

Daniel Kerry dos Santos

**MODOS DE VIDA E PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO NA
EXPERIÊNCIA DE ENVELHECIMENTO ENTRE HOMENS
HOMOSSEXUAIS NA CIDADE DE FLORIANÓPOLIS/SC**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre em Psicologia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Mara Coelho de Souza Lago

Florianópolis
2012

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária
da
Universidade Federal de Santa Catarina

S237m Santos, Daniel Kerry dos
Modos de vida e processos de subjetivação na experiência
de envelhecimento entre homens homossexuais na cidade de
Florianópolis/SC [dissertação] / Daniel Kerry dos Santos ;
orientadora, Mara Coelho de Souza Lago. - Florianópolis, SC,
2012.
183 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Psicologia.

Inclui referências

1. Psicologia. 2. Homossexualidade. 3. Envelhecimento.
4. Corpo. 5. Relações de gênero. 6. Subjetividade. I. Lago,
Mara Coelho de Souza. II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III.
Titulo.

CDU 159.9

Daniel Kerry dos Santos

*Modos de vida e processos de subjetivação na experiência de
envelhecimento entre homens homossexuais na cidade de
Florianópolis/SC*

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Curso de Mestrado, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, pela seguinte banca examinadora:

Florianópolis, 08 de fevereiro de 2012

Dra. Maria Aparecida Crepaldi
(Coordenadora – PPGP/UFSC)

Dra. Mara Coelho de Souza Lago
(UFSC – PPGP – Orientadora)

Dra. Maria Juracy Filgueiras Toneli
(UFSC – PPGP – Examinadora)

Dr. Fernando Altair Pocahy
(UNIFOR – PPGP – Examinador)

Dr. Pedro de Souza
(PPGL – UFSC – Examinador)

Dr. Leandro Castro Oltramari
(PSI – UFSC – Suplente)

AGRADECIMENTOS

(A ordem não significa uma hierarquia de importância...)

Agradeço aos meus pais, Isaura e Jurivaldo e à minha irmã, Lais, por estarem sempre presentes (mesmo distantes geograficamente) e sempre me apoiando em minhas escolhas. O apoio de vocês foi/é imprescindível para eu continuar nesses meus caminhos e realizando meus pequenos e grandes sonhos;

Agradeço à minha tia Bete por também sempre incentivar, apoiar e compartilhar as alegrias com seus sobrinhos queridos.

Agradeço à minha querida orientadora, Dr^a. Mara Lago, que mais do que me orientar nesta pesquisa, inspirou-me com seu conhecimento, com seu amor pelo trabalho e pela sua profissão. Muito obrigado pelo carinho e pela confiança depositada em mim;

Agradeço à minha pequena Marília Amaral, essa *prenda dos pampas* que tive a sorte grande de conhecer desde o início do mestrado e que depois não largou mais de mim (ainda bem!). Essa me ajudou, me acolheu, me deu colo e conseguiu me reerguer em meio a terríveis furacões e tempestades. Um presente todo enfeitado que não me canso de agradecer por ter conhecido;

Agradeço a uma das pessoas mais doces que já conheci, Rafael Marques, que com sua paz e sabedoria trouxe vida durante o frio do inverno. Minha gratidão pela sua insistência em cuidar de mim, pelo seu amor e carinho não podem ser traduzidos em tão poucas palavras. Sem sua companhia e afeto com certeza não teria conseguido terminar esta dissertação;

Ao Lucas (Luth) Serafim, que veio se juntar a mim nessa tal de “Ilha da Magia” e também foi muito importante em momentos difíceis;

Ao Rafinha, pela preciosa revisão deste trabalho. Amigo de anos que guardo com carinho no coração;

Ao Paulinho, meu irmão *eletivo* que está sempre comigo, mesmo distante pelo espaço físico. Pessoas como ele me fazem ter certeza que um amor fraternal existe independentemente da distância.

À Larissa Mendes, outra que mesmo distante nunca saiu do meu coração e que sempre me contagia com sua potência de vida inigualável (ainda vamos voar sobre o arco-íris, tão alto...!);

Ao Ovídio, meu outro irmão, pelos calorosos abraços que me doa quando nos vemos e pela alegria de nossa amizade;

À Bárbara Cardoso, pela iniciativa de ajudar a ampliar minha vida com outras vidas como a minha;

Ao Thiago Belluf, por aparecer na minha vida e fazer com que eu não me sinta sozinho e por dizer que podemos viver muito bem!

À Denise Stucchi, pelas conversas intermináveis, pelos vinhos, pela arte, por Clarice, pelos encontros profundos e alegres. Obrigado pelas inspirações e provocações;

Ao Fernando Salgado (vulgo *Nega Nanda*), pelas companhias lunáticas e alegres.

A minha queridíssima Juracy Toneli, por ter me “adotado”, ter me recebido com braços abertos e me ensinado muita coisa, tanto em nível pessoal como acadêmico. Uma grande pessoa, a qual admiro pela força e pela potência.

Ao querido Daniel Toneli (*in memoriam*) por ter estendido o braço num momento difícil. Querido amigo, onde você estiver, muito obrigado!

Ao Pedro de Souza, pela humildade e doçura nas palavras;

Ao Fernando Pochay pela amizade receptiva, pela alegria dos nossos encontros, pelos *bons drinks* e pela inspiração que seus textos me trazem já há algum tempo...;

Aos amigos Terson, Arthur, Ju Ried, Talita, Alexandre, Renata, Gabriela, Karla, Mariana, Flávia, Marcos Leal, Paulo, Pedro, Ângela, Ada, Regina e Zuleica

Aos importantes e queridos professores que me ensinaram muito durante o mestrado: Kátia Maheire, Marco Aurélio Prado, Maria Chalfin, Kléber Prado, Mériti de Souza.

Aos interlocutores dessa pesquisa, que compartilharam gentilmente histórias de suas vidas e me mostraram outras possibilidades de existência.

Ao proprietário do bar onde realizei a pesquisa, pelo carinho, pela receptividade e pela alegria em promover bons encontros.

Às pessoas da ONG ADEH, por me ensinarem que a vida percorre os mais múltiplos caminhos;

À Mãe-Natureza maravilhosa desta Ilha, que me recebeu e que me agracia com suas lindas paisagens.

RESUMO

Este trabalho problematiza algumas estilizações possíveis das experiências de envelhecimento entre homens homossexuais. Inicialmente, tracei linhas de alguns campos discursivos sobre os quais a velhice e a homossexualidade estariam remetidas, considerando que tais cartografias sinalizam pistas importantes em pesquisas sobre essa temática. Desse modo, procurei demarcar um campo político-epistemológico crítico que historicizasse e politizasse as experiências de sujeitos e grupos e os modos de subjetivações. Para acompanhar tais processos, *habitei* um bar gay na cidade de Florianópolis frequentado principalmente por homens mais velhos. Busquei por expressões e intensidades que reinventassem e recompusessem corporeidades, apontando que a materialidade dos corpos, apesar de estar remetida a um sistema de regulação, pode ganhar novas significações onde a abjeção (ou um fantasma de abjeção) possa ser politizada e transformar-se num instrumento de contestação política, mesmo que em instantes fugazes e de forma provisória. Considerei que os homossexuais mais velhos estariam habitando uma fronteira, um limite de um regime discursivo que estabelece, por um lado, um campo de legitimidade e de inteligibilidade e, por outro, uma zona de ininteligibilidade, um exterior constitutivo. Com esta pesquisa tentei mostrar que habitar essa fronteira discursiva que toma o corpo utópico como prerrogativa e ideal regulatório, não necessariamente constitui uma vida abjeta. Essa zona de tensão incita resistências, cria modos de vida alternativos e ativa subjetivações que reinventam e alargam os campos de inteligibilidade. Olhar mais de perto para essas vidas, para esses corpos que exibem a velhice e, ao mesmo tempo, desejam, gozam, têm tesão e inventam outras formas de experimentar o homoerotismo e a homossexualidade seria uma aposta política que desestabiliza as estratégias de homogeneização, de exclusão e de abjeção. A velhice e a homossexualidade, nesse sentido, podem ser pensadas a partir da perspectiva da diferença e da alteridade e não a partir de critérios identitários totalizantes. As narrativas ouvidas e as afecções experienciadas durante as cartografias realizadas no território habitado apontaram para algumas formas de relação consigo mesmo, para uma territorialidade alternativa e para uma heterotopia de corpos (in)desejáveis. Muitas vezes as experiências de envelhecimento entre homossexuais podem estar remetidas a enunciados de sujeição, mas, por outro lado, pode produzir subjetivações e resistência aos ideais regulatórios contemporâneos. O homoerotismo e a homossexualidade

foram pensados aqui como possibilidades de potência na velhice, onde a experiência de envelhecimento possa ser vivida como uma experiência ética e estética e não como mais um modo de assujeitamento.

Palavras-chave: Homossexualidade. Envelhecimento. Corpo. Gênero. Subjetivação.

ABSTRACT

This work problematizes some possible stylizations of aging experiences among homosexual men. Initially, I traced lines of some discursive fields on which the old age and the homosexuality are sent, considering that such cartographies suggest important tracks on researches with this theme. Thereby, I tried to demarcate a critical political and epistemological field that historicizes and politicizes the subjects' and groups' experiences and the modes of subjectivation. To follow these processes, I *dwelt* in a gay bar in the city of Florianópolis (Brazil) mainly frequented by older men. I sought for expressions and intensities that reinvented and recomposes corporeality, indicating that the materialities of the bodies, despite of being sent into a regulation system, can earn new meanings in which the abjection (or an abjection's ghost) can be politicized and becomes an instrument of political contestation, even in fleeting moments and provisionally. I considered that older homosexuals would be inhabiting a frontier, a limit of a discursive regime which establishes, on one hand, a field of legitimacy and intelligibility and, on the other, an unintelligibility zone, an constitutive outside. With this research I tried to show that inhabiting this discursive frontier, which takes the utopist bodies as a prerogative and regulatory ideal, not necessarily constitutes an abject life. This tension zone encourages resistances, creates alternative ways of life and activates subjectivations that reinvents and extends the fields of intelligibility. Looking closer to these lives, to these bodies that exhibit the old age and, at the same time, desire, enjoy, get excited and invent other ways to experiment the homoeroticism and the homosexuality would be a political bet that destabilizes the strategies of homogenization, exclusion and abjection. The old age and the homosexuality, in this sense, can be thought in the perspective of the difference and alterity, and not from totalizing identities criteria. The narratives listened and the affections experienced during the cartographies made in the territory inhabited indicated some forms of relations with itself, an alternative territoriality and a heterotopy of (un)desirable bodies. Usually, the aging experiences among homosexual men are sent into subjection statements, but, on the other side, it can produce subjectivations and resistances against the contemporary regulatory ideals. The homoeroticism and the homosexuality were thought here as possibilities of "power" during the old age, where the experience of aging can be lived as an ethical and aesthetic experience and not as one more way of subjection.

