida e tristeza generalizada. A melancolia atravessa todas as classes, das pessoas mais pobres às mais abastadas, todos parecem certos de que não havia mais justiça, somente desgraça no mundo (HUIZINGA, 2010).

“normal” do luto parece não encontrar um caminho a ser percorrido. Um dos modelos trazidos por Freud para falar da melancolia é precisamente “o caso de uma noiva abandonada” (2010, p. 175), ou seja, carrega consigo o traço da presunção da heterossexualidade e tem como garantido o reconhecimento social da relação de noivado, de que havia algo para ser perdido. Como essa moldura poderia fazer justiça aqueles que não têm seus modos de ser e de se relacionar plenamente reconhecidos e protegidos pela lei?

Certamente as circunstâncias da perda e as condições de sua elaboração transformam como somos orientados pela melancolia – e/ou outros afetos – e como nos relacionamos com ela. Por vezes, nossas perdas não são de um objeto específico e também não podem ser descritas adequadamente como a perda de uma idéia ou abstração; pode ser a perda de si mesmo ou parte de si, a perda de um si mesmo que não pode se tornar atual, a perda de algo que nunca pôde acontecer, a perda e/ou abandono da família, da comunidade, a perda de uma prática sexual e o apagamento da própria história. Dar inteligibilidade àquilo que foi perdido no que foi perdido se torna uma tarefa enigmática quando os enquadramentos epistemológicos “deixam de fora” partes fundamentais da experiência daqueles que perderam algo ou alguém.

Douglas Crimp (2002), Ann Cvetkovich (2003b), Judith Butler<sup>26</sup> (2019, 2022a) e Sara Ahmed (2004), cada uma a sua maneira, apontam que o ativismo *queer* está vinculado de modo indistinguível ao luto e, em consequência disso, os próprios processos e trabalhos do luto *queer* foram transformados por esse vínculo. No famoso ensaio *Mourning and Militancy* (2002), Crimp argumenta contra um antagonismo entre um enlutamento privado e o ativismo público. Para o autor, o ambiente da análise sozinho seria incapaz de responder a todo o peso psíquico de uma perda da magnitude da crise da aids<sup>27</sup>. Considerando a extensão das perdas inumeráveis causadas pela epidemia, Crimp desafia aquilo que Freud considerou “normal” em relação ao luto, afinal, o que há de normal em todos os dias ir ao funeral de um amigo e/ou companheiro, vê-los definhando e ninguém fazer nada para ajudá-los?

O impacto da crise da aids na cultura é significativo, deixando marcas profundas tanto naqueles que participaram das ações e protestos e que experienciaram de diversas

---

<sup>26</sup> Em particular no capítulo “Criticamente *queer*”, na obra *Corpos que importam: os limites discursivos do sexo* ([1993]2019).

<sup>27</sup> No capítulo seguinte irei abordar a crise da aids mais detalhadamente a partir de um contexto de culpa e vergonha.

maneiras as perdas em consequência do vírus, quanto naqueles que foram expectadores das ações, ou mesmo no próprio regime que determinava que aquelas perdas não deviam ser lamentadas publicamente. Ann Cvetkovich reflete que o ativismo fundado nas perdas da crise da aids nunca desapareceu completamente e continua a se desenrolar com novos significados para o slogan “a crise da AIDS não acabou”<sup>28</sup>, uma vez que a distribuição de quem tem acesso ao tratamento e à profilaxia continua sendo desigual (2003b, p. 427). Olhando retrospectivamente ao legado ativista do *ACT UP*<sup>29</sup>, Cvetkovich (2003b) relembra sua experiência no coletivo, apontando que embora fossem produzidos protestos públicos e negociações com agências do governo, foi cuidando dos doentes onde ela passou mais tempo. A autora acrescenta que ao sermos banidos da esfera pública e impedidos de lamentar nossas perdas, foram desafiadas “nossas estratégias de lembrança dos mortos, forçando a invenção de novas formas de luto e rememoração” (Ibid., p. 427). Para Cvetkovich, as memórias de sua experiência ativista está vinculado de modo inextricável às memórias que ela tem daqueles que perdeu: “lembrar o *ACT UP* se tornou uma maneira de manter a memória deles [seus amigos perdidos] viva” (Ibid., p. 428). Quer dizer, a distinção normativa, rígida e binária, entre desinvestimento e apego não faz justiça às singularidades e histórias das perdas, seus contextos psíquicos e políticos. Essa distinção ainda desconsidera as ambiguidades e recursos produtivos que a melancolia pode oferecer além da noção restritiva de um apego obstinado e nostálgico ao passado, ignorando a importância que podem ter coisas tão simples como o apego e o amor (CVETKOVICH, 2003b). Isso sugere que há outras possibilidades de sermos orientados pela melancolia (sob o risco de uma catacrese) que estão além dessas noções binárias.

Sara Ahmed contribui para a questão ao reforçar a crítica do valor positivo vinculado ao ato de abandonar o objeto perdido, como se fosse a “resposta ética assim como ‘saudável’ para a alteridade do outro”<sup>30</sup> (2004, p. 159). Para ela, a função da melancolia está em nos possibilitar negociar novas formas de apego e que a recusa a abandonar o objeto perdido poderia sim ser uma resposta ética à perda, não

---

<sup>28</sup> “The AIDS crisis is not over”, no original em inglês.

<sup>29</sup> *ACT UP (AIDS Coalition to Unleash Power)* é um grupo político e ativista de escala internacional fundado em 1987 em Nova Iorque ainda em operação. Seus objetivos são de melhorar a vida de pessoas com *aids* e pessoas soropositivo. Ao longo dos anos, principalmente no final dos anos de 1980 e início de 1990, o grupo produziu ações diretas ao redor do mundo, performances, lobbies para financiamento de pesquisa. Dele, como um grupo dissidente, surgiu ainda o *Queer Nation*, que além de preocupações com a crise da aids, tinha um foco mais geral contra a violência e silenciamento midiático anti-gay (CVETKOVICH, 2003a).

<sup>30</sup> Em *Mémoires for Paul de Man* (1986), Derrida reflete a aporia entre o “luto possível”, que interioriza o objeto, que passa a viver no sujeito e o “luto impossível”, que respeitaria a alteridade do outro e se recusaria a interiorizar o objeto (1986, p. 6).

desvinculando-o da história e do passado e nos fazendo refletir sobre como podemos conviver com a morte. No entanto, não se trata de simplesmente incorporar o objeto perdido; para perdermos um objeto, desde sempre, ele já estaria em nós, nos afetando, causando impressões:

Mas o trabalho híbrido da formação-identitária nunca é sobre semelhança pura de um para outro. Ele envolve o processo dinâmico de ressurgimento perpétuo: as partes de mim que envolvem “impressões” de ti nunca podem ser reduzidas a “essência” do “tu”<sup>31</sup>, mas elas são “mais” que só eu. A criação do sujeito, desse modo, depende das impressões dos outros, e essas “impressões” não podem ser confundidas com o caráter dos “outros”. Os outros existem em mim e além de mim ao mesmo tempo. Acolher-te em mim não será necessariamente “tornar-me como tu” ou “fazer de ti como eu”, já que outros outros também me impressionaram, moldando minhas superfícies desse e daquele jeito (AHMED, 2004, p. 160).

Assim, quando perdemos o outro, não perdemos as impressões causadas por ele, elas já nos formam, são partes de nós, elas nos compõem, nos excedem e seus efeitos causam transformações inclusive depois da perda. Ahmed (2004) destaca que, embora aquele que foi perdido não esteja mais entre nós para causar novas impressões, isso não significa que essas impressões, memórias e afetos não sejam transformadas. Por vezes, pelos encontros com outros sujeitos, outras vezes, ficamos sabendo de uma história que não tínhamos conhecimento a respeito de quem perdemos, o que pode nos fornecer uma perspectiva diferente sobre aquilo ou aquele que acreditávamos conhecer.

Em *Disidentifications* (1999), José E. Muñoz critica a teleologia de abandono e reinvestimento proposta por Freud, a qual não é capaz de abarcar as experiências de certas perdas em um mundo muitas vezes ostensivamente branco e cisheterossexista. A noção de progressão linear e conclusiva proposta por Freud, nas palavras de Muñoz, o “luto corporativo de ‘execução de tarefas’”<sup>32</sup> (1999, p. 73), não parece disponível ou adequado para pessoas *queer* e/ou racializadas, uma vez que essas “tarefas” não têm sua “execução” permitidas, sancionadas ou reconhecidas. Butler faz uma crítica semelhante, apontando o erro em supor que seria possível “invocar uma ética protestante quando se trata do luto” (2022a, p. 41). Em outras palavras, não é possível abordar o luto como um trabalho que se bem executado terá como resultado sua resolução, quer dizer, que não tenho como medir e avaliar se enlutei uma perda o suficiente e de forma completa. Carla Rodrigues complementa afirmando que a idéia de que o processo de enlutamento com a finalidade

---

<sup>31</sup> Chega-se no limite da tradução nessa frase, que se mostra incapaz de trazer o sentido do original, “youness” of “you” (AHMED, 2004).

<sup>32</sup> No original, “corporate ‘ask-oriented’ mourning”.

de “[...] guiar o sujeito da tristeza à vida dita normal” (2021, p. 14) não poderia estar mais distante da experiência da perda. O percurso do luto segue, de modo geral, um caminho próprio, muitas vezes opaco para aquele que o experimenta, sem parâmetros para apontarmos um fim, sem um destino específico para falarmos em desvios e recaídas. Se considerarmos a circularidade da experiência da perda como algo que talvez não encontre um fim, como Freud previa, talvez esse próprio movimento circular pode vir a se tornar parte constitutiva do sujeito, não apenas como o efeito transformativo da perda (BUTLER, 2022a). Ainda mais em contextos em que as perdas são inumeráveis e não encontram lugar ou tempo para seu enlutamento.

Muñoz segue essa linha, ao vincular sua crítica a teleologia freudiana à importância dos atravessamentos melancólicos nas formações subjetivas e políticas de certos sujeitos, apontando “que melancolia para negros, *queers* e quaisquer *queers* racializados, não é uma patologia mas parte integral da vida cotidiana” (1999., p. 74). A melancolia, para o autor, “ocupa a mente das comunidades sitiadas”, uma melancolia que “é parte do nosso processo de negociar com todas essas catástrofes que acontecem nas vidas de pessoas racializadas, lésbicas e homens gays” (Ibid., p. 74). Não distante das elaborações tardias de Freud mas com uma ênfase nas dimensões intersubjetivas e sócio-políticas, Muñoz aponta a melancolia como um mecanismo de formação identitária, muito próximo do que Cvetkovitch relata, é uma maneira de “levar nossos mortos conosco para as várias batalhas que devemos travar em seus nomes – e em nossos nomes” (Ibid., p. 74). Muñoz ainda descreve a melancolia como uma “forma de afirmação de identidade [...] que sujeitos e comunidades em crise podem usar para mapear as ambivalências da identificação e as condições de (im)possibilidade que moldam sujeitos minoritários [...]” (Ibid., p. 74). Heather Love destaca que isso não se dá sem ambiguidades, “o desafio está em engajar com o passado sem ser destruído por ele” (2009, p.1). O risco de simplesmente recusar essa melancolia, negá-la ou impor seu fim é expurgar certas histórias e estruturas que servem para darmos sentido a quem somos. Lembrar os sofrimentos passados, quem sabe, faça parte do trabalho de excedê-los.

Em *Vida Precária*, Judith Butler questiona o propósito de “esquecer totalmente outra pessoa ou substituí-la, como se a possibilidade de substituição fosse algo que poderíamos nos esforçar para alcançar” (2022a, p. 41). Com isso, a autora fala em uma transformação que passamos com e pela a perda, uma transformação a qual nos

submetemos e não temos controle. Se, conforme Butler (2022a)<sup>33</sup>, somos formados pelos laços que mantemos com os outros – até mesmo sem percebermos ou desejarmos –, quando esses laços se rompem, quando perdemos alguém ou algo, perdemos algo em nós, parte do que nos compõe. Isso significa que frente à perda, não permanecemos intactos, não passamos por um processo de luto de modo distanciado: somos desfeitos. A transformação pela qual passamos no luto, conforme o caso do desejo, é extática, ela desfaz o “lugar” do retorno. Como poderíamos, então, nos refazer? E, principalmente, o que significaria se refazer?

Os apontamentos de Butler se aproximam, em parte, utilizando uma gramática própria, aos de Ahmed (2004). Somos transformados de modo irreparável quando experienciamos a perda e a noção de que retornaríamos a uma ordem precedente é precisamente nos retirarmos do próprio processo da qual estamos experienciando, como pular sobre a nossa própria sombra. Não substituímos ou esquecemos completamente aqueles que perdemos, ficamos com as impressões que eles nos causam, vestígios e traços dos nossos vínculos, talvez nunca completamente desfeitos, no entanto, certamente transformados. Não abandonamos o objeto, mas aos poucos, conforme somos transformados, ele também passa por suas transformações. Nós reorganizamo-nos com outros objetos, perdidos ou não, e continuamos nos transformando sempre. O que Ahmed não elabora, mas Butler o faz de modo incansável, é em torno do aspecto desconhecido presente na melancolia. Para Butler:

Se nem sempre sei o que se apossa de mim em tais ocasiões [de perda e luto], e se nem sempre sei o que perdi em outra pessoa, pode ser que essa esfera de despossessão seja precisamente aquela que expõe o meu desconhecimento, a impressão inconsciente da minha própria sociabilidade primária (2022a, p. 48)

No contexto da melancolia, a citação acima nos leva a refletir sobre a opacidade das impressões causadas pelos vínculos com o Outro, as quais permanecem mesmo quando nossos laços são rompidos na perda. Em vista disso, emerge uma questão crucial, a saber, a diferença crítica entre, por um lado, dar inteligibilidade *aquilo* que foi perdido no que foi perdido e, por outro lado, tornar transparente aquilo que é opaco e desconhecido. A diferença pode parecer meramente semântica, contudo, abre um espaço possível de elaboração e relação ética com o passado, com o Outro e com o si mesmo. No processo de nos refazermos, nos transformarmos e deixarmos o objeto se transformar

---

<sup>33</sup> Esse argumento está de forma mais detalhada na introdução e no Capítulo 1, aqui eu o trago em um contexto já pensando o que ele implica para pensarmos a melancolia.

também, talvez seja aprender a prestar certa atenção na vulnerabilidade que temos frente a essa opacidade do objeto, em desconhecer aquilo que perdemos no que perdemos, cuidar dessa opacidade. Aceitar que essa opacidade talvez não venha a ser conhecida mas também compreender que ela está lá e ocupa um lugar, ela produz efeitos, e um deles é aprender a viver com a própria opacidade.

Esses apontamentos preliminares nos indicam que nos arranjos políticos contemporâneos a subjetividade, o desejo sexual, a história e a formação política de muitos sujeitos que não se alinham ao regime cisheterossexista são marcadas por diversos tipos de perdas não reconhecidas ou reconhecidas parcialmente. A melancolia que atravessa essas diferentes subjetividades se articula a partir de lugares epistemológicos, políticos, éticos e ontológicos radicalmente diferentes, não sendo idênticas aos postulados de Freud e também não sendo idênticas entre si. A seguir, no exame das narrativas escolhidas, procuro mostrar diferentes possibilidades de sermos orientados pela melancolia, e assim, há também diferentes maneiras de experienciarmos, encenarmos e negociarmos nossas perdas e as impressões que delas ficam. Algumas vezes, nos vemos desorientados e sem rumo, outras vezes, essa desorientação pode ser a possibilidade de abertura para o novo.

### 3.2 INESCRUTABILIDADE EM “ALÉM DO PONTO”

O conto “Além do ponto” faz parte da obra *Morangos mofados*, publicada originalmente em 1982 por Caio Fernando Abreu e revisitada pelo autor em 1995, com alguns ajustes no texto, assumindo sua forma definitiva, “distanciado da emoção cega da criação” (ABREU, 2018, p. 316). Parte da dedicatória inicial da obra é destinada aos seus amigos mortos, perdas anunciadas já no paratexto e que emolduram aquilo que vem a seguir: violência, desamparo, solidão e algumas pinceladas de loucura e desbunde. Os contos, principalmente os contidos na primeira parte, designada *O mofo*, refletem os momentos finais da ditadura civil-militar no Brasil (1964-1985) e são atravessados pela desilusão com a redemocratização baseada na conciliação entre elites e a anistia universal<sup>34</sup>, pelo esgotamento e trauma coletivo causados pela saturação de violência ditatorial, pelo medo dos desaparecimentos e pelas torturas sofridas e testemunhadas

---

<sup>34</sup> Quer dizer, tanto os exilados e presos políticos quanto os torturadores foram anistiados.

(WELTER, 2015)<sup>35</sup>. Como descreve Jaime Ginzburg, “A vida se apresenta como danificada, e os personagens não conseguem elaborar caminhos satisfatórios de libertação” (2005, p. 38).

Caio Fernando Abreu, homossexual assumido em meio a um regime ditatorial, ocupa um lugar contraditório no imaginário contemporâneo. Por um lado, ele é associado à liberação sexual e um desejo que desafia a repressão, por outro lado, assume a figura do intelectual melancólico e politicamente desiludido (GINZBURG, 2005). Isso adquire tons específicos para alguém que, como eu, reflete sobre o autor a partir de Porto Alegre, cidade na qual ele morou muitos anos e onde faleceu, em 1996, de falência múltipla de órgãos em consequência de uma pneumonia agravada pela aids (ABREU, 2018). Ler seus contos, salvo menções diretas à outras localidades, me faz pensar nas ruas da capital gaúcha, e a descrição de “Além do ponto” nos leva aos dias cinzentos, chuvosos e de anoitecer precoce do inverno porto-alegrense. Não é difícil imaginar o protagonista do conto batendo em uma porta dupla de madeira, como aquelas que vemos nos sobrados históricos da avenida Independência.

Sem desconsiderar a sensação de proximidade corpórea e geográfica com o autor e com o que está sendo narrado ou as relações com seu contexto de produção atravessado pela repressão, o que me interessa investigar nesse pequeno conto é como a melancolia orienta a narrativa e, em resposta, o que a narrativa faz com essa melancolia. Conforme vamos avançando na leitura, a cada linha, aquilo que acreditávamos sobre o conto e o protagonista se revela incerto ou até mesmo o contrário. Portanto, essa investigação, em função dessas características de como o conto articula sua(s) perda(s), assume uma natureza tentacular, na qual diferentes caminhos e possibilidades de leituras, por vezes antagônicos, são apontados sem uma síntese interpretativa linear, final ou conclusiva.

“Além do ponto” inicia com o narrador afirmando que “Chovia, chovia, chovia, e eu ia por dento da chuva ao encontro dele,[...]” (Ibid., p. 336). Escrito em primeira pessoa, acompanhamos o protagonista andando no frio e na chuva, por ruas cinzentas, cada vez mais molhado e desesperado. O conto faz um jogo de revelação e ocultamento a respeito do narrador, sabemos pouco sobre ele e, ao mesmo tempo, muito. Não sabemos seu nome, sobre seu passado e como ele chegou onde está, no entanto, a narrativa é saturada com o que ele está pensando e o que deseja. Isso é articulado tanto em uma

---

<sup>35</sup> Há uma fortuna crítica de estudos de sua obra que dão ênfase a uma abordagem histórico-sociológica, enfatizando o caráter crítico à violência e opressão da ditadura e da homofobia, cf.: Ginzburg (2005), WELTER (2015), PORTO (2015).

instância verbal, quer dizer, com o narrador refletindo sobre o que sente, como também está inscrito na própria estrutura formal do conto, em *como* essa articulação é colocada: em um único parágrafo de frases longas e repetições cadenciadas, perdemos o fôlego e sentimos a aceleração descontrolada e ansiedade experienciada pelo narrador, culminando em uma sensação de vertigem e desamparo.

Em um primeiro momento, a narrativa nos faz acreditar que o protagonista conhece aquele o qual está indo ao encontro, que ambos repetiriam cenas anteriores, dançariam embriagados pelo conhaque barato que ele carrega e fumariam os cigarros que ele comprou ouvindo “sempre aquelas vozes roucas, aquele sax gemido” (Ibid., p. 336). Somos confrontados com sua situação financeira precária, uma vez que tem de escolher entre pegar um táxi ou comprar o conhaque e os cigarros. Ele não se importa de chegar molhado, isso significaria o convite para uma “ducha morna”, ser o objeto do amparo, do cuidado e da preocupação daquele que irá recebê-lo. O frio e a chuva não cedem e logo ele pensa em beber um pouco do conhaque para se esquentar, o que o inicia linhas de pensamento de auto-censura. Beber o conhaque significaria chegar com “hálito fedendo” e fazer com que seu interlocutor achasse que ele andava bebendo. Em seguida ele confirma:

e fui pensando também que ele ia pensar que eu andava sem dinheiro, chegando a pé naquela chuva toda, e eu andava, estômago dolorido de fome, e eu não queria que ele pensasse que eu andava insone, e eu andava, roxas olheiras, teria que ter cuidado com o lábio inferior ao sorrir, se sorrisse, e quase certamente sim, quando o encontrasse, para que não visse o dente quebrado e pensasse que eu andava relaxando, sem ir ao dentista, e eu andava, e tudo que eu andava fazendo e sendo eu não queria que ele visse nem soubesse, mas depois de pensar isso me deu um desgosto porque fui percebendo, por dentro da chuva, que talvez eu não quisesse que ele soubesse que eu era eu, e eu era (ABREU, 2018, p. 336).

O personagem informa que andava bebendo sob qualquer pretexto, sem dinheiro para comer, insone e com o dente quebrado. Em suas palavras há uma insegurança e um conflito entre como ele deseja se apresentar e ser visto e como ele “era”. Da censura àquilo que ele anda “fazendo e sendo” emerge um sentimento de desgosto consigo mesmo, por querer mascarar para esse outro quem ele é. Pouco sabemos sobre como ele chegou nessa situação de ter “relaxado”, contudo, a narrativa abre a possibilidade de que a precariedade da situação financeira não é uma falta de dinheiro pontual, algo daquele dia, ela se estende temporalmente. Isso se reforça em seguida, quando ele afirma que, embora tivesse “[...] vontade de voltar para algum lugar seco e quente, se houvesse, e não lembrava de nenhum, [...]” (Ibid., p. 336). Ele não parece ter para onde ir a não ser

ao encontro desse outro que desperta essa relação ambígua e confusa consigo mesmo, uma auto-censura e um desgosto em se auto-censurar. Ele nos revela quem é, ou, ao menos, quem ele vem sendo. Para o leitor, que está em uma posição de acesso privilegiado, chama atenção o narrador revelar esse conflito tão diretamente. Trata-se de um instante de clareza na fala que logo se desfaz, em contraste ao restante da narrativa que nos nega respostas conclusivas para as outras questões apresentadas. Nessa espécie de confissão há uma vulnerabilidade que se intensifica quando articulada com a revelação de que ele não tem pra onde ir, sugerindo uma das possíveis perdas que assombram a narrativa.

A seguir, considero essa perda como a perda de um lar, um abrigo ou de uma família, e como ela acarreta consequências profundas no modo de lermos as linhas seguintes, que avançam cada vez mais rápido. O narrador afirma que “ou podia mas não queria, [...] não sabia como se parava ou voltava atrás” (Ibid., p. 337). Contraditoriamente, em seguida ele afirma “precisava deter a vontade de voltar atrás ou ficar parado” (Ibid., p. 337), percebendo haver um ponto que depois dele não há mais volta. Uma possibilidade de leitura para esse trecho é levar em conta como a melancolia orienta o protagonista a partir de sua relação ambígua com o objeto perdido. Assim, ele é orientado em direção à essa porta, além de seu controle, ele deseja encontrar esse outro e distanciar-se do lar perdido. Entrementes, ele também afirma que precisa deter essa vontade de voltar e tem medo de passar do ponto do qual não há retorno (possivelmente desse lar perdido). Há uma batalha sendo travada na qual o protagonista é orientado pela melancolia em direções opostas, ele se afasta e se aproxima do objeto perdido e que não existe mais.

É difícil ler essa perda e não ter uma sensibilidade *queer* despertada. Como argumenta Glória Anzaldúa (1987), a leitura *queer* preenche as lacunas do texto de certa maneira; alguns sujeitos terão mais facilidade de preenchê-las e reconstruí-las do que outros, de acordo com suas posicionalidades. Para a autora, a *queeridade* do texto assume sua potência sensível no encontro com ele, ao levarmos e negociarmos nossos próprios horizontes de experiências localizadas, vislumbrando diferentes entradas no texto, como se revelassem janelas redondas onde antes só haviam quadradas. Os textos de Caio Fernando Abreu são abertamente sintonizados às preocupações homossexuais e, embora amplamente reconhecidas pela crítica, nem sempre são compreendidas por aqueles que não as compartilham.

A perda do lar e do abrigo familiar é, ainda hoje, um medo real e concreto para aqueles que não se alinham ao regime cisheterossexista. Não são raros os relatos daqueles que, sem ter para onde ir, viveram na rua ou, quando possível, no sofá de um amigo ou conhecido<sup>36</sup>. Sem fechar esse trecho para leituras a partir de outras linhas interpretativas, não parece uma distensão ler nas entrelinhas do texto essa perda nesses termos. A maneira como isso é colocado no texto, por meio de palavras entrecortadas, repetições e uma sintaxe sensivelmente confusa sugerem uma opacidade sendo articulada, tomando forma verbal e inteligível ainda em negociação. É como se o narrador estivesse processando essa perda, articulando as opacidades de sua melancolia, conforme isso é revelado no texto. O retorno dessa idéia de ponto, do qual se ele avançar não há mais volta, e simultaneamente, não haver mais “um lugar seco e quente” (Ibid., p. 336) para onde voltar – duas figuras de orientação –, marcam uma incongruência de quem está formulando o que perdeu naquilo que perdeu. Quer dizer, o protagonista está, por meio dessa elaboração descontinuada, formulando que essa perda tem como consequência a perda tanto de um abrigo quanto do amparo e do cuidado.

O narrador projeta sua chegada com o outro abrindo a porta, esse outro que o espera e o chama. Ele sente um estranhamento, como se já tivesse “estado lá sem nunca ter” (Ibid., p. 337). Esse trecho inaugura uma série de incertezas sobre o que acreditávamos saber a respeito da relação do protagonista com esse outro, opacidades incontornáveis que nos impedem de avançar sem negociar com certas lacunas irresolúveis do texto. Ele conhece esse outro ou não? Seria esse outro alguém sobre a qual o narrador projeta impressões fantasiosas e/ou *phantasiosas*<sup>37</sup>? É difícil imaginar se tratar de um outro qualquer e desconhecido, a narrativa parece indicar que o desejo do narrador está orientado em direção ao amparo e cuidado, coisas que não são comuns esperar de um completo estranho. Ainda assim, quando negado em absoluto, a espera por amparo pode assumir diferentes trajetórias, não tornando esse cenário impossível, apenas improvável.

O protagonista hesita em seu caminho, sente o chamado do outro no meio da cidade, como um “fio desde a minha cabeça até a dele” (Ibid., p. 337) e a expectativa em

---

<sup>36</sup> Em Porto Alegre, duas ONGs se destacam no acolhimento e encaminhamento de pessoas LGBTQIA+ e/ou vivendo com HIV+ em situação de vulnerabilidade, a Somos e a Nuances. Cf: <https://www.somos.org.br/oquefazemos> e <https://nuances9.webnode.page/sobre-nos/>

<sup>37</sup> No sentido kleiniano apropriado por Butler em *The force of non-violence*: “[...] fantasia, considerada um estado de consciência análogo a um desejo ou devaneio, e *phantasia*, entendida como uma atividade inconsciente que opera por projeção e introjeção e confunde a fronteira entre o afeto que emerge de dentro do sujeito e aquele que pertence a um mundo objetivo” (2020, p. 60). Ressalto que Butler, na mesma nota, destaca que não subscreve a uma noção “estrita entre vida mental consciente e vida mental inconsciente” (2020, p. 60).

ser amparado é redobrada. O narrador escorrega e cai sobre a garrafa de conhaque e seu medo de chegar em frente a porta “como um bêbado, fedendo” (Ibid., p. 337) se concretiza. Nesse ponto, o protagonista afirma que não teria problema, que o outro o receberia “porque era a mim que ele chamava, porque era a mim que ele escolhia, porque era para mim e só para mim que ele abriria a sua porta” (Ibid., p. 337). O trecho apresenta uma repetição rítmica que lembra uma súplica e, de modo bem marcado, figura uma espécie de interpelação indiferente a quem é direcionada e que tem como intenção materializar e animar a cena daquilo que suplica.

O desespero do protagonista, que já era evidente, começa a se derramar sobre o texto até tomar conta completamente. Ele levanta da poça de lama e novamente retorna ao ponto anterior, do qual precisa se esforçar para avançar. O protagonista se esforça para sorrir, em contraste a como está se sentindo, como um gesto performativo que falha e se torna uma performance teatral, uma máscara superficial, destacando ainda mais seu desespero. Ele fala em “inventar mais um pouco, aquecendo meu segredo” (Ibid., p. 338). É a segunda vez que a palavra segredo aparece no conto, um segredo que é compartilhado com alguém, possivelmente esse outro com quem é ligado por um “fio invisível”. O que ele inventa e que segredo poderia ser esse?

Podemos seguir uma linha interpretativa na qual o segredo é o protagonista não conhecer esse outro, se tratando de um desconhecido ou de um outro inventado. Se ele não conhece e existe, e me aproprio da gramática de Butler (2015a) para refletir sobre isso, o desespero do narrador manifesta uma das formas da nossa vulnerabilidade primária frente ao outro, na qual seu desejo por um interlocutor o leva até a porta, uma dependência em ser interpelado e sustentado enquanto sujeito. Há uma esperança que essa interpelação seja feita por meio de cuidado e amparo, que seus “pedaços” sejam rearranjados e dispostos “sem pressa” (ABREU, 2018, p. 338). Um desejo em ser feito “como quem brinca com um quebra-cabeça para formar que castelo, que bosque, que verme ou deus, eu não sabia” (Ibid., p. 338).

Essa figura trilha o caminho na chuva, percorre uma espécie de odisseia até essa porta guiado por um fio. Seu desejo é ser feito, desconhecendo como suas peças serão dispostas pelo outro, um vínculo a ser formado no qual ele, sem ter para onde retornar, está radicalmente aberto às impressões e transformações em frente. Nesse cenário fundamentalmente ambíguo, conforme Butler (2017b), tal abertura pode ter como consequência tanto o amparo tão desejado quanto a exploração e o abuso dessa vulnerabilidade primária. Se o segredo do narrador é que esse outro não existe, é

completamente inventado, seu desejo por amparo se orienta em direção à frustração inevitável, o que indicaria que por trás desse desejo poderia haver um desejo pela confirmação de sua própria rejeição e auto-censura melancólicas.

Outra possibilidade de leitura sugere que esse outro existiu e foi perdido. Com isso, o conto assume outra forma e suas peças são encaixadas de maneiras diferentes. Reimaginamos esse narrador na chuva e no frio indo em direção a casa daquele que ele perdeu. Dentro dessa linha, há a possibilidade de que ele não saiba ainda que perdeu esse outro. Isso poderia ser porque essa perda está acontecendo conforme avançamos na leitura e imaginamos um corpo sem vida do outro lado da porta. Também poderia ser que o narrador, em uma relação homossexual com esse outro, não possua o reconhecimento e as prerrogativas de familiar nessa perda e que, por conseguinte, não tenha sido informado dela<sup>38</sup>.

Talvez a direção interpretativa mais produtiva nessa linha seja a de que desde o início ele sabe que a porta não será respondida, que não há ninguém lá para abri-la e deixá-lo entrar, para abrigá-lo e ampará-lo. Trata-se de um segredo compartilhado pelo narrador e o outro e do qual não somos confidentes de modo linear e coeso. É possível que suas olheiras, sua insônia, seu consumo de álcool também estejam relacionados a essa perda, o corpo encenando algo que é muitas vezes ainda incompreensível para o discurso. Suas autoacusações também parecem produzir significações diferentes quando consideramos que esse outro não existe mais para julgá-lo e que esse movimento em que ele “espera rejeição e castigo” (FREUD, 2010, p. 176) pode ser parte de um processo de elaboração da perda, como uma incorporação melancólica ou substituição de uma relação ambígua que não existe mais.

Podemos considerar a figura do “fio invisível” que liga a cabeça do narrador ao outro como uma espécie de alegoria da elaboração de Butler (2022a) em torno do laço ou elo com o outro que nos compõem e nos sustenta, mesmo sem desejarmos ou percebermos. Esse modo de leitura acolhe a ideia de que, quando perdemos alguém, o vínculo que nos constitui se rompe, e por efeito de sermos formados por ele, também somos desfeitos, tal como escreve Butler:

Não é como se um “eu” existisse independentemente aqui, e então eu simplesmente perdesse um “você” ali, especialmente se o apego ao “você” é parte do que compõe o ‘eu’. Se eu perco você, nessas condições, não apenas

---

<sup>38</sup> Assim como George em *A single man* (2013), quando recebe a ligação da morte de Jim e é convidado para seu velório como um mero amigo. A obra é objeto de investigação no capítulo 5.

passo pelo luto da perda, mas torno-me inescrutável a mim mesmo. Quem “sou” eu, sem você? (2022a, p. 42)

O narrador sente o chamado e a atração desse fio e, contudo, quando ele chega em seu destino, a porta não é respondida, ele bate e bate, segue batendo, “sem me importar que as pessoas na rua parassem para olhar, [...]” (ABREU, 2018, p. 338). O laço foi desfeito, possivelmente antes mesmo dele comprar o conhaque barato e os cigarros. Esse outro que responderia a porta, a outra ponta do fio, não está lá, foi perdido. O fio é precisamente aquilo que não pertence nem ao narrador e nem ao outro, é aquele espaço liminar que compõe sua relacionalidade que se desfez. Trata-se de uma perda que joga o narrador para fora de si mesmo e, em suas tentativas de retornar a si, tornam sua narrativa confusa, contraditória e descontínua. Ele retorna “ao ponto”, avança, retrocede e repete suas palavras como movimentos circulares de quem ronda algo, tenta enxergar por diferentes perspectivas o objeto que observa, ensaiando reconhecê-lo. A opacidade da narrativa é efeito da própria inescrutabilidade do narrador que perdeu parte do que o compõe e, no entanto, desconhece o que foi perdido.

Algo sobrevive da perda, vive sob outras formas no sujeito, afinal, Freud (2011) conclui que a melancolia talvez venha a ser a única maneira do sujeito não ser destruído por suas perdas. Esse algo, o fio do qual o narrador fala é, para melhor ou para pior, as impressões que esse outro causou nele e o compõem, é o que permanece desse vínculo perdido, desde o lugar do amparo e do cuidado que ele busca desesperadamente reencontrar quanto o lugar de censura que lhe causa desgosto. Aquele outro que o narrador conhecia se torna incerto, passa a ser outro outro, ele não lembra mais seu nome, “se é que alguma vez o soube” (Ibid., 338). As impressões permanecem – o fio – alteradas com o tempo, pelas chuvas e principalmente, pelo encontro com outros outros.

O que poderia haver depois do ponto com a qual o narrador tanto flerta? Quando ele chega nesse lugar, nas últimas linhas do conto, ele descreve como “tão escuro agora que eu não conseguiria nunca mais encontrar o caminho de volta, nem tentar outra coisa, outro gesto além de continuar batendo batendo batendo [...] nesta porta que não abre nunca” (Ibid., p. 338). Depois do ponto é escuro, inexplorado, sem volta. A descoberta de não ter para onde voltar é assustadora, a perda expõe uma vulnerabilidade, ou melhor, nossa “servidão na qual nossas relações com os outros nos mantêm, de maneiras que nem sempre podemos contar ou explicar [...] (BUTLER, 2022a, p. 43). O narrador se vê surpreendido com a perda de si mesmo, tem sua história interrompida, seu relato é desfeito pelas opacidades da relação, que não pertence nem a ele nem ao outro perdido.

A narrativa de “Além do ponto” não resolve suas opacidades, contradições e ambiguidades, ela é honesta em sua orientação melancólica, conservando “uma dimensão enigmática, uma experiência do não saber provocada pela perda do que não podemos compreender completamente” (BUTLER, 2022a, p. 42). O conto não nos indica nada além de que o narrador segue batendo na porta que nunca abre. Não sabemos se ele cansa e vai embora, se ele permanece batendo na porta até deixar ele mesmo de existir ou se alguém, um outro outro o ampara. O “depois do ponto”, no conto, abre-se como um espaço de abertura radical para a transformação, um lugar inexplorado e desconhecido tanto para o narrador quanto para quem lê. Na contramão, pode ser também um lugar de fechamento, um apego ao passado que destrói qualquer possibilidade de futuro, no qual somente o presente, batendo na porta, existe. A resposta final do conto à melancolia que o orienta é uma abertura para que ela siga seu movimento reflexivo de articulação de suas próprias opacidades sem tornar-se auto-transparente.

### 3.3 UMA VIDA VIVÍVEL PARA RAIMUNDO

O romance *A palavra que resta* (2021), de Stênio Gardel, narra a história de Raimundo Gaudêncio de Freitas, um homem de 71 anos aprendendo a leitura e a escrita para ler uma carta que carrega fechada consigo há cinco décadas. A narrativa possui uma estrutura não linear, entretanto, três diferentes momentos da vida de Raimundo são distinguíveis com base em como ele se relaciona e é orientado por uma melancolia: sua vida adulta até conhecer Suzzanný, o encontro de ambos personagens e sua vida após esse encontro.

Há 52 anos, Raimundo e Cícero foram pegos transando sob o sol pelo pai de Cícero, o qual deu um soco na boca de seu filho e o arrastou para casa. O pai de Cícero conta o que presenciou para o pai de Raimundo, que o surra ao longo de dias. Raimundo acaba abandonando sua família e Cícero, passando décadas trabalhando como chapa de caminhoneiros. Sua vida transcorre atravessando distâncias continentais sem nunca parar muito tempo em um lugar e sem estabelecer vínculos. Seu desejo e suas práticas sexuais se realizam nos ambientes fechados, claustrofóbicos, escuros e sigilosos de cines pornôs, como descreve João Silvério Trevisan em *Devassos no paraíso*, ambientes que tinham um “clima de erotismo macabro que o fedor de urina velha só acentua” (2018, p. 25). Raimundo retorna brevemente a sua casa de infância somente décadas depois, com seus

pais já falecidos. Lá, ele pergunta a sua irmã por Cícero e descobre que há muito tempo ele também deixou a cidade e não há notícias dele.

É clara a homofobia e a proibição homossexual daquele contexto, de roça e embrutecimento. Ela se revela na violência dos pais e naquilo que é aprendido e repetido: “Homem com homem não prestava, as pessoas falavam disso, homem tinha que achar era mulher bonita, homem que achava homem bonito não era homem [...]” (Ibid., p. 13). Raimundo e Cícero crescem recebendo essas mensagens e são alinhados de acordo com o que Sara Ahmed chama de “*scripts* para como viver bem” (2010, p. 59) que determinam como cada gênero deve viver e ser feliz. A violência física é usada para alinhá-los no caminho da heterossexualidade quando as mensagens – que são também uma forma de violência – falham. Para Raimundo permanecer na roça com a sua família, ele deve casar com uma mulher, ter filhos, seguir as linhas que prometem a felicidade heteronormativa. Ou seja, ele precisa restabelecer a ordem heterossexual ou ser expurgado e esquecido. Essa violência homofóbica tem efeito na relação que Raimundo tem com Cícero e consigo mesmo: “Não era sujo na pele, do lado de fora. Era dentro, lá onde ele era” (Ibid., p. 61). Seus efeitos não cessam quando ele abandona a roça e a sua família, uma vez que formam parte de sua vida psíquica e persistem em seu corpo, fazendo-o existir no escuro, onde não pode ser visto ou reconhecido, vivendo uma parte de sua vida dentro do sigilo dos cinemas.

Em grande parte, é por meio da carta nunca aberta e nunca lida de Cícero para Raimundo que a narrativa é conduzida. É com ela que a narrativa inicia e termina e é por meio dela que é estabelecido um vínculo, nem sempre linear, entre o presente e o passado. A carta carrega uma mensagem escrita por Cícero, o primeiro amor de Raimundo, entregue a ele pouco antes de sua partida. Uma carta com o peso de uma vida inteira, que o acompanha há mais tempo do que ele já viveu sem ela:

A carta, fechada no bolso da camisa, fechada nas mãos de Raimundo ao lado da cruz do rio, na mão direita pendurada para fora da janela do caminhão, dentro da bolsa de palha, nas mãos de Raimundo, as mãos que tocavam Cícero, fechada dentro de uma bolsa de náilon na boleia do caminhão, nas mãos de Raimundo com os pés descobertos por uma onda do mar, de volta à bolsa de náilon, pesada dentro da cabeça de Raimundo com peso sobre os ombros,...dentro da bolsa dentro do baú do caminhão, fechada nas mãos trêmulas, dentro da carteira dentro do bolso junto ao corpo, o corpo suado, suada, fechada dentro de um saco plástico dentro da carteira dentro do bolso junto ao corpo, o corpo nu, no bolso da calça pendurada num prego na parede do cine, de volta ao corpo, fechada sempre, escura sempre,[...] (GARDEL, 2021, p. 139).

Uma das funções da carta na narrativa é a de se referir indexicamente a Cícero, quer dizer, estabelecer uma relação de contiguidade com seu autor. Como um índice, sua existência aponta para a existência de Cícero, ela é “como um fragmento arrancado de seu objeto” (PEIRCE, 1931, p. 231). Raimundo pega a carta, guarda ela, pega de novo, guarda em outro lugar. São mais de cinquenta anos repetindo esse ritual, sem saber ler, nunca abrindo-a e tomando conhecimento do seu conteúdo. Cícero ficou no passado e na cidade abandonado por Raimundo, um distanciamento temporal e espacial que a carta parece colapsar no presente, é sua maneira de relembrar seus momentos juntos, ela é o que “separava e ligava a vida dos dois” (GARDEL, 2021, p. 20). A carta é tanto a materialização do vínculo entre ambos, um objeto tocado pelos dois, e, paradoxalmente, aquilo que reforça, no amarelado do papel e nos amassados do manuseio, a distância irrecuperável entre eles.

Esse movimento de distanciamento e aproximação tornam a carta uma espécie de portal para o outros tempos e lugares. A passagem entre distâncias e temporalidades é experienciada por Raimundo, que se vê preso a carta e a um passado irrecuperável, experienciando esses retornos e sabendo estar preso a eles e fora de seu controle. Entrementes, a cada retorno, somos também lançados para o passado ao acompanharmos o protagonista, experienciando esse movimento de retorno e repetição junto dele. Com isso, vislumbramos indícios, rastros e insinuações do que foi perdido e do que está sendo negociado nesses retornos.

Em um primeiro momento, o objeto perdido parece ser Cícero e, de certa forma, há uma verdade nisso. É às memórias de Cícero e à época em que eles se relacionaram que a narrativa de Raimundo retorna repetidamente. Nas palavras de Raimundo:

E essa mania de desafunda memória velha? e uma vai puxando a outra, só atraso isso, de ficar lembrando, acaba se esquecendo do mundo, olha aí, vou me atrasar, tem jeito não, tem não, que tem lembrança que parece noda de caju, fica na gente nem que você não queira, enublou minha cabeça [...] (Ibid., p. 24).

Não se trata de simples rememorações de cenas passadas por alguém já idoso. Essas lembranças se infiltram de modo intrusivo e produzem efeitos. Se por um lado, elas paralisam e atrasam o presente de Raimundo, o arrastando para o passado e o fazendo reviver repetidamente cenas de violência e perda, por outro lado, ao manter essas memórias vivas, ele também acessa cenas de amor e êxtase que o ajudam a sobreviver ao presente.

A questão que a narrativa suscita é, somente em parte, a respeito da relação entre Raimundo e Cícero, pois Raimundo sabe que a perdeu. O protagonista olha pra trás com certa resignação: “e não foi assim que aconteceu, nem vai ser mais,[...]” (Ibid., p. 136). Estamos constantemente e de maneira ordinária enlutando a perda de certas possibilidades de vida, quer dizer, enlutando um conjunto de identificações que não temos, como escreve Rodrigues, somos:

[...] assombrados por *aquilo que não se é e nem se poderia ser*. [...] ser negro assombrado por não ser branco, [...] ser periférico assombrado por não ser central, ser mulher assombrada por não ser homem, ser homossexual assombrado por não ser heterossexual [...] (2021, p. 92).

Somos orientados à certas direções e possibilidades de vida de diversas maneiras, por vezes, através de sugestões, outras vezes, são impostas sobre nossos corpos, com maior ou menor grau de violência. Algumas orientações são desejadas e perdidas por meio de proibições, outras são *rigorosamente barradas antes mesmo de tomarem forma*, de serem pensadas e, conseqüentemente, não são pranteadas quando perdidas (BUTLER, 2017b). A narrativa é assombrada por um “[...] eco de passado não vivido” (GARDEL, 2021, p. 20), possibilidades de vida que Raimundo não viveu e não conheceu. As memórias constantemente “enublado” a cabeça de Raimundo e a carta não lida e sempre em suas mãos, figuram ambas como opacidades, conteúdos desconhecidos, enigmáticos, literalmente indecifráveis. O retorno das memórias coincide com a proeminência da carta na narrativa e, com base nisso, argumento que a narrativa é orientada pela melancolia de uma perda não pensada e não pranteada; a perda dos termos que dariam uma certa inteligibilidade a uma vida não heterossexual.

Pensar essa perda com base no quadro de referência freudiano, a saber, perda de um ideal ou abstração, se mostra inadequado, pois elas implicam a certeza de que há uma perda reconhecível como perda. Contudo, a perda em questão não possui essas garantias, uma vez que uma forma de vida que não é inteligível não é reconhecível como vivível e, por conseguinte, não poderia ser perdida em primeiro lugar (BUTLER, 2015b). O contexto em que Raimundo emerge como sujeito barra quaisquer termos que poderiam reconhecer uma vida não heterossexual como uma vida vivível, passível de preservação. Termos esses que o possibilitariam navegar uma vida desalinhada, *queer*, uma vida vivível, que não fosse uma meia-vida, vivida na penumbra e no medo.

A história da cruz sem nome perto do rio corrobora com esse argumento. Ela é contada pelo pai de Raimundo, Damião, por meio de um *flashback* e traz a memória do

tio, Dalberto, alguém que também desalinha. Esse nome, nunca mencionado, assombra a família e reaparece no momento decisivo da partida de Raimundo, como um último aviso e ameaça. Dalberto foi morto afogado pelo próprio pai, que preferiu ter um filho morto que homossexual, para o desespero de Damião. O pai de Raimundo coloca uma cruz sem nome perto do rio onde perdeu seu irmão e o medo de que Raimundo seja como Damião o faz retornar à essas cenas em que a homossexualidade está vinculada ao sofrimento e à morte. A cruz sem nome é a literalização de que uma vida *queer* é interdita, não possui inteligibilidade, não é socialmente lida como vivida, sua morte não é plenamente registrada ou lamentada<sup>39</sup>. É próximo à cruz que Cícero e Raimundo combinam seu último encontro, que não acontece, assombrando também o destino de ambos com a repetição da impossibilidade de habitar uma vida vivível.

Se a melancolia é opaca, opera em grande parte no sistema inconsciente e é marcada por uma relação ambígua com o objeto perdido, o retorno repetitivo da carta nas mãos de Raimundo, fechada, guardada e a cruz, sem termos inteligíveis para ser nomeada, são os excedentes dessa melancolia que saturam a narrativa. A melancolia experienciada por Raimundo está vinculada de modo íntimo ao regime de inteligibilidade heteronormativo que torna certos objetos reconhecíveis e outros não. Em suas tentativas de se articular e tornar-se inteligível, a melancolia orienta Raimundo em direção ao passado e às memórias de uma vida diferente. Ele repete cenas, gestos e palavras e, entretanto, essas repetições não são idênticas, são reiterações de cenas anteriores que transformam aos poucos as impressões daquilo que está sendo reiterado. Por vezes, isso tem como efeito confundir e tensionar os termos que determinam aquilo que, para Raimundo, é inteligível e aquilo que não é, o que faz parte da própria auto-articulação da melancolia. Isso abre a possibilidade de um breve curto-circuito no regime que determina, nas palavras de Ahmed (2006), os objetos aos quais nos aproximamos ou distanciamos, como nos orientamos e somos orientados.

Para Raimundo, todos objetos que se distanciam da cisheterossexualidade são abjetos, sujeitos, alvos de violência e devem permanecer no escuro e de modo algum essa orientação se dá de forma transparente, linear e sem desvios. Suas idas ao cine demonstram de forma inconfundível sua relação ambígua com esse ambiente:

cinema quente e imundo [...] Raimundo tentava terminar rápido, ordenhar logo aquele desejo de uma vez, sair dali. [...] mas eu não quero isso pra mim não,

---

<sup>39</sup> Damião e sua mãe lamentam e pranteiam a morte de Dalberto, “Em silêncio, o pai resistia a um choro escasso” (GARDEL, 2021, p. 55).

quero mais não, está decidido, decido isso toda vez, não dá quinze dias venho aqui de novo [...] (GARDEL, 2021, p. 65-66)

É em uma dessas idas ao cine que Raimundo é desviado de sua trajetória de miséria de modo crucial, ao ser aproximado de um objeto que vai desafiar os enquadramentos que determinam aquilo que, para ele, é reconhecível: a travesti Suzzanny, “se fazendo de mulher e tem uma piroca no meio das pernas” (Ibid., p. 67). Não é sem ambiguidades e violências que esse desvio ocorre e é fundamental não apagar o desconforto e a perturbação causados por essas cenas. A travesti o chama, convidando-o para um programa e, nesse momento, Raimundo é interpelado e animado por aquilo que ele mais deseja se afastar, aquilo que não é inteligível, que confunde as linhas entre homem e mulher, heterossexual e *queer*. Ele responde essa interpelação com violência, primeiro verbal: “Hein, viado? Aberração! [...] seu baitola! Viado imundo!” (Ibid., p. 67). São palavras que já foram usadas contra ele e que ele, em sua vida miserável, já usou contra si mesmo, em uma espécie de reiteração da violência melancólica auto-recriminatória. Raimundo então cospe na cara da travesti e imediatamente se arrepende “[...] não precisava, Raimundo, esbravejar daquele jeito, não pode, tua raiva tu guarda com você, nem que um dia você estoque, [...]” (Ibid., p. 67). O que ele fala para a travesti zune em seu ouvido, uma injúria proferida contra alguém que ele apreende uma similaridade; a abjeção que afasta Raimundo de Suzzanny é a mesma abjeção que volta contra si mesmo.

Não tarda e Raimundo é novamente orientado em direção a Suzzanny, um encontro que se repete e explode em paranoia e violência física. Em seu medo de ser visto como similar a ela e se tornar alvo de abjeção, a nova provocação da travesti é respondida com um murro que corta seu lábio: “o gesto desancora uma memória pesada mas que rapidamente se desfaz na raiva que espumava dos seus pensamentos” (Ibid., p. 103). Raimundo espanca Suzzanny até ela não responder mais. Ao longo dessas cenas, o protagonista reflete sobre a raiva que sente de si, seu conflito com a própria sexualidade e a vida que leva. Mais uma vez, a reiteração de uma cena anterior “desancora” uma memória do pai de Cícero esmurrando o filho, um paralelismo perversamente transparente. Raimundo sente raiva da ousadia daquela travesti em sair na rua e ele viver no escuro do cine pornô.

Então, ele se questiona sobre o que difere ambos: “e agora? pra saber se bati nela porque era parecida ou diferente de mim? Não sei qual dos dois é pior, [...] (p. 110). Essas reflexões parecem iniciar um processo de desfazer do protagonista, que vincula a

memória da violência contra Cícero à violência que ele mesmo causou. Não desejo com isso justificar a violência, e sim compreender sua função, efeitos e consequências na narrativa. O que ela nos oferece é um olhar importante sobre o instante de curto-circuito causado por uma violência lançada contra um outro não inteligível, Suzzanný, que é corporificada e discursivamente paralela à uma violência testemunhada anteriormente contra alguém que era amado, Cícero. O paralelismo da violência evidencia que os termos que autorizam que a travesti seja alvo de violência são os mesmos que rapidamente deixaram de enquadrar Cícero como passível de preservação quando ele desafiou a heteronormatividade. Raimundo se desespera com a violência que trouxe para o mundo e, relutante, leva Suzzanný para o hospital. Ele medita:

[...] e se chamam a polícia? onde é que fui me meter, e se ela chamar a polícia? era capaz de acharem que ela mereceu e me agradecerem pelo o que fiz, e no hospital, será que vão atender ela? o povo já olha pensando coisa ruim, que ela faz coisa errada, [...] (GARDEL, 2021, p. 106)

Essas cenas de violência e responsabilização navegam entre as incertezas daquilo que é inteligível e aquilo que não é, linhas são cruzadas e confundidas por Raimundo. O protagonista apreende ali alguém que precisa de cuidado, algo que está vivo e que sem sua ajuda pode não sobreviver. Ainda que seja com ambivalência que ele leve Suzzanný para o hospital, isso significa que, naquele instante, há um conflito entre diferentes esquemas de inteligibilidade que autorizam a violência contra a travesti e os que enquadram sua vida como preservável. O medo que Suzzanný morra, embora vinculado ao medo de ser preso, reafirma a apreensão de que ali há uma vida a ser perdida. Posteriormente, Raimundo vê o resultado de sua violência no corpo de Suzzanný, “esses ferros saindo assim da barriga dela, só pode é doer, mas pelo menos está respirando normal agora [...]” (Ibid., p. 109). O corpo ferido expõe sua própria finitude, sua necessidade de cuidado para que siga vivendo.

A narrativa não aponta um momento de anagnórise<sup>40</sup> mágica para Raimundo, mas certas impressões e superfícies que pareciam traçadas de maneira profunda nele começam a ser abertas à crítica e à desidentificação. É no transcorrer dessas cenas que aquilo que não era inteligível, e que faz a narrativa retornar sucessivamente ao passado, parece começar a se articular. Raimundo pondera o sofrimento e a violência que ele causou contra si e contra o outro em sua busca de manter sua homossexualidade no sigilo. Butler

---

<sup>40</sup> Anagnórise é o momento em que um personagem reconhece ou se torna consciente de algo, como uma revelação (GORING; HAWTHORN; MITCHELL, 2010)

(2017b) reflete sobre nosso apego obstinado a termos que nos restringem e nos fazem sofrer são fundados no terror, muitas vezes, justificado, de que, ao desapegarmos desses termos, podemos não ser mais reconhecidos como sujeito e termos nossa existência psíquica, social, material e política posta em risco. Nas palavras da autora, “[...] o sujeito prefere se apegar à dor do que não se apegar de modo nenhum” (BUTLER, 2017b, p. 68). Contudo, a narrativa articula um conflito no âmago desse apego, a de que o apego aos termos que reconhecem Raimundo como sujeito, são, simultaneamente, aqueles que tornam sua vida invivível. Butler descreve da seguinte maneira esse conflito:

Eu posso sentir que sem algum reconhecimento eu não posso viver. Mas eu também posso sentir que os termos pelos quais sou reconhecida tornam a vida invivível. Isso é o momento decisivo do qual a crítica emerge, no qual crítica é entendida como a interrogação dos termos pelos quais a vida é tolhida de modo a abrir para a possibilidade de modos de vida diferentes (BUTLER, 2004, p. 4)

Algo muda em Raimundo, e se expressa em suas palavras “tomei a decisão de ver o mundo de outro jeito, me sentir mais dentro dele, porque a ignorância faz é isso, exclui, isola, e não era isolado que eu vivia?” (Ibid., p. 97). O protagonista apreende que outros termos para viver uma vida são possíveis, termos que anteriormente lhe foram barrados, interditados e negados. Um novo sujeito não emerge dali, Raimundo tem, como diria Ahmed (2004) suas superfícies gradualmente expandidas em outras direções e a melancolia que antes o governava sempre em busca de sua própria articulação, abre espaço para a outros afetos, sensações e possibilidades o orientarem também. A melancolia segue direcionando Raimundo, mas ele estabelece outras relações com seu passado e com suas perdas, conhecidas e desconhecidas. O protagonista reconhece que outros termos para viver uma vida e isso não significa que a melancolia não seja mais um afeto fundador da sua subjetividade ou que precisa deixar o passado para trás, Novas negociações com esse passado passam a tomar forma, negociações menos destrutivas, como colocaria Heather Love (2009).

A narrativa se esforça em mostrar que a construção dessa nova forma de viver está apenas começando e é clara em não apontar um *telos* específico para Raimundo. Duas décadas se passam até o momento em que ele toma coragem de aprender a ler para finalmente decifrar a carta de Cícero, e nesse ínterim, ele constrói uma relação de parentesco com Suzzanny e, posteriormente, também com Alex, seu ex-chefe e também homossexual. Essas relações se fazem com regras próprias: por vezes, através de desidentificações, outras vezes, tentativas sem papéis estáticos ou substitutos

fantasmáticos<sup>41</sup> de relações heterossexuais. A narrativa oferece momentos nos quais Raimundo e Suzzanný trocam afeto, cuidado, honestidade e responsabilidade, como reflete o protagonista: “[...] era bom conversar com ela desse jeito, de verdade, sem ficar pastoreando as palavras, tinham um som diferente quando eram iguais às palavras de dentro de mim” (GARDEL, 2021, p. 119). Ao mesmo tempo, a narrativa não ignora se tratar de explorações e descobertas passíveis de erros, desentendimentos e dúvidas, como quando Raimundo tenta comprar um colírio em uma farmácia e ao ser visto com a travesti é expulso do estabelecimento, percebendo que ele está pagando o preço, “[...] mas não tem jeito não, que cada um cria com seus pactos nessa vida, meu tio perdeu a vida por enfrentar o dele, [...]”. (Ibid., p. 128). Os anos passam e Raimundo vai se tornando mais confortável na própria pele, com seu modo de vida, “mais em paz comigo também” (Ibid., p. 127), como ele pondera.

É Suzzanný que o incentiva a aprender a ler e escrever, não apenas para ler a carta escrita por Cícero, mas por ele mesmo. É para ela que ele escreve sua primeira carta, pois, em suas palavras “você me permitiu que eu me emendasse do teu lado, enquanto tua costela quebrada se emendava” (Ibid., p. 92). Mesmo após aprender a ler e escrever Raimundo se vê na dúvida sobre abrir a carta e ler seu conteúdo, uma vez que a carta fechada é seu último vínculo com o passado, com uma outra vida e tudo aquilo que foi perdido. Seu apego é confrontado com o fato de que “a mudança vem, ou a gente correndo atrás dela ou ela atropelando a gente com tudo, sem pedir pra sair do meio” (Ibid., p. 130).