Key-words: Homosexuality. Aging. Body. Gender. Subjectivation.

SUMÁRIO

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 1 Introdução..... | 15 |
| 2 Dispositivos de controle e constituição do sujeito: as produções discursivas sobre a velhice e a sexualidade..... | 23 |
| 2.1 Notas sobre a questão da velhice | 29 |
| 2.1.1 O dispositivo da idade e a produção da velhice | 34 |
| 2.2 Sexualidades, gênero e performatividades..... | 43 |
| 2.3 Quais velhices possíveis entre homens homossexuais? | 54 |
| 3 Cartografias: éticas e estéticas nos modos de envelhecer entre homens homossexuais..... | 61 |
| 3.1 Algumas pistas cartográficas. | 67 |
| 3.2 Habitando territórios e acompanhando as paisagens. | 73 |
| 4 Entre coroas, ursos e maduros | 77 |
| 4.1 Sobre encontros de corpos: diferenças e afetações | 83 |
| 4.2 Territorialidades marginais: (re)invenções dos corpos | 88 |
| 4.3 Cenas de uma heterotopia de corpos (in)desejáveis | 113 |
| 5 Estilísticas e estéticas do envelhecimento: narrativas de si | 125 |
| 5.1 Das prisões identitárias ao “prazer que acontece”..... | 133 |
| 5.2 Corpo, envelhecimento e produção si..... | 146 |
| 5.3 “Sou velho porque dizem”: a velhice como performativo | 154 |
| 6 Considerações finais: por uma ética do envelhecimento | 159 |
| Referências | 165 |
| Apêndice | 177 |
| Anexo..... | 183 |

1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação de mestrado situa-se em áreas de investigações sobre as quais venho me ocupando desde minha graduação em Psicologia, na Universidade Estadual Paulista – Unesp (Câmpus de Assis/SP), como os estudos de gênero, teorias feministas e estudos *queer*. Busquei neste trabalho acompanhar algumas formas de estilização do envelhecimento entre homens homossexuais. Procurei olhar para a velhice como uma estilística e uma estética da existência, ou seja, como uma possibilidade de invenção da vida que pode portar valores estéticos (inventivos e criativos) que são conduzidos a partir de determinados estilos/modos de vida. Nesse sentido, tentei apreender velhices possíveis a partir das experiências de envelhecimento de homens que vivem a homossexualidade.

Tal interesse de investigação surgiu quando ainda estava desenvolvendo uma pesquisa de iniciação científica¹, cujo tema era a homofobia, os processos de subjetivação e as construções de identidades de gênero em uma cidade do interior paulista. Nessa pesquisa, problematizei as formas pelas quais a heteronormatividade regula, de forma mais vigilante, policiada e cerceadora, as vidas das pessoas que vivem em uma cidade pequena do interior. Observei que lá as estratégias de controle sobre a homossexualidade se estabeleciam principalmente pelo elemento da pessoalidade (a maioria das pessoas da cidade se conhece), lugar este onde o anonimato é praticamente impossível. A vida íntima/privada é, nesses casos, muitas vezes exposta ao domínio público, no qual ela é injuriada e violentada (física, verbal ou simbolicamente). Procurei acompanhar as estratégias do desejo na cidade do interior, buscando apreender as maneiras pelas quais as pessoas podiam vivenciar e inventar a homossexualidade nesses ambientes mais rígidos e limitados.

Durante essa pesquisa, conversei e entrevistei pessoas de gerações diferentes, nativas da cidade. Foi durante a interlocução com um homem de 62 anos que pude tomar contato com algumas questões dos homossexuais mais velhos. Além desse informante, também tive uma relação de muita proximidade com outro homem de 70 anos, dono

¹ Pesquisa de iniciação científica intitulada: “Homofobia, processos de subjetivação e construções de identidades de gênero na cidade de Assis”, orientada pelo professor Dr. Fernando Silva Teixeira Filho e financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

de um “boteco” famoso por seu estilo boêmio e que agregava prostitutas, andarilhos, travestis, “bêbados” e uma pequena faixa de estudantes universitários (da qual eu fazia parte) que se identificavam com o ar de inadequação do local em relação à cidade. O espaço era velho e trazia em cada objeto disposto em seu interior uma história singular, sobre o próprio dono ou sobre a cidade. Ao som de uma antiga *jukebox* ainda em funcionamento, ouvi muitas histórias desse homem, assumidamente homossexual. Suas peripécias sexuais atuais e de quando era mais jovem, sua relação com a cidade e com o preconceito, seus amores, seus gostos, seus desejos e seus medos.

As histórias desses homens reconstruíam um passado no qual a homossexualidade era vivida de outra maneira, estranha a mim. Além disso, suas narrativas também falavam de suas vidas presentes e os modos como vivenciam a sexualidade. Antes de ter tido contato com homossexuais mais velhos (sim, porque a juventude da qual faço parte produz um modo de vida que exclui o gay velho para fora dos seus contornos, pois ele espelha aquilo que ela não suporta ver), tinha um pensamento sobre os mesmos que beirava ao caricato: “*os gays velhos devem ser sozinhos, tristes...*”, achava eu. Mas naquela época passei a conhecer esses sujeitos e fui surpreendido por narrativas que adorava escutar. A primeira coisa que me chamou a atenção foi que os gays velhos não eram nada daquilo que “eu” pensava. Engoli um preconceito barato e irrefletido, o que no fim das contas sempre é muito bom. Esses sujeitos com quem conversei, falavam de suas vidas e de seus prazeres atuais. Aqueles homens não deixaram de ter seus amantes, de relacionarem-se com outros homens, velhos, “maturados” e até mesmo jovens. As lembranças de suas juventudes também narravam uma parte silenciada da história. Eram homens que viveram uma época quando seus prazeres eram considerados anomalias, perversidades, doença mental e, em alguns casos, até crime. Claro, numa cidade do interior isso era ainda mais evidente. Mas o que para mim era novo, era o fato de que havia uma vida possível, seja quando esses sujeitos eram mais jovens (e não faltam histórias que dizem sobre como sobreviver e viver a homossexualidade naquele contexto mais controlador e heteronormativo), seja no atual momento de suas vidas. Havia uma estilística, uma estética e uma ética da existência que me escapava, mas que ao mesmo tempo produzia em mim um efeito de fascinação, uma vontade de ouvir aquelas histórias que no fundo pareciam dizer de um passado de um semelhante.

Passei a interessar-me por esses modos de reinvenção de si, de conduzir-se frente a um campo moral no qual alguns sujeitos resistem.

As experiências com essas pessoas levaram-me a pensar não só sobre a condição e a vida dos homossexuais mais velhos, mas também sobre aquilo que Foucault (*apud* CARDOSO, 2005) considera a demanda ética da subjetivação: afinal, “*o que estamos fazendo de nós mesmos?*”. Trata-se de uma questão ética, pois nela está implícita uma reação aos jogos de verdade que regulam as existências. Se os homossexuais mais velhos “devem ficar escondidos e silenciados”, como prevê um regime discursivo que os exclui, por que não nos perguntarmos quais mecanismos produzem essas exclusões? E para nos questionarmos a esse respeito, por que não dar voz e visibilidade aos modos que esses sujeitos estilizam o envelhecimento e a homossexualidade? Com isso, é possível estudar o poder a partir das posições de resistência, como indica Foucault (1995), e a partir de estilísticas que afrontam e contestam as normas, mesmo que de maneira provisória e fugidia. Questionar o que fazemos com as pessoas de mais idade, sejam elas homo ou heterossexuais, é questionar as próprias condições políticas que nos afetam e que produzem hierarquias sociais e desigualdades. Considerando que todos/as estamos imersos/as e somos constituídos/as por mecanismos regulatórios e por relações de poder, é imprescindível que consideremos e problematizemos as vidas daquelas pessoas que habitam as margens dos campos de inteligibilidade. No limite, pensar politicamente tais questões significa pensar sobre nós mesmos. Tenho prezado, nesse sentido, por uma perspectiva ética e política que orienta este trabalho.

Diante dos movimentos e dos encontros que aconteceram durante aquela pesquisa de iniciação científica, a questão do envelhecimento entre homens homossexuais passou a mobilizar-me, de modo que decidi ampliar e aprofundar tal temática, exercício este que se concretizou nesta dissertação de mestrado.

A princípio, é preciso dizer que não estabeleci um critério rigoroso para definir o que é uma pessoa velha. Segundo Debert (1998, p. 61), não devemos supor que a essência definidora de uma população seja a idade legal ou o estado de envelhecimento biológico. A determinação e significação do que é a velhice, como apontado no capítulo dois, decorre de dispositivos de poder e é estabelecida num campo discursivo historicamente localizável. Assim, a velhice pode ser demarcada por critérios médicos, psicológicos, jurídicos, sociológicos e/ou ainda por definições geográficas, culturais, étnicas, sociais e subjetivas. O que me interessa, de fato, são as experiências que se pode fazer de si mesmo a partir da interpelação de um dispositivo de idade que produz um marcador etário socialmente depreciado e evitado. A

velhice, nesse sentido, interpela-nos e, de forma performativa, diz e produz um “alguém” que traz a marca do tempo em seu corpo. Quais efeitos disso sobre o sujeito? O que é possível pensar sobre si mesmo a partir desses atos de linguagem que passam a demarcar cada vez mais rigidamente uma *fronteira* entre um corpo legítimo e um corpo ilegítimo? Tais questões foram dando um contorno para este texto e funcionando como uma preocupação a ser considerada.