O último capítulo dessa narrativa cheia de idas e vindas e temporalidades entrecruzadas coincide com o último acesso que temos à história de Raimundo. Nele, o protagonista começa a abrir a carta e se interrompe, “a carta continuou dobrada, redobrada, mas o peito desdobrou, sei nem quantas vezes, faltava não caber. Agora o lugar dela é em cima da máquina de costurar que era da mãe” (Ibid., p. 149). O que essa cena nos mostra é que a carta não ocupa mais o lugar central na subjetividade de Raimundo. A relação dele com a carta não é mais a mesma, não permaneceu intocada ao longo dos anos, e seu apego é outro. Raimundo se tornou maior em torno dela, sua vida se expandiu em direções inesperadas e a força da carta deixou de ser esmagadora a ponto de arrastá-lo sem controle para o passado. As impressões de tudo aquilo que foi perdido mudaram ao longo da vida de Raimundo, partes do que foi perdido se tornaram

---

<sup>41</sup> Conforme a elaboração de Butler: “Uso os termos “fantasmático” e “fantasmagórico” para refletir sobre a inter-relação entre fantasias conscientes e inconscientes, socialmente compartilhadas ou comunicáveis, que assumem a forma de uma cena, mas não por isso pressupõem um inconsciente coletivo” (2020, p. 35).

inteligíveis e articuladas, algumas partes seguem sendo negociadas, outras partes são cuidadas com carinho em sua opacidade enigmática, ambígua e inarticulada. A carta e a melancolia que ela representa levaram Raimundo até ali e o levarão ainda a outros lugares, contudo, já faz um tempo que o caminho dele é orientado também por outros objetos e afetos, parece que ele encontrou um outro começo<sup>42</sup>.

### 3.4 MELANCOLIA COLONIAL

Nascido no Marrocos, Abdellah Taïa é, possivelmente, “o primeiro escritor marroquino a revelar publicamente a [sua] homossexualidade”: em 2006 o autor concedeu uma entrevista a revista *Tel Quel*, sob o título “*Homosexuel, envers et contre tous*” (“Homossexual, contra tudo e contra todos”), na qual ele não apenas falou sobre sua orientação sexual como denunciou o silenciamento, a violência e a humilhação experienciadas em sua terra natal (ARRAIS, 2023a). A entrevista gerou uma série de ataques ao autor por parte da imprensa marroquina, acusando-o de heresia, assim como colocou uma tensão em suas relações familiares. A resposta de Taïa veio no campo estético e político de diversas maneiras<sup>43</sup>, em um nível pessoal ele faz um apontamento desconcertante: “Mas ninguém está me perguntando como eu vivi todos esses anos como um homem gay” (OUT, 2010).

De teor autobiográfico, as narrativas de Taïa se expandem para além do círculo fechado de suas próprias vivências subjetivas ao se interessar pelas experiências de sua mãe e suas irmãs (ARRAIS, 2023b). Ser gay faz parte de suas preocupações quando escreve e, ainda assim, não é seu único tema. O autor está posicionado em meio às contradições de viver em uma Europa que se apresenta como pós-moderna, cosmopolita e livre, e carregar consigo o legado da violência e opressão pós-colonial da África. Taïa tece em suas obras diferentes atravessamentos e categorias identitárias de maneira contínua – um homossexual, *queer*, pobre, árabe, muçulmano, marroquino...–, nos mostrando que, embora produzam diferentes experiências e afetos, de violência à liberação, elas são inextricáveis.

---

<sup>42</sup> A obra de Gardel termina com a frase “Acho que encontrei um começo” (2021, p. 149).

<sup>43</sup> Primeiramente, Taïa publicou *L’armee du Salut* ainda em 2006 um *Bildungsroman* abertamente autobiográfico. O autor também se viu preocupado com a juventude marroquina cada vez mais vulnerável ao discurso extremista e fanático, culminando em um projeto inspirado em *Cartas a um jovem poeta*, de Rainer Maria Rilke, sob o título de *Cartas abertas a um jovem marroquino (Lettres ouvertes à un jeune Marocain)*, que veio a ser financiado pela Saint-Laurent Foundation e pela revista *Tel Quel* (HEYNDELS, 2021).

O romance epistolar *Aquele que é digno de ser amado* (2018) é breve, composto por 4 cartas escritas por ou para Ahmed, o eixo central da obra. A primeira carta, datada de agosto de 2015, é escrita por Ahmed à sua mãe, Malika. Nela, descobrimos que Malika já faleceu: uma carta que jamais será lida pela destinatária. A segunda, datada de julho de 2010, é escrita por Vincent e endereçada a Ahmed. Ambos se conheceram há três anos em um trem em Paris, trocaram confissões, afetos, transaram, tudo isso em apenas um dia. A terceira carta, de julho de 2005, é escrita por Ahmed à Emmanuel, aquele que o ajudou a sair do Marrocos para Paris e com quem se relacionou durante mais de dez anos. A última, de maio de 1990, é endereçada a Ahmed e escrita por Lahbib, um aviso de seu amigo de infância sobre os riscos da exploração sexual ocidental e de se apaixonar pelo colonizador. Confissões, desabafos e súplicas saturam as cartas de diversos afetos – muitas vezes antagônicos –, como devoção, raiva, vergonha, além, é claro, da uma melancolia sempre presente.

A perda é um elemento que atravessa as quatro cartas, das mais concretas às mais elusivas: do pai, da mãe, do lar, da família, da inocência, de uma paixão, de possibilidades de vida, da língua, da cultura, da história, do próprio nome. Parte dessas perdas estão saturadas pelo poder colonial, o qual figura ostensivamente na carta de Ahmed a Emmanuel, o foco dessa sessão. A partir da carta, reflito como o protagonista é, ao longo dos anos em Paris, orientado em direção a uma homonormatividade nacionalista (AHMED, 2006; PUAR, 2007) que o afasta de certos objetos de seu passado. Esses “afastamentos” se transformam em perdas melancólicas que eventualmente interrompem a trajetória de Ahmed, desorientando-o e cobrando novas direções, negociações e reconciliações. Essa abordagem se distancia de uma teleologia liberal de opressão provinciana de Salé em direção à liberação sexual e ao “orgulho gay” de Paris<sup>44</sup>, para se aproximar de uma reconsideração contemporânea da obra de Taïa que enfatiza as ambiguidades e intersecções entre subjetividade *queer* e fracassos migratórios (PROVENCHER; BOUAMER, 2021).

Ahmed inicia sua carta a Emmanuel anunciando que ele irá abandoná-lo, sua “decisão está tomada” (TAÏA, 2021, p. 77). Nas primeiras linhas já está claro que não é apenas Emmanuel que Ahmed deseja abandonar; a língua francesa também deixou de ser amada. Ele escreve sua carta enquanto Emmanuel ainda dorme na cama, ele o amaldiçoa e retorna às cenas de quando se conheceram na praça pública de Salé, há 13 anos. O

---

<sup>44</sup> Visto nas primeiras recepções do autor, como, por exemplo, na introdução à edição em inglês, escrita por Edmund White (TAÏA, 2009)

protagonista relembra a “sorte” de um garoto marroquino pobre em conhecer um francês rico para ampará-lo. O (neo)colonialismo atravessa desde o início a relação de ambos e assume formas cada vez mais sofisticadas: assimetrias, dominações e violências materiais e epistemológicas, imposições de “sua verdade como única verdade válida” (Ibid., p. 79).

As primeiras páginas da carta estão saturadas por uma agressividade, Ahmed está revoltado com a maneira pela qual se deixou ser orientado por Emmanuel. Em suas palavras:

Não quero mais viver à sua sombra. Não quero mais ser guiado por você, fazer as coisas segundo você. Ser direitinho do jeito que deve ser: um parisiense como os parisienses, sem ser árabe demais para o seu gosto e para o seu mundo, sem ser muçulmano demais, sem ser muito de lá (TAÏA, 2021, p. 77).

Ahmed se sente dominado por Emmanuel, que restringe e determina os objetos aos quais ele pode se aproximar e de quais deve se afastar. Ahmed deve preservar algo de exótico e, no entanto, não cruzar uma linha invisível que o torne diferente, sexual, árabe e muçulmano demais ao ponto de perturbar o mundo de Emmanuel, o mundo cosmopolita, progressivo e de esquerda francês-burguês. É cobrado de Ahmed um custo alto para ser aceito e reconhecido como um sujeito e cidadão francês pertencente aos círculos acadêmicos de Emmanuel: ele deve abandonar tudo aquilo que poderia remeter à violência colonial francesa e se apresentar como alguém que foi salvo, resgatado e elevado da suposta barbárie selvagem africana.

Em uma entrevista concedida a Dominique Dhombres, Derrida se refere a uma oposição<sup>45</sup> entre duas leis de hospitalidade, a “lei incondicional da hospitalidade ilimitada” e a “lei da hospitalidade, esses direitos e deveres sempre condicionados ou condicionais” (2004, p. 249). Do espaço entre essa oposição heterogênea, há o lugar da decisão e da responsabilidade de se expor e acolher efetivamente o outro e não ser destruído por ele. Disso, emergem “as condições” que transformam o dom em contrato, a abertura em pacto policiado; daí os direitos e deveres, as fronteiras, os passaportes e as portas, [...] (Ibid., p. 249). O autor complementa que a hospitalidade pode ter seus “efeitos perversos”, riscos devem ser calculados “sem fechar a porta ao incalculável, ou seja, ao porvir e ao estrangeiro, eis a dupla lei da hospitalidade” (Ibid., p. 250). As palavras do filósofo franco-argelino nos fazem pensar que condições são essas e em como

---

<sup>45</sup> Nas linhas seguintes, Derrida afirma que a hospitalidade incondicional e a condicional não são “uma simples oposição. Os dois sentidos da hospitalidade continuam irreduzíveis um ao outro, [...] leis igualmente imperativas, mas sem oposição” (2004, p. 250)

elas agem de maneira diferencial sobre certos corpos, muitas vezes de modos perversos. Thomas Muzart (2021), ao discutir como a melancolia atravessa os processos de imigração na obra de Taïa, aponta que a França é capaz de assimilar o gay branco que está disposto a viver de acordo com a homonormatividade republicana francesa, mas aqueles corpos outros que não se alinham a esse conjunto de normas permanecem excluídos, na margem, desorientados. A carta vai expor que as portas ao incalculável e ao porvir estrangeiro estão fechadas e o contrato exigido para a entrada de Ahmed é o abandono de tudo aquilo que já não pertence, desde sempre, à casa de Emmanuel e à França.

Como sugere Jamal, o companheiro tunisiano da irmã de Emmanuel: “Felizmente, você encontrou o Emmanuel. Ele te salvou, sem dúvida...Os gays, lá [no Marrocos], são...mortos, você sabe.” (TAÏA, p. 102). A isso, Ahmed responde ironicamente: “Selvagens, eis o que nós somos. O Jamal e eu. Salvos por você e sua família. Eu deveria ser grato” (Ibid., p. 102). Em outras palavras, aquilo que Gayatri C. Spivak se refere em *Pode o subalterno falar?* como a fantasia imperialista de que “homens brancos estão salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura” (2010, p. 119) é traduzido para uma versão nos termos de que homens gays brancos estão salvando homens gays de pele escura de outros homens de pele escura. De Ahmed é cobrado não apenas o esquecimento seu passado como também que seja grato por ter sido salvo, que não critique as condições de possibilidade de seu salvamento ou as condições para sua hospitalidade.

Ahmed relembra na carta o dia que se conheceram, Emmanuel dizendo que era importante aprender o francês de modo perfeito. O que parecia ser uma sugestão era na verdade uma exigência. Ahmed, encantado pelo homem que lhe dava atenção, não percebia que ele era um projeto de Emmanuel, e, em suas palavras “assinava o decreto de minha morte” (TAÏA., p. 79). Há nexos entre como as superfícies – corporais, subjetivas, políticas – de Ahmed são moldadas conforme ele passa a ser orientado em certas direções de acordo com as condições impostas, começando pela língua e em seguida aprendendo a raciocinar, refletir e criticar à maneira francesa. Ao longo dos anos, Ahmed torna-se uma “bichinha bem parisiense sem tirar nem pôr” (Ibid., p. 86), adotando “o seu modo de viver, de pensar, de comer, de andar e de trepar” (Ibid., p. 98). Para pertencer aos círculos e à família de Emmanuel e, em uma espécie de deslize metonímico, ao Estado francês, o protagonista precisa se alinhar às linhas que delimitam o “bom cidadão francês” e delas não desviar.

Nesse alinhamento, certos objetos – sob a forma de normas – são aproximados: a língua e a cultura francesa, os hábitos franceses, o patriotismo francês, a relação estável e monogâmica homossexual, certas práticas sexuais pré-determinadas e dentro dessa relação e etc<sup>46</sup>. Outros objetos, embora aproximados de Ahmed, nunca chegam definitivamente ao seu alcance, afinal, ele não é um francês gay branco, ele apenas é orientado como um. No entanto, como argumenta Sara Ahmed (2010), é cobrado dele um investimento nessas linhas, que se tornam promessas de pertencimento e, de um modo menos explícito, felicidade. São prometidas certas recompensas por ele se alinhar, por trilhar o caminho já trilhado, recompensas essas que estão sempre além do seu alcance.

O nacionalismo que é cobrado de Ahmed condena e interdita outras linhas de orientação: qualquer coisa que remeta a seu passado pobre e árabe, a “barbárie de lá”. Nesse sentido, é cobrado um homonacionalismo, elaborado por Jasbir Puar em *Terrorist Assemblages* (2006), como a reprodução de uma homonormatividade nacionalista que não contesta formas dominantes de heteronormatividade, ao contrário, reitera a heterossexualidade como a norma e, ao domesticar-se, fortalece projetos nacionalistas. A consequência disso é que esses sujeitos deixam de ser uma ameaça à ordem social, reforçam a imagem de um Estado progressista e tolerante ao mesmo tempo em que acentuam a estigmatização do estrangeiro como intolerante, homofóbico e ultrapassado. Ahmed serve como um símbolo de como Emmanuel – e a França – é progressista, tolerante, aberta.

Ahmed percebe ter sido orientado para longe de qualquer objeto de seu passado étnico. Todos aqueles vínculos que ele reconhecia e que uma vez o compuseram foram cortados. A marca mais patente disso é sua mudança de nome:

Não sou mais Ahmed. Me transformei em Midou. Como no isso círculo o meu nome era um problema para os seus amigos parisienses, ele foi adaptado, cortado, massacrado. [...] Quer queira, quer não queira, sou um indígena da República Francesa<sup>47</sup>, que me aceita como “Midou”, atualmente. “Ahmed” não é possível, muçulmano demais, atrasado demais (TAÏA, 2021, p. 98-99).

---

<sup>46</sup> Como uma espécie de tradução assimilacionista “tolerante” daquilo que Gayle Rubin aponta em *Pensando o sexo* (2011) como a hierarquia sexual das sociedades ocidentais que determina as linhas que distinguem o “sexo bom” do “sexo mau”. Na elaboração de Rubin, o sexo heterossexual monogâmico dentro do casamento com fins reprodutivos é o topo da pirâmide e tudo aquilo abaixo é considerado gradativamente uma ameaça maior à ordem social. Isso se articula ainda ao orientalismo explícito presente em Emmanuel, que considera qualquer prática “diferente” como “de lá”, selvagens e pobres. Como Ahmed afirma, há até mesmo um jeito parisiense de transar (TAÏA, 2021).

<sup>47</sup> *Indigènes de la République* é um movimento político francês que busca reler a história da França a partir de um olhar decolonial e antirracista (INDIGÈNES, 2023)

Ahmed tornou-se outro para si mesmo, Midou, mais fácil de pronunciar em francês, menos exótico, menos “de lá”. Quando ele deseja rememorar sua infância, sua família ou seu amigo Lahbib, lhe é vetado. Quando fala em árabe, ele percebe que “A minha língua não é mais a minha língua. Que tragédia! Que tristeza! Não poderei voltar atrás” (Ibid., p 89). Se inicialmente ele desejava abandonar a pobreza, a violência e a homofobia marroquinas, ele está muito lúcido que as trocou por outras formas de violência e exclusão, o que torna sua dor maior. Aquilo que o salvou é precisamente aquilo que hoje o destrói.

Os objetos que foram afastados, interditados e negados à Ahmed – seu passado, seu nome, sua língua – assumem aquilo que Butler vai chamar de formas “espectrais”; estão presentes, porém, de diferentes maneiras, inacessíveis, “nem vivo nem morto”, no entanto, certamente “inesgotáveis” em seus retornos (2022a, p. 54). É como se ele fosse perturbado por aquilo que não é capaz de se aproximar. Os vínculos desfeitos, mesmo que voluntariamente, se tornam perdas que não podem ser lamentadas pois contradizem o discurso homonacionalista que lhe é cobrado. Como ele poderia lamentar a perda do passado muçulmano e marroquino se a França o recebeu com o progresso e a liberação da repressão sexual? Como ele poderia lamentar a perda da língua árabe se a França lhe concedeu as riquezas de sua cultura e a sua literatura? Como ele poderia lamentar a perda de sua família pobre se Emmanuel abriu seu grande apartamento em Paris e o levou para o seio de sua família burguesa? Sara Ahmed destaca o dever daqueles que desejam se tornam cidadãos em contar “uma certa história sobre sua chegada como boa, ou como o bem de sua chegada” em oposição às histórias negativas do passado e presente racista e colonial (2010, p. 158). Lamentar essas perdas seria ainda uma ofensa às condições de sua hospitalidade, ou, como argumenta Butler (2022a), às as proibições de certos lutos públicos que constituem e sustentam a esfera pública, determinando aquilo que pode ser lamentado e visto e aquilo que não pode. Uma das consequências disso é a supressão das divergências e ambiguidades das violências concretas sustentadas por uma coesão nacionalista.

Ahmed carrega consigo perdas que não podem ser reconhecidas e lamentadas. Ele é atravessado por uma melancolia e quando ele tenta elaborá-las em francês com Emmanuel, é interrompido. Ao tentar elaborá-la em árabe com Jamal, não é ouvido. Ahmed afirma ter perdido a si mesmo e como poderia ser diferente? Os vínculos que o compunham foram perdidos, o que lhe restou foram as impressões desses vínculos, seus rastros atravessados pelo francês e pelo colonialismo. Desorientado, não há mais para

onde voltar, nem o Marrocos nem a França parecem ser lugares possíveis. Contudo, Sara Ahmed nos mostra que “momentos de desorientação são vitais” (2006, p. 157) e, embora não pareça, “se perder ainda nos leva a algum lugar” (2010, p.7). Ainda conforme a autora, frequentemente aqueles imigrantes que seguem “apegados” ao passado em seu país, cultura e língua de origem são patologizados como melancólicos e vistos como uma ameaça ao país de destino, estrangeiros inassimiláveis. Isso ainda se traduz no imperativo ético de que um luto bem sucedido é aquele que desapega e esquece do objeto perdido, reinvestindo a libido, nesse caso, em assimilar a nova cidadania normativa.

A noção de melancolia comumente associada a estar preso a objetos perdidos ou um passado irrecuperável e incapaz de mover-se “em frente” é desfeita pela carta de Ahmed. A carta nos apresenta o contrário, que ser orientado pela melancolia não significa necessariamente sempre estar parado, podendo ser não apenas uma orientação em direções inesperadas ou uma crítica frente às violências do presente. Quando Ahmed parece mais apegado e preso ao seu passado, com o maior investimento naquilo que foi perdido, é também quando ele parece mover-se no presente, perturbando e distanciando-se do homonacionalismo e do colonialismo que restringem suas possibilidades de ser. Ao apontar para um futuro aberto e incerto abandonando Emmanuel, Ahmed reafirma a ideia de que se desorientar também é orientar-se em alguma direção.

A direção a qual a melancolia orienta Ahmed nos instantes finais da carta é de reconciliação, com seu “primeiro mundo” e com Emmanuel. Essas reconciliações não se apresentam por meio de acordo e consenso, afinal, se somos orientados por uma melancolia, somos afetados por sua ambiguidade frente aos nossos seus objetos perdidos. Ahmed refere-se ao seu desejo de entrar em contato com sua família, com a sua mãe e suas irmãs: “Vou até elas e, mesmo se elas insistirem em se recusar a falar na minha homossexualidade, vou forçá-las a criar uma ligação nova” (TAÏA, 2021, p. 105). Considero importante enfatizar a proposta de criar uma “ligação nova”, quer dizer, algo que ainda não existe e, todavia, o novo se refere a algo que já existiu. Trata-se de uma ligação diferente da anterior e em sua diferenciação, relaciona-se com seus rastros.

O protagonista, desorientado, estende a mão com a expectativa de ser respondido, talvez reorientado. Ahmed afirma agora ser “capaz de pensar no mundo a partir dos olhos da minha mãe, das minhas irmãs” (Ibid., p. 106) mas não se trata de simplesmente colocar-se no lugar delas e com isso assumir suas perspectivas e modo de pensar, como lhe foi cobrado por Emmanuel. A ambiguidade da melancolia retorna quando Ahmed conclui que agora é possível dar “a elas finalmente o direito de não estar totalmente de

acordo comigo e aceito que elas ainda me digam palavras duras. É a partir dessas palavras que vou restabelecer a minha conexão com elas” (Ibid., p. 106). O dissenso é aquilo que poderia permitir a Ahmed estabelecer novas ligações com sua mãe, suas irmãs, seu passado e sua história. Há um desejo em orientar-se juntos pelas linhas que eles têm em comum e se permitir desorientar-se quando essas linhas desalinham, um desacordo que carrega consigo uma esperança pelo novo e inesperado.

Finalmente, ao terminar de escrever a carta, a agressividade inicial direcionada a Emmanuel parece se dissipar e outra forma de reconciliação é apresentada. Ahmed não sabe mais o que dizer a Emmanuel, ele perdeu “pouco a pouco a violência que tinha [...] Algo de terno por você volta, [...]”. (Ibid., p. 105). O protagonista reconhece que o amor entre ambos era real e, no entanto, “não impediu o resto. A manipulação. As batalhas, silenciosas e incessantes” (Ibid., p. 105). Não há esquecimento ou desresponsabilização nesse momento reflexivo e conciliatório, é o reconhecimento de uma ambivalência constitutiva da relação entre ambos. O que ele levará consigo desse vínculo que está se desfazendo conforme Ahmed termina de escrever a carta, são as impressões deixadas por essa relação, saturadas tanto de liberação quanto dominação.

### 3.5 CODA

Diferentemente de uma conclusão para o capítulo, desejo oferecer uma reflexão que não busca uma síntese final. Pensar a melancolia é, em acordo com aquilo que foi argumentado, uma reflexão que negocia opacidades e ambiguidades, apontando em direção a orientações, questionamentos, possibilidades e não em direção à fechamentos. Considerando isso, gostaria de retornar à certas perturbações e desorientações persistentes e me implicar nelas.

As narrativas e as reflexões teóricas e filosóficas a respeito da melancolia, em todo seu conjunto heterogêneo de possíveis significados, me levam a certas aporias desconcertantes. Eu acredito naquilo que escrevi, tanto os tensionamentos trazidos pelos teóricos quanto aquilo que fui elaborando no exame das narrativas. Não trouxe certas ideias como simples objetos de conhecimento e sim como saberes que dialogam com o ser que eu sou. E por isso, uma aporia ou contradição epistemológica se torna também, de algum modo, ontológica. A melancolia nos leva a lugares estranhos, inesperados, para melhor ou para pior. Há um risco em ser orientado pela melancolia, no entanto, há risco em qualquer orientação, qualquer direção, principalmente naquelas que se apresentam

como sem riscos. Perder algo ou alguém nunca é uma experiência ordinária, até mesmo a antecipação da perda traz consigo um conjunto complexo de afetos e orientações.

Eu escolhi abordar o conto “Além do ponto” primeiro por considerá-lo o texto mais difícil entre os três desse capítulo. Ainda agora ele me parece inescrutável, kafkiano, como se eu não tivesse captado algo de essencial nele, me levando a pensar naquilo que Eve K. Sedgwick (2003) chamou de leitura paranóica, na qual há um desejo em desvelar a verdade do texto. Outro motivo que me levou a começar pelo conto é seu caráter absolutamente negativo: ele termina nos deixando no mesmo desamparo e sem respostas de seu protagonista. Como ilustra Sara Ahmed (2006), o protagonista, desorientado, estende a mão e, contudo, não há nada para segurar, apenas a escuridão e o vazio. Talvez, em parte, eu tenha um desejo oculto de que as obras seguintes mostrassem que o desamparo desorientante não é a única possibilidade àqueles que são orientados pela melancolia.

O conto tensiona duas premissas para pensar a melancolia que me são caras, a de que a melancolia não é uma patologia que precisa ser curada e a de que não há um *telos* pré-determinado ou linear para o qual a melancolia se orienta. “Além do ponto” nos mostra que essas premissas requerem cuidado, que não são absolutas. Eu me deparo hesitante, procurando um vocabulário e uma sensibilidade capazes de conciliar essas duas premissas e um limite para elas. Isso não significa que eu desejo um final diferente para o conto, como se ele devesse se encerrar em algo positivo, uma anagnórise otimista para seu protagonista. O conto está ali para nos mostrar precisamente o contrário, que a melancolia nos leva à lugares estranhos e nem todos eles são produtivos. Minha inquietação segue, pois também acredito que nem todas as direções as quais somos orientados devem ser produtivas, e como argumentei em outro lugar<sup>48</sup>, afetos negativos fazem parte do escopo da experiência humana, são inextinguíveis e são um direito.

Não acredito haver uma resposta simples para essa aporia, tenho que aprender a conviver com ela. Ao mesmo tempo, ela nos adverte que em algum momento o indecível precisará ser decidido, no sentido trazido por Derrida, quer dizer, ela “abre o campo da decisão e da decidibilidade. Ele invoca por decisão na ordem de responsabilidade ético-política” (1988, p. 116). Em outras palavras, certas situações exigem decidir o que farei ao ver um outro desorientado. Se esse outro estende a mão, irei oferecer suporte ou orientação? Ou ainda, ao me ver desorientado, irei seguir

---

<sup>48</sup> Cf. DEMINGOS, Lucas. Afetos inadequados: notas sobre a crítica ao tropo “enterre seus gays” (2021)

desorientado e desfeito ou irei procurar uma superfície para me firmar? Irei estender minha mão em busca de suporte ou orientação? Essas inquietações persistem e resposta para essas perguntas, a decisão das decisões, só pode ser pensada frente a incalculabilidade da situação.

As outras duas obras examinadas, *A palavra que resta* e *Aquele que é digno de ser amado*, negociam através de outras estratégias suas perdas e com isso, suas orientações melancólicas as levam a direções radicalmente diferentes, à abertura, ao novo e à própria ideia de possibilidades. As narrativas nos mostram que ser orientado pela melancolia é uma maneira, dentre outras, de seguir acompanhado pela perda, pelas impressões dos vínculos desfeitos. Nesses casos, sobreviver a perda é viver com a perda, continuamente negociando suas ambiguidades, tornando inteligível aquilo que não era e, simultaneamente, assumindo que certas opacidades permanecem inescrutáveis.

A melancolia, frequentemente condenada e associada exclusivamente à passividade, à tristeza e a estar preso a algo, se mostra muito mais que isso. Butler (2022a) faz uma crítica a associação da melancolia e do luto a inação, como se para agir, eles deveriam ser banidos. No entanto, tantas vezes ela se mostra uma potência, uma força desorientante que nos tira de um caminho e nos direciona a outros. É preocupante termos acesso somente a noção de que devemos desapegar das nossas perdas para seguirmos outras orientações, para seguirmos nossas vidas. Quem está determinando a hora certa para desapegarmos daquilo que perdemos? Sob quais circunstâncias subjetivas, éticas e políticas? Se parte de quem eu sou é composta pela melancolia, quem eu me torno se ela passa a ser condenada? Sara Ahmed (2010) e Taïa (2021) se preocupam com isso também, argumentando que o imigrante melancólico se torna ele mesmo condenável aos olhos da nação de destino, como um “mau cidadão”, incapaz de desapagar de seu passado.

A narrativa de Abdellah Taïa, em particular, produziu em mim tanto desorientações como reorientações produtivas. Ahmed me mostrou que, orientado pela melancolia, o apego pode vir acompanhado de agressividade e a reconciliação não precisa vir acompanhada do acordo. Aquilo que eu perdi está perdido, e ainda assim, as impressões permanecem, carrego elas comigo, componho com elas e observo elas serem continuamente alteradas, sempre ambíguas, desdobrando-se sobre si mesmas. Ora elas são acompanhadas pela raiva, ora uma estranha serenidade. As três narrativas escolhidas terminam, cada uma a sua maneira, com um fim aberto. Não sabemos o que acontece com o protagonista do conto de Caio Fernando Abreu, nem que caminhos Raimundo segue em

*A palavra que resta.* Contudo, vislumbramos parcialmente a forma que as reconciliações de Ahmed estão assumindo, em um processo contínuo no decorrer dos anos.

Minhas inquietações finais decorrem de que a melancolia e seu apego aos objetos perdidos, conforme vim elaborando, coloca em questionamentos o que entendemos sobre a perda. A melancolia é um efeito da perda e muitas vezes precisamos identificar orientações melancólicas para apreendermos que algo foi perdido. O objeto perdido muitas vezes se mostra elusivo, outras vezes não é reconhecível, seja pelo sujeito que o perdeu ou pelos regime epistemológico vigente que determinam quais perdas contam como perda e quais não contam. No entanto, a melancolia vem e atravessa isso, irrompe e desorienta sem fazer perguntas. E ainda assim, os efeitos melancólicos são, em maior ou menor medida, *desproporcionais*.

Finalizo esse excuro com essa última provocação: a desproporcionalidade dos efeitos melancólicos. Como eu poderia falar em desproporção se não sou eu que experiencio a perda? A partir das narrativas, percebemos que certas perdas causam efeitos inesperadamente catastróficos, nos desorientam ao ponto de não conseguirmos encontrar o chão. Outras perdas, igualmente de modo inesperado, abrem caminhos. Algumas perdas, têm sua apreensão e elaboração em temporalidades de décadas, outras de horas. Por desproporcionalidade eu quero dizer os efeitos melancólicos são sempre *imprevisíveis* e *incalculáveis*. Sua intensidade não tem uma relação direta e causal com a perda, ela percorre caminhos misteriosos que nem sempre seremos capazes de compreender, somente acolher.