Atualmente, algumas áreas das ciências humanas e sociais dependem esforços para mostrar que a velhice não pode ser vista e estudada como uma categoria homogeneizadora, como se fosse possível falar em uma população unificada e linear de velhos/as. Tal totalização da velhice talvez seja útil num plano macropolítico, que faz uso das lógicas identitárias para efetuação de políticas públicas voltadas aos idosos. Mas essas generalizações deixam escapar a multiplicidade e a complexidade das experiências de envelhecimento. As velhices podem ser vivenciadas de formas muito diferentes entre um velho de 60 anos e outro de 80, um pobre e um rico, um que tem família e/ou um lar e outro que vive nas ruas ou em asilos, *um* velho e *uma* velha, um/a negro/a, um/a indígena e um/a branco/a, um/a heterossexual, uma lésbica, uma transexual e um gay, e assim por diante. Mas geralmente consideramos que velho é velho, em qualquer lugar, em qualquer contexto. Tais generalizações simplificam o campo das experiências e reduzem uma multidão a uma identidade massificada, serializada e aparentemente estável.

O mesmo é possível dizer sobre a homossexualidade e o gênero. As críticas às políticas identitárias sinalizam os perigos epistemológicos de considerar-se uma identidade homossexual como possuidora de uma substância essencial e/ou ontológica. Tais posições críticas frente às noções de identidades estão alinhadas às perspectivas pós-estruturalistas que sinalizam, por exemplo, que não é possível pensar um ser “a-histórico” e que não esteja sujeito às enunciações coletivas e a uma ordem do discurso. Ao considerar as sexualidades e as relações de gênero dentro de uma contingência histórica e discursiva, desestabilizamos alguns pressupostos caros à ciência moderna, como a razão, a objetividade e a neutralidade. Muitas teóricas feministas e *queers* denunciaram o falocentrismo, a heteronormatividade e o sexismo implícitos nas construções teóricas e nos vários sistemas de pensamento que sustentam as diversas disciplinas das ciências humanas e sociais. Essas linhas teóricas nos mostram que nossos fundamentos epistemológicos são sempre contingentes (BUTLER, 1998) e que os

saberes e reflexões que produzimos em nossas pesquisas são sempre localizados (HARAWAY, 1995).

Com o intuito de visualizar algo a mais, para além das estratégias de homogeneização de uma população, passei a interessar-me por uma forma dissidente das velhices, aquelas que seriam possíveis entre homens homossexuais. Para muitos poderia até soar estranho associar velhice à homossexualidade, uma vez que a velhice geralmente não nos remete à sexualidade e a homossexualidade não nos remete à velhice. Temos aqui um duplo problema. Primeiro: a velhice não nos remete à sexualidade e muito menos à homossexualidade. Tenho considerado que há uma matriz heterossexual que regula os modos de inteligibilidade da velhice. Nesse sentido, as pessoas velhas, quando pensáveis, já são pressupostamente heterossexuais. É como se não houvesse uma posição de sujeito possível para um/a velho/a que não se conformasse com a lógica heteronormativa que regula a materialidade dos corpos. Se a velhice legítima seria, *a priori*, heterossexual, pressupõe-se também, portanto, que o/a velho/a teria estabelecido, ao longo da sua trajetória, um modo de vida que expressasse essa prerrogativa: família, filhos, casamento, netos, etc. Segundo problema: a homossexualidade não nos remete à velhice. Considerando que atualmente vemos um modelo hegemônico que normatiza os modos de ser homossexual, e que tal modelização está baseada numa supervalorização de um corpo jovem, bonito, sarado, etc., aqueles sujeitos que não estão formatados dentro dessa lógica estariam às margens do que poderia ser considerada a homossexualidade aceitável/tolerável². O gay velho, nesse sentido,

² Uma “experiência” interessante que pode mostrar, pelo menos grosseiramente, as representações hegemônicas que se fazem da velhice (a partir de uma matriz heterossexual) e da homossexualidade (a partir de um ideal de juventude e de beleza) é pesquisar por esses dois termos, separadamente, no site Google Imagens (<http://images.google.com.br/>). As imagens correspondentes à *velhice* são, na maior parte, de um casal de um homem e uma mulher, sozinhos ou com filhos e netos. Os/as velhos/as nessas situações estão sempre felizes, sorridentes e com aparência saudável. Quase todas as imagens são de pessoas brancas a aparentando ser de classe média. As imagens que retratam uma velhice mais “decadente” são de número bem menor e sempre mostram o/a velho/a sozinho/a e/ou abandonado/a. Nessas situações, é mais comum observar imagens de velhos/as de outras etnias: negros, indígenas, etc.. É também significativo que, ao pesquisar o termo *velhice*, o site Google sugira outros termos, inferindo que o usuário quisesse dizer: “velhice feliz” ou “velhice saudável”. Já os resultados da pesquisa com a palavra *gay* são, em sua maioria esmagadora, imagens de homens (sozinhos ou em grupo) sarados, sem camisa, jovens, lisos, brancos,

passa a ser um sujeito sem espaço nesse meio e a velhice torna-se algo a ser excluída do campo do legítimo a partir dessas homonormatividades³.

Em função dessas considerações acima, o que pretendi anunciar com esta pesquisa foram momentos fugazes, territórios insólitos, subjetivações sempre em processos de (des)montagens. A territorialidade, as cenas e as narrativas sobre as quais detive minha atenção e com as quais me envolvi, não intencionam generalizações ou a afirmação de um modelo sobre o que é a velhice entre homens homossexuais. Isso seria restritivo e limitador. Por isso que lancei mão da ideia de que as velhices podem ser estilizadas, ou seja, podem ser experienciadas a partir de um *estilo* de conduzir, seja por um sujeito, seja por um coletivo ou uma multidão que potencialmente pode contestar uma sexopolítica (PRECIADO, 2004).

A fim de acompanhar essas estilísticas possíveis do envelhecimento entre sujeitos que deslizam entre prazeres homoeróticos, escolhi habitar o que considere ser um território alternativo que abriga e acolhe aqueles corpos dissidentes de uma geografia erótica da cidade. Tal território é um bar GLS⁴ de Florianópolis, frequentado principalmente por homens mais velhos e por ursos (nome dado a identidade de um grupo ligado a uma sub-cultura homossexual de homens gays, *geralmente* gordos e peludos). No capítulo quatro desenvolvi uma cartografia deste local, destacando algumas cenas e suas potencialidades inventivas. Minhas análises sobre esse território levaram-me a considerar o que chamei de uma heterotopia de corpos

bonitos, desfilando em paradas da diversidade ou em praias. Não encontrei nenhuma referência a homossexuais mais velhos. Por outro lado, ao pesquisar o termo “gay idoso”, encontrei poucas imagens que fizessem alusão aos gays velhos. Nesse caso, as imagens costumam aparecer em um contexto de caricatura e/ou de piada.

³ É importante salientar que estou direcionando minha atenção à velhice, mas as homonormatividades, que prescrevem certos estilos de vida baseados em algumas “elites gays” (de classe média/alta, branca, com corpos sarados, etc.), excluem também aqueles sujeitos que não se conformam com uma homossexualidade higienizada e tolerada socialmente, sejam eles os gays afeminados, travestis, gays pobres, negros, etc.

⁴ GLS é uma sigla para gays, lésbicas e simpatizantes, geralmente usada para designar espaços e/ou eventos com fins comerciais, diferentemente de LGBTTT, sigla para lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros, usada para referir-se ao movimento social que representa essa população.

(in)desejáveis, um *espaço outro*, onde é possível (re)compor novas corporeidades e produzir outras formas desejantes.

A partir desse território, estabeleci contato com alguns homens com os quais pude conversar em outras ocasiões, em suas casas e de forma mais delongada. Nesse momento, pude ouvir algumas de suas narrativas, numa interlocução pela qual eles foram me contando sobre suas relações com a velhice. A partir dessas falas, desenvolvi uma reflexão, no capítulo 5, sobre as narrativas de si em relação à experiência do envelhecimento e da homossexualidade.

Por fim, o que tentei mostrar nesta dissertação foi que o envelhecimento e a sexualidade estão necessariamente remetidas a um campo político e discursivo e é a partir desse campo que as estilizações dessas experiências são conduzidas e performatizadas. É importante destacar que durante esta pesquisa estive e conversei com pessoas de diversas classes sociais, mas quase todas elas possuem um padrão de vida razoável, uma casa e algum tipo de fonte de renda, mesmo que seja a aposentadoria. Existem outros contextos que não foram contemplados neste estudo, como a realidade de gays velhos em asilos, moradores de ruas, de comunidades pobres ou de cidades pequenas e afastadas dos grandes centros. Espero que com esta pesquisa novos horizontes sejam reafirmados, ampliando as problematizações sobre as desigualdades de gênero, sexuais e geracionais.

As discussões sobre as experiências de envelhecimento entre homossexuais ainda são tímidas e necessitam de mais pesquisas e de maior visibilidade, tanto teórica quanto política. Tais questões ainda carecem de estudos no Brasil. A realidade de homossexuais mais velhos é muito pouco conhecida e debatida, seja no movimento LGBT, na academia ou nos movimentos de idosos. Um dos grandes desafios, no meu entender, é a complexidade da interseccionalidade entre campos de estudos que possuem certa autonomia, mas que precisam dialogar entre si, a saber, os estudos sobre gênero e sexualidades (estudos de gênero, feministas, gays e lésbicos e estudos *queer*) e os estudos sobre velhice e envelhecimento (como a gerontologia, por exemplo). Se há algo em comum que podemos destacar entre esses dois campos é a questão do poder: como as relações sociais se constituem a partir de relações de poder que marcam os sujeitos e produzem hierarquizações, normatividades, formas de inteligibilidade? O poder, em sua forma moderna, difuso e sutil, age e produz, assujeita, mas também possibilita resistências, reinvenções cotidianas de modos de vida, de estéticas outras num campo de possíveis. Se na contemporaneidade as trajetórias de vida e as experiências da sexualidade já não podem mais ser

apreendidas a partir de uma previsibilidade fixa, nem de uma estabilidade e permanência (BOZON, 2009; SANTOS, 2009, 2010), precisamos direcionar nossos olhares para as multiplicidades existenciais, para as diferenças e as alteridades, dando voz aos modos de vida que resistem ao instituído. A velhice e a homossexualidade, nesse sentido, são emblemáticas nessa discussão: na tensão entre um fantasma de abjeção e as reinvenções ético-estéticas das subjetividades, embarcamos num *entre* e vislumbramos expressões da diferença que pedem passagem e desestabilizam o homogêneo.

2 DISPOSITIVOS DE CONTROLE E CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO: AS PRODUÇÕES DISCURSIVAS SOBRE A VELHICE E A SEXUALIDADE

Velhice e sexualidade são conceitos/ideias de alcance extremamente amplo no discurso social, nas instituições, nas mídias, nos modos de agir e de se relacionar das pessoas. Parecem-nos, à primeira vista, dimensões autoevidentes da vida humana, afinal envelhecer e “ter” sexualidade seriam questões óbvias relativas à existência. Há de fato, atualmente, grandes preocupações, polêmicas e uma proliferação discursiva sobre esses dois temas.

As inquietações em torno da finitude humana e das transformações corporais advindas do efeito do tempo sobre a matéria, às quais estamos todos sujeitos, aparecem como produtora de discursos alicerçados sobre os mais diversos campos de saber: científico, religioso, psicológico, jurídico, filosófico, antropológico. No entanto, é no campo da ciência, especialmente das ciências médicas e biológicas, que encontraremos a hegemonia de discursos que enunciarão verdades sobre a velhice e sobre o corpo: corpo-velho *saudável*, corpo-velho *produtivo*, corpo-velho *máquina*, corpo-velho *ativo*, corpo-velho *normal*, corpo-velho *jovem*, corpo-velho *velho*, etc.

A sexualidade, da mesma forma, a partir do século XVIII, constitui-se como um dispositivo histórico (FOUCAULT, 1988): o sexo, os prazeres, o desejo e o corpo passam a ser colocados em discurso e a ser enunciados a partir do saber médico, científico e jurídico. Dentro do campo da ciência moderna positivista, as discursividades sobre o sexo proliferam-se ao mesmo tempo em que se produz um efeito dissimulador do mesmo, de esquiva. A ciência, em sua aura de neutralidade e imparcialidade passa a categorizar formas de desejo e de prazeres, corpos normais e anormais, práticas dóceis e delinquentes/desviantes. Um vasto leque de binarismos começa a desenhar aquilo que se entende por sexualidade humana, configurando campos de inteligibilidades de gênero e sexuais, do que é humano e daquilo que não pode alçar *status* de humanidade e de sujeito (BUTLER, 2006). Os discursos da proibição, da interdição e da repressão da sexualidade surgem, segundo Foucault, a partir da própria vontade de saber do sexo, ou ainda, de uma *scientia sexualis* (ciência sexual) intrinsecamente subordinada a uma moral, a qual se atualizaria principalmente a partir das normas médicas e jurídicas. Alguns enunciados se perpetuam: o antigo sodomita, pecador que sucumbe aos prazeres da carne com alguém do mesmo sexo, passa a ser classificado

dentro de uma forma específica de desejo, a homossexual, cuja expressão seria estruturalmente perversa e patológica. Surge o sujeito homossexual (mais uma, dentre outras figuras/objetos de saber), portador de uma interioridade e uma ontologia peculiar, desviante de uma moral e uma norma heterossexual e que deveria ser submetido ao tratamento e a cura. Considero a idade e a sexualidade como dispositivos que (des)organizam, controlam, homogeneizam e normatizam o campo social. Esses dão visibilidade e enunciam determinadas forças, ao mesmo tempo em que invisibilizam e silenciam outras. Nesse sentido, tais dispositivos exercem efeitos de constituição dos sujeitos, que são marcados por fluxos discursivos e materiais, num campo de relações de poder e saber.

O conceito de dispositivo, portanto, parece relevante numa análise que pretende acompanhar as formas de objetificação dos sujeitos, a produção das margens nas quais os mesmos são alocados e as formas de resistência e subjetivação que emergem como estratégias éticas na constituição de si. Penso que a ideia de dispositivo é uma ferramenta útil na tentativa de se trabalhar intersecções entre idade/geração e sexualidade/gênero.

Mas o que seria um dispositivo? Primeiramente, é preciso dizer que se trata de um conceito utilizado por Michel Foucault em seus trabalhos genealógicos, aqueles nos quais o filósofo buscou traçar as condições de possibilidade de aparecimento de determinadas práticas, instituições e relações de poder. Em *Microfísica do Poder* (1979, p. 244), o autor define dispositivo a partir de três sentidos:

um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas [...] o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos.

Ao demarcar a natureza da relação que pode existir entre estes elementos heterogêneos, o autor prossegue em sua definição:

[...] tal discurso pode aparecer como programa de uma instituição ou, ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda. Pode ainda funcionar como

reinterpretação desta prática, dando-lhes acesso a um novo campo de racionalidade. Em suma, entre estes elementos discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes.

Em terceiro lugar, entendo dispositivo como um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem portanto uma função estratégica dominante.(FOUCAULT, 1979, p. 244)

Os dispositivos podem abranger uma pluralidade de forças e atuar de forma difusa a serviço da manutenção de uma ordem e uma norma social. Seus processos de controle apresentam-se a partir de uma determinação funcional, tendo efeitos positivos ou negativos, numa relação de ressonância e/ou contradição, onde elementos heterogêneos precisam se rearticular e se reajustar continuamente.

Deleuze (1989) em sua leitura sobre o conceito foucauldiano, salienta a natureza multilinear do dispositivo: um emaranhado de linhas com vetores e direções distintas que não conformariam sistemas homogêneos. Tais linhas que compõem os dispositivos, sempre em movimento e num campo de tensão são, segundo Deleuze:

[...] linhas de visibilidade, de enunciação, linhas de força, linhas de subjetivação, linhas de ruptura, de fissura de fratura, e todas se entrecruzam e se misturam, de modo que umas repõem as outras ou suscitam outras, através de variações ou mesmo de mutações de agenciamento. (DELEUZE, 1989, p. 03)

Assim, os sujeitos, os objetos, as enunciações e as relações de forças se configurariam como vetores em tensão que não se encerram em contornos e/ou em algo fechado e acabado. Os dispositivos, como *máquinas de fazer ver e fazer falar*, constituem curvas de visibilidade e curvas de enunciação, ou seja, movimentam forças do campo social de forma a clarificar materialidades (não pré-discursivas e como efeito do próprio dispositivo) e compondo regimes discursivos e linguísticos que constituem e fazem circular saberes e relações de poder. Isso quer dizer, segundo Benevides (1997, p. 185) que “em cada formação histórica há

maneiras de sentir, perceber e dizer que conformam regiões de visibilidade e campos de dizibilidade. [...] que em cada época [...], existem camadas de coisas e palavras, formas e substâncias de expressão[...], de conteúdo”.

O dispositivo da velhice (SAIS, 2011) e/ou da idade (POCAHY, 2011b), por exemplo, visibiliza o corpo que envelhece como um problema de governo de si e dos outros. Assim, a produção discursiva sobre o envelhecimento responde a determinadas urgências que alguns contextos políticos e sociais demandam. A idade-dispositivo lança luz sobre os corpos e exige dos mesmos um arsenal de técnicas de autoconhecimento, autorregulação, autocontrole e vigília de si. A subjetivação dos regimes de enunciação, ou seja, a dobra dos discursos sobre si mesmo, irá dar contornos às subjetividades e uma aparente interioridade, uma ficção que regula modos legítimos de existir a partir da demarcação etária. É assim que vemos nascer no ocidente o sentimento e a noção de infância (ÁRIES, 2006), da adolescência, do idoso e mais recentemente da terceira idade (DEBERT, 1999; PEIXOTO, 1998) e, juntamente a essas classificações, modos de sujeições e de subjetivações correspondentes.

O dispositivo da sexualidade, por sua vez, ao anunciar uma verdade sobre o sexo, institui estratégias de saber-poder que configuram formas de sujeição que aperfeiçoam o controle do Estado Moderno. Assim, sexualidades não procriativas são consideradas perversas e patológicas; o corpo da mulher é histericizado, medicado e controlado; o corpo das crianças é pedagogizado e higienizado e a criança masturbadora torna-se um problema médico, pedagógico e moral; o controle de natalidade e de procriação, direcionado ao casal malthusiano, propõe uma organização familiar compatível à Razão do Estado Moderno. O sexo, portanto, é anexado a um campo de racionalidade e nossos corpos alocados sob o signo do desejo (FOUCAULT, 1988, p. 88)

Nota-se que os dispositivos fazem produzir uma série de conceitos, objetos e enunciações que passam a circular no discurso social das instituições, do Estado e dos sujeitos, sedimentando camadas de saberes e atuando na constituição dos corpos e das subjetividades. São as linhas de força dos dispositivos que fazem com que os mesmos ganhem consistência ao retificar e/ou tensionar as outras linhas. Elas atravessam todo o dispositivo e atualizam jogos de verdade.