#### 4 SOBREVIVER À CRISE DA AIDS: ENTRE DESEJO E CULPA

As maneiras pelas quais entramos em certos textos que são penetrados pelo vírus do HIV dependem fundamentalmente de como nós, por nossa vez, somos, de alguma maneira, também invadidos pelo vírus. Ninguém está imune ao agente infeccioso e, no entanto, certos sujeitos, em particular homens que transam com outros homens – independente de suas identificações –, possuem suas experiências especialmente marcadas pela crise da aids<sup>49</sup> e suas implicações políticas, sociais, culturais e subjetivas. O HIV certamente afeta hoje a vida daqueles que entra em contato, independente do tipo de contato, de maneiras muito diferentes daquelas dos momentos de maior pânico moral e social, entre 1980 e os anos de 1990, quando se estampavam jornais com a expressão “peste guei” (TREVISAN, 2018, p. 40). A doença não é mais uma sentença de morte, mas também não acabou.

Atualmente a PrEP<sup>50</sup>, a PEP<sup>51</sup> e o tratamento para soropositivos são disponibilizados no Brasil gratuitamente pelo SUS, o Sistema Único de Saúde. Isso significou para mim e muitos daqueles com os quais compartilho certas práticas e desejos um pequeno alívio de certas ansiedades que nos assombram desde *sempre*. Contudo, para aqueles que, como eu, cresceram em um mundo no qual a aids já existia e não havia tratamento eficaz, tanto em instâncias inteligíveis quanto não inteligíveis, ter uma relação íntima com outro homem ainda é, de modo incontornável, algo permeado pelo medo da contaminação e da morte. Eu não poderia narrar a mim mesmo, como diria Butler (2015a), sem desviar minha narrativa em direção à história da aids. Ler sobre a doença, principalmente seu impacto sócio-cultural no Brasil, me trouxe memórias esquecidas; contatos que tive e mensagens que recebi enquanto meus espaços subjetivos se formavam, me atravessando e imprimindo marcas e superfícies em meu corpo sem que eu fosse capaz

---

<sup>49</sup> HIV se refere ao Vírus da Imunodeficiência Humana (HIV é a sigla em inglês), soropositivos são aqueles sujeitos infectados pelo vírus. Aids se refere à doença causada pelo vírus e nem todos os sujeitos soropositivos desenvolvem a aids. Quando me refiro a aids, me refiro também ao legado cultural, ao estigma, assim como sugere Lee Edelman, uma não linearidade de “experimentações sociais, fantasias projetivas e agendas ‘políticas’” (1994, p. 94). Privilegio, salvo citações, a grafia sugerida pelo manual de comunicação da Secretaria de comunicação do Senado Federal: HIV, HIV/AIDS e aids. (MANUAL DE COMUNICAÇÃO DA SECOM, 2023)

<sup>50</sup> “Uma das formas de se prevenir do HIV é a PrEP, a Profilaxia Pré-Exposição. Ela consiste na tomada de comprimidos antes da relação sexual, que permitem ao organismo estar preparado para enfrentar um possível contato com o HIV. A pessoa em PrEP realiza acompanhamento regular de saúde, com testagem para o HIV e outras Infecções Sexualmente Transmissíveis (IST).” (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2023a).

<sup>51</sup> “É uma medida de prevenção de urgência à infecção pelo HIV, hepatites virais e outras infecções sexualmente transmissíveis (IST), que consiste no uso de medicamentos para reduzir o risco de adquirir essas infecções. Deve ser utilizada após qualquer situação em que exista risco de contágio, [...]” (MINISTÉRIO DA SAÚDE; 2023b).

de compreendê-las (AHMED, 2004; BUTLER, 2015a). Do mesmo modo, as histórias do vírus (HIV) e da doença (aids) também são contaminadas e transformadas pelas subjetividades que entram em contato. A história do vírus talvez até possa ser analiticamente isolada, narrada por meio de dados médicos, estatísticos e mutações. De acordo com a UNAIDS (2023), entre 64.8 e 113 milhões de pessoas foram infectadas pelo vírus do HIV desde o início da epidemia e cerca de 40 milhões de pessoas morreram em decorrência de alguma doença relacionada a aids. Atualmente, quase 40 milhões de pessoas vivem com HIV no mundo.

A história da aids, enquanto doença, é também uma história sobre afetos e subjetividades. Quase todos possuem suas histórias atravessadas em algum ponto pela aids e esses atravessamentos podem acontecer das mais diversas maneiras e graus. Pode tratar-se da própria soropositividade ou a de alguém próximo, assim como uma perda em decorrência da doença. Essa história pode decorrer pelo uso da PrEP ou PEP, que envolvem consultas médicas informativas e, por vezes, moralizantes. Alguns atravessamentos se dão mediados por um personagem soropositivo em um livro, filme ou novela, as vezes em busca de empatia ou da condenação do público. Há ainda a possibilidade de estar sentado em uma mesa de um café e uma pessoa desconhecida inesperadamente sentar-se em uma das cadeiras vazias e contar sua história, revelando sua soropositividade e pedindo não mais do que um ouvido benevolente.

A magnitude da perda envolvida e sua devastação nas comunidades *gay/queer* não podem ser medidas ou compreendidas em números. Escapa-nos a capacidade de compreensão quando já estamos falando em milhões de vidas perdidas. A conhecida imagem do coral de homens gays de São Francisco, feita em 1993, reflete o que Cvetkovitch (2003a) chamou de trauma coletivo, de maneira muito mais potente que qualquer estatística poderia almejar:

Figura 1- Coral de homens gays de São Francisco



Fonte: San Francisco Gay Men's Chorus, 2017.

Na figura 1, quase todos os homens estão vestidos de preto e de costas. Sete homens destacam-se por estarem vestidos de branco e de frente para a câmera. Aqueles de preto representam as vidas de membros do coral perdidas para a aids, os de branco representam os membros originais que ainda estão vivos. Com essa imagem, podemos começar a conceber o impacto catastrófico da epidemia que atingiu principalmente homens gays, dizimando gerações inteiras nas comunidades *gay/queer* ao redor do mundo e eliminando muitos daqueles que poderiam transmitir a história, cultura e o cuidado compartilhado dessas comunidades.

No que segue, proponho uma investigação em torno das maneiras pelas quais a culpa orienta certos sujeitos atravessados pelas diferentes perdas consequentes da epidemia da aids. Essa reflexão, embora apresente alguns aspectos históricos, não ambiciona traçar uma história linear ou coesa do surgimento do vírus à crise da aids e por fim à sua suposta normalização. Sua elaboração é guiada pelos caminhos, efeitos, impressões e superfícies produzidos pela culpa, de acordo com os contextos, histórias e subjetividades as quais ela entra em contato. Ainda, é por meio de poemas de Frank Bidart (2017) que encontro o motor para as reflexões, como um veículo de significações contraditórias, ambivalentes e excedentes que coagulam e dão inteligibilidade para apreendermos o que é compartilhado entre afetos, intimidade e eventos públicos de larga escala sem cristalizar seus significados.

#### 4.1 CRESCER EM UM MUNDO DO HIV/AIDS

Pensar a partir de um mundo do HIV/AIDS significa assumir o ponto de partida analítico em comum atravessado pelo vírus e arrasado pela doença. Eu nasci em 1989 e não consigo apontar para uma primeira memória de contato com o vírus, parece que ele sempre existiu. Não experienciei o mundo antes da doença, como outros homens gays que me precederam experienciaram. Quer dizer, a elaboração da minha orientação sexual foi, desde sempre, “impressionada” pela história da perda e do luto relacionados à doença. Do mesmo modo, não tive o tipo de intimidade – o sexo sem “proteção” e sem *medo* – que foi perdida; essa perda me precede, uma perda “sempre já” perdida. Em abril do ano em que nasci, a capa da revista *Veja* estampava o rosto emaciado e claramente doente de Cazuzu. Na parte inferior da capa dizia: “Uma vítima da aids agoniza em praça pública” (TREVISAN, 2018, p. 413). Conforme João Silvério Trevisan (2018) relata, poucas pessoas defendiam os contaminados pelo vírus, a condenação e a estigmatização pareciam generalizadas. Até mesmo crianças<sup>52</sup>, a figura clássica da inocência, não foram poupadas:

várias escolas impediram a sua matrícula ou as expulsaram depois de matriculadas, sob pretexto de colocarem em risco a saúde das demais crianças, fato que gerou portarias dos Ministérios da Educação e da Saúde, em 1992, proibindo discriminação escolar de estudantes portadores de HIV (Ibid., p. 418).

Lendo isso, me pergunto se alguma criança teve sua matrícula barrada ou desincentivada nas escolas em que estudei. De que maneira eu ou meus pais reagiriam se soubessem de algum colega soropositivo? Não surpreenderia uma reação negativa, visto que o discurso dominante na mídia era de culpabilidade e que “o homossexualismo é sem-vergonhice” (Ibid., 413). Quando a doença tornou-se a que mais matava em São Paulo, proliferavam por parte da população exigências de isolamentos e confinamentos, nos moldes de como foi feito com aqueles que eram infectados pela lepra (Hanseníase) e pela tuberculose em um passado não tão distante (Ibid.). Em seus primeiros momentos, as reações negativas por parte da população, as perseguições e o pânico moral contribuíram para criar um ambiente de vergonha não apenas de estar infectado pelo vírus, mas até mesmo de ser testado, como se a própria dúvida a respeito da soropositividade fosse motivo de vergonha e o signo da culpa. Em “Coat”, Frank Bidart (2017) elabora poeticamente a trajetória de mentiras e vergonha que passam a contaminar,

---

<sup>52</sup> Leo Bersani (2010) relata que cidadãos de uma pequena cidade da Flórida queimaram a casa de uma família com três crianças hemofílicas *aparentemente* infectadas pelo HIV.

nos primeiros anos da crise da aids, as relações entre aqueles que, a princípio, eram confidentes<sup>53</sup>:

Coat  
You, who never lied, lied  
about what you at every moment carried.

The shameful, new, incomprehensible

disease which you whose religion was  
candor couldn't bear not to hide.

*Now that you have been dead thirteen years*

*I again see you suddenly lay out my coat  
across your bed, caressing it as if touch could*

*memorize it—no, you're flattening, then*

*smoothing its edges until under your  
hand as I watch it becomes*

*hieratic, an icon.*

What I seized on as promise  
was valediction. (BIDART, 2017, p. 460)<sup>54</sup>

A doença ainda era incompreensível, tanto para aqueles que estavam contaminados e a sentiam em seus corpos, quanto para aqueles que viam seus amigos e amantes morrerem em semanas ou meses e, ainda, para a própria ciência. As últimas

---

<sup>53</sup> Reproduzo, da melhor maneira possível, a forma dos poemas de Bidart; seus espaços e linhas em branco, pontuação e itálicos.

<sup>54</sup> Casaco

Tu, que nunca mentiu, mentiu  
sobre o que tu a todo momento carregou.

A vergonhosa, nova, incompreensível

doença que tu o qual a religião era  
candura não poderia não esconder

*Agora que tu estás morto há treze anos*

*Eu te vejo de repente colocar meu casaco  
sobre a cama, acariciando-o como se o toque pudesse*

*memorizá-lo – não, tu está desamassando, então*

*alisando suas bordas abaixo de sua  
mão enquanto eu observo se tornar*

*hierático, um ícone*

O que eu tomei como promessa  
era despedida.

linhas do poema de Bidart (2017) indicam que, em meio a ocultamentos e segredos, certos carinhos e trocas de intimidades que poderiam sugerir promessas de reencontro ou de uma intimidade duradoura, eram, na verdade, despedidas.

No Brasil, assim como nos Estados Unidos, a crise da aids provocou uma mobilização emergencial dos grupos militantes pelos direitos homossexuais<sup>55</sup>. Estes passaram a organizar “um sistema de prevenção e atendimento às vítimas da epidemia” e em seguida a Secretaria de Saúde do estado de São Paulo, em 1983, em conjunto com as lideranças dos grupos formou um programa governamental de combate a disseminação do vírus por meio de campanhas, distribuição de preservativos e panfletos, das ruas e postos de saúde às boates e saunas gays (TREVISAN, 2018, p. 343). Nesse sentido, a ação de enfrentamento à crise da aids no Brasil, considerada modelo pela Organização Mundial da Saúde, foi formada no diálogo, nem sempre amigável, entre os grupos ativistas e órgãos governamentais. Se por um lado, haviam verbas e financiamento estatal, por outro lado, esses grupos passaram a responder ao Estado, suas burocracias, temporalidades e interesses. As reações da população permaneceram negativas, com até mesmo bispos e revistas como a *Veja* acusando o Estado de dar privilégios aqueles que não mereciam e que as “doenças da pobreza” eram as que deveriam ser curadas (Ibid., p. 294). Nos Estados Unidos, conforme os relatos de Cvetkovitch (2003a), não apenas o governo negligenciou durante anos o próprio reconhecimento da epidemia, mas suas ações eram reportadas somente à *liasons*, com pouca transparência e quase nenhum diálogo direto com ativistas de grupos até hoje reconhecidos e ativos, como o *ACT UP*.

Cazuza faleceu em 1990, já Renato Russo, em outubro de 1996, épocas sensivelmente diferentes. Eu não sou capaz de recuperar as mensagens enigmáticas em torno do HIV/AIDS e dos doentes e supostos infectados que eu recebi até então, para usar a expressão de Laplanche apropriada por Butler (2015a). No entanto, certamente elas causaram seus efeitos em mim. Na época da morte de Renato Russo eu tinha 7 anos e certas memórias passam a assumir alguma forma. Há aquelas que são nítidas, outras são reconstruções retroalimentadas, labirínticas e difusas. Eu lembro de ouvir as músicas da banda Legião Urbana com meus pais, conhecer as letras e cantar junto. Embora Renato Russo não tenha revelado publicamente sua soropositividade, a suspeita circulava e não

---

<sup>55</sup> Nome predominante no Brasil na época, alguns anos mais tarde a militância foi se abrindo para outras orientações sexuais e identidades de gênero, criando a sigla GLS e expandindo-a para acolher aqueles ainda invisibilizados. Isso não ocorreu sem conflitos e dissensos e ainda hoje é motivo de debates (TREVISAN, 2018).

seria surpreendente se eu tivesse entreouvido algo a respeito. Trevisan destaca os versos da canção “A via láctea”: “Hoje a tristeza não é passageira/ Hoje fiquei com febre a tarde inteira/ E quando chegar a noite/ Cada estrela parecerá uma lágrima” (2018, p. 301). Certamente a tristeza causada pela doença não foi passageira, persistindo e resistindo ao tempo. Renato Russo morreu três semanas após o lançamento do álbum. Eu lembro da sua morte ser noticiada no Jornal Nacional, da comoção pública e, em casa, a ambiguidade entre pesar e culpabilização.

Por volta dessa época, tenho a memória de um episódio doméstico que me marcou profundamente, e ainda hoje me causa uma certa vergonha e culpa. Um amigo do meu pai, o qual ele via há alguns anos, nos visitou e hospedou-se em nossa casa por um dia. Ele tinha problemas de saúde em decorrência de um acidente de carro no qual ele e meu pai sofreram juntos. Eu não lembro exatamente como as coisas aconteceram, nem sou capaz de distinguir o que aconteceu e o que eu acho que aconteceu. Lembro do meu pai ir usar a toalha de rosto do lavabo, a mesma que seu amigo teria usado, e eu gritar para ele não usar. Talvez o amigo parecia enfraquecido e em algum momento a minha mãe tenha dito que ele estava muito magro. Não posso afirmar que ela tenha dito que talvez ele estivesse contaminado pelo vírus do HIV e que ela tenha mandado eu não usar a mesma toalha de rosto. Talvez ela tenha dito isso, talvez eu tenha ouvido uma preocupação honesta e interpretado dessa maneira a partir de fragmentos recebidos de outros lugares, associando magreza à doença, como na fotografia icônica de Cazuzza. Contudo, eu lembro do meu pai me recriminar. Não sei o que passou em sua cabeça nesse momento, se ele acreditava ser uma “doença de bicha” e na lógica da heterossexualidade compulsória, seu amigo não poderia ter, ou se a recriminação era baseada em algo genuinamente anti-discriminatório.

Essa memória reflete aquilo que circulava no discurso dominante, quer dizer, o clamor pelo isolamento dos infectados – quando não, em um deslize metonímico, de todos aqueles percebidos como homossexuais –, e, principalmente, a paranoia e o medo da contaminação. A culpa que eu sinto hoje quando relembro o episódio está associada à minha insensibilidade frente a alguém percebido como doente, meu horror pelo contato e minha ignorância infantil e impressionada da época. Há a marca de um arrependimento e desejo de reparação por ter agido de determinada maneira que considero hoje inadmissível. Essa culpa não é a mesma daquela vinculada a perda de uma intimidade não mediada pelo látex ou a de como parte do discurso sobre a aids transformou,

perversamente, suas vítimas em culpadas. Entretanto, elas se relacionam e possuem uma história em comum.

Sem atribuir uma força excessiva às extensas contribuições freudianas a respeito da culpa, Freud (2011) argumenta que a culpa desempenha um papel crucial no comportamento humano. Em *O eu e o id*, Freud (2011) identifica dois tipos de culpa, a objetiva é baseada na ideia de uma ofensa contra as normas sociais ou ao código moral internalizado do indivíduo e envolve um remorso. A culpa neurótica é aquela que assume formas desproporcionais à ofensa acometida, frequentemente associada a conflitos inconscientes. Quando eu falo de culpa, refiro-me ao conjunto vago de ideais em torno da experiência, inteligível e articulada ou não, de ser responsável sobre algo considerado condenável, seja essa responsabilidade atribuída justamente ou injustamente, e o desejo de uma possível reparação.

Retomando a gramática de Sara Ahmed (2004), a culpa passa a saturar aqueles sujeitos que são relacionados e/ou se relacionam com o HIV e com a aids, cola-se neles, e molda suas superfícies e causa impressões em seus corpos. Com isso, ela orienta os fluxos daqueles que circulam no entorno desses sujeitos, por vezes aproximando-os, outras vezes afastando-os. Se há quem deseja fornecer cuidado e compreensão, há quem ofereça abjeção. Além disso, saturados pela culpa neles colada, esses sujeitos passam a ser pressionados por ela de diferentes maneiras. A culpa passa a orientar e restringir as direções que os grupos categorizados como “de risco”, e enfaticamente os homens gays<sup>56</sup>, podem tomar. Não se trata de como os homens gays de fato tomam essa culpa para si e se sentem culpados ou não – algo que ocasionalmente vem a acontecer com muitos. É sobre como esses sujeitos são percebidos e, acima de tudo, como a culpa passa a organizar quem circula e quem se torna fixo, ou ainda, como e onde alguns sujeitos podem ou não circular.

#### 4.2 OS CULPADOS E OS INOCENTES

Leo Bersani começa sua famosa obra *Is the rectum a grave?* (2010) com uma epígrafe do professor Opendra Narayan, da Escola de Medicina da Universidade John Hopkins, Baltimore. Nela, Narayan diz que:

---

<sup>56</sup> Certos “grupos de risco” já tinham sua mobilidade extremamente restringida, e entre homens gays, de acordo com seus atravessamentos por categorias como classe, raça e ainda outras filiações e alianças, também já tinham sua mobilidade mais restringida que um homem gay branco.

*essas pessoas* fazem sexo vinte a trinta vezes por noite...um homem aparece e vai de ânus em ânus e em uma única noite agirá como um mosquito transferindo células infectadas em seu pênis. Quando isso é praticado por um ano, com um homem tendo três mil relações sexuais, dá para entender essa epidemia massiva que está atualmente sobre nós (BERSANI, 2010, p. 3<sup>57</sup>).

Bersani (2010) questiona a autoridade de Narayan (que possui qualificação em medicina veterinária) para falar de sexo, em particular o sexo entre homens. *Essas pessoas*, especificamente homens gays<sup>58</sup>, são fantasiados com um apetite sexual incontrolável, descritos como se fossem de parceiros em parceiros em encontros de poucos minutos, criaturas moralmente corruptas que devem ser reguladas, ou até mesmo esterilizadas. Nessas fantasias, os homens gays não têm dias de dor de cabeça, cansaço, falta de libido ou desinteresse em sexo. Há uma série de consequências materiais a partir de enunciados como esse, uma delas foi, nos Estados Unidos, uma política voltada mais em testar quem tinha ou não o vírus do que em curá-lo, quer dizer, era mais importante para algumas pessoas ter os “nomes de quem testou positivo do que desacelerar a transmissão da AIDS [...]” (Ibid., p. 6).

Os homens gays passam a ser vistos como os culpados pela disseminação da infecção, ou melhor, sua promiscuidade fantasiada – e, por vezes, real – é a culpada. A regulação e testes não-confidenciais viria para se obter o nome daqueles que eram considerados os causadores da disseminação da doença, que já começava a atingir populações fora dos grupos chamados “de risco”, ou seja, a categoria fictícia “público geral”. O argumento central de muitos dos “experts” em aids nos primeiros anos da epidemia, segundo Bersani (2010), passa a ser contra a promiscuidade e o sexo casual. Ainda que algumas autoridades incentivassem o uso de preservativos, como na França, a culpa sempre retorna aos “atos promíscuos” e aos homens gays. Implícito nesses discursos está ainda a condenação ao tipo de prática envolvida, o sexo anal entre homens. Como o autor conclui, “promiscuidade nessa fantasia, longe de meramente aumentar o risco de infecção, é o sinal de infecção” (2010, p. 18). Portanto, a culpa da disseminação precede a própria infecção, uma vez que ela está associada à práticas fantasiosas e aos agentes infecciosos; os homens gays – e não o vírus. Se os homens gays eram os culpados

---

<sup>57</sup> destaque meu.

<sup>58</sup> Também usuários de drogas intravenosas (que em sua maioria eram de populações empobrecidas e negras) (BERSANI, 2010). Destaco ainda, conforme Trevisan (2018), que a população de travestis foi devastada pelo vírus, sendo pouco atingidos pelas campanhas anti-aids.

pela disseminação do vírus, por lógica, eles eram também os culpados pela sua própria doença: eles teriam procurado ela por meio de suas práticas promíscuas<sup>59</sup>.

Onze anos após publicar *Doença como metáfora*, em 1977, Sontag escreve *AIDS e suas metáforas* ([1988], 2007), na qual ela retoma sua crítica à linguagem metafórica e a estigmatização em torno de determinadas doenças. Conforme a autora, a interpretação “da doença como um castigo é a mais antiga explicação da causa das doenças” (2007, p. 112), uma ideia que, a despeito da predominância do discurso científico e médico e da secularização contemporânea, persiste em retornar. A aids, ressuscitando aquilo que uma vez foi associado à sífilis no século XV, vem não apenas como “repulsiva e punitiva, como também representava uma invasão que atingia toda a coletividade” (Ibid., p. 113). A dicotomia entre culpados e inocentes perdura, sempre há lugar para algumas vítimas inocentes, casos isolados, casualidades de guerra (Sontag critica também o uso de linguagem bélica para falar da doença). A doença, em geral, é vista como um castigo sofrido por aqueles que transgrediram certas normas, que não correspondem a certos ideais e valores, e sua contravenção só poderia ser vista como depravação. No contexto da aids, a contravenção é, ao que tudo sugere, a promiscuidade dos homens gays (Ibid., 2007).

Até que se provasse o contrário, os doentes de aids eram os culpados de sua própria doença, pois de acordo com essa racionalidade, eles procuraram ela ao praticar atos sexuais considerados “anormais” e imorais. A doença nada mais era que a marca no corpo “de uma alma conspurcada” (TREVISAN, 2018, p. 400). Não tarda a ficar claro que o mal em si, a contravenção que a aids emerge para punir, é a própria homossexualidade. Trevisan relembra o teor do pânico moral e do anti-cientificismo da época:

Conheci, na época, mais de uma história de homossexuais que iam ao médico com sintomas variados e saiam de lá com diagnóstico de aids quase fechado, antes mesmo de qualquer exame — só porque desmunhecavam, ou nem isso. Como complemento, muitos desses clientes chegavam a receber sermões moralizadores. Um amigo meu, ator e solteiro, ouviu o mesmo diagnóstico do médico, que, aterrorizado, nem sequer o tocou, ao ver uma espinha em seu rosto: era aids (2018, p. 401).

Em parte, é a partir dessas fantasias, de que “se pega aids por ser promíscuo” que foi possível criar as categorias de vítimas inocentes do vírus: crianças e heterossexuais, o “grande público”. E seu oposto, aqueles que eram *culpados* por sua infecção: os homens

---

<sup>59</sup> E ainda ilegais em muitos estados dos Estados Unidos (PUAR, 2006).

gays, usuários de drogas intravenosas e trabalhadores sexuais. O reflexo disso, na gramática de Butler (2022a), é que na crise da aids há perdas que podem ser lamentadas; aquelas que correspondem aos critérios para serem inocentadas, e há perdas que não podem ser lamentadas, ou se lamentadas, somente sob certas condições. A culpa e sua frequente companheira, a vergonha, precisam estar presentes para que essas perdas possam ser lamentadas, elas determinam onde e quando o luto dessas perdas pode ou não acontecer. Elas saturam os quartos dos hospitais – aqueles que aceitavam os moribundos da aids –, estampando os rostos de pais, mães, amantes e amigos, impregnam as funerárias. Esses afetos recobrem obituários, assim como o câncer já foi motivo para escritos como “fulano morreu ‘depois de uma doença prolongada’”, conforme relembra Sontag (2007, p. 88).

Como mencionei no capítulo sobre melancolia, quando as formas conhecidas de enlutar foram interditas às perdas causadas pela aids, a elaboração de novas formas de enlutamento e celebração se tornaram urgentes. O luto para sujeitos que não se alinham à cisheteronormatividade nunca foi simples ou linear, como também argumentei, mas a pressão colocada pela epidemia elevou a dor da perda não reconhecida a níveis coletivos. É assim que, conforme Crimp (1989) as palavras do ativista de direitos trabalhistas Joe Hill se tornam um grito de guerra: “Não lamente, organize-se!”. Crimp (1989), logicamente, argumenta a complementaridade entre luto e militância, ou seja, modos de usar o luto como um desafio aos termos que não enquadram essas vidas como perdas lamentáveis, reivindicando o reconhecimento delas como vidas que foram vividas, perdidas e que deveriam ter sido preservadas.

Contra o jogo de ocultamento e revelação causados pela culpa e pela vergonha, se destacam atos de enlutamento ativista como jogar as cinzas dos mortos nos gramados da Casa Branca e performances de morte em locais públicos como igrejas e avenidas de Nova Iorque (CVETKOVITCH, 2003b; WALL, 2018). Possivelmente o projeto mais conhecido e literal seja o *NAMES Project AIDS Memorial Quilt*, o qual celebra e registra ainda hoje o nome e a história daqueles que foram perdidos por meio de colcha de retalhos, considerado o maior projeto de arte coletivo, atualmente disponível para visita no National Aids Memorial, em São Francisco (NATIONAL AIDS MEMORIAL, 2023).

Noções como “os doentes são os culpados pela sua própria doença” e “os homossexuais disseminam o vírus propositalmente” são difíceis de aceitar ou conciliar quando consideramos os relatos daqueles que testemunharam os anos mais devastadores

da crise da aids, como Ann Cvetkovitch, Douglas Crimp e José Trevisan. Cvetkovitch (2003a, 2003b), em particular, reforça o caráter traumático e sistemático da perda coletiva envolvida, suas lembranças são atravessadas pelo desespero de ver seus amigos morrendo um a um, noites em claro em quartos de hospital, a negligência e a indiferença governamental. Crimp (1989), por sua vez, destaca ainda que a invisibilização sofrida pelos doentes e aqueles que perderam alguém como parte dessa experiência traumática transcende o indivíduo e o imediato, deixando seus fantasmas nas comunidades. Sabemos também que foram coletivos ativistas quem realizaram o trabalho maciço de divulgação de informações e conscientização a respeito do HIV/AIDS, a distribuição de preservativos e o lobby por apoios governamentais e financeiros para pesquisas de profilaxias e tratamento para a doença. Há um contraste entre, de um lado, os testemunhos daqueles que experienciam a aids em seus corpos e nos corpos daqueles que estão próximos, seu sofrimento e luto interdito e, de outro lado, o discurso de culpabilidade e punição.

O dilema desse contraste é apropriado de maneira distinta na obra poética de Frank Bidart. De acordo com Stephanie Youngblood (2014), Bidart procura responder por meio de perturbações na voz lírica as demandas por sutilezas e ambivalências colocadas pelas pressões de desejos sexuais e contatos íntimos – principalmente entre homens – em contextos atravessados pelo HIV/AIDS. A leitura de três poemas do poeta, da série referente ao poeta romano Catullus<sup>60</sup>, retomam esse oxímoro de vítimas culpadas e nos auxiliam a apreender e articular como, a partir de sua dissolução, alguns dos sentimentos ambivalentes que começam a emergir nessa época assumem forma:

*Catullus: Odi et amo*<sup>61</sup>

I hate *and* love. Ignorant fish, who even  
wants the fly while writhing.

*Catullus: Excrucior*<sup>62</sup>

I hate *and* — love. The sleepless body hammering a nail nails  
itself, hanging crucified.

*Catullus: Id faciam*<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> Catullus viveu no século I AEC e é o principal poeta neotérico, dedicando a temas de menor escala e íntimos, ao invés de deuses e sagas (COPLEY, 1957).

<sup>61</sup> *Catullus: Odi et amo*

Eu odeio *e* amo. Peixe ignorante, quem mesmo  
quer a mosca enquanto agoniza.

<sup>62</sup> *Catullus: Excrucior*

Eu odeio *e* — amo. O corpo insone martelando um prego  
prega-se, deixado crucificado.

<sup>63</sup> *Catullus: Id faciam*

What I hate I love. Ask the crucified hand that holds  
the nail that now is driven into itself, why. (BIDART, 2017, p. 63- 272-440).

Aquilo que é odiado e amado é um tema recorrente nesse ciclo de poemas. Esse destaque repete-se de diferentes maneiras, como uma ambiguidade que está sendo refletida e elaborada ao longo dos anos que os separa. Bidart recorre frequentemente a essa encenação, conforme argumenta Youngblood, de “performatizar o pensamento, ao invés de descrevê-lo; seus poemas se tornam a corporificação material de atos de fala performativos, encenando um ‘pensamento’ enquanto ele mesmo substancia a forma do próprio poema” (2014, p. 291). Em outras palavras, em sua leitura, acompanhamos os processos de suas elaborações e *insights* conforme eles tomam forma.

O primeiro poema refere-se a algo que é odiado e que, maneira marcada por itálico, também é amado. Como seria pronunciada a palavra em itálico? No papel, é como se o itálico se inclinasse e se projetasse sobre o amor, invadindo-o de ódio. Quer dizer, há uma temporalidade nessa invasão, uma transformação na relação com aquilo que é amado. No segundo poema há uma interrupção causada pelo travessão, destacando uma certa incredulidade ou hesitação em amar, persistentemente, aquilo que se odeia. No último poema, não há marcas formais, apenas uma constatação, possivelmente concluindo que não há escapatória: aquilo que é odiado é, constitutivamente amado, ou inversamente, aquilo que é amado só pode ser, simultaneamente, odiado. Eu tento explicar como eu experiencio a contradição desses poemas e muitas vezes me faltam palavras. No entanto, eles encenam aquilo que até então, de modo inarticulado, eu apreendia em torno do sexo. A primeira frase dos três poemas, a repetição entre odiar e amar, odiar aquilo que ama, capta o tom do lugar que o sexo passa a ocupar para muitos homens gays, um lugar de antinomia e irracionalidade. O sexo, que era um momento e lugar de prazer, intimidade ou qualquer outro significado atribuído, passa a ser saturado e assombrado pelo discurso da doença, pela desconfiança dos parceiros, pelo medo da contaminação e da morte: algo que se torna odiado sem deixar de ser desejado (CRIMP, 1987, 2003).

Considerando esse contexto, duas possibilidades de leitura se destacam para o primeiro poema, enquanto uma afirmação ou uma pergunta. A primeira leitura nos revela que o peixe ainda deseja a mosca mesmo enquanto agoniza, ignorante de outra possibilidade. Essa imagem contradiz a figura do doente completamente dominado pela

---

O que eu odeio eu amo. Pergunta a mão crucificada que segura  
O prego que agora é impelido em si mesmo, por que.

doença, como se perdesse seu direito a desejos – principalmente os sexuais –, uma totalização da imagem do doente como aquele que é idêntico à doença, a quem resta apenas agonizar e aguardar a morte. Se lida como uma pergunta, o poema nos revela seu oposto, que peixe iria desejar a mosca enquanto agoniza? Essa leitura se contrapõe ao discurso de disseminação voluntária, a mitologia do paciente zero que infecta propositalmente outras pessoas; quem teria tempo para o sexo enquanto agoniza ou assiste alguém próximo agonizar? A ambiguidade de ambas leituras destacam a impossibilidade de circunscrever o doente. Alguns doentes, conforme os relatos de Crimp (1987, 1989) e Cvetkovitch (2003a) se dedicaram ao ativismo, à campanhas afirmativas de sexo seguro, outros, procuraram o isolamento, quando não a abstinência social e sexual, e, é claro, aqueles que escolheram não descobrir ou revelar seu status. O que ambas leituras compartilham é como o desejo é sempre uma questão, seja como um direito de quem está doente, seja como um privilégio de quem não está tentando apenas sobreviver.

No segundo e no terceiro poema podemos apreender uma transformação na relação com a culpa conforme vinha sendo articulada, assim como a volta que ela dá sobre os sujeitos aos quais passa a se colar. Os poemas reiteram a imagem de um corpo que se prega e se crucifica. A imagem do corpo que causa seu próprio sofrimento chama a atenção quando colocada no contexto do doente culpado pela própria doença. O segundo poema traz no título a palavra *Excrucior*; torturar ou tormentar em latim (CHARLTON, 1890). A falta de indicação gramatical clara para o sujeito e o objeto da ação, quem tormenta e quem é atormentado, enfatizam a ambiguidade da cena. A figura principal do poema é um corpo insone que provocaria seu próprio sofrimento, que martela pregos em si mesmo. No dialeto popular entre homens gays estadunidenses, tanto o verbo *to hammer* (martelar) quanto *to nail* (pregar) são usados com conotações explicitamente sexuais. A imagem traduz poeticamente a culpa que passa a orientar sujeitos que continuam desejando práticas sexuais que foram vinculadas à morte, não apenas em um sentido abstrato e fantasmático como, muitas vezes, em um sentido muito concreto e próximo. Afinal, muitos desses sujeitos tinham testemunhado seus amigos e amantes adoecerem e morrerem em questão de semanas, assim como a perda de suas redes de apoio e comunidade.

O terceiro poema segue com essa figura pregando-se a si mesma. Essa imagem recorrente nos poemas tem referências ostensivas à crucificação cristã e suas repercussões de pecado e redenção não passam despercebidas, uma dicotomia que será discutida adiante a respeito de uma das direções tomadas por aqueles que são orientados pela culpa.

Chama a atenção no título desse poema sua segunda parte, *Id faciam*, “eu farei isso”, em latim. O desejo resiste a sua condenação e a culpa decorrente, talvez até mesmo passe a depender dessa condenação para sobreviver. A última palavra do poema, *why*, incontestavelmente uma pergunta, remete à uma fala do próprio Bidart, na qual ele afirma que uma “obra de arte pode concluir sem conclusão – como ela pode atingir uma ‘resolução’, ou finalização, sem ‘resolver’ coisas que são inerentemente irresolúveis” (2017, p. 686). Acredito que essas imagens capturam a contradição do momento; desejar aquilo que vem sendo vinculado ao medo e a morte e, ainda, a culpa que atravessa essa contradição sem tentar resolvê-la, não há síntese possível. É como se a voz do poema também se perguntasse como isso é possível. Ainda hoje essa contradição persiste, mais atenuada para uns, mais acentuada para outros. Sem apontar para culpados ou inocentes, os poemas encenam como essa culpa e contradições são experienciados.

Há diversas trajetórias e direções as quais a culpa pode orientar os sujeitos, seja por se articular a outros afetos, seja conforme a historicidade e relação que estabelecemos com esse afeto. Uma dessas direções é como alguns segmentos gays passaram a assimilar o discurso da compulsão sexual gay, condenando a “irresponsabilidade homicida” *daqueles gays* que não interromperam suas práticas (CRIMP, 2003, p. 188). O livro *And the band played on*, de Randy Schilts, inspirado em relatos vagos da época, se torna central nesse discurso, que sedimenta a mitologia em torno do paciente zero. Na obra, um comissário de bordo canadense descobre estar infectado e continua a frequentar saunas gays. Após seus encontros sexuais ele acende a luz e aponta para suas lesões de sarcoma de Kaposi, dizendo para seu parceiro sexual: “Eu vou morrer e você também” (1987, p. 165). Segundo Crimp (2003), esse posicionamento foi entendido pelo “público geral” como uma confirmação das próprias comunidades gays – de maneira totalizante – de que aqueles que foram infectados pelo HIV eram promíscuos e irresponsáveis, ou seja, eram culpados por sua própria doença. Os doentes estariam assumindo a culpa pela epidemia.

Duas figuras públicas homossexuais parecem abraçar, se orientarem e orientarem outros sujeitos nessa trajetória de culpa, Larry Kramer e Andrew Sullivan. Segundo Crimp (2003), Kramer possui uma extensa história de ataques públicos a certas práticas que ele considerava promíscuas, sugerindo que os homens gays pediram pela aids por seus modos de viver, que a epidemia era esperada que acontecesse por transarem com múltiplos parceiros. Quando os tratamentos contra o HIV começaram a produzir efeitos positivos, ou seja, salvar vidas, Sullivan declarou ter apenas um medo: de que os modos promíscuos *de antes* retornassem com a falta do medo da morte. Há uma distinção entre

os “bons gays”, aqueles que defendem o casamento monogâmico e uma vida “normal”, e os “maus gays”, os promíscuos, ou simplesmente aqueles que não desejavam uma vida em termos assimilacionistas (CRIMP, 2003). A culpa orienta esses sujeitos em direção à promessas homonormativas de normalidade e felicidade. Uma vez que a culpa fosse assumida, ela poderia então ser redimida de alguma maneira. A interpretação do sacrifício redentor para esses sujeitos é o da própria *queeridade*, uma reorientação que permite apenas uma linha reta de práticas e desejos que não incomodaria o “grande público” heterossexual, que invocaria uma tolerância, ou até mesmo uma compaixão de setores mais conservadores da sociedade.

Quando Sara Ahmed (2010) elabora a respeito de como somos orientados em direção a certas promessas de felicidade – as quais raramente são cumpridas –, ela aponta que para seguirmos essas direções nos é cobrado altos investimentos psíquicos, sociais e econômicos, e que se o sujeito agir de tal maneira, se orientar em direção a determinados objetos – casamento, monogamia, reprodução...–, o retorno do investimento seria uma suposta felicidade, ou, no contexto discutido, a tolerância e empatia almejadas. O que chama a atenção é que esses objetos expressamente cisheterossexistas são precisamente os mesmos que minam as possibilidades de tolerância e empatia da parte do “grande público” e a captura desses sujeitos encena como, em tempos de crise, esses ideais parecem assumir um controle ainda mais robusto sobre certas vidas. (AHMED, 2010). A culpa do fracasso em obter tal tolerância e empatia é, muitas vezes, colocada nas costas daqueles que não foram “capazes” de seguir tais orientações, e não em uma população que simplesmente não reconhece outras formas de vida para além da inteligibilidade cisheterossexual como dignas de serem preservadas. Conforme Crimp (2003), a estratégia de “bons gays” e “maus gays” aumentou o estigma em torno do HIV, ensaiando monopolizar o discurso midiático do que significa ser gay, produzindo efeitos divisivos nas comunidades e, por fim, não obteve a tolerância prometida.

Essa caminho específico em busca de tolerância encontra sua expressão poética em Bidart no poema intitulado “2.”:

2.

when  
once, pursuing the enslaving enemies and enslaving protectors  
of our civilization, but encountering  
only the unthinkable, a blank screen, banal  
interiority, commas multiplying ad infinitum, in  
short, the appearance in his consciousness of the consciousness

of the appearance of himself

when he doubted he ever believed they exist  
he found that they destroyed enemies and friends

using the means in which he believed,  
this system in which in every sentence you can insert not (BIDART, 2017, p.  
210)<sup>64</sup>

Na leitura que proponho, civilização corresponde ao “grande público”, aqueles que se orientam dentro das linhas da cisheteronormatividade, os sujeitos que se enquadram nos termos que determinam quais perdas podem ser lamentadas. No poema, tanto os que protegem quanto os inimigos da civilização a escravizam, ou ainda, a restringem com seus termos de inteligibilidade. A voz afirma que em sua procura, apenas um silêncio é encontrado, uma “tela em branco” e vazia. É isso que as estratégias homonormativas encontram como resposta ao recorrerem àqueles que os condenam: nada, nem tolerância nem empatia. O dois últimos trechos do poema apontam que ao duvidar de sua existência, a voz descobre que esses protetores/inimigos da civilização usam dessas mesmas estratégias homonormativas, o sistema em que a voz acredita, para destruir indiscriminadamente tanto seus amigos quanto inimigos, quer dizer, tanto os “bons gays” quanto os “maus gays”.

#### 4.3 AS PERDAS, O SEXO E A CULPA

Há ainda outros modos em que a culpa passa a orientar certos sujeitos além daquelas moduladas pela homonormatividade. Uma dessas trajetórias encontra uma certa inteligibilidade no poema “For the AIDS Dead”. Suas referências e questionamentos são explícitos, mantendo o tom de irresolução persistente frente ao trauma coletivo trazido pela crise da aids:

---

<sup>64</sup> 2.

quando  
uma vez, perseguindo os inimigos escravizantes e protetores escravizantes  
de nossa civilização, mas encontrando  
apenas o impensável, uma tela vazia, banal  
Interioridade, vírgulas multiplicando-se ad infinitum, em  
resumo, a aparência na consciência dele da consciência  
da aparência dele mesmo

quando ele duvidou da própria existência deles  
ele descobriu que eles destroem inimigos e amigos

usando dos meios aos quais ele acreditou,  
esse sistema no qual toda sentença tu pode inserir não

For the AIDS Dead<sup>65</sup>

The plague you have thus far survived. They didn't.

Nothing that they did in bed that you didn't.

Writing a poem, I cleave to "you." You  
means I, one, you, as well as the you

inside you constantly talk to. Without  
justice or logic, without

sense, you survived. They didn't.

Nothing that they did in bed that you didn't. (BIDART, 2017, p. 567)

A cada vez que eu me deparo com o absurdo da catástrofe causada pelo HIV/AIDS eu retorno a esse poema. Quando Cvetkovitch ou Crimp trazem seus testemunhos e elaborações, é esse poema que ecoa em mim. Nele, vemos a virada de orientação que a culpa dá, a saber, a culpa de sobreviver a crise da aids enquanto tantos outros não sobreviveram. O poema captura aquilo que é central para essa culpa que passa a orientar certos sujeitos, isto é, a de que "Nada do que eles fizeram na cama que você não fez" e, "sem justiça ou lógica" eles não sobreviveram e você, eu, sobrevivemos. Quando li esse verso pela primeira vez, senti meu coração quebrar ao mesmo tempo que diversas peças de um quebra-cabeça pareceram se encaixar, eu compreendi que a culpa que me orientava era compartilhada por outros sujeitos, mesmo que "sem sentido". Na segunda estrofe a voz diz que, enquanto escreve o poema, ela continua tendo fé, acredita em seu interlocutor, que logo se transforma também na voz que escreve, algo entre eles é compartilhado. A estrofe aponta para um movimento que encena as tentativas dessas duas figuras, o eu e o tu, de articular e compreender reflexivamente a irracionalidade de sobreviver, aquilo que é compartilhado entre elas. A repetição dos versos na última estrofe sugerem uma circularidade, quer dizer, a reflexão retorna para o início ainda sem respostas, sem encontrar sentido para ter sobrevivido e, possivelmente, colocando-se novamente em risco.

---

<sup>65</sup> Para os mortos da AIDS

A peste que tu até então sobreviveu. Eles não.  
Nada do que eles fizeram na cama que tu não fez.

Escrevendo esse poema, eu acredito em "ti". Tu  
significa eu, um, tu, assim como o tu

dentro com quem tu constantemente conversa. Sem  
justiça ou lógica, sem

sentido, tu sobreviveu. Eles não.  
Nada do que eles fizeram na cama que tu não fez.

Primo Levi discute em diversos momentos de sua obra as nuances da culpa de sobreviver, assumindo sua forma mais devastadora quando ele se pergunta:

Você tem vergonha porque está vivo no lugar de um outro? E, particularmente, de um homem mais generoso, mais sensível, mais sábio, mais útil, mais digno de viver? É impossível evitar isso [...] é uma suposição mas corroí; penetrou profundamente, como uma carcoma; de fora não se vê, mas corroí e grita (LEVI, 2016, p. 64).

Ao longo de *Os afogados e os sobreviventes* (2016 [1986]), Levi colapsa vergonha em culpa: para o autor, não parece haver distinção entre ambos afetos. Contra o bom senso e a razão, eu também me coloquei em risco e sobrevivi. Mais de uma vez eu aguardei o resultado de um exame de HIV e experienciei a convulsão afetiva que o poema e o trecho de Levi articulam excepcionalmente. Hoje há o teste rápido, no qual o resultado sai na hora, 15 anos atrás o resultado demorava até mesmo mais de um mês e para fazer o exame era necessário esperar entre 30 e 90 dias de janela imunológica. Ou seja, essa culpa e questionamentos corroíam ao longo de meses, a espera e a antecipação eram excruciantes. Não há como explicar de modo totalmente racional essa repetição, esse retorno a algo que produzirá mais culpa. Para fazer o exame era necessário se expor ao julgamento e condenação moral de profissionais da saúde nem sempre sensíveis ao medo, angústia, vergonha e culpa do paciente.

A culpa da qual eu falo e que eu leio no poema de Bidart é esquiva, não há uma maneira clara pela qual ela poderia ser redimida, independente da lógica dessa redenção. É a culpa de ter se colocado em risco de modo relativamente deliberado, um risco que outros se colocaram, voluntariamente ou não, e não sobreviveram. Sobreviver parece até mesmo injusto, como se houvessem derrotados e vencedores. A palavra tem um som estranho, sobreviver a quem e ao que? Em *Death in life* (1968), Robert Jay Lifton, traz o termo *hibakusha*, usado em Hiroshima, que se traduz literalmente como “pessoas afetadas pela explosão”, uma vez que a palavra sobrevivente parecia não honrar aqueles que morreram na explosão nuclear. *Hibakusha* também destaca a culpa em sobreviver em um contexto saturado pela morte. Parece que todos nós somos, em diferentes instâncias, “pessoas afetadas pelo HIV/AIDS”.

Eu trago isso em tempos de pós-coquetel, pois, por um lado o HIV tem tratamento, a aids não é mais manchete de revistas. Por outro lado, a doença atravessa de modo assombroso a subjetividade e elaboração sexual de muitos sujeitos, uma marca fundamental sem a qual deixamos de ser quem somos. O HIV ainda tem status epidêmico, embora seja uma epidemia esquecida, e no Rio Grande do Sul os índices de contaminação

são altos<sup>66</sup>. Sobreviver, como afirma Levi (2016) também implica a responsabilidade de testemunhar. Esse fardo não é leve ou redentor, como o autor experienciou em seu próprio corpo. Considerando a catástrofe contínua da epidemia, a tarefa se torna inalcançável. Esse fardo também se converte em persistir sobrevivendo para continuar testemunhando. Quando articulamos isso à culpa que orienta aqueles que, de alguma maneira, acabam por se expor e/ou serem contaminados pelo vírus, o que se obtém é sujeitos que sentem ou são percebidos como se tivessem traído aqueles que foram afetados fatalmente pelo vírus e foram perdidos, como se não tivessem cumprido a tarefa de sobreviver e testemunhar.

O que permanece silenciado é aquilo que está na intersecção entre sexo, culpa e perda. A crise da aids não trouxe apenas uma catástrofe de mortes, ela provocou também a perda de toda uma cultura sexual, de possibilidades, lugares e sobretudo, a perda do sexo não mediado pelo látex. Quer dizer, não foi apenas o luto pelos doentes que foi interdito, mas também o luto por um ideal de sexo (CRIMP, 1989). Uso a palavra *látex* para destacar a materialidade do polímero que passa a ocupar um espaço concreto entre os corpos, aquilo que protege da contaminação e, no entanto, impede o contato entre as peles e a troca de fluídos. Ou seja, aspectos que até então eram considerados, de maneira geral<sup>67</sup>, constitutivos do que se entendia por sexo.

É recorrente Bidart (2017) trazer em sua obra o caráter elusivo do prazer, do desejo e do sexo: para falar deles verdadeiramente, teríamos de recorrer a linguagem dos místicos. No entanto, o próprio Bidart responde ao seu impasse: “cabe aos poetas e aos artistas terem a coragem e a capacidade de dizer aquelas coisas que ficaram mudas” (GIRARDI, 2013). Para refletir sobre essa perda e suas consequências, recorro a trechos de seu poema “Defrocked”, que possibilitam leituras que fornecem caminhos para articularmos a perda desse tipo específico de contato íntimo. Logo nas primeiras linhas, Bidart assume a previsibilidade do fracasso ao tentar tornar transparente aquilo que está vinculado ao prazer:

Defrocked<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> De acordo com o Ministério da Saúde, o Rio Grande do Sul lidera infecção por HIV na região Sul e em 2020 Porto Alegre foi a cidade com o maior coeficiente de mortes por HIV do Brasil (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2023c; SECRETARIA MUNICIPAL DE SAÚDE).

<sup>67</sup> Ainda que não de maneira total, visto que para certos sujeitos, tais aspectos não são centrais em suas práticas sexuais ou estão, até mesmo, fora do escopo de seus desejos e práticas.

<sup>68</sup> Defrocked significa o ato de retirar as vestimentas eclesiásticas de um membro da igreja, assim como seus direitos de realizar suas atividades, podendo ser voluntário ou não.

Despido  
[...]

[...]  
the true language of ecstasy  
is the forbidden

language of the mystics:

[...]

A journey you still must travel, for  
which you have no language

since you no longer believe it exists.



When what we understand about  
what we are

changes, whole  
parts of us fall mute.  
[...]



[...]  
mind. Why this puritan each  
night inside me that again denies me (BIDART, 2017, p. 508).

O segundo trecho, reiterando a impossibilidade para elaborar o que se deseja, aponta para uma jornada que deve ser percorrida, para a qual não há linguagem disponível, ela foi destruída ou esquecida, ela não existe mais. Esse trecho se destaca

---

a verdadeira linguagem do êxtase  
É a proibida

linguagem dos místicos

[...]

A jornada que tu ainda precisa viajar, para  
a qual tu não tem linguagem

desde que tu não acreditas mais existir

Quando o que nós acreditamos sobre  
o que somos

muda, inteiras  
partes de nós silenciam-se.  
[...]

[...]  
Mente. Por que esse puritano a cada  
noite dentro de mim que de novo me nega

quando posto em paralelo a perda de uma prática – o sexo sem camisinha – que não pode ser enlutada ou lamentada. Como o próprio Crimp aponta, “dizer que nós sentimos a falta de um sexo desinibido e desprotegido assim como sentimos a falta de nossos amantes e amigos dificilmente encontra solidariedade, ou mesmo tolerância” (1989, p. 11). É como se toda uma gramática de práticas e culturas eróticas fosse proscrita e no lugar dela, em meio a uma catástrofe, fosse necessário construir emergencialmente uma nova gramática, baseada em uma perda que não pode ser lamentada, no medo da contaminação pelo vírus, na culpa de talvez não poder ou desejar seguir suas regras e de sobreviver enquanto muitos outros não sobreviveram.

A norma do sexo gay passa a ser o sexo protegido, uma nova categoria de práticas é criada enquanto outras são excluídas da cultura erótica das comunidades. Até então, os preservativos estavam associados ao controle de natalidade e não estavam disponíveis para venda de maneira tão ampla como passou a ser nos anos de 1980<sup>69</sup>. Aquele sexo desinibido e espontâneo pré-HIV/AIDS, não é mais chamado de sexo, e sim de sexo desprotegido, o sexo condenado como inconsequente e irresponsável (CRIMP, 1987). Para muitos sujeitos como eu, o sexo é, *desde sempre*, o sexo protegido e o sexo desprotegido, não há referente para o *sexo* sem essa oposição carregada de significados.

A terceira parte do poema nos indica uma das consequências dessa exigência de reformulação erótica. O trecho aponta que “quando o que compreendemos sobre o que somos muda, partes inteiras da nós silenciam-se” (BIDART, 2017, p. 508)<sup>70</sup>. Em outras palavras, construir uma nova gramática erótica em meio a catástrofe da epidemia da aids não teve como consequência apenas trocas de práticas por aquelas consideradas sem risco de contaminação, como uma operação mecânica e pragmática – e por vezes, abertamente conservadoras, como aquelas defendidas por Kramer e Sullivan (CRIMP, 2003). Essa transformação possui implicações tanto ontológicas, no sentido de auto-compreensão dos sujeitos afetados, quanto no próprio entendimento daquilo que era compartilhado pelas comunidades afetadas.

A ideia de comunidade possui uma história importante para aqueles que não se enquadram às normas do sujeito liberal, possuindo tonalidades específicas quando

---

<sup>69</sup> O uso do preservativo como método contraceptivo teve uma alta nos anos de 1940 e uma queda nos anos de 1960, nos Estados Unidos, devido a introdução da pílula contraceptiva no mercado estadunidense. Até a crise da aids e ainda durante os primeiros anos da crise, muitas emissoras mantiveram proibições de propagandas de preservativos com medo de alienar uma audiência conservadora (TABOO SUBJECTS, 2023).

<sup>70</sup> Trago essa tradução livre em prosa apenas para facilitar a compreensão para o que será discutido.

falamos em comunidades *gay/queer*. A expressão “comunidade gay” pode soar ultrapassada hoje, contudo, apesar das mudanças significativas nos arranjos políticos, jurídicos, culturais e sociais contemporâneos, ainda experienciamos o mundo de maneiras atravessadas por estranhamentos, perturbações e violências. Como argumenta Tim Dean em *Unlimited Intimacy*, “diferente de outras culturas, ninguém nasce ou herda uma cultura *queer*: ela se torna a cultura de alguém apenas através de modos de invenção e apropriação” (2009, p. 37). Isto é, precisamos encontrar nossas comunidades ou construí-las, e sua manutenção exige esforço e dedicação.

Por muitas décadas, foi por meio dessa expressão “comunidade gay” que aqueles que não se alinhavam a cisheteronormatividade procuraram por aqueles com quem compartilhavam algo. Não desejo com isso desconsiderar a história de outras vozes, maneiras de identificações coletivas ou projetos ontológicos, apenas destacar que “comunidade gay” tinha um uso mais corrente como termo guarda-chuva até por volta do início dos anos 2000 no Brasil (TREVISAN, 2018). Bersani (2010) salienta que as comunidades *gay/queer* nunca foram utopias, entretanto, é nelas que, até hoje, muitos sujeitos encontram o espaço cognitivo para se auto-elaborarem em direção de uma vida mais vivível, onde podem encontrar cenas interpelativas baseadas na curiosidade da pergunta “Quem és tu?”. Ou seja, cenas para além de valores como a culpa, o medo e a punição, como aquela cena de formação de sujeito nietzscheneana apropriada por Butler (2015a).

A formação dessas comunidades, esse “nós”, é baseada, em parte, por desejos, práticas e prazeres compartilhados, mesmo quando, conforme aponta Eve K. Sedgwick (2008), esses, são experienciados e interpretados de maneiras fundamentalmente distintas. Quando eles se tornam proscritos ou precisam ser transformados, parte daquilo que é compartilhado constitui a comunidade é “silenciada” ou perdida. A devastação da doença as transformou de maneira absoluta, elas precisaram ser reconstruídas e fundadas na emergência, inventar o sexo seguro e fornecer o amparo, o cuidado e as informações para seus doentes, amigos e familiares. Em uma das passagens mais incisivas da obra de Butler, ao elaborar a respeito da perda e do luto, a autora descreve o impacto de perder a comunidade como a perda de vínculos constitutivos, “laços que constituem o que somos” (2022a, p. 42) e que quando perdidos, nos deixam desorientados, nos perguntando quem somos. Achamos que perdemos algo e percebemos que nos perdemos junto. Não argumento que a prática perdida fosse o único ou o principal vínculo compartilhado, afinal, o sexo anal sem preservativo entre homens é somente uma dentre inúmeras práticas

possíveis que formam coletividades. Meu argumento é que essa perda não lamentada e, muitas vezes não apreendida, ainda é enigmática e opaca, nos fazendo e desfazendo continuamente ainda hoje.

Com isso, retornando a consideração a respeito de como muitos sujeitos são orientados pela culpa do sexo desprotegido, um questionamento de Douglas Crimp se mostra desconcertante e que raramente é feito fora de contextos de culpabilidade moralizante e condenação: “Por que homens gays continuam a fazer sexo desprotegido, sabendo o quão perigosas as consequências podem ser?” (2003, p. 197). Não há uma resposta conclusiva ou única para essa pergunta, ela mexe com aspectos que desafiam qualquer possibilidade de inteligibilidade. A culpa nos mostra que a prática, embora proscrita, nunca foi *completamente* perdida: o sexo sem camisinha acontece, mesmo quando a culpa precede e persiste ao ato. Como a última estrofe dos poemas “Defrocked” e “For the aids dead”, a consciência puritana que nos nega o desejo e o prazer a cada noite e mesmo assim, retornamos, mesmo sabendo da culpa envolvida (BIDART, 2017).

Para tentar responder a tal pergunta, Crimp recorre ao entendimento de sexo elaborada por Leo Bersani (2010) a partir da ideia de *ébranlement*, abalo ou estilhaçamento. Crimp (2003) aponta o sexo como uma força irracional, disruptiva, anti-civilizatória, o oposto de autodomínio, e homens gays não são nem mais nem menos suscetíveis a essa força. O sexo não é obediente à vontade e é anti-civilizatório no sentido de que seu “prazer vem em desistir daquilo que a civilização insiste em que retenhamos – os limites do nosso ego” (BERSANI, 2010, p. 175). Em uma entrevista no final de *Is the rectum a grave?*, Bersani responde que, embora o sexo tenha esse aspecto que ele chama de auto-destrutivo ou estilhaçante, trata-se de “perder o si mesmo e o descobrir em outro lugar [...] (2010., p. 174). Para Crimp, é preciso ter isso em mente para começarmos a compreender – se é que isso pode assumir inteligibilidade – o que está em jogo quando fazemos sexo “desprotegido” para além de um contexto de condenação. A resposta para sua pergunta é “simples”:

Qualquer um que pense que tem sido fácil deve pensar de novo. A presunção que usar preservativo todas as vezes que tenha relação – toda vez, sem exceção – é apenas bom senso desconsidera todas as poderosas pulsões e emoções que podem atrapalhar o “bom senso” durante o sexo: a necessidade de expressar sentimentos de confiança e intimidade, o desejo de viver o momento, de superar a vergonha, de quebrar regras. Todos nós sentimos essas emoções, simplesmente porque somos humanos. Sugerir que homens gays não devem senti-las, ou que devem deixá-las de lado para o resto de nossas vidas, é nos negar nossa humanidade (2003, p. 198).