Mas como escapar ou transpor tais linhas de força que nos prendem aos regimes normativos dos dispositivos e nos aprisionam a posições de sujeitos rígidas e aparentemente fixas? A alternativa que

Foucault (1984) postula assenta-se sobre a ética, ou seja, as formas de relações consigo mesmo através das quais o indivíduo se constitui como sujeito. O *voltar-se sobre si* trata-se de um ato reflexivo sobre as próprias ações, um modo de subjetivação. Isso não implica dizer que esse *si mesmo* seja uma dimensão pré-existente de um sujeito auto-constituído. Esse trabalho ético, ou seja, a “maneira pela qual um indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral” (FOUCAULT, 1984, p. 27) exige um embate com as linhas de força dos dispositivos. Isso acontece quando a força entra em relação com ela mesma, ou seja,

a força, em lugar de entrar em relação linear com outra força, se volta para si mesma, exerce-se sobre si mesma ou afeta-se a si mesma. [...] Também aqui uma linha de subjetivação é um processo, uma produção de subjetividade num dispositivo: ela está pra se fazer, na medida em que o dispositivo o deixe ou o faça possível. É uma linha de fuga. Escapa às linhas anteriores, *escapa-lhes*. O si-mesmo não é nem um saber nem um poder. É um processo de individuação que diz respeito a grupos ou pessoas, que escapa tanto às forças estabelecidas como aos saberes constituídos: uma espécie de mais-valia. (DELEUZE, 1989, p. 03)

A partir das linhas de subjetivação decorrentes dos próprios dispositivos (ora como formas de resistência, ora como sujeição a outras normas), podemos acompanhar aquilo que Foucault chamou de artes da existência e ou técnicas de si, as quais compreenderiam

práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo. (FOUCAULT, 1984, p. 15)

Encontramo-nos, portanto, diante da complexidade dos dispositivos: eles compreendem relações de forças de saber e de poder, que conformam, legitimam e autorizam determinadas práticas; e de subjetivação, que fazem com que os indivíduos se reconheçam (ou não)

como sujeitos. Eles são multiplicidades e como tais não podem funcionar como preditivos quanto às produções de sujeito que eles possibilitam. Isso quer dizer que as cartografias dos dispositivos, traçar seu mapa (sempre móvel), desemaranhar e acompanhar suas linhas, leva-nos a terras desconhecidas, à heterogeneidade que podem os corpos.

Penso que antes de acompanhar as linhas de subjetivação ou como os sujeitos são levados a pensar sobre si mesmos a partir da interpelação dos dispositivos da idade e da sexualidade, faz-se necessário destacar algumas linhas de suas composições históricas. Desse modo, apontarei mais adiante algumas problematizações sobre as relações de forças que foram configurando jogos de verdade na constituição do que se pode considerar como velho e/ou homossexual. Inspirando-me numa perspectiva foucauldiana, trato de problematizar, ainda que sucintamente, por meio de quais jogos de verdade o sujeito pensa sobre seu ser quando se percebe como velho e como homossexual, como um *gay velho* ou um *velho gay*. Não se trata de uma história do que pode haver de verdadeiro nesses processos, mas sim de “uma análise dos ‘jogos de verdade’, dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado” (FOUCAULT, 1984, p. 12). Acrescentaria ainda, em consonância ao pensamento de Butler (2006, 2002a) que se trata de um jogo entre o legítimo e o ilegítimo, o inteligível e o ininteligível, o humano e o inhumano, sujeito e abjeto.

Uma breve cartografia desses dispositivos situa-nos num contexto macropolítico das produções discursivas que engendram e sustentam um campo de normas e delinham paisagens sociais. A partir dos enunciados visibilizados, podemos então problematizar as micropolíticas das performatividades que os mesmos agenciam: performatividades geracionais, de sexualidade, de gênero e corporais (BUTLER, 2002a; POCAHY, 2011a, 2011b).

A seguir, pretendo problematizar/desemaranhar algumas linhas dos dispositivos da idade (e a produção da velhice) e posteriormente da sexualidade (e suas relações com gênero) a fim de situar o terreno discursivo sobre o qual venho trabalhando e evidenciar sua contingência histórica.

2.1 NOTAS SOBRE A QUESTÃO DA VELHICE

A problematização sobre a velhice no campo das ciências sociais e humanas imprescinde de um olhar que considere as formas pelas quais ela foi tratada durante a história e os discursos que a enunciaram como questão objetivável de controle e gestão dos corpos e das populações. Se em determinados estratos históricos o envelhecimento foi considerado a fatalidade de um estágio biológico natural e que representava o declínio das funções vitais, em outros contextos, mais contemporâneos, as fases avançadas da vida serão reinvestidas de significados que positivarão os corpos envelhecidos, produzindo sujeitos dotados de capacidade produtiva, porém, como sinalizam alguns críticos como Guita Debert (1999) e Francisco Ortega (2008), desinvestidos de potência política, docilizados e muitas vezes infantilizados.

Como já apontava Simone de Beauvoir (1990) em seu clássico estudo sobre a condição dos velhos na França, as afirmações que tentam generalizar a velhice devem ser rejeitadas. Isso porque, como a própria autora nos diz, não podemos definir a velhice: “ela assume uma multiplicidade de aspectos, irredutíveis uns aos outros”. Que aspectos seriam esses? Beauvoir salienta bem a questão das classes: a condição entre exploradores e explorados criaria um abismo crucial na diferenciação entre os modos de vivenciar o envelhecimento. A posição social, no contexto histórico analisado pela autora, foi tomada como determinante da situação de completo abandono e miséria ou da possibilidade de receber cuidados. Autoras e autores recentemente vêm discutindo a velhice a partir de aspectos também importantes como o gênero, a raça/etnia, saúde mental, mobilidade, institucionalização, sociabilidade, trabalho, consumo.

De fato, a temática “velhice” não pode ser reduzida a alguma determinação estática, pois trata-se de um processo sempre em curso e implicado à ideia de mudança (BEAUVOIR, 1990). Beauvoir salienta, no entanto, que não se trata de qualquer tipo de mudança, de desequilíbrios que se reconquistam, mas, tratando-se do envelhecimento, de uma mudança mais específica: “algo irreversível e desfavorável – um declínio”. Claro que a autora não desconsidera que à palavra “desfavorável” subjaz um julgamento moral. Desfavorável para quem? Beauvoir (p. 18) lembra que “não há progresso ou regressão a não ser em relação a um objeto visado”. Logo, podemos pensar que a velhice se conforma como tal, tanto discursiva como materialmente, a partir de sistemas regulatórios e de inteligibilidade do corpo. Pessoas de mesma idade podem ser consideradas velhas ou não, dependendo do seu

contexto, das formas pelas quais seu corpo é enunciado, das performatividades estilizadas. Para Beauvoir (1990, p.19)

não se falará de envelhecimento enquanto as deficiências permanecerem esporádicas e forem facilmente contornadas. Quando adquirem importância e se tornam irremediáveis, então o corpo fica frágil e mais ou menos impotente: pode-se dizer, sem equívoco que ele declina.

Mas se esse “declínio” em alguns contextos históricos significava algo inevitável e lastimável, em outros poderá ser tomado como alvo de atenção a si mesmo, de vigilância e de negação da própria finitude. O que é considerado “decadente” dependerá das valorações sobre o corpo que determinado grupo social produz. Numa sociedade ocidental, moderna e capitalista como a nossa, que supervaloriza a jovialidade, o corpo produtivo e a beleza, a velhice será evitada, seja por meio das tecnologias médico-farmacológicas, seja por meio de tecnologias sociais que visam normatizar o corpo velho (ORTEGA, 2008). Logo, na nossa cultura contemporânea, a problemática do “declínio” será encarada de forma muito diferente do que há algumas décadas.

De maneira geral, a questão da velhice coloca-nos num campo de discussão, entre outras coisas, sobre corpo, família, solidão, qualidade de vida, saúde, espaços público e privado, morte e finitude. Esses temas surgem socialmente ora como algo a ser evitado, preferível que seja silenciado, ora como objeto de investimento político por parte de movimentos sociais, das políticas públicas e da própria dinâmica do mercado. Nota-se uma tensão entre discursos, alguns que enunciam a velhice como uma dramática fase da vida, outros que exaltam essa faixa etária como um momento de descanso do trabalho, de desfrute dos prazeres que não se pôde ter durante a vida, enfim, de viver o que se tem chamado de a “melhor idade”. Essa confluência de discursos surge a partir de deslocamentos históricos em relação às formas de se representar a velhice e à construção da ideia de que a camada da população com mais idade deve ser alvo de preocupação e gestão social. Debert (1999, p. 73) aponta que os estudos contemporâneos sobre velhice são marcados por dois modelos antagônicos de pensar o envelhecimento:

no primeiro deles, trata-se de construir um quadro apontando a situação de pauperização e abandono a que o velho é relegado, em que ainda é,

sobretudo, a família que arca com o peso dessa situação. Esse modelo é criticado porque estaria, sem pretender, alimentando estereótipos da velhice como um período de retraimento em face da doença e da pobreza, uma situação de dependência e passividade que legitima as políticas públicas, baseadas na visão do idoso como ser doente, isolado, abandonado pela família e pelo Estado. No segundo, trata-se de apresentar os idosos como seres ativos, capazes de dar respostas originais aos desafios que enfrentam em seu cotidiano, redefinindo sua experiência de forma a se contrapor aos estereótipos ligados à velhice. Levando ao extremo, esse modelo rejeita a própria ideia de velhice ao considerar que a idade não é um marcador pertinente na definição das experiências vividas [...]. Esse segundo modelo, também sem pretender, acaba fazendo coro com os discursos interessados em transformar o envelhecimento em um novo mercado de consumo, prometendo que a velhice pode ser eternamente adiada através da adoção de estilos de vida e formas de consumo adequadas.

Esses dois modelos nos quais se centram os estudos sobre envelhecimento mostram que o olhar contemporâneo para a velhice se compõe a partir de uma sobreposição de saberes e visões definidoras do objeto “velho” e, por consequência, da própria noção de corpo. Essas visões, que variam entre um cientificismo, uma moralidade do corpo e uma racionalidade de controle, produziram-se a partir de diversos enunciados sobre a velhice, o envelhecimento e o corpo. Esses enunciados se atualizam e circulam no campo social atravessando sujeitos. É por esse motivo que devemos dar atenção às formas como a velhice foi enunciada para tentar apreender as sutilezas e diferenças como a cultura ocidental lidou com os/as velhos/as e como os sujeitos são marcados por esses discursos.