A citação de Crimp (2003) coloca em contexto as práticas sexuais, ponderando que elas não podem ser simplesmente isoladas e racionalizadas como outros comportamentos. Sexo nunca é uma questão simples, sempre envolve forças carregadas de significações, afetos e conflitos<sup>71</sup>. Repetindo Judith Butler, de maneiras muito diversas, as mensagens sexuais que recebemos desde infantes são enigmáticas, mensagens que nos atravessam e orientam sem que possamos compreendê-las, são opacidades em nossa subjetividade que não se tornam transparentes. Estamos precocemente abertos à exterioridade e “[...] ao mundo adulto da sexualidade inconsciente [...]” (2015a, p. 95). Essas mensagens são especialmente regulatórias, proibitivas e condenatórias em sociedades que constantemente demonstram suas reprovações a aqueles que não alinham à cisheteronormatividade. Se Butler propõe que as normas não são simplesmente internalizadas em um espaço psíquico pré-existente, mas contribuem “[...] para a própria produção da internalidade [...]” (2017b, p. 28), podemos concluir que os prazeres e desejos mais simples de homens gays são, dessa maneira, elaborados, desde sempre, através de uma lente ambivalente, conflituosa e se relacionando de algum modo com as condenações e reprovações. Não há um desejo formado que encontra a reprovação, mas a produção do desejo é ela mesma atravessada pela norma. Crimp, nesse sentido, destaca o “quão muito mais conflituoso deve ser para homens gays vivendo em meio a epidemia da aids” (2003, p. 198).

Por fim, considerando a análise de Crimp, retorno a como somos orientados pela culpa aos nos colocarmos, ocasionalmente, em risco e sobrevivermos, enquanto tantos outros não sobreviveram. A minha questão, diferente da de Crimp, não é sobre o porquê de nos colocarmos nessa posição mesmo sabendo dos riscos e da culpa envolvidos, mas o que a culpa faz e o que podemos pensar a partir disso. Essa reflexão não intenciona “resolver” a culpa ou descrever a experiência de todos aqueles que são por ela orientados, uma vez que cada sujeito se relaciona com culpa a sua maneira. Também não desejo fazer uma apologia ou elogio a uma “liberdade sexual incondicional” (CRIMP, 2003, p. 198). Ainda assim, acredito que seja possível lançar alguma luz sobre para onde essa culpa nos orienta.

---

<sup>71</sup> Em um contexto diferente, ao tentar compreender a cultura de *barebacking* (a cultura do sexo sem camisinha, no Brasil, conhecido como “sexo no pêlo”) sem apologia ou julgamento, Tim Dean (2009) argumenta que muitos dos seus praticantes desejam um sexo que não seja atravessado por qualquer preocupação com o vírus do HIV. Seu desejo é pelo contato entre as peles, a despreocupação e espontaneidade, não pela doença. Há, é claro, ainda aqueles que tem o vírus como um fetiche, o desejo em se relacionar tanto com outros homens quanto com o vírus.

Tanto no poema “To the AIDS dead” (BIDART, 2017) quanto na citação de Primo Levi (2016) a culpa vem de sobreviver enquanto *outros* não sobreviveram. O sujeito orientado por essa culpa é atravessado pela incerteza de merecer sobreviver, assombrado pela noção de que talvez alguém mais justo ou bondoso poderia ter sobrevivido no seu lugar. O sujeito que experiencia isso julga, de modo consciente ou não, que sua vida vale menos, como se outra vida pudesse valer mais e devesse ter sido preservada ao invés da própria. Não podemos ignorar também como, por vezes, a culpa cola-se a esse sujeito por meio do julgamento do outro, que por julgar que ele tenha se colocado em risco, sua vida vale menos daqueles que não se colocam em risco. Esse julgamento só poderia emergir se é reconhecido que um “mal” foi feito. Um mal que é compreendido em um contexto, ou seja, ele é, em maior ou menor medida, enquadrado por esquemas de inteligibilidade saturados por discursos que operam sob a lógica binária de culpados ou inocentes, responsáveis ou irresponsáveis.

Um dos desdobramentos disso é que a culpa faz com que o sujeito apreenda sua vida – e tenha também sua vida apreendida – como menos passível de luto do que a daqueles que não se colocaram em risco, ou daqueles que não se colocaram em risco deliberadamente e mesmo assim não sobreviveram. Em outras palavras, a vida dos reconhecidos como culpados vale menos que a vida dos reconhecidos como inocentes. Nessa esteira, aqueles que são soropositivo, aqueles que desenvolveram a doença e aqueles que morreram em decorrência da aids têm seu estatuto como perda passível de luto ainda mais restrito. Para alguns, nem mesmo a morte expia o julgamento de culpado pela própria morte.

Nesse contexto, Crimp (2003) exclama que somos desumanizados. Não apenas no sentido de que a culpa faz com que, em determinado momento, pareça que a nossa vida valha menos que a de alguém “inocente”, como também nos é negada uma vulnerabilidade primária, inextinguível e conflituosa à forças inconscientes que nem sempre temos o controle ou compreendemos. A culpa nos rouba a possibilidade de cometer um erro ou desejar diferente, produzindo uma série de consequências tão nocivas ao corpo quanto o próprio vírus. Ela faz com que tenhamos que reivindicar o reconhecimento da nossa humanidade tanto para amigos quanto para desconhecidos. A culpa de sobreviver parece colocar uma pressão impossível na cena de reconhecimento: o sacrifício de nossos desejos, práticas, prazeres, afetos, forças que não se curvam à vontade, aquilo que é outro em nós mesmos, isto é, aquilo que precisamente nos torna

humanos, para termos nossa humanidade reconhecida. E isso é feito de modo que se lamentarmos, prantearmos ou protestarmos, nossa culpa é redobrada.

## 5 ÓDIO, VIOLÊNCIA E ESCATOLOGIA: ALÉM DO LIMITE DAS SÚPLICAS

*My tongue will tell the anger of my heart,  
or else my heart concealing it will break.*<sup>72</sup>

(William Shakespeare)

Em 1964, Christopher Isherwood publicou o romance *A single man* (2013), que narra o último dia na vida de George. Acompanhamos o protagonista em seu trajeto até a universidade, onde ele dá aulas de Literatura; sua ida até o supermercado; conhecemos suas desavenças com os vizinhos. Isto é, em atividades comuns e ordinárias, mas que, para ele, são constantemente assombradas por uma perda. A narrativa, como outras de Isherwood, não desperdiça palavras, condensando em menos de 200 páginas um estudo brilhante sobre o luto de perder um companheiro. Porém não se trata de qualquer tipo de luto ou perda. Somente uma amiga de George tem conhecimento do que a perda representa para ele, figurando um luto que não é publicamente reconhecido. Segue um dos momentos mais cruciais do romance:

Mas que estanho que é sentar aqui com Charley chorando e lembrar daquela noite quando recebi a ligação de longa distancia de Ohio. Um tio de Jim, o qual ele nunca conheceu – tentando ser simpático, até mesmo admitindo o direito honorário de George de compartilhar o luto familiar – mas então, enquanto eles conversavam, tornar-se um pouco frio por causa do lacônico Sim, eu vejo, sim, seu rápido Não, obrigado, para o convite do funeral – decidindo sem duvida que esse muito falado colega de quarto não era tão próximo afinal das contas...E então, ao menos cinco minutos após George desligar o telefone quando a primeira onda de choque o atingiu, quando as notícias sem significado de repente significam exatamente o que diziam, sua corrida desajeitada e sem fôlego vale acima no escuro, seus tropeços cegos na escadaria, as pancadas na porta de Charley, chorando e uivando em seu ombro, em seu colo, por cima dela; e Charley o apertando, acariciando seu cabelo, dizendo para ele aquilo que é usual dizer nessas situações...na tarde seguinte, ele saiu do atordoamento das pílulas para dormir que ela o deu, sentindo apenas nojo: eu o traí, Jim; eu traí nossa vida a dois; eu fiz de você uma história de melodramática. Mas isso foi apenas histeria, parte de uma segunda onda de choque. Logo passou (ISHERWOOD, 2013, p. 126).

No trecho, George recupera a memória de quando foi informado por um tio de Jim, seu companheiro, de que ele havia falecido. George é convidado para o funeral como, segundo determina este tio, um colega de quarto de Jim, um amigo íntimo, e não o companheiro afetivo de longa data, a pessoa com quem Jim compartilhava a vida e a cama. O choque, o atraso arrastado em compreender o que lhe fora dito, seu pranto e

---

<sup>72</sup> “Minha língua irá falar a raiva do meu coração,  
De outro jeito meu coração que esconde isso irá quebrar”.

desespero não foram — pois talvez nem pudessem ser — comunicados ali, para quem o real vínculo afetivo entre George e Jim possivelmente não era sequer inteligível. O choque é seguido por uma crise de histeria e um sentimento de culpa por ter reagido de tal maneira; por ser lacônico em suas respostas e não revelar a verdadeira natureza de sua relação; algo visto em um primeiro momento como uma traição aos afetos e memórias envolvidos nela.

O choque catatônico é logo substituído por um pranto descontrolado; George se vê desorientado, correndo cegamente vale acima em direção à casa de sua amiga, Charlie. Ele está, como costumamos chamar, “fora de si”; ele perdeu Jim e está a perceber que perdeu a si mesmo também. Suas lágrimas são por Jim, mas, também, pelo vínculo desfeito. Quando falamos assim, parece que se exige uma certa apreensão cognitiva do acontecimento, no entanto, lamentar a perda do laço que nos vincula é falar, em parte, da perda daquilo que é compartilhado (BUTLER, 2022a). É como o esbarrar na cozinha toda manhã e, com a perda, ter que reaprender a orientar-se pelos cômodos da casa sozinho (ISHERWOOD, 2013). Coisas que parecem significar pouco, mas que nos compõem, nos fazem e desfazem. Quer dizer, o laço com a perda é desfeito até certo ponto, aqueles que perdemos podem, ainda, compor conosco de outros modos, causar impressões em nossas superfícies, nos assombrando, nos aterrorizando, ou encorajando (AHMED, 2004).

*A single man* (2013) é um romance marcado pelo luto e pela indignação de não ter uma perda reconhecida publicamente. O romance me causou uma impressão e uma inquietação que me acompanham há algum tempo. Senti um mal-estar profundo ao longo da leitura, perturbado pela indignação e pela raiva ali articuladas. Há, no protagonista, uma frustração que, em certos momentos, colapsa em um ódio desmedido, cruel e vingativo. A narrativa apresenta uma relação de ambiguidade absoluta. George sofre, por um lado, de uma frustração oriunda do desejo de que sua perda seja reconhecida de forma legítima, isto é, como a perda do seu companheiro de vida, e não de um colega de quarto, ou um grande amigo. Por outro lado, há nele um desejo de que todo o tecido social que não reconhece a sua perda seja destruído. Ambas parecem ser a manifestação de uma espécie de protesto pessoal e silencioso para que a sua perda seja reconhecida como a perda de uma vida que foi vivida da maneira que foi vivida — e não diferentemente; para que ele enlutar a morte de seu companheiro e do fim definitivo de suas vidas em conjunto de modo irrestrito.

Em um determinado momento no início do romance George mergulha em um devaneio semi-consciente, no qual trilha uma escalada de raiva, violência, sadismo e, por

fim, é consumido, momentaneamente, por um ódio direcionado a quase tudo e todos. A partir dessa passagem, gostaria de refletir sobre quando nossas súplicas, lamentos e lágrimas não são respondidos ou se respondidos, são com uma violência redobrada, e nossa indignação passa a ser afetada pelo ódio. Ao invés de argumentar a favor ou contra o que o ódio faz – e da violência que dele muitas vezes emerge –, desejo refletir sobre como ele delinea os contornos e a subjetividade daqueles que passam a considerar que os termos que determinam quais perdas são reconhecidas jamais irão lhes abarcar. Como negociamos a perturbação causada por um afeto considerado, conforme Sedgwick (1995), socialmente tóxico ao mesmo tempo em que ele reverbera algo em nós? Se não há como impedirmos que o ódio circule entre os corpos, é importante refletirmos também sobre a experiência de ser afetado por ele não apenas como um alvo<sup>73</sup>, mas como um corpo que o converge e o direciona para algo ou alguém.

O episódio, no qual o ódio passa a afetar George começa com ele dirigindo na *freeway* em direção a universidade na qual trabalha e fica claro que não é a primeira vez que ele tem esse tipo de experiência. O episódio inicia com o protagonista relaxando em uma espécie de “autohipnose”, perdendo-se no fluxo contínuo de carros. Seu rosto passa a ficar tenso, em oposição ao restante do corpo, que segue relaxado; ele “torna-se uma entidade separada: uma figura de *chauffeur* anônima e impassível com pouca vontade ou individualidade próprias, a própria corporificação de coordenação muscular, falta de ansiedade, silêncio discreto, dirigindo seu mestre para o trabalho” (ISHERWOOD, 2013, p. 36). Ele mergulha em si mesmo e nesse mergulho, emerge uma voz que, apesar de irônica como a de George, é também destrutiva.

Primeiramente, essa voz anuncia um empreendimento de edifícios altos que bloquearão a vista do parque que George frequenta. Rapidamente, ela traz a fala homofóbica do editor de um jornal local, concluindo: “As leis existentes contra eles [desviantes sexuais], ele diz, são de longe muito lenientes” (Ibid., p. 36). A terceira investida dessa voz reflete o discurso de um senador americano exigindo um ataque massivo a Cuba, mesmo que isso tenha como consequência uma guerra em que “devemos estar preparados para sacrificar três quartos da nossa população (incluindo George)” (Ibid., p. 37). As falas apresentam um movimento de expansão de quem é afetado pelas consequências do que é dito: de sujeitos sem nome, para um grupo específico (os

---

<sup>73</sup> São muitos os estudos que se dedicaram a entender o ódio a partir daquele que é seu alvo, dentre eles, se destacam *Excitable Speech*, de Judith Butler (1997) e o capítulo “The organisation of hate” em *The cultural politics of emotion*, de Sara Ahmed (2004).

“desviantes sexuais”) e, por último, para três quartos da população estadunidense. Estas falas são trazidas de forma seca e direta, movem-se rapidamente nos pensamentos de George em uma crescente de agressão.

Essas três falas parecem emergir de um lugar oculto e acessível somente nesse estado dissociativo do protagonista, desencadeando seus pensamentos mais sombrios. Ele começa sua fantasia com um ataque relativamente inocente, que lembra até mesmo uma travessura, entretendo a ideia de tornar o complexo de apartamentos inabitável devido a um cheiro de cadáver insolucionável:

Seria divertido, George pensa, entrar sem ninguém ver naquele prédio de apartamentos a noite, logo antes dos moradores se mudarem, e passar um spray em todas as paredes de todos os cômodos com um perfume especialmente preparado, o qual seria dificilmente percebido no início mas que então, gradualmente, aumentaria de potência até que tudo fedesse a cadáveres apodrecidos. Eles tentariam se livrar do cheiro com todos desodorantes conhecidos pela ciência, mas em vão; e quando finalmente, em desespero, arranchassem o acabamento das paredes, descobririam que as vigas também estavam fedendo. Eles abandonariam o lugar assim como os Khmer abandonaram Angkor; mas o fedor iria aumentar e aumentar até tomar toda a costa até Malibu. Até que então, toda a estrutura teria que ser desfeita por trabalhadores em máscaras de oxigênio, moída e deixada no meio do oceano...ou talvez fosse mais prático descobrir um tipo de vírus que comeria seja lá o que faz o metal ser rígido. A vantagem que isso teria sobre o desodorante seria que com uma única injeção em apenas um ponto seria necessário para o vírus então comer todo o metal do edifício. E então, quando todo mundo tivesse se mudado e enquanto uma grande festa de boas-vindas estivesse acontecendo, a coisa toda iria afundar e ceder em um monte emaranhado flácido, como espaguete (ISHERWOOD, 2013, p. 37).

Essa fantasia muda de tom quando seu desejo passa a ser o colapso dos prédios com os futuros moradores dentro. Esses poucos parágrafos trazem um humor mórbido e sádico, George parece se divertir com a ruína e com as mortes. Se por um lado, parece ser uma vingança pela perda da vista da costa do parque que ele frequenta, logo fica claro que há algo mais ali.

George então passa a “responder” ao editor do jornal local, assim como seus funcionários e todos aqueles que, como pastores, promovem campanhas e perseguições homofóbicas. Não há mais humor, há apenas violência para eles. Na fantasia de George, por meio de ameaças com “atiçadores e pinças incandescentes” (Ibid., p. 38), eles performariam atos sexuais e perversões que seriam gravados e distribuídos em cinemas. Expectadores desavisados seriam presos nas salas de exibição, obrigados a assistir, torturados pelas torturas nas telas. Nesse ponto, George pausa, hesita e tenta retornar ao tom anterior mais humorístico, ainda que sádico. No entanto, ele conclui que sujeitos

como o senador “nunca devem ser tratados com humor<sup>74</sup>. Eles entendem apenas uma linguagem: força bruta” (Ibid., p. 38) e, com isso, ele dá continuidade à escalada de violência em fantasia. O que George propõe é terror sistemático, torturas e assassinatos, independentemente do número de pessoas que precisam ser mortas, a escalada do discurso de violência e ódio chega em seu clímax:

A execução do criminoso principal será adiada por algumas semanas ou meses, para lhe dar a oportunidade de refletir. Enquanto isso, haverá lembretes diários. Sua esposa talvez seja sequestrada, estrangulada, embalsamada e posta em sua sala de estar para esperá-lo chegar do escritório. A cabeça de seus filhos talvez chegue em caixas pelo correio, ou fitas dos gritos que seus parentes soltam ao serem torturados até a morte. As casas de seus amigos podem ser explodidas durante a noite. Qualquer um que já o tenha conhecido estará em perigo mortal (Ibid., p. 39).

Não é difícil compreender o desejo de George pela punição do editor e dos pastores que proferem discurso de ódio contra ele e aqueles como ele. As consequências desse discurso são facilmente vistas e, com isso, também sua responsabilidade na circulação da violência psicológica, material e institucional contra aqueles que são identificados como “desviantes sexuais”. Butler (1997) afirma que, embora o discurso de ódio não possa ser colapsado em conduta<sup>75</sup>, ele possui efeitos performativos, consequências materiais, ele é violência. Afirmar, como faz o editor, que “[...] todos eles, sem exceção, têm sífilis” (ISHERWOOD, 2013, p. 36) tem como efeito vincular uma categoria inteira de pessoas à uma doença e por meio de uma metonímia, essas pessoas se tornam a doença, que é o “propósito” da fala; não apenas patologizar a homossexualidade, mas constituir esses sujeitos “desviantes sexuais” como a própria patologia a ser erradicada da sociedade<sup>76</sup>, afinal, “você não se pode ir a um bar mais, ou a um banheiro masculino, ou a uma biblioteca pública, sem ver cenas horríveis” (Ibid., p. 36). Ainda, segundo Butler (1997), o discurso de ódio pode agir sobre aquele a quem é direcionado, interpelando-o e constituindo-o socialmente em uma relação de dominação, inscrevendo esse sujeito em uma posição de subordinação e inferioridade. Sua violência é a própria constituição do sujeito nessa relação de subordinação social. Sara Ahmed (2004) acrescenta que os efeitos do discurso de ódio não terminam naquele contra quem

---

<sup>74</sup> No original, “amusingly” (ISHERWOOD, 2013, p. 38)

<sup>75</sup> Em outras palavras, o ato de fala “vou te matar” não é o mesmo que matar alguém, mas possui efeitos performativos como a ameaça, assim como, frequentemente, prefigura um ato de violência física. Uma elaboração mais complexa a respeito disso pode ser encontrada em *Excitable Speech*, especialmente no capítulo 1, “Burning acts, injurious speech” (BUTLER, 1997).

<sup>76</sup> Algo semelhante ao que é feito, posteriormente, com o discurso de culpabilidade em torno do HIV/AIDS, conforme visto no capítulo anterior.

é proferido, eles seguem circulando, criando superfícies, contornos e organizando nossos corpos, nossas percepções, as instituições e, desse modo, formando mundos.

Os efeitos do discurso de ódio proferido pelo editor do jornal sobre a interdição ao luto de George são muito mais transparentes que os efeitos dos outros dois cenários apresentados, o que os tornam mais insidiosos. Podemos considerar que os futuros moradores dos prédios representam para George aquilo que ele não é e não tem acesso, seu oposto: famílias heterossexuais, felizes, que dão festas de boas vindas, eles “se encaixam” no esquema social que o exclui. Sem nem ao menos perceberem, eles possuem algo que George não pode ter; suas vidas reconhecidas como passíveis de preservação e que, se perdidas, serão lamentadas. Em seu desejo de que morram esmagados pelo concreto das construções, há um ataque meio cego de George a aqueles que ele não conhece mas odeia. Ele é a “górgona” a espreita nos cantos escuros do sonho americano, o qual lhe é negado (ISHERWOOD, 2013, p. 26).

Esse ódio que afeta George têm um limite, não é direcionado aos pobres, aos vulneráveis, aos negros, com eles o protagonista poderia fazer alianças, eles não são “O Inimigo” (Ibid., p. 42). Seu alvo parece ser uma classe-média branca como seus vizinhos, como descreve José E. Muñoz, sujeitos “normais pastosos” que convergem “lógicas da normatividade branca e da heteronormatividade” (1999, p. xii) e que respondem à interpelação heterossexual fácil demais, sem desvios (Ibid., p. 33). Como aponta Sara Ahmed (2006), ao reproduzirem as normas, os sujeitos criam superfícies e reforçam um mundo moldado para ser confortável para seus corpos. Corpos confortáveis “estão tão à vontade com o próprio ambiente que é difícil distinguir onde esse corpo termina e o mundo começa” (Ibid., p.134). A consequência disso é um mundo que se torna cada vez mais desconfortável para aqueles que não se alinham às normas. Sentir-se desconfortável é experienciar o mundo como que na diagonal, é não ter seu corpo estendido ou recebido pelo mundo: “Corpos se destacam quando estão fora do lugar. Tal posição reconfirma a branquitude [e heteronormatividade] do espaço” (Ibid., p.136). Os corpos próximos de um ideal normativo de sujeito nem sentem isso, não percebem que aquilo que eles tem relativamente garantido (que suas perdas serão lamentadas) é algo negado para George, o que parece revoltar ainda mais aqueles que, como ele, experienciam o mundo como um espaço hostil ao seu corpo.

Com isso, é revelado o que está por trás do seu ódio, aquilo que já podíamos imaginar: “Todos são, em última análise, responsáveis pela morte de Jim; suas palavras,

seus pensamentos, toda sua forma de vida tornou ela [a morte de Jim] possível, mesmo que eles nunca souberam que ele existiu” (ISHERWOOD, 2013, p. 40). Há uma verdade nisso e, no entanto, o discurso de ódio não é responsável pela morte de Jim, afinal, ele morreu em um acidente de carro. O que o discurso de ódio tornou possível, por meio de seus efeitos performativos, foi, na verdade, um espaço público constituído de maneira que perdas como a de Jim não sejam passíveis de luto. Eles não mataram Jim<sup>77</sup>, mas tornaram quase impossível que George tenha sua perda reconhecida da maneira devida e publicamente. Jim estava vivo, mas de acordo com os enquadramentos epistemológicos do sistema heteronormativo do qual vivia, na maneira a qual viveu, ele não foi uma vida vivida.

George parece entender que não há condições de possibilidade para que sua perda seja reconhecida. O protagonista experiencia isso como uma *anagnórise*, quer dizer, ele reconhece a verdadeira natureza de suas circunstâncias. A sequência que ele trás, entre o editor que profere discursos de ódio e a classe-média branca pastosa que vive confortavelmente produzindo passivamente (e, por vezes, também de forma ativa) violência, revela, não apenas que a perda dele não conta, não tem lugar no espaço público, mas que a sua reivindicação não é considerada legítima ou válida.

Se George deseja lamentar publicamente a morte de Jim, ele deve chorar de forma condizente a alguém que perdeu um amigo, não o companheiro ou amante, essa é a exigência para poder lamentá-lo. O que lhe cabe é permanecer nas sombras, na rua vazia de noite, em silêncio. Quando George chora a perda de Jim, ele chora no caminho para a casa de Charlie, de noite e no escuro, pelas ruas já desertas de um subúrbio americano. Ele chora na casa dele e na casa dela, chora em seu sofá e no seu colo. O que esses lugares compartilham é não serem lugares visíveis, mas espaços domésticos e privados, ou seja, a cena de lamentação não é vista por mais ninguém. A rua, um lugar público, só pode ser acessada se for no escuro, e se estiver deserta. Mesmo no luto, o lugar daqueles que são socialmente indesejados, cuja perda não é reconhecida, é o escuro, são os “becos” desertos, os *guetos*.

Em outros momentos da narrativa ele experiencia melancolia, resignação e frustração, nesse instante, ele é orientado pelo ódio. É ódio que ele sente: ódio do editor, dos pastores, dos vizinhos. Temido como um monstro, ele parece se identificar com essa figura, vertendo violência e desejando monstruosidades. A intenção, no sentido

---

<sup>77</sup> Certamente não tornaram sua vida mais habitável.

fenomenológico, do ódio que orienta George oscila entre um objeto específico, uma classe de objetos ou ainda contra uma classe de objetos que representam um objeto específico, desfazendo, desse modo, a distinção clássica feita por Aristoteles (2019) na *Retórica* entre raiva<sup>78</sup> (objeto específico) e o ódio (classe de objetos). Frente a isso, eu quero que o ódio de George seja ouvido e desejo ser afetado por esse ódio *com* ele.

Sentir ódio de alguém ou de algo é uma experiência estranha. É algo que não costumamos encontrar sozinho, outros afetos, sensações e emoções vem de arrasto, colados nele. Por ser considerado de grande toxicidade para qualquer sociedade (FRANK; SEDGWICK, 1995), muitas vezes sentimos vergonha ou até mesmo medo de odiar. Somos ensinados que odiar é errado e, entretanto, o ódio circula, independente se é considerado negativo *per se*. O ódio não é considerado politicamente “bom”<sup>79</sup>; aquele que sente ódio parece perder sua agência em um sentido tradicional (LOVE, 2009), como se algo tão intenso tirasse o sujeito de si e o tornasse incapaz de responder por seus atos. Raiva, um afeto adjacente, por outro lado, parece ser usada no lugar do ódio para descrever a motivação afetiva e catalisadora de certas ações políticas<sup>80</sup>. O ódio traz consigo de arrasto uma historicidade espinhosa, uma vez que é quase exclusivamente associado a crimes e atos hediondos e histórias abomináveis. Contudo, como destaca Ahmed (2006), assim como qualquer afeto, não é possível obter um consenso sobre o que é o ódio, como ele é experienciado e os efeitos, que são ilimitados e imprevisíveis, que dele decorrem. Podemos usar a palavra ódio e obter fenomenologias radicalmente diferentes, nos relacionamos com ele e outros afetos e sensações de maneiras distintas, de acordo com historicidades que nos excedem. Isso faz com que, para algumas pessoas, o ódio seja mais um dentre muitas maneiras com as quais elas negociam suas experiências e, para outras, ser orientada pelo ódio seja moralmente abominável e/ou sensorialmente desagradável (AHMED, 2006).

Independentemente de como nos relacionamos com os efeitos do ódio, não somos capazes de impedir sua circulação; inextinguível, ele faz parte do escopo da experiência humana. Por vezes, ele vem acompanhado de certas sensações: o rosto que fica quente, a

---

<sup>78</sup> Po vezes, traduzido como cólera.

<sup>79</sup> Sara Ahmed (2006) traz uma discussão muito interessante sobre como a direita ultra-nacionalista e supremacista branca transforma, através de construções retóricas, seu ódio ao diferente em amor a si mesmo e ao igual.

<sup>80</sup> É comum, em momentos de derrota política e perda de direitos sociais, slogans que sugerem transformar a tristeza em raiva, como se a tristeza fosse algo incapaz de produzir ação política (LOVE, 2009). Halberstam (2006) defende o uso de afetos normalmente desvalorizados para ações políticas, como impaciência, mania, incivilidade etc.

pressão arterial sobe, ouvimos nosso próprio batimento cardíaco (SEDGWICK, 1995). Outras vezes, sentimos nosso corpo gelar, não como em um arrepio, mas um certo entorpecimento que nos leva à experiência de assistir aos nossos atos ou ouvirmos nossas palavras como se estivéssemos fora do si mesmo. A negação do ódio parece estar tão arraigada na cultura pública que para George senti-lo ele precisa experienciá-lo por meio dessa sensação de sair do si mesmo. Ele se força a entrar em um estado dissociativo, a “auto-hipnose”, para poder deixar esse afeto circular e delinear momentaneamente seu corpo, criando superfícies e os próprios objetos aos quais ele direciona seu ódio. Ainda que possa ter um efeito catártico, uma liberação de energias contidas, é importante considerar que para ser orientado pelo ódio, George precisa entrar em um segundo plano e deixar a outra figura, o *chauffeur*, assumir seu lugar. Há um paradoxo entre o estado de “piloto automático” em que ele se encontra e a intensidade daquilo que ele experiencia.

É como se o ódio não estivesse disponível para sujeitos como ele, George, nessa posição nodal<sup>81</sup> específica de quem gera superfícies por meio do ódio, ao invés de ser o alvo dos efeitos do ódio que orienta um outro. Como recorrente objeto do discurso de ódio, ele parece ser interdito para George em uma situação diferente da de ser interpelado e sujeitado em uma posição de dominação. Há um esforço do protagonista para acessar e manter o ódio em circulação, ele não apenas entra nesse estado mental dissociativo, mas transita entre cenas (as falas que ele mentaliza) em que ele é o alvo do ódio do outro sob a forma de um ritual ou uma litania. Isso sugere que a partir dessas cenas ele aprende sobre o ódio desse outro ponto nodal, há um exercício pedagógico envolvido nessas operações. Uma dinâmica sado-masoquista parece estar em jogo quando isso acontece, ele precisa dessas cenas em que é atacado para obter a intensidade afetiva necessária para sentir o ódio como aquele que o ataca. Quer dizer, para se tornar sádico, George precisa ser levado ao limite da intensidade daquilo que está sentindo, que é, no fim, a indignação de saber que sua perda não é reconhecível.