Segundo Nízia Vilaça (2000) as visões filosóficas sobre o corpo oscilam entre “uma denúncia do corpo como obstáculo, prisão e lugar de alienação e a exaltação do mesmo, como espaço de prazer, como meio de liberação individual e coletiva”. Essas duas visões, ou essas duas matrizes discursivas a partir das quais se objetificam os corpos (corpos-velhos, corpos-doentes, corpos-jovens, corpos-produtivos, corpos-dóceis, etc.) coexistem numa mesma época e compõem uma visão

tensional sobre o objeto corpo (VILAÇA, 2000). Percebe-se, nesse sentido, que as concepções de envelhecimento estão intimamente atreladas a concepções filosófico-morais de corporalidades. Conceitos co-existentes e co-produzidos: a velhice se visibiliza a partir da enunciação de um corpo que, por sua vez, ganha inteligibilidade a partir de um referente etário. Ainda segundo a autora citada, o menosprezo ou a inferiorização em relação à matéria estaria remetida a uma hierarquia platônica, na qual a alma, divina e imortal, ocuparia uma importância maior em relação ao corpo material, frágil e finito. Por outro lado, a modernidade traz novos olhares sobre o corpo a partir do Renascimento e da ciência, contribuindo com concepções cuja saúde corporal e um ótimo funcionamento orgânico ganham centralidade e a velhice passa a ser tratada como um problema.

Beauvoir já nos apontava que diferentes culturas e sociedades estabelecem diversas formas de hierarquização a partir das idades cronológicas. Debert (1998, p. 50) chama a atenção para o fato de que a velhice não pode ser tomada como uma categoria natural e universal. Para a antropóloga “as representações sobre a velhice, a posição social dos velhos e o tratamento que lhes é dado pelos mais jovens ganham significados particulares em contextos históricos, sociais e culturais distintos”. As pesquisas antropológicas deixam evidente que as fases da vida, sejam elas quais forem, não constituem categorias substanciais (DEBERT, 1998; MINAYO & COIMBRA, 2002), mas são modos de organização social e de elaborar simbolicamente um processo biológico. Isso significa que o esquadramento de pessoas a partir de conceitos como “idade”, “geração”, “maturidade” seria algo completamente arbitrário e sujeito a determinações culturais, sociais e políticas. O próprio sistema de datação baseado nas idades cronológicas está ausente na maioria das sociedades não ocidentais (FORTE, 1984, *apud* DEBERT, 1999).

Segundo Debert (1998) a cronologização da vida seria uma consequência da modernidade que institucionaliza o curso de vida a partir da idade cronológica. Para a autora,

os critérios e normas da idade cronológica são impostos nas sociedades ocidentais não porque elas disponham de um aparato cultural que domina a reflexão sobre os estágios de maturidade, mas por exigência das leis que determinam os deveres e direitos do cidadão. (DEBERT, 1998, p. 47)

De acordo com Alda Britto da Motta (2002, p. 38) “a modernidade capitalista construiu uma visão segmentar das idades: periodiza as gerações, constrói e ‘desconstrói’ idades, quase a cada século inventa mais uma”. Mas essa segmentaridade, que nos binariza, deixa escapar as micropolíticas e as multiplicidades existenciais possíveis como nos apontam Deleuze e Guattari (2008). É o que também nos lembra Myriam Lins de Barros (2006), ao mostrar que as pesquisas sobre velhice vêm empreendendo um esforço para evidenciar a heterogeneidade de experiências de envelhecimento e para apontar que as periodizações das fases da vida são determinadas por diferentes padrões que coexistem entre si.

Os modos de classificação de indivíduos a partir da idade cronológica estabelecem relações de poder que se reificam a partir da naturalização do envelhecimento. Se por um lado o “envelhecer” está atrelado a um fato biológico, por outro a experiência de envelhecimento é discursivamente construída, tendo por efeito a ativação de modos de subjetivação heterogêneos. Não pretendo com isso dizer que o “corpo biológico que envelhece”, assim como qualquer outro, não esteja também habitado por múltiplos discursos (BUTLER, 2002b): ele só ganha materialidade e inteligibilidade a partir de seus agenciamentos de enunciação. Portanto, nem mesmo o fato biológico do envelhecimento pode ser tomado como fora do discurso, uma vez que é no interior dele mesmo que se produzem realidades bem concretas como a estigmatização, a exclusão e o abandono por um lado, e o investimento de tecnologias que mascaram a existência de um corpo que se transforma, por outro. As problematizações sobre corpo no campo de estudos de gênero e feministas já apontam, desde os anos 60, os problemas e consequências das correlações ideológicas entre “natureza” e “mulher”. No entanto, como nos mostra Britto da Motta (2002), a recusa a esse determinismo bioideológico em relação ao corpo, sexo, gênero e sexualidades, amplamente discutido entre feministas, ainda não parece ter atingido de forma satisfatória os modos como nos relacionamos com a velhice e como olhamos para o corpo velho, sobreinvestido de discursos biologicistas e essencialistas.

Se o dispositivo da idade cria condições de inteligibilidade ao sujeito é porque ele está submetido a uma série histórica de valorações sobre o corpo, a um conjunto de normas e a um campo de disputa política sobre a vida. Apontarei a seguir algumas linhas que ilustram esses jogos de verdades/legitimidades/inteligibilidades.

2.1.1 O DISPOSITIVO DA IDADE E A PRODUÇÃO DA VELHICE

Com a criação do Estado Moderno, torna-se necessário otimizar formas mais eficazes de governamentalidade, seja no âmbito econômico, do controle social, da saúde, da família e em todas as áreas por onde o “social” se dissemina e se visibiliza, como nos apontam Foucault (1988, 2002) e Donzelot (1986). A institucionalização da idade cronológica está intimamente relacionada às mudanças na economia (DEBERT, 1998) pois ela será um dos indicadores de quais camadas da população será economicamente ativa (mendigos, velhos, loucos e toda a ordem de corpos “degenerados” e improdutivos precisarão ser “remanejados” a partir de dispositivos de segregação e exclusão – presídio, asilos, hospitais - com a finalidade de não atrapalhar o bom funcionamento do Estado que precisa se fortalecer). Nesse sentido, agrupar estratos populacionais a partir da idade seria uma estratégia governamental que institucionalizaria o curso de vida a fim de regular as etapas da vida e aperfeiçoar formas de gestão das populações. As taxas de natalidade, a escolarização, o mercado de trabalho, a aposentadoria, tudo isso pode ser melhor racionalizado a partir de categorias etárias bem delimitadas, que dizem mais respeito à otimização do controle do que às múltiplas valorações possíveis sobre o curso de vida. Além disso, o sistema de datação baseado nas idades cronológicas é crucial para a construção do sujeito “cidadão”, pois determinará direitos e deveres a partir dos marcadores etários. Como sublinha Debert (1998, p. 48) “a idade cronológica só tem relevância quando o quadro político-jurídico ganha precedência sobre as relações familiares e de parentesco para determinar a cidadania”.

A partir desse ponto de vista, a velhice passa a constituir-se como um objeto biopolítico, ou seja, um aspecto da vida sobre o qual a política irá incidir suas ações. Para Almir Pedro Sais (2011) a velhice é mais que um fenômeno do curso de vida, é uma *tecnologia* centrada na vida, a qual regula os hábitos e os comportamentos. Para esse autor, o conceito de velhice, a experiência de envelhecer e estar velho não são sinônimos, mas seriam efeitos do que ele considerou ser um *dispositivo da velhice*. Isso me interessa, uma vez que procuro, nesta pesquisa, acompanhar as performatividades estilizadas por sujeitos interpelados pelo dispositivo da idade, ou seja, como o envelhecimento é performativamente produzido. Mas sob quais condições de possibilidade, quais forças históricas a velhice passa a ser entendida como um problema e como parte de um plano de gestão da vida? Quais

mecanismos de poder e relações de força vão dando contorno ao que hoje se toma como inteligível o sujeito velho?

Com o fim das monarquias e do poder soberano e com a emergência dos Estados Nação, o poder jurídico e da lei, segundo Foucault (1988), mostra-se insuficiente para a consolidação do Estado Moderno. Desse modo, o poder sobre a vida, ou seja, uma forma de poder que faz viver e deixa morrer (por uma razão de Estado liberal e capitalista) mostra-se mais eficiente quando utiliza das normas como estratégia de controle. Se o soberano tinha poder sobre os indivíduos, o Estado passa a ter controle sobre toda uma população. Os dispositivos de dominação não estariam exclusivamente restritos ao procedimento da lei e da interdição. Os novos mecanismos de poder que surgem a partir do século XVIII, que tomam a vida como alvo de gestão, funcionam, segundo Foucault (1988, p. 100) “não pelo direito mas pela técnica, não pela lei mas pela normalização, não pelo castigo mas pelo controle”.

As condições de possibilidades para que a velhice possa ser pensada como um problema social começam a emergir a partir da transformação dos mecanismos de poder no Ocidente. Com a falência dos sistemas de soberania e com a ascendente forma de governo burguesa, ou seja, com a instauração do Estado Moderno, as formas de governamentalidade passam a se preocupar não mais em destruir forças, mas em torná-las produtivas. O poder de morte conferido aos soberanos desloca-se para um tipo de poder que maximiza a vida, com a óbvia finalidade de constituir um corpo social que se autorregule. As guerras não são mais em nome do soberano, mas em nome de toda uma população, sua salvação e preservação. Foucault aponta para essa transição na mecânica do poder, propondo que a concepção deste enquanto lei, soberania e interdição, deva ser reformulada para se construir uma analítica do poder que não tome mais o direito como modelo e código (FOUCAULT, 1988, p. 100). Segundo a concepção do filósofo, o poder repressivo seria limitado e ineficiente, pois estaria baseado num modelo essencialmente jurídico, “*centrado exclusivamente no enunciado da lei e no efeito de obediência.*” e que seria incapaz de invenção, estando condenado a repetir-se sempre, além de só ter a potência de colocar limites aos indivíduos. (FOUCAULT, 1988, p. 96).

Essa nova forma de poder sobre a vida, que Foucault (1988) denominou *biopoder*, desenvolve-se a partir do século XVII e se centra a partir de dois pólos: um que se direciona ao corpo máquina, que o adestra, dociliza e extrai suas forças a partir da disciplinarização anátomo-política do corpo humano; e outro que se volta ao corpo espécie, ou seja,

o corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, **a duração da vida, a longevidade**, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e *controles reguladores: uma bio-política da população*. [...] A velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida. [grifos meus]. (FOUCAULT, 1988, p. 152)

O biopoder irá instaurar, ao final do século XVIII, o que Foucault, ao longo de seus trabalhos, chamou de uma "biopolítica da espécie humana". O poder atuante sobre ser vivo / biológico, ou como diria Foucault (2002), o poder que gera "a estatização do biológico", ou ainda, a biopolítica como estratégia do biopoder, entende-se como um conjunto de processos e/ou problemas, relacionados a um conjunto de seres vivos constituídos em populações. Dessa forma, o Estado cria formas de controle e tecnologias de gestão das populações na tentativa de racionalizar os problemas da prática governamental. Segundo Foucault, é nesse momento que surge a ideia de *população* (em contraponto à ideia de sociedade) como um problema político e econômico

não é exatamente com a sociedade que se lida nessa nova tecnologia de poder [...]; não é tampouco com o indivíduo-corpo. É um novo corpo: corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito, pelo menos necessariamente numerável. É a noção de "população". A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como um problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder [...] (FOUCAULT, 2002, p. 292).

A preocupação com a vida faz parte do um projeto de Estado, mas isso não quer dizer que desde então a velhice se constituiu como um problema de governo. Segundo Donzelot (1986, p. 54) os grandes

problemas que poderiam ameaçar a definição de um Estado liberal eram o pauperismo e os confrontos no interior do corpo social causados por clivagens entre uma “minoría burguesa civilizada e um povo bárbaro que, mais do que habitar, perambula na cidade e fazia plantar sobre ela a ameaça de sua destruição”. Segundo o autor, a estratégia de garantir a conservação e formação da população de forma pacífica foi por meio da filantropia. A filantropia, apoiada no assistencialismo, sustenta-se a partir de uma concepção liberal de Estado e remete para o privado as demandas que lhes são formuladas. Nesse contexto, a grande preocupação de gestão eram as crianças e o governo através das famílias, que era propagado por meio da medicina, do higienismo, de algumas práticas *psi*. Os velhos eram tidos como indignos de socorros e assistência, uma vez que não representavam utilidade para a população, dada a sua fraqueza produtiva e finitude eminente. Na mesma esteira de atenção, refinavam-se cuidados e modos de vigilância sobre a mulher, mais do que sobre o homem, pois a partir dela viriam as crianças e o cuidado que elas deveriam receber. As prioridades não se assentavam sobre os velhos, pois esses não faziam parte de uma população rentável. A falta de importância dada às pessoas de mais idade mantém-se no início do século XX, quando os Estados, preocupados com algumas ondas de infertilidades crescentes nas famílias, volta sua atenção às políticas de crescimento das populações de forma a reforçar seu poder contra nações rivais (DONZELOT, 1986, p. 154).

Segundo Sais (2011), até 1940 havia poucos interesses de pesquisas sobre o envelhecimento e isso estaria diretamente relacionado aos ideais científicos dominantes de progresso, que viam nas crianças a promessa do desenvolvimento da nação. Nesse contexto, a psicologia do desenvolvimento e experimental e a psiquiatria não tinham como preocupação a velhice, entendida somente como um momento de involução humana, declínio e degeneração.

O reflexo dessas políticas que almejavam o engrandecimento das nações, tanto demográfico quanto econômico, pode ser visto através do abandono aos velhos, como denunciou Simone de Beauvoir, no final da década de 1950. Segundo Clarice Peixoto (1998) os velhos do século XIX eram incapazes de assegurarem-se financeiramente e acabavam não detendo estatuto social. Com o capitalismo emergente, a velhice tornava-se sinônimo de invalidez e os velhos viviam em condições de miserabilidade. Segundo a autora, dentre as camadas mais ricas, a figura pejorativa do *velho* era apagada pela imagem do *idoso*, uma categoria que expressava algum status social da pessoa com mais idade. *Velho*

seria, então, uma atribuição de indivíduos pobres de mais idade, ou seja, a maior parte dessa população.

De acordo com Sais (2011), um dos fatores que fizeram com que a velhice se tornasse um problema de governo foi a II Guerra Mundial, que produziu um vazio populacional de adultos e uma diminuição de taxas de natalidade, indicando a previsão de um envelhecimento populacional. Ainda segundo esse autor, foi na primeira metade do século XX que surgem disciplinas preocupadas com a velhice, como a sociologia do envelhecimento, as várias psicologias (clínica, do desenvolvimento, experimental, social, da personalidade) e a psiquiatria, as quais contribuíram com invenção da gerontologia e da geriatria, em 1946, nos EUA. A velhice, nessa conjuntura, era sinônimo de doença e improdutividade e o envelhecimento, a partir de então, constitui-se como um problema social a ser gerido. De problema médico, a velhice passa a ser também alvo de preocupação econômica no campo político-administrativo, quando as políticas de aposentadoria começam a vigorar, com a criação da Lei Orgânica da Previdência Social de 1960 que institui a aposentadoria a todos os cidadãos brasileiros⁵. Segundo Peixoto (1998) o ciclo de vida reestrutura-se a partir de três grandes etapas: a infância/adolescência, a idade adulta e a velhice, como a fase do repouso e da aposentadoria.

A análise do custo financeiro do envelhecimento entra na pauta do Estado, que começa a procurar estratégias de equilíbrio econômico e de manutenção da saúde da população mais velha, de forma que essa camada não acarretasse tantos gastos às máquinas públicas. Segundo Debert (1998, p. 65),

trata-se agora de apontar os problemas que o aumento da população idosa traz para a perpetuação da vida social, contrapondo-o à diminuição das taxas de natalidade. O envelhecimento converte-se em um perigo, em uma ameaça a vida social.

⁵ O artigo primeiro, do capítulo único dessa lei dispõe: “Art. 1º A previdência social, organizada na forma desta lei, tem por fim assegurar aos seus beneficiários os meios indispensáveis de manutenção, por motivo de idade avançada, incapacidade, tempo de serviço, prisão ou morte daqueles de quem dependiam economicamente, bem como a prestação de serviços que visem à proteção de sua saúde e concorram para o bem estar.”

Solidificam-se nesse momento estratégias biopolíticas que visam a uma governamentalidade dos corpos velhos. A ciência, “encarregada” nessa gestão da velhice, cria o envelhecimento como objeto científico e, segundo Debert (1998, p. 65), coloca em jogo múltiplas dimensões, como a questão do desgaste físico e o prolongamento da vida, o desequilíbrio demográfico e o custo financeiro das políticas sociais.

Debert (1999, p. 14) aponta, a partir da tendência contemporânea nos processos de socialização dos velhos, para o que ela vem chamando de *processos de reprivatização* do envelhecimento, os quais “transformam a velhice numa responsabilidade individual - e, nesses termos, ela poderia então desaparecer do nosso leque de preocupações sociais”. Nada mais tácito e tático do que incorporar as normas aos processos subjetivos e fazer com que a racionalidade de governo se opere de forma difusa, horizontal e sutil. A esse respeito, cabe ressaltar que se a velhice passa a constituir-se como um problema individual é justamente porque o poder se exerce muito mais eficazmente quando cada indivíduo torna-se responsável por garantir sua utilidade e docilidade para o Estado.

Nesse momento, a partir da década de 1960, começa a surgir a noção de *terceira idade*, na qual o/a aposentado/a passa a integrar mais uma camada da população economicamente ativa e os/as velhos/as são chamados/as a uma maior “integração social”, integração essa que se justifica pela potencialidade consumidora que tal parcela representa. Integrar para consumir e para fazer viver corpos mais saudáveis e menos caros ao Estado. Essa nova categoria que eufemiza o peso da velhice, valoriza o *bem envelhecer* como um problema individual, um empreendimento privado. Assim, a velhice volta a se constituir como uma questão do privado, a partir do paradoxo que afirma que essa reprivatização faz parte de uma racionalidade de gestão coletiva dos velhos.

Podemos ver as condições de possibilidade de aparecimento desses ideais nas formas liberais de governo, a partir do século XVIII, como nos mostra Foucault em seu livro “O nascimento da Biopolítica”. Segundo o autor (2008b, p. 89) os “acidentes individuais, tudo o que pode acontecer na vida de alguém, seja a doença, seja esta coisa que chega de todo o modo, que é a velhice, não podem constituir um perigo nem para os indivíduos nem para a sociedade”.

Com a invenção da terceira idade e suas prerrogativas ideais sobre o corpo (*a melhor idade, envelhecer com saúde, idade do lazer, velhice ativa*, etc) passa-se a moldar uma moralidade sobre a vida que impõe códigos de comportamento do *bom velho*, aquele que se cuida e

mantém uma atenção vigilante sobre sua saúde. Essa tática sutil de controle dos corpos, perpetrada por essa *nova* moral, produz problematizações sobre o corpo fundadas a partir de um ideal bio-ascético (ORTEGA, 2008). Em termos gerais, a ascese trata-se de um deslocamento de um tipo de subjetividade para outro tipo, a ser atingido mediante a prática ascética. “O asceta oscila entre uma identidade a ser recusada e outra a ser alcançada”, como afirma Ortega (2008, p.20). As bio-asceses contemporâneas seriam relativas aos modos de relação consigo mesmo pautados sobre ideais regulatórios bio-políticos. Segundo o mesmo autor (2008, p. 20 e 25)

as formas de subjetividades visadas pela ascese podem diferir ou não das identidades prescritas social, cultural e politicamente. [...] encontramos na maioria das práticas de bioascese uma vontade de uniformidade, de adaptação à norma e de constituição de modos de existência conformistas e egoístas, visando à procura da saúde e do corpo perfeito. [...] os bioascetas contemporâneos [...] trocaram o amor pelo mundo e a preocupação com o bem comum, pela pessoa narcísica de prolongamento infinito da vida e a maximização das performances corporais, esquecendo, por vezes, que viver com medo da morte é ter medo de viver.