O zênite da intensidade do que o ódio *faz* em George é quando sua fantasia o leva ao senador, que o direciona a um lugar completamente diferente. A fala do senador possui um tom distinto ao do editor, quer dizer, o alvo de seu discurso de ódio é Cuba e seus efeitos recaem sobre três quartos da população estadunidense. Em outras palavras, há uma relativização total da vida, sugerindo que essas pessoas (em 2020, cerca de 220

---

<sup>81</sup> Utilizo a noção de ponto nodal a partir de Sara Ahmed (2006) por reforçar a crítica a ideia de origem e destino, interna ou externa de emoções, que circulam e atravessam os sujeitos e os objetos.

milhões de pessoas<sup>82</sup>) podem ser sacrificadas. A resposta de George espelha isso, afinal, ele está, de algum modo, mimetizando o ódio investido contra ele. Nesse ponto da narrativa, o *chauffeur* não está mais interessado em punir a figura específica do senador, mas empregar centenas de assassinos de elite e torturadores e “lançar uma campanha de terror sistemático” (ISHERWOOD, 2013, p. 38). No trecho, há um apelo sádico e gráfico ao que vai ser feito e a culpa é por associação.

George assume abertamente o lugar de um ditador autoritário, violento, vingativo e sanguinário, diametralmente oposto ao lugar que ele ocupa na realidade: aquele que tem uma perda não reconhecida, desrespeitado e desumanizado. A frustração de não poder lamentar a perda de Jim publicamente, de que essa perda não é reconhecível dentro dos termos que estabelecem aquilo que é inteligível e aquilo que não é e saber que isso *não vai mudar*, chega em seu limite. Orientado pelo contato com o ódio, que se torna espesso, grudento e viscoso, ele responde ao ódio e violência da qual é alvo com mais ódio e violência. Imediatamente, o texto aponta que George não deseja ser obedecido, não deseja que os objetos de sua violência e ódio (o editor, o senador e quem mais estiver em seu caminho) se arrependam por meio da tortura e dos assassinatos, parem com suas perseguições e seu próprios discurso de ódio. Seu desejo é “ser desafiado para poder seguir matando e matando” (Ibid., p. 39). Seu plano parece não ter um fim além da própria reprodução sem limites da violência e do ódio.

Por muito tempo eu me vi preso nesse trecho, incapaz de compreender como o protagonista chegou nesse lugar perturbador, de certa forma enigmático, e se havia algum tipo de reflexão a ser feita a partir disso. Parece difícil pensarmos naquilo que está além de um sistema jurídico que pune o infrator de maneira proporcional a gravidade dos crimes por ele cometidos e não é isso o que George deseja. Ainda assim, quando somos feridos, injuriados, humilhados e negados, muitas vezes a punição que desejamos não é proporcional à violência sofrida e podemos desejar a morte e a destruição daquele que causou a nossa dor. Por vezes, verbalizamos isso e nos arrependemos (ou não) e, outras vezes “falamos da boca pra fora”, como um ato de fala catártico. A própria ideia de proporcionalidade soa, nesses momentos, um tanto quanto arbitrária, feita por quem não sofreu a agressão, parte de um mecanismo burocrático, impessoal e sem rosto.

Afetado pelo ódio, George não deseja uma reparação da injustiça por ele sofrida e, a essa altura do devaneio seu ódio já está destacado de Jim. O ódio faz com que ele

---

<sup>82</sup> De acordo com *United States Census Bureau*, a população estadunidense, incluindo Porto Rico é de 334 milhões de habitantes (CENSUS, 2020).

fantasie sobre a tortura e a morte de todos aqueles que tornam o mundo um lugar inabitável para ele, independente se foi por ignorarem sua dor, por meio de discurso de ódio e perseguição ou por relativizarem a própria idéia de vida. Todos em suas fantasias são punidos igualmente com a morte não importando a gravidade de seus crimes; não há princípio de proporcionalidade em seu desejo. Em seu devaneio, ele comete ou está intimamente implicado em todos os atos de violência; são atos afetados pela intensidade do ódio por ele sentido; suas punições são desproporcionais, uma vez que não podem ser medidas, toda contravenção é punida com morte; por fim, são atos sádicos, satisfazem um desejo por revanche. Ele não deseja justiça, o que ele deseja é *vingança*.

A magnitude da sua vingança culmina ao espelhar a relativização da vida do discurso do senador. Se a perda de Jim não pode ser lamentada, nenhuma vida deve ser preservada: como um arauto da morte, o que ele anuncia é a escatologia do corpo social. O que esse trecho de *A single man* (2013) nos faz pensar é sobre até quando somos capazes de aguentar um mundo que não está aberto para nossos corpos, um mundo que não considera nossas perdas lamentáveis e nossas vidas preserváveis, ou seja, um mundo que nos odeia? O que acontece quando perdemos nossas esperanças de transformação social? Em que momento escalamos nossa luta? Quando abandonamos as vias democráticas e institucionais na luta por uma vida vivível? Em que momento passamos a atacar e tentamos destruir com nossas próprias mãos aquilo que está, efetivamente, nos matando? Somos perturbados por essas perguntas que o texto suscita tanto quanto pela resposta que o protagonista encontra. O objeto de ódio de George passa a ser o próprio “mundo” que determina os termos daquilo que é reconhecível como vida e aquilo que não é.

O projeto de George não é mais reivindicar que sua perda seja reconhecida, que o modo de vida que ele viveu com Jim se torne socialmente inteligível e abarcado pelos termos do reconhecimento que determinam aqueles que são dignos de preservação e as perdas que são lamentadas publicamente. Sua conclusão é um projeto que visa a destruição literal do próprio tecido social e de toda essa estrutura exclusionária. Ele não deseja um mundo em que a dinâmica do reconhecimento tenha seus termos infinitamente alargados ou até mesmo um mundo para além da própria ideia de reconhecimento. O que ele deseja que o mundo inteiro seja engolido pelas zonas “inabitáveis” do abjeto e do ininteligível, a proliferação ilimitada do irreconhecível. O fim que George deseja é que nenhuma vida seja passível de preservação, que nenhuma perda seja lamentada, que espelhe aquilo que ele sente.

Em um primeiro momento, esse desejo nos choca por se orientar a direções estranhas, catastróficas e apocalípticas. No entanto, esse desejo remete a um fenômeno que é comum quando experienciamos uma perda, a surpresa em perceber que o mundo não parou com a nossa perda. Essa experiência é descrita por Freud como a de que “o mundo se torna pobre e vazio” (2010, p. 176). Repetindo Butler (2022a), quando perdemos algo ou alguém, perdemos um laço que nos compõe, perdemos alguém e perdemos a nós mesmos também, com isso, nos sentimos desorientados. Por vezes, isso nos leva a não entender como o mundo não sente isso conosco, não se detém desorientado pela nossa perda. Eu lembro, após a perda do meu avô, de observar as pessoas na rua, passeando com seus cães e fazendo compras no supermercado e não entender como elas seguiam suas vidas em meio a minha perda. A vontade que eu tinha era de gritar para elas pararem o que estavam fazendo pois meu avô havia morrido. É inconcebível que o mundo possa seguir seu ritmo como se a nossa perda não tivesse alterado, como um terremoto, sua própria superfície. E a perda do meu avô foi uma perda reconhecida pelo espaço público, velada e lamentada por familiares, amigos e conhecidos, foi uma vida considerada vivida e que foi preservada por meio de todos recursos disponíveis. Como essa experiência teria se desenrolado se eu estivesse em um lugar semelhante ao de George?

O episódio termina com George refletindo a respeito de seu próprio ódio e da direção que seus pensamentos tomaram ao serem por ele orientados: “Mas George odeia mesmo todas essas pessoas? Não seriam eles apenas uma desculpa para odiar? O que é o ódio de George então? Um estimulante, nada mais; embora muito ruim para ele, sem dúvidas” (ISHERWOOD, 2013, p. 40). Ele retorna gradativamente do mergulho, de maneira alguma intacto, um pouco surpreso e desorientado da capacidade destrutiva que seus pensamentos mais sombrios assumiram. Talvez seja isso o que o ódio faça conosco, nos leva para um lugar sombrio, perturbador e, no entanto, às vezes necessário.

O ódio é algo frequentemente direcionado contra o corpo, os desejos e as práticas – afetivas, sexuais...– de George, e ele o reorienta. George não cria o ódio, ele não é a sua origem, ele o devolve para o mundo, mantendo o ódio em circulação mas em orientações diferentes. Não se trata de um reflexo como o de um espelho, todos são alterados por esse contato. Podemos nos perguntar se os efeitos do ódio em George são idênticos aos no editor, nos pastores e no senador. O ódio que George devolve ao mundo não o torna igual a eles? A narrativa nos aponta que não, que eles permanecem seres radicalmente distintos e são afetados pelo ódio de maneiras que não poderiam ser mais

opostas. George devaneia mas seu ódio termina em *bathos*, quer dizer, é anticlimático. De destruição sublime desemboca no trivial, com o protagonista retornando meio aturdido e questionando o espaço que o *chauffeur* vem tomando em seu dia.

A diferença entre as falas de discurso de ódio e o devaneio de George é a mesma entre uma víbora e uma lagarta que *mimetiza* uma víbora para se proteger de predadores: os discursos de ódio do editor do jornal e dos pastores em seus púlpitos são proferidos de um lugar de poder e autoridade para uma audiência, é um ódio que circula entre corpos e cria superfícies entre eles, seus efeitos são vistos materialmente no mundo, que se torna mais fechado aos corpos daqueles que vivem formas de vida como George. O mesmo é válido para o senador americano, que ocupa um dos cargos públicos mais altos no sistema político estadunidense, representando um estado da nação, eleito por voto popular. Quando eles proferem discursos de ódio, ódio circula com uma força performativa de tornar o objeto de ódio algo odiável, e por conseguinte, essa qualidade se torna compartilhada como um acordo social (AHMED, 2004). Quer dizer, todos eles “direcionam” o poder e seus discursos possuem efeitos e consequências que o discurso de alguém impotente como George não tem.

Como argumenta Butler (2021), a violência que lançamos contra o outro é uma violência contra os laços que nos compõem e, portanto, uma violência que lançamos contra nós. Entretanto, me pergunto, e quando o mundo composto por esses laços parece sem significado e empobrecido? E quando esses laços se mostram hostis e restritivos? A situação imposta a George e as maneiras pelas quais ele é afetado pelo ódio colocam em perspectiva a noção de violência contra o outro/si mesmo, uma vez que tanto o si mesmo quanto o mundo já parecem estar despedaçados. Todavia, George não torna o mundo mais violento, ele não traz essa violência para o mundo. O discurso de ódio de pessoas como o editor, pastores e o senador se materializam em perseguições, cerceamentos, silenciamentos e efetivamente tornam a vida de um indivíduo ou até mesmo de grupos inteiros inabitáveis e invivíveis. O que George faz é fantasiar uma distopia na qual sua realidade e seus medos se tornam a realidade do restante do mundo.

Ao ler as passagens e trilhar a progressão de intensidade de afetos experimentada por George, não pude deixar de ser orientado também. O ódio, até então, me parecia um afeto reservado aqueles que perseguem e desejam aniquilar tudo o que difere da norma e do homogêneo. Não foram poucas as vezes que eu fui alvo desse ódio, sempre carregado de homofobia. Para mim, o ódio, está ligado a aqueles que cometem atos racistas, xenofóbicos, misóginos, homofóbicos e transfóbicos. Como eu poderia experienciar algo

que tem como efeito as epistemologias e práticas mais abomináveis? Foram raras as vezes que experienciei o ódio como George e, nessas vezes, senti vergonha de ser orientado por aquilo que produz tanta violência e sofrimento.

Contudo, me pergunto como poderíamos não ser orientados pelo ódio ao assistir as falas e atos negacionistas e anti-vacina do ex-presidente Jair Bolsonaro em meio a uma pandemia que matou cerca de 700.000 brasileiros<sup>83</sup>? É difícil não ser afetado pelo ódio das políticas anti-indígenas do mesmo governo que levaram ao genocídio Yanomami em 2022<sup>84</sup>. Ao ser afetado pelas passagens trazidas do romance, ainda como um expectador, senti desconforto no desejo por violência de George. Ao percorrer a litania do protagonista de *A single man*, também experienciei esse crescendo de intensidade afetiva e me identifiquei com as agressões sofridas por ele e que o levaram a odiar. Passei a experimentar o ódio de um “ponto nodal” parecido com o de George, um lugar de revolta e indignação, odiando aqueles que tornam o mundo um lugar hostil, violento e inabitável para ele, para mim e tantos outros. A historicidade do ódio foi transformada, ele é expandido para significar mais coisas – porém, de modo algum purificado de violência – e, com isso, minha relação com ele também. Não acredito que o ódio tornou-se algo fácil de ser negociado, nem para mim nem para a narrativa, contudo, ele torna-se um afeto possível, como se fosse desbloqueado e tornado apreensível quando experienciado.

O que talvez o encontro com esses trechos de *A single man* nos mostram é que o ódio é perigoso. Isso não significa que ele seja *a priori* e unicamente tóxico, significa que se torna necessário uma cautela e uma crítica aberta e constante aos seus efeitos e, para isso, é necessário ser capaz de reconhecê-lo. Somos perturbados pelas passagens, colocados frente a uma experiência extrema que nos força a questionar se há uma linha limítrofe que, quando cruzamos, concluímos que certas coisas de fato devem ser destruídas. Colocados no lugar de George, em que os termos exigidos para poder lamentar a perda de Jim tornam a sua vida inabitável fazem com que sejamos levados, em um exercício mental, à outra perspectiva, na qual meu senso de sobrevivência depende da

---

<sup>83</sup> Em 7 de julho de 2023 o Ministério da Saúde confirmava 704.159 óbitos em decorrência do coronavírus (SVSA, 2023). Mais do que números, são perdas irre recuperáveis. O memorial Inumeráveis, obra do artista Edson Pavoni em colaboração com Rogério Oliveira, Rogério Zé, Alana Rizzo, Guilherme Bullejos, Gabriela Veiga, Giovana Madalosso, Rayane Urani, Jonathan Querubina e os jornalistas e voluntários, cataloga continuamente a história das vítimas do coronavírus no Brasil (INUMERÁVEIS, 2023).

<sup>84</sup> A crise política, econômica e sanitária testemunhada ao longo de anos culminou na morte de mais de 500 crianças Yanomamis, 100 somente em 2022, por causas evitáveis, principalmente desnutrição e malária, isso ainda somado às violências e perseguições por parte de fazendeiros, grileiros e garimpeiros (MAPA DE CONFLITOS, 2023).

luta pela destruição daquilo que nega que certas formas de existir sejam reconhecidas como vidas preserváveis e que se perdidas, sejam passíveis de luto irrestrito.

Há um alívio em compreender que tenho o “direito” de odiar também e, assim como George, esse ódio não traz fatalmente como causalidade mais violência e destruição para o mundo. Eu posso ser afetado e orientado por ele e não me tornar idêntico aqueles que perseguem e tornam a vida invivível. O ódio, como outros afetos, é pegajoso e se liga a diferentes coisas, objetos, pessoas. O que ele faz nunca é unilateral, seu “fazer” não pode ser descrito por meio de categorias como “ativo” e “passivo”, ele não faz sobre, ele faz *com* (AHMED, 2004). Ou seja, o que é feito *do* e *no* ódio, como ele orienta e é orientado, depende sempre das superfícies de contato e dos sujeitos envolvidos nele e, por isso, sermos capazes de reconhecê-lo e negociá-lo talvez seja imprescindível para não deixarmos ser por ele completamente engolfados.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: DESORIENTAÇÕES

*Granny, meanwhile, was two streets away. She was also, by the standards of other people, lost. She would not see it like that. She knew where she was, it was just that everywhere else didn't.*<sup>85</sup>

*(Terry Pratchett)*

Nessa tese eu examinei três afetos que podem decorrer de perdas não reconhecidas com o objetivo de compreender o que, nesses contextos, eles fazem: a melancolia, a culpa e o ódio. Para isso, recorri a alguns textos literários de modo a refletir com eles sobre as direções que somos orientados quando lamentamos perdas que, de acordo com certos enquadramentos, não são reconhecidas como perdas. E ainda, o que acontece quando essas orientações desalinham, desafiam, perturbam e/ou rompem os limites desses enquadramentos.

Ler, refletir e escrever sobre afetos é uma tarefa que envolve um certo estranhamento. Talvez mais estranho seria se lêssemos, refletíssemos e escrevêssemos sobre afetos sem sermos afetados, perturbados e desorientados. Quando lemos as obras de autoras como Sara Ahmed e Ann Cvetkovitch<sup>86</sup> percebemos algo em comum, ambas são atravessadas e atravessam aquilo que escrevem. Há uma presença marcada da voz das autoras, suas vidas estão pulsando nas páginas de seus textos. Ahmed (2004; 2006; 2010) conta algumas histórias familiares – tanto no sentido de serem de sua família quanto de serem histórias que já ouvimos ou vivenciamos – ao longo de seus argumentos, entrelaçando o íntimo e o subjetivo naquilo que teoriza. Cvetkovitch é desconcertantemente direta, revelando suas inspirações para escrever *An archive of feelings* (2003a) em suas experiências como ativista no coletivo *ACT UP*, sua depressão, um trauma de infância e momentos restauradores.

Ao longo da escrita dessa tese, senti que eu estava me insinuando cada vez mais sobre o texto, em certos momentos de maneira mais tímida, em outros momentos mais explicitamente. No entanto, isso não ocorre sem certas ambivalências, dúvidas e medos.

---

<sup>85</sup> “Vovó, enquanto isso, estava duas ruas adiante. Ela estava, também, pelos parâmetros das outras pessoas, perdida. Ela não enxergava dessa maneira. Ela sabia onde ela estava, era só que todo o resto não sabia.”

<sup>86</sup> Vemos isso também nos escritos de Sedgwick, principalmente naqueles contidos em *Touching Feeling* (2003).

Há uma exposição incomum envolvida em falar sobre afetos dessa maneira, nos colocamos numa posição de vulnerabilidade na qual não sabemos como seremos afetados, que direções iremos nos orientar nem como seremos respondidos por aqueles que nos cercam e aqueles que nos lêem. Como afetos possuem suas próprias historicidades, particulares e compartilhadas, refletir e escrever sobre a melancolia, a culpa e o ódio significa pra mim algo diferente daquilo que pode significar para quem lê.

Embora a preocupação central dessa tese seja a elaboração da experiência de ser orientado por esses três afetos como consequência de perdas não reconhecidas, procurei evitar psicologizar e diagnosticar esses afetos, engajando com a psicanálise sem tomar sua palavra como uma verdade indiscutível. O motivo principal disso é a tendência da psicanálise em procurar estruturas universais onde eu desejava argumentar pelo idiossincrático e minoritário: pelos vínculos entre afetos, histórias de injustiças e experiências subjetivas que desidentificassem ou desalinhassem à heteronormatividade e homonormatividade. Em outras palavras, minha intenção era encontrar um terreno comum de inteligibilidade para esses afetos em que diálogos fossem estabelecidos, principalmente através das narrativas e dos poemas, sem reduzir as diferentes relações que estabelecemos com eles.

Os textos literários encenam afetos e ideias nos mostrando caminhos possíveis para articularmos aquilo que somente com teoria e um exame interno, ou seja, sozinhos, não seria possível. Inversamente, somente por meio deles, faltaria parte da gramática necessária para seguirmos adiante com essas articulações: a inteligibilidade desses afetos e do que eles fazem acontece nos espaços liminais entre teoria, estética e afetos. Houve um esforço da minha parte em não apenas analisar as narrativas e os poemas por meio da teoria, mas também responder a teoria por meio das narrativas e dos poemas. Nesse processo, argumentei como histórias de injustiça são também histórias de afetos e como elas convertem-se em narrativas que contamos e nos são contadas.

Mesmo que ser orientado por um afeto pareça algo privado e íntimo, algo que atravessa nosso corpo como origem e destino, os afetos circulam criando superfícies e limites entre os corpos, zonas de contato de quem, quando e como pode entrar em contato, quem pode aparecer, se mover, permanecer. A melancolia que orienta o conto de Abreu (2018) e os romances de Gardel (2021) e Taïa (2018); a culpa que orienta os poemas de Bidart (2017) e o ódio que orienta o romance de Isherwood (2013) são constitutivamente vinculados à experiências de injustiça politicamente saturadas como a xenofobia, autoritarismo, colonialismo, machismo, transfobia e, principalmente, a homofobia.

Isso não significa que essas injustiças sejam experienciadas porque somos afetados por esses ou outros afetos. Podemos estar em uma situação de subordinação e abuso sem sermos capazes de apreender essa situação ou ainda não sermos capazes de apreender o que sentimos. Essa tese, afinal, tem a premissa de que frequentemente não apreendemos ou compreendemos aquilo que sentimos e o que foi perdido. Por isso, um dos meus objetivos principais nessa escrita foi de produzir traços<sup>87</sup> de inteligibilidade alternativas para esses afetos, dando um passo em direção às possibilidades para algum tipo de articulação e reparação<sup>88</sup> no ser que somos e para nossas perdas não reconhecidas, ao mesmo tempo afirmando que certas opacidades são preciosas e têm também suas potências.

Ao longo dessa escrita fui perguntado diversas vezes o porquê desses afetos em específico, ou melhor, na linguagem coloquial de quem perguntava: “por que sentimentos tão tristes?”. Parte da resposta é de que foi uma escolha baseada nos livros examinados, foram esses os afetos que me orientaram com uma força que me pegou de surpresa ao ler as obras. Há ainda outra resposta, mais longa e que retorna circularmente à primeira resposta. O relato tradicional da história dos movimentos LGBTQIA+ privilegia uma percepção evolutiva de repressão em direção à liberação, com ênfase em conquista de direitos formais como, por exemplo, o direito à união estável e as leis antidiscriminação<sup>89</sup>. Essa noção de progresso e de história oculta uma série de complexidades, de movimentos descontínuos ou paralelos, disruptivos, colonizantes e regressivos<sup>90</sup>. Se houve algum tipo de liberação nas últimas décadas, ela teve efeitos desiguais em seus concernentes. A violência contra aqueles que não se alinham a um regime epistemológico e social cisheterossexista e branco persiste, e as intensidades dessa violência podem aumentar ou diminuir conforme as afiliações ou categorias identitárias — como raça, etnia, classe, deficiência e religião — que se interseccionam, destacando a pluralidade e as contradições agonísticas do campo social.

Eu trago esse contexto para argumentar que embora a vida de muitos que desalinham não seja mais totalmente impossível e intolerável, ainda carregamos um legado de violências e esses afetos, com suas historicidades específicas, sobrevivem em

---

<sup>87</sup> E acredito que somente traços podem ser produzidos, algo sempre permanece desarticulado.

<sup>88</sup> Não em um sentido de retornar a uma ordem anterior, reparar, nesse sentido, mantém as impressões daquilo que foi perdido.

<sup>89</sup> A título de exemplo, *Devassos no Paraíso* (TREVISAN, 2018).

<sup>90</sup> Essas noções de progresso histórico também se relacionam a certas exigências normativas de como as vidas devem ser seguidas, conforme aponta Elizabeth Freeman (2010), ver também Daniel Kveller (2022) e Heather Love (2009)

nós e em nossas perdas que persistem sem ser reconhecidas. Ser orientado por esses afetos “tristes” é muitas vezes motivo de isolamento e vergonha, parecendo deslocados nos tempos atuais de paradas de orgulho com centenas de milhares de participantes. E então, eu leio o romance de Gardel, *A palavra que resta* (2021), e me identifico com algo ali e que não compreendo completamente. Eu me deparo lamentando uma perda que não é minha, sem palavras e ao mesmo tempo transbordado por palavras que precisam ser escritas. Como somos afetados dessa maneira por um afeto como a melancolia que, segundo essa história progressista, teria ficado para trás? A melancolia, a culpa e o ódio, assim como outros afetos, possuem suas próprias temporalidades, que não são as nossas, nunca desaparecendo completamente, elas seguem nos assombrando como partes inextinguíveis da vida. Esses afetos mostram tanto as complexidades dessas subjetividades desalinhas quanto as (des)continuidades entre passado e presente.

Ao final dessa trajetória de escrita, eu gostaria de retomar alguns argumentos que atravessam diagonalmente essa tese. Em *Quadros de guerra* (2015b), Butler escreve que nossas disposições afetivas sobre como e por quais perdas nos comovemos são reguladas por enquadramentos epistemológicos que emolduram o que conta como vida e o que conta como perda. Ao longo dessa tese, demonstrei que esses enquadramentos são, por sua vez, perturbados e até mesmo rompidos pelos próprios afetos que eles insistem em regular. Isso não significa que essas operações sejam sempre eficazes. Na maioria das vezes, a eficácia está ao lado da regulação, das restrições normativas e da exclusão. Eu argumentei isso com o cuidado de saber que o alargamento e o rompimento dos enquadramentos restritivos não poderia ser baseado somente em afetos, mesmo quando eles nos orientam com uma força perturbadora. No entanto, os textos nos mostram que há instantes de curto circuito, em que somos desorientados por afetos e quando retomamos o ar e recuperamos nosso equilíbrio momentaneamente, descobrimos estar orientados em direções inesperadas, somos outro e podemos apreender o mundo de maneiras diferentes.

Esse argumento foi desenvolvido ao longo dos capítulos dessa tese, por meio do exame das narrativas escolhidas que desafiam nossos entendimentos do que significa ser orientado pela melancolia, pela culpa e pelo ódio. Meu método de investigação consistiu em examinar as obras ao lado dos textos teóricos, sem hierarquias, depurando os afetos que nelas circulavam sem a intenção de produzir uma interpretação fechada e conclusiva do que aquele texto poderia dizer ou do que certo afeto pode fazer. Afinal, esse é um modo, dentre incontáveis, de entrar em diálogo com o texto e com ele ser transformado.

No capítulo *Orientações melancólicas* iniciei questionando se o quadro de referência elaborado por Freud sobre o luto e a melancolia seria adequado para refletirmos a respeito de subjetividades tão distintas daquelas que informaram o autor. Com isso, eu sugeri que embora a melancolia que orienta certas subjetividades *queer* se relacione com a elaboração freudiana, ela não é a mesma, possuindo historicidades, relações, trajetórias e, acima de tudo, interdições particulares. Nesse contexto, os objetos perdidos se distinguem radicalmente daquilo que comumente pensamos como algo que pode ser perdido, nos revelando a falta de linguagem inteligível para articular a própria reivindicação do reconhecimento da perda. Em vista disso, delineei um quadro de referência menos restritivo para refletirmos o que conta como perda e como essa perda pode ser apreendida, articulada, reconhecida, celebrada e lamentada. Em seguida, me dediquei a refletir sobre as diferentes trajetórias e temporalidades em que a melancolia orienta certas subjetividades que não se alinham à hetero/homonormatividade. Para aqueles que tem suas perdas não reconhecidas e seu lamento interditado, a melancolia pode ser uma maneira de honrar suas perdas, um modo de formação de identidades e comunidades, uma força transformativa destruidora e/ou criadora.

Em seguida, iniciei o exame dos textos literários, investigando que perdas estavam sendo elaboradas e como a melancolia orientava suas narrativas. O conto “Além do ponto” (2018), de Caio Fernando Abreu, encerra nos deixando a deriva, com o protagonista que permanece batendo desesperado em uma porta que não é atendida. O conto sugere diferentes perdas sem determinar de forma absoluta o que foi perdido, podendo ser um lar, uma família, um amparo e um companheiro. A melancolia e sua perda constitutivamente ambígua e enigmática orienta em direções que, por vezes, podem não ter volta, nos desorientando com sua opacidade. Perder algo é perder parte de si, descobrimos que nem sempre temos para onde voltar depois disso, que aquele ser que éramos tornou-se estranho. Isso não significa algo necessariamente negativo, embora certamente perigoso, pois é uma transformação que pode ser tanto criadora quando esmagadora.

Com o romance *A palavra que resta* (2021), de Stênio Gardel, eu quis trazer a perda de um vocabulário que tornaria inteligível uma vida para além dos termos restritivos do regime cisheterossexista. Essa perda não é reconhecida por aquele que a perdeu, uma vez que ela é rigorosamente barrada antes mesmo de poder se tornar cognoscível. Ainda assim, ela assombra, tentando se auto elaborar e tornar-se menos opaca. Trata-se de uma perda que não pode ser lamentada e que orienta melancolicamente nossa trajetória

subjetiva, restringindo os objetos aos quais podemos nos aproximar e nos afastar, nossas identificações, desejos e práticas. No entanto, somos, com um pouco de sorte, atravessados por diferentes esquemas de inteligibilidade conflitantes e com isso, diferentes subjetividades e objetos podem dar outras formas e superfícies à melancolia e as direções em que ela orienta. Por fim, argumentei que articular a opacidade do que foi perdido naquilo que foi perdido não significa tornar a perda transparente, nem mudar completamente de orientação, uma vez que para muitos sujeitos a melancolia é um afeto fundador de suas subjetividades. Trata-se de abrir espaço para ser orientado também por outros afetos, criar outras superfícies e se relacionar com o passado e com o que foi perdido de modos menos repetitivos e destrutivos.

Na seção dedicada ao romance *Aquele que é digno de ser amado* (2018), de Taïa, minha reflexão a respeito da melancolia partiu do conflito do protagonista com as condições exigidas para ser reconhecido – ainda que parcialmente – como sujeito e as perdas envolvidas nesse processo. Para isso, examinei a carta escrita por Ahmed, um homossexual marroquino, para Emmanuel, seu companheiro francês. Nela, ele denuncia as violências tanto materiais quanto epistemológicas que foi submetido para poder ocupar um lugar nos círculos de seu companheiro. Ahmed passa anos se afastando de suas origens étnicas marroquinas e árabes, tornando-se cada vez mais francês, abandonando sua língua e até mesmo seu nome, passando a se chamar Midou, de sonoridade mais francesa. Os vínculos de Ahmed com seu passado, partes que o compõe, são desfeitos, e com isso, ele perde a si mesmo e se vê desorientado em uma vida invivível. Finalizo a seção argumentando que a melancolia, a qual frequentemente é associada a um afeto que nos prende ao passado, nos impedindo de seguir em frente, pode se mostrar uma força crítica ao presente. Por vezes, um investimento obstinado naquilo que foi perdido é também uma maneira de movimentar-se, distanciando de certas condições e exigências que se mostram intoleráveis, mesmo que o futuro seja incerto e desorientante. Ser orientado pela melancolia, nesse contexto, se mostra como uma maneira de negociar com o passado sem romantizá-lo ou deixar de olhar para o futuro.

No terceiro capítulo dessa tese, *Sobreviver a crise da aids*, investiguei as maneiras pelas quais a culpa orienta muitos daqueles que são, de alguma maneira, atravessados pelas diferentes perdas relacionadas ao HIV/AIDS. Uma seleção de poemas de Frank Bidart (2017) foram essenciais para essa investigação, possibilitando dar inteligibilidade às perdas e à culpa sem perder suas ambiguidades e contradições envolvidas. Nos primeiros momentos em que a crise da aids começa a se desenrolar há um forte discurso

público de isolamento semelhante ao imposto aos doentes de hanseníase no início do século XX, sabia-se muito pouco sobre a doença mas sabia-se que era mortal. Em seguida, a culpa emerge como um afeto que satura tudo aquilo e aqueles que entram em contato com o vírus, passando a orientar e restringir as direções que os grupos categorizados como “de risco”, e enfaticamente os homens gays, poderiam tomar. Isso ocorre por meio de um discurso de culpabilização dos doentes, que são julgados como inconsequentes e sexualmente descontrolados, sob enunciados de que homens gays transam sem parar e são culpados por disseminar a infecção. Nesse sentido, a culpa precede a própria infecção e a doença é apenas o castigo por uma vida degradada, fora da norma.

Essa culpa assume novas formas, recobrando o próprio sexo, que de um lugar de desejo, prazer e exaltação, passa a ser assombrado pelo medo da contaminação e da morte. Assim, a culpa orienta em direções ambivalentes e contraditórias as relações íntimas entre homens com base no medo de se colocar em risco, de causar seu próprio sofrimento. Ela é também abraçada por diversas figuras públicas abertamente homossexuais e conservadoras que distinguem “bons gays”, aqueles que supostamente praticam sexo somente dentro de um casamento monogâmico, dos “maus gays”, simplesmente aqueles que não se alinhavam a políticas assimilacionistas. Esses últimos eram culpados tanto pela própria infecção como até mesmo pela fama de promiscuidade dos homens gays. Outra direção que a culpa orienta certas subjetividades está relacionada à noção de sobreviver a crise da aids, ou, em termos mais gerais, não ser infectado pelo vírus, quando muitos outros não sobreviveram ou foram infectados. Ela está vinculada ao sexo praticado sem preservativo, *sem proteção, desprotegido*. Há uma irracionalidade nessa culpa, que não compreende a injustiça envolvida em quem é “escolhido” para sobreviver, mesmo tendo as mesmas práticas de quem não sobreviveu.

Por fim, refleti sobre uma perda raramente apreendida e não reconhecida como uma perda lamentável, a do sexo desprotegido e desinibido. A perda de um tipo de contato íntimo entre peles tem seu luto interdito por uns por ser considerada imoral, por outros, por ser considerada frívola e de menor valor se colocada em relação às perdas humanas. A persistência da culpa nos mostra ainda que essa prática nunca foi completamente perdida, ela ocupa um lugar espectral, proibida e desejada. Eu finalizo o capítulo refletindo sobre como a culpa envolvida no sexo sem proteção tem como consequência desumanizar quem o pratica, independente dos motivos de seus praticantes. O sexo é entendido, nesse contexto, como uma força inconsciente complexa e disruptiva que muitas vezes atrapalha o “bom senso” e nos faz humanos e vulneráveis. A condenação

daqueles que praticam o sexo desprotegido e a culpa envolvida nessa prática tem como consequência mais perversa a apreensão de que a vida de seus praticantes vale menos que a de quem não se coloca em risco, reforçando ainda a culpa daqueles que não sobreviveram, afinal, eles se colocaram em risco e pagaram o preço disso. Em outras palavras, a culpa de sobreviver e de se colocar em risco atravessa os enquadramentos que regulam as disposições afetivas de comoção por essas perdas, assim como distingue quais perdas são lamentáveis (vítimas inocentes) e quais não são (vítimas culpadas).

No quarto capítulo dessa tese, *Ódio, violência e escatologia*, investiguei como o ódio delineia os contornos e cria superfícies naqueles que concluem que jamais terão suas perdas reconhecidas pelos termos que determinam quais perdas contam como perdas. Para isso, examinei um excerto do romance *A single man* (2013), no qual o protagonista, George, tem um devaneio saturado de ódio contra todos aqueles que contribuíram, direta ou indiretamente, para que a perda de seu companheiro, Jim, não fosse reconhecida e seu luto não fosse público. Uma questão que atravessa o capítulo é se seria possível ser orientado pelo ódio sem trazer violência para o mundo, uma vez que esse afeto possui sua história vinculada à práticas exclusionárias e crimes hediondos, não figurando como um afetos subjetivamente, socialmente e politicamente viável. Em diálogo com a narrativa, reflito sobre esse ódio experienciado pelo protagonista e suas relações com o ódio proferido e encenada contra aqueles que desalinham aos regimes que determinam quais vidas contam como vidas. O ódio nem sempre é trazido para o mundo sob a forma de violência, ele pode orientar um devaneio sombrio, catártico e necessário e, contudo, que se conclui na própria desorientação momentânea, nos lembrando as diferentes historicidades e perigos que o ódio pode ter.

Para concluir essa trajetória de escrita, gostaria de fazer alguns apontamentos finais à respeito dos afetos examinados e aquilo que resta para aqueles que têm suas perdas não reconhecidas. Ao longo das páginas dessa tese, reforcei como afetos são politicamente saturados e, por sua vez, saturam a política, a cultura, as maneiras como nos orientamos no mundo e como o mundo recebe nossos corpos. Embora “sentir” ódio ou culpa ou “estar” melancólico pareçam experiências privadas, elas são atravessadas pela exterioridade, por histórias e relações que nos excedem e que não compreendemos totalmente. Ser orientado por esses três afetos nos leva a direções que não podem ser previstas algoritmicamente. As possibilidades que eu trouxe são algumas de uma pletora incontável de direções e efeitos. Ainda assim, procurei dar conta de algumas maneiras em

que somos orientados a partir de lugares epistemológicos, políticos, éticos e ontológicos distintos entre si e também da cisheteronormatividade/homonormatividade.

Em comum entre essas orientações é uma perturbação aos enquadramentos que determinam aquilo que é e aquilo que não é reconhecido como uma perda. Ser orientado por esses afetos é, em si mesmo, um desafio aos enquadramentos, eles expõem uma desorientação entre nossas disposições afetivas e sua regulação. Em outras palavras, entre aquilo que sentimos e apreendemos como uma perda e aquilo que os enquadramentos delineiam que poderia contar como perda. Isso não significa necessariamente que essas perdas são reconhecidas, no entanto, esses enquadramentos, nesses instantes, são perturbados por esses afetos e colocados em xeque por sua incapacidade de compreender e responder aqueles que estão ali, confrontando-os. Somos desorientados com essa contradição, precisamos criar novos termos para articular e dar inteligibilidade para essas perdas e para os afetos que delas seguem, enquadrá-las de algum modo. Diferentes consequências seguem disso, conforme nossas posicionalidades, intersecções, histórias, e os afetos com os quais entramos em contato. Não há uma única maneira de ser orientado nem uma direção específica que segue disso.

Em vista disso, eu gostaria de argumentar, inspirado em Ahmed (2006) a favor de uma desorientação como um afeto, uma possibilidade de orientação. A desorientação não é necessariamente ter o mundo virado ao avesso, pode ser um instante de olhar para o lado e sentir-se estranhado e desalinhado com esse mundo. Não significa permanecer parado ou desviar de qualquer orientação, trata-se de estabelecer uma relação crítica e criativa com as linhas pelas quais somos orientados. É uma sensibilidade no olhar para apreender que algo não está no lugar, que está desalinhado e, com isso, se orientar em direção a esse desalinhamento sem alinhá-lo, deixar-se ser levado a outros lugares e linhas possíveis, produzindo, como efeito, outros desalinhamentos/desorientações ao invés de reproduzir lógicas nas quais essas linhas se tornam normas. Não é sobre ser violentamente jogado para fora de uma linha por um ato de violência nem exatamente sobre o voluntarismo de decidir mudar de linha, embora esses dois acontecimentos podem tomar lugar. A desorientação que defendo é uma estratégia que possivelmente não está disponível para todos, ou melhor, é habitada, interpretada e orienta de maneiras diferentes e a partir dessa relação única com a desorientação que ela se torna libertadora ou não. Em outras palavras, seu potencial radical vem dos efeitos que dela seguem, do que a partir dela é feito.

As narrativas examinadas apontam, continuamente, a importância de ser desorientado, de manter-se desorientado como uma ferramenta crítica e arriscá-la como a busca por direções menos restritivas. A desorientação pode se materializar em direções inesperadas e estranhas. Nessa leitura, ela pode ser, articulada ao ódio, ocupar o lugar da górgona da vizinhança, aterrorizando crianças e perturbando a paisagem milimetricamente planejada da heteronormatividade pastel com uma casa caoticamente coberta de plantas (ISHERWOOD, 2013). Articulada à melancolia, a desorientação pode ser o instante em que se encara de frente o conflito entre o conforto de um lar burguês e o preço intolerável pago para ocupar esse lugar, abrindo-se para os riscos e possibilidades do incerto e desconfortável (TAÏA, 2018). As narrativas abraçam, mesmo quando relutam, os afetos que as orientam, e com isso, deixam-se desorientar. Esses afetos abrem um espaço, produzem suas superfícies, desorientam as personagens, a narrativa, nós que lemos. Desorientação, por vezes, é esse deixar-se abraçar por afetos que incomodam – tanto a nós quanto a norma – e não compreendemos, principalmente aqueles que dizem que não pertencem a nós e nos são barrados, sem convertê-los em algo outro, positivo e produtivo, apenas vê-los reorganizar as superfícies e os pontos de contato.

Pensar a desorientação como uma orientação parte da noção de que minha perda sempre conserva um rastro enigmático e opaco. Sempre resta algo a ser apreendido, elaborado, articulado e reconhecido, ou ainda, estimado e preservado em sua opacidade. Por vezes, não se trata de uma perda experienciada por mim, mas por alguém com quem eu tenho um vínculo ou um desconhecido que estende a mão desorientado. Estamos sempre sendo atravessados por perdas, os afetos que disso seguem e, ainda, pela possibilidade de que essas perdas não sejam reconhecidas. A desorientação, nesse contexto, significa seguir perturbando aquilo que determina que nossas perdas não contam como perdas, que determina que os afetos que nos (des)orientam não são inteligíveis, viáveis, produtivos ou válidos. É nos orientarmos na diagonal (*queer*) quando encontramos linhas retas (*straight*).

Estar desorientado significa também estar fora do lugar, e aqueles que não se alinham ao regime cisheteronormativo ou à homonormatividade, estão, em maior ou menor medida, sempre fora do lugar. Estar fora do lugar é também ocupar um espaço que não era previsto ser ocupado por essas subjetividades, e com isso, esse espaço também é alterado, pois suas superfícies fechadas a seus corpos são perturbadas. Isso também é capaz de desorientar aqueles que ocupam o mesmo espaço, possibilitando-lhes momentos

de abertura para apreender que o mundo é orientado para ser confortável para certas formas de viver, amar e desejar e não para outras.

O *queer*, ele mesmo, é uma forma de desorientação, não há uma linha ou direção específica que possa ser seguida que dela decorre a *queeridade*, conforme argumentam, cada um a sua maneira, Ahmed (2006) e Edelman (2022). Eu baseio essa proposta de desorientação nessa opacidade do *queer* para reivindicar que nossas perdas sejam reconhecidas e nossos lamentos sejam irrestritos sem torná-los transparentes, sem perder sua *queeridade*. Trata-se de reivindicar que o caráter opaco, diagonal, perturbado e enigmático seja conservado no reconhecimento, e que os afetos, por mais desarticulados e ininteligíveis, possam manter-se ambíguos e contraditórios, não sendo “resolvidos”.

Nesse sentido, não se trata de uma direção que culminaria no abandono ou resolução da melancolia, da culpa ou do ódio, mas seguir com eles, negociá-los em nossos próprios tempos e modos particulares. Há sempre um risco envolvido na desorientação, podemos perder o chão e não recuperá-lo, no entanto, o risco está presente em qualquer direção em que somos orientados, mesmo quando nosso chão parece muito seguro. Uma rede de apoio e suporte é essencial dada a distribuição desigual e assimétrica de riscos em desinvestir de certas linhas – como a heterossexualidade, a cisgeneridade, a monogamia, a reprodução – e explorar outras possibilidades, desejos, práticas e afetos. Não fazemos nada sozinhos, precisamos, por vezes, da ajuda de um outro, como o personagem Raimundo que, em meio à sua desorientação melancólica, faz parentesco com a travesti Suzzanný (GARDEL, 2021). Isso não “resolve” a desorientação de ambos personagens, mas articula em direções expansivas que sozinhos possivelmente não seriam capaz de articular. Sem essa rede, não há como manter um desalinhamento, e um relativo conforto mínimo na desorientação, uma vez que ela não é, mesmo em seus fracassos incertos, a aniquilação da subjetividade.

A consequência disso é um comprometimento ético duplo: é, por um lado, perturbar as linhas retas e as molduras que delineiam as formas de vida, desejos, práticas e perdas dignas de preservação e passíveis de luto. Por outro lado, uma abertura para acolher e amparar os corpos, as perdas, os afetos, os lamentos, as celebrações e as orientações que são inapreensíveis e sem forma, promovendo suporte mútuo para tanto se articularem quanto espaços para suas opacidades. É importante ainda, não pensar na desorientação como uma norma ou uma obrigação. Sabemos o peso do fardo que certas responsabilidades que assumimos podem exercer e a culpa que pode emergir ao fracassarmos nessa tarefa. E sempre, de algum modo ou com alguém, fracassamos, o que

também é uma maneira de se desorientar. Esse comprometimento surge para nos mostrar que a desorientação é um processo contínuo que é tanto um fim em si mesmo, no sentido de estar desorientado é em si uma abertura ética para o estranho, e também um meio de promover a proliferação de outros desalinhamentos e aberturas. Assim como os afetos, seja a melancolia, a culpa ou o ódio, ainda que eu tenha argumentado em abraçá-los e deixá-los nos orientar e se auto-articularem, não são um fim e sim direções possíveis.

Enfim, a desorientação aponta para incertezas, para o incalculável, em um instante eu me vejo desorientado e em outro, talvez não mais. Algo que desorienta agora, pode não desorientar amanhã. Começamos de onde estamos, sentados, apoiados, com um senso de distância da parede e do chão, orientados. Logo adiante, não sabemos aonde vamos ser direcionados.

## REFERENCIAS

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera: The New Mestiza**. São Francisco: Aunt Lute Book Company, 1987.

ABREU, Caio Fernando. Além do ponto. *In: Contos Completos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

AHMED, Sara. **Cultural politics of emotion**. Edinburgh: Edinburgh University Press: 2004.

AHMED, Sara. **Queer orientations: Orientations, Objects, Others**. DURHAM AND LONDON: DUKE UNIVERSITY PRESS, 2006.

AHMED, Sara. **The promise of happiness**. Durham AND LONDON: DUKE UNIVERSITY PRESS, 2010.

AHMED, Sara. Affect/Emotion: orientation matters: a conversation between Sigrid Schmitz and Sara Ahmed. *In: Freiburger Zeitschrift für Geschlechter Studien*. v. 20, n. 2, p. 97-108, 2014.

ALLEN, Amy. Emancipação sem utopia: sujeição, modernidade e as exigências normativas da teoria crítica feminista. Tradução de Inara Luisa Marin, Felipe Gonçalves Silva e Ingrid Cyfer. *In: Novos Estudos*. n. 103, p. 115-132, 2015.

ARISTOTELES. **Retórica**. tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2019.

ARRAIS, Amauri. **Um país para viver**. Disponível em: <https://quatrocincoum.folha.uol.com.br/br/entrevistas/literatura/um-pais-para-viver>. Acesso em 15 de agosto de 2023. (2023a)

ARRAIS, Amauri. **Taia e Lobe discutem identidade, preconceito e heranças coloniais**. Disponível em: <https://www.quatrocincoum.com.br/br/noticias/a-feira-do-livro/taia-e-lobe-discutem-identidade-preconceito-e-herancas-coloniais>. Acesso em 15 de agosto de 2023. (2023b)

BERSANI. **Is the rectum a grave?: and other essays**. Chicago: Chicago University Press, 2010.

BIDART, Frank. **Half-Light: collected poems 1965-2016**. New York: FSG, 2017.

BUTLER, Judith. **Excitable speech: a politics of the performative**. London: Routledge 1997.

BUTLER, Judith. **Subjects of Desire: hegelian reflections in twentieth-century France**. Nova Iorque: Columbia University, 1999.

BUTLER, Judith. O parentesco é sempre tido como heterossexual?. Tradução de: Valter Arcanjo da Ponte. *In: cadernos pagu*, n. 21, p. 219-260, 2003.

- BUTLER, Judith. **Undoing Gender**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2004.
- BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017a.
- BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017b.
- BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015a.
- BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?** Tradução de Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015b.
- BUTLER, Judith. Pode-se levar uma vida boa em uma vida ruim? Conferência do prêmio Adorno. Tradução de Aléxia Cruz Bretas. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, Número 33, p. 213-229, 2018.
- BUTLER, Judith. **Corpos que importam: os limites discursivos da categoria sexo**. Tradução de Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli. São Paulo: Editora N-1 e Crocodilo edições, 2019.
- BUTLER, Judith. **The force of non-violence: An Ethico-Political Bind**. Londres: Verso, 2020.
- BUTLER, Judith. Recognition and the Social Bond: A Response to Axel Honneth. *In*: IKÄHEIMO, Heikki; LEPOLD, Kristina; STAHL, Titus. **Recognition and Ambivalence**. New York : Columbia University Press, 2021
- BUTLER, Judith. **Vida precária**. Tradução de Andreas Lieber. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2022a.
- CENSUS. **2020 Census Apportionment Results, United States Census Bureau**. Disponível em: <https://www.census.gov/data/tables/2020/dec/2020-apportionment-data.html> . Acesso em 15 de agosto de 2023.
- CHARLTON, Lewis T. **An Elementary Latin Dictionary**. New York, Cincinnati, and Chicago. American Book Company. 1890.
- COPLEY, Frank O. **Catullus—The Complete Poetry**. Michigan: The University of Michigan Press, 1957.
- CRIMP, Douglas. How to Have Promiscuity in an Epidemic. *In*: **October**, v. 43, p. 237–71, 1987.
- CRIMP, Douglas. Mourning and Militancy. *In*: **October**, v. 51, p. 3-18, 1989.

CRIMP, Douglas. Melancholia and Moralism. *In: Loss: the politics of mourning.* Editores: David L. Eng e David Kazanjia. Berkley e Los Angeles: University of California Press, 2003.

CVETKOVICH, Ann. **An archive of feelings:** trauma, sexuality, and lesbian public cultures. Durham and London: Duke University Press, 2003a.

CVETKOVICH, Ann. Legacies of Trauma, Legacies of Activism: ACT UP's Lesbians. *In: Loss: the politics of mourning.* Editores: David L. Eng e David Kazanjia. Berkley e Los Angeles: University of California Press, 2003b.

DEAN, Tim. **Unlimited Intimacy:** reflections on the subculture of barebacking. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.

DEMINGOS, Lucas. Afetos inadequados: notas sobre a crítica ao tropo "enterre seus gays" *In: Revista da Víbora* v. 1. s.p., 2021.

DERRIDA, Jacques. **Limited Inc.** Evanston: Northwestern University Press, 1988.

DERRIDA, Jacques. **Mémoires for Paul de Man.** Nova Iorque: Columbia University Press, 1986.

DERRIDA, Jacques. **The Other Heading:** Reflections on Today's Europe. trans. Pascale-Anne Brault and Michael B. Naas. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

DERRIDA, Jacques. **Papel-máquina.** Tradução de Evandro Nascimento. São Paulo: Estação liberdade, 2004.

EDELMAN, Lee. **Homographesis:** essays in gay literary and cultural theory. Niva Iorque: Routledge, 1994.

EDELMAN, Lee. **No Future:** Queer Theory and the Death Drive. Durham: Duke up, 2004.

EDELMAN, Lee. **Bad education:** why queer theory teaches us nothing. Durham: Duke University Press, 2022.

FRANK, Adam; SEDGWICK, Eve K. **Shame and its sisters:** a Silvan Tomkins reader. Durham e Londres: Duke University Press: 1995.

FREEMAN, Elizabeth. **Time binds:** queer temporalities, queer histories. Durham and London: Duke University Press, 2010.

FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. *In: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos.* Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. O eu e o id. *In: O eu e o id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925).* Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método II**: complemento e índice. Tradução de Enio Paulo Gianchini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

GARDEL, Stênio. **A palavra que resta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

GINZBURG, Jaime. Exílio, memória e história: notas sobre “Lixo e purpurina” e “Os sobreviventes” de Caio Fernando Abreu. *In: Revista Literatura e Sociedade*, n.8, P. 27-45, 2005.

GIRARDI, William. Sufficient Density: An Interview With Frank Bidart. *In: Poets & Writers Magazine*. Maio/Junho 2013. Disponível em: [https://www.pw.org/content/sufficient\\_density\\_an\\_interview\\_with\\_frank\\_bidart](https://www.pw.org/content/sufficient_density_an_interview_with_frank_bidart). Acesso em 10 de junho, 2023.

GREGG, Melissa Gregg; SEIGWORTH, Gregory J. (Ed.) **The Affect theory reader**. Durham and London: Duke University Press, 2010.

GRIFFITHS, David. Queer theory for lichens. *In: UnderCurrents*, v. 19, p. 36-45, 2015.

GORING, Paul; HAWTHORN, Jeremy; MITCHELL, Domhall. **Studying Literature**. Londres: Bloomsbury Academic, 2010.

HALBERTSAM, Jack (Judith). The Politics of Negativity in Recent Queer Theory. *In: PMLA*, v. 121, n. 3, pp. 823 - 825, 2006.

HALBERSTAM, Jack (Judith). **The queer art of failure**. DURHAM AND LONDON: DUKE UNIVERSITY PRESS, 2011.

HARAWAY, Donna. **Ficar com o problema**: fazer parentes no chthluceno. Tradução de Ana Luiza Braga. São Paulo: Editora N-1, 2023

HEYNDELS, Ralph. “Sortir de tous les territoires”: To Be a Racialized and Colonized Subject within France Today. Is There for Abdellah Taïa a There Where to Go and to Exist? *In: Abdellah Taïa’s Queer Migrations*: Non-places, Affect, and Temporalities. Editado por Denis M. Provencher and Siham Bouamer. Maryland: Lexington Books, 2021.

HUIZINGA, Johan. **O outono da idade média**. Tradução de Frances Petra Janssen. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

HIPOCRATES. **De aere aquis et locis**. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0251:text=Aer>. Acesso em 20 de dezembro de 2023.

ISHERWOOD, Christopher. **A single man**. Nova Iorque: Farrar, Straus and Giroux, 2013.

INDIGÈNES. **Parti des indigènes de la république**: Qui sommes-nous? Disponível em: < <https://indigenes-republique.fr/>> Acesso em: 20 de dezembro de 2023.

INUMERÁVEIS. **Memorial dedicado à história de cada uma das vítimas do coronavírus no Brasil**. Disponível em: <https://inumeraveis.com.br> . Acesso em 7 de julho de 2023.

KVELLER, Daniel. **Dissidências sexuais, temporalidades queer**: Uma crítica ao imperativo do progresso e do orgulho. Salvador: Devires, 2022.

LEVI, Primo. **Os afogados e os sobreviventes**. Tradução de Luiz Sergio Henriques. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

LIFTON, Robert J. **Death in life**: the survivor of Hiroshima. Londres: Weidenfiled and Nicolson, 1968.

LOVE, Heather. **Feeling Backward**: Loss and the Politics of Queer History. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

MANUAL DE COMUNICAÇÃO DA SECOM. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/manualdecomunicacao/estilos/aids>. Acesso em: 20 de dezembro de 2023.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Departamento de doenças de condições crônicas e infecções sexualmente transmissíveis (Profilaxia Pré-Exposição)**. Disponível em: <https://www.gov.br/aids/pt-br/assuntos/prevencao-combinada/prep-profilaxia-pre-exposicao/prep-profilaxia-pre-exposicao>. Acesso em: 20 de dezembro de 2023. 2023a.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Departamento de doenças de condições crônicas e infecções sexualmente transmissíveis (Profilaxia Pós-Exposição)**. Disponível em: <https://www.gov.br/aids/pt-br/assuntos/prevencao-combinada/pep-profilaxia-pos-exposicao-ao-hiv/pep>. Acesso em: 20 de dezembro de 2023. 2023b.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Conscientização**. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias-para-os-estados/rio-grande-do-sul/2023/fevereiro/com-1-245-novos-casos-rio-grande-do-sul-lidera-infeccao-por-hiv-na-regiao-sul>. Acesso em: 20 de dezembro de 2023. 2023c.

OUT. **Why Abdellah Taia Had to Die in Order to Live**. Disponível em: < <https://www.out.com/entertainment/2010/01/26/why-abdellah-taia-had-die-order-live?page=full> >. Acesso em: 20 de dezembro de 2023 (2010)

PUAR, Jasbir. **Terrorist assemblages**: Homonationalism in queer times. Durham e Londres: Duke University Press, 2006.

PEIRCE, Charles S. **The Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Vol. I: The Principles of Philosophy**. Cambridge: Harvard University press, 1931.

PORTO, Luana Teixeira. **Morangos mofados, de Caio Fernando Abreu: fragmentação, melancolia e crítica social**. (Dissertação Mestrado em Letras).

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, 2005.

PRATCHETT, Terry. **Equal Rites**. Nova Iorque: Harper Perennial, 2005.

PROVENCHER, Denis M.; BOUAMER, Siham. **Abdellah Taïa's Queer Migrations: Non-places, Affect, and Temporalities**. Maryland: Lexington Books, 2021.

MUÑOZ, José Esteban. **Disidentifications: queers of color and the performance of politics**. Minneapolis: University of Minnesota Press: 1999.

MURAKAMI, Haruki. **Kafka a beira-mar**. Tradução de Leiko Gotoda. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

MUZART, Thomas. **Abdellah Taïa's Melancholic Migration: Oscillation between Solitude and Multitude**. In: **Abdellah Taïa's Queer Migrations: Non-places, Affect, and Temporalities**. Editado por Denis M. Provencher and Siham Bouamer. Maryland: Lexington Books, 2021.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível**. Estética e política. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2009.

RANCIÈRE, Jacques. **Dissensus: On Politics and Aesthetics**. trans. Steven Corcoran. London: Continuum, 2010.

RODRIGUES, Carla. **O luto entre a clínica e a política: Judith Butler para além do gênero**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

RUBIN, Gayle. **Políticas do sexo**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

SECRETARIA MUNICIPAL DE SAÚDE. **Porto Alegre tem maior coeficiente de mortalidade por Aids do país**. Disponível em: <https://prefeitura.poa.br/sms/noticias/porto-alegre-tem-maior-coeficiente-de-mortalidade-por-aids-do-pais>. Acesso em 20 de dezembro de 2023. 2023.

SEDGWICK, Eve K. **Epistemology of the Closet**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2008.

SEDGWICK, Eve K. **Touching feeling: affect, pedagogy, performativity**. Durham e Londres: Duke University Press, 2003

SHAKESPEARE, William. The taming of the shrew. In: **The Complete works of William Shakespeare**. Londres: CRW Publishing Limited, 2009.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SONTAG, Sontag. **Doença como metáfora/AIDS e suas metáforas**. Tradução de Rubens Figueiredo e Paulo Henrique Britto. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

SVSA. **Secretaria de Vigilância em Saúde e Ambiente, Paineis Coronavírus.** Disponível em: <https://covid.saude.gov.br> . Acesso em 7 de julho de 2023.

TABOO SUBJECTS. A Short History of the Condom. *In: JSTOR Daily*. Disponível em: <https://daily.jstor.org/short-history-of-the-condom/>. Acesso em 20 de dezembro de 2023.

TAÏA, Abdellah. **Aquele que é digno de ser amado.** Tradução de Paulo Werneck. São Paulo: Editora Nós, 2018.

TAÏA, Abdellah. Salvation Army. Traduzido para o inglês por Frank Stock. Los Angeles: Semiotext(e), 2009.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso:** a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. 4a edição revista, atualizada e ampliada. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

WELTER, Juliane Vargas. **Sobrevivendo ao mofo:** narrativas de redemocratização em Caio Fernando Abreu. *In: Revista Intertexto*, v. 8, n. 2, p. 1-17, 2015.

UNAIDS. **Global HIV & AIDS statistics — Fact sheet.** Disponível em: <https://www.unaids.org/en/resources/fact-sheet#:~:text=Global HIV statistics&text=29.8 million people were accessing,the start of the epidemic>. Acesso em 20 de dezembro de 2023.

NATIONAL AIDS MEMORIAL. **WHAT IS THE AIDS MEMORIAL QUILT?** Disponível em: <https://www.aidsmemorial.org/quilt>. Acesso em 20 de dezembro de 2023.

WALL, Sam. **Drop My Body On The Steps Of The FDA: Death, Queer Activism & Advocacy During the HIV/AIDS Crisis.** Disponível em: <https://deadmaidens.com/2018/01/16/drop-my-body-on-the-steps-of-the-fda-death-queer-activism-advocacy-during-the-hiv-aids-crisis/>. Acesso em 20 de dezembro de 2023.

YOUNGBLOOD, Stephanie. Material Voices: Queer Lyric and AIDS Testimony in Frank Bidart's *Desire* *In: GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, v. 20, n. 3, p. 227-296, 2014.