Os ideais contemporâneos que regulam os modos de ser da terceira idade, portanto, assentam-se sobre a maximização da potência do corpo, negando sua finitude e criando a ilusão de uma materialidade utópica. Assim, segundo Debert (1999, p.22) “o corpo ingovernável, as traições que o corpo faz às vontades individuais são, antes, percebidas como frutos de transgressões conscientemente impetradas, abominações da natureza humana”. Está colocado, dessa forma, códigos de comportamento de governo de si e de autovigília: o velho que escapa ao modo inteligível e medicalizado da terceira idade é um sujeito culpabilizado por seu *esculacho*, pelo descuido de si e pela própria decadência física. A juventude passa a ser um bem a ser conquistado por todos, seja por meio do consumo ou pela adoção de modos de vida que visem ao prolongamento da vida.

Ortega (2008) salienta que a medicalização da velhice, disfarçada sob a categoria da terceira idade, criou a figura do bom velho e do mau

velho em consonância aos outros ideais bio-ascéticos que acabam por produzir uma onda de corpos potencialmente abjetos. Para o autor,

os estereótipos contra os gordos, idosos e outras figuras que fogem do padrão do corpo ideal têm o mesmo efeito estigmatizador e excludente. A obsessão pelo corpo bronzeado, malhado, sarado, lipoaspirado e siliconado faz aumentar o preconceito e dificulta o confronto com o fracasso de não atingir esse ideal, como testemunham anorexias, bulimias, distímias e depressões (ORTEGA, 2008, p. 36)

De modo geral, é possível reconhecer alguns pontos centrais nas produções discursivas sobre o envelhecimento. Como destacado no início deste capítulo, as representações variam entre pólos negativos e positivos. Debert (1999) destaca alguns períodos importantes, como a caracterização da velhice como um sinônimo de pobreza e abandono; a ideia do envelhecimento associada à solidão e marginalidade e a inserção da velhice como um problema econômico relacionado às questões previdenciárias, culminando nas políticas para a terceira idade.

Alguns autores (DEBERT, 1999; BRITTO DA MOTTA, 2002; SAIS, 2011) apontam que um dos grandes problemas que emergem a partir da criação da categoria terceira idade é a homogeneização de um grupo populacional que internamente é bastante complexo, inclusive no que diz respeito às faixas etárias que ele pode abranger. Muitas vezes uma pessoa de cinquenta anos e outra de setenta são consideradas como pertencentes à terceira idade, mas provavelmente essas pessoas vivenciam experiências diferentes em relação ao envelhecimento. Quanto à homogeneização, a idade cronológica não é a única maneira de tentar massificar uma população. Dimensões importantes da vida como gênero, classe social, raça/etnia e orientação sexual, constituem-se como linhas importantes nos modos de subjetivação desses sujeitos que devem ser consideradas na tentativa de acompanhar a heterogeneidade das experiências de envelhecimento.

Tendo em vista as dimensões históricas e esse campo discursivo a partir do qual a velhice foi/é construída e significada, não podemos pensar na experiência de envelhecimento (ou seja ela qual for: de sexualidade, de raça/etnia, de classe, etc.) sem historicizar as práticas, os discursos e os enunciados que a produzem e que constituem os sujeitos a partir da correlação entre campos de saber, tipos de normatividade e

formas de subjetividade (FOUCAULT, 1984). Frente essa posição, concordo com a ideia de que “não são os indivíduos que têm experiência, mas os sujeitos é que são constituídos através da experiência” (SCOTT, 1999, p. 27). Isso não nega a singularidade das experiências vividas, mas coloca a própria possibilidade de constituição de um sujeito dentro de uma contingência histórica e de um campo de forças que se curva possibilitando a produção das experiências. A experiência estaria subordinada a um estrato histórico, seja nos modos de sujeição, nas formas de resistência ou na própria relação que se pode estabelecer consigo mesmo.

Diante da multiplicidade de discursos e da complexidade histórica, política e teórica envolvida na questão da velhice, considero importante indagar qual o “status”, o papel e a (in)visibilidade que a velhice entre homens homossexuais ocupa nesse cenário. Para essa reflexão, considero úteis alguns apontamentos importantes, levantados por Debert, a serem considerados nas reflexões sobre o envelhecimento:

como o envelhecimento físico ou a idade legal tornam-se mecanismos fundamentais de classificação e separação dos seres humanos? Qual o tipo de tensão ou quais os conflitos gerados na tentativa de criar uma representação homogeneizadora dessa população? Como grupos e forças sociais distintas reagem a essas iniciativas? Quais os mecanismos utilizados para, através dessas representações, criar um laço social entre indivíduos que estão na mesma faixa etária, e em que situações esse laço pode ter eficácia redefinindo as diferenças de classe, gênero e étnicas? [...] (DEBERT, 1999, p.12)

Esse trabalho segue nessas pistas que tentam dar visibilidade às outras formas possíveis de estilizar o envelhecimento e a própria vida. Para tentar pinçar linhas de diferença que fazem curvar algumas linhas de força do dispositivo da idade, procurei as intersecções e tensões entre o mesmo e as experiências da (homo)sexualidade e do (homo)erotismo, marcadas pelas produções discursivas do dispositivo da sexualidade (FOUCAULT, 1988) e um por sistema normativo entre sexo-gênero-desejo (BUTLER, 2003b). Para continuar com a cartografia desses dispositivos, a seguir problematizarei algumas noções centrais nos estudos de gênero e feministas, que tomam a sexualidade e o gênero como experiência vivida a partir de sistemas regulatórios e normativos.

2.2 SEXUALIDADES, GÊNERO E PERFORMATIVIDADES

A sexualidade, especificamente a homossexualidade, e o gênero são outras categorias que se inserem no campo de preocupações desta dissertação. Da mesma maneira como o dispositivo da idade se constitui como um mecanismo regulador das relações sociais, a sexualidade e o gênero também podem ser pensados como categorias de análise e como dispositivos importantes na interpelação e constituição dos sujeitos.

Para Foucault (1988), o século XVII foi o início de uma época de invenção de mecanismos e de tecnologias de controle, efeito de uma sociedade burguesa ascendente que tentava manter os discursos do sexo pudicamente afastados, por meios da interdição e da censura. Essa época coincide com o surgimento do capitalismo, na qual o sexo é afirmado como algo incompatível ao mundo do trabalho. Como elemento improdutivo e inútil do ponto de vista do capital, o sexo precisou entrar em uma circulação discursiva controlada, saindo do plano real e entrando no nível da linguagem, ocultando sua expressão e tendo seus enunciados policiados (FOUCAULT, 1988).

Paradoxalmente, foi justamente esse controle dos discursos, o qual aparentemente nos parece um elemento repressor do sexo, que foi capaz de produzir uma explosão discursiva acerca do mesmo, regulando-o e incitando-o a falar. No pensamento foucaultiano, “o sexo que fala e é falado” é emblemático em nossa sociedade e isso aponta para a tese do referido pensador de que o poder de controle do sexo não se dá num nível repressivo de sua expressão, mas sim na incitação de discursos e enunciados relativos a ele, os quais objetivam sua gestão. No entanto, o discurso da repressão se sustenta e persiste, de acordo com Foucault (1988, p.11), pois ele é fácil de ser dominado e está intimamente envolvido em estratégias políticas e históricas que o protegem.

O dispositivo da sexualidade, a partir do século XVII, autoriza, classifica, legitima e normaliza práticas de prazer, alocando-as aos regimes discursivos da ciência. A *psiquiatrização do prazer perverso* como um dispositivo específico de saber e de poder a respeito do sexo será uma das estratégias de regulação das populações a partir da qual se articularão diversas redes de poder que reificam a manutenção de normas e de controle das chamadas sexualidades dissidentes (FOUCAULT, 1988, p. 115). O prazer homoerótico passa a configurar-se como uma especificidade do desejo, um desvio e uma anomalia de um desenvolvimento dito natural e saudável. Dentro da mesma categoria do chamado *prazer perverso*, a psiquiatria passa a classificar outras

formas do desejo como a pedofilia e a zoofilia, por exemplo, como análogas à homossexualidade, pelo menos no que diz respeito à estruturação do desejo e da personalidade. A perversão e a homossexualidade tornam-se as figuras com as quais o indivíduo que se relaciona com outro do mesmo sexo será identificado.

Mas, para Foucault (1988), essas novas classificações que fazem perpetuar enunciados históricos tratam da própria produção da sexualidade, que não seria algo da ordem da natureza, algo que o poder tentaria controlar e a ciência desvelar. Seria ela mesma efeito e produção discursiva, uma invenção moderna através da qual o corpo é objetificado e enunciado.

A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas estratégias de saber e de poder. (FOUCAULT, 1988, p. 117)

A partir do século XVII as produções discursivas sobre o sexo tornam-se mais correntes, acontecimento este que se dá principalmente por incitações institucionais: a Igreja Católica torna-se a instituição que mais rapidamente se apropria de novas técnicas de poder. A confissão, como prática religiosa cristã, será uma eminente técnica de produção de verdade, a qual exercerá um poder pastoral de controle sobre indivíduos, produzindo exames de consciência e de si, e tendo como referência uma lei moral que barra tudo o que for relativo à carne e seus prazeres e às impurezas da alma. “Coloca-se um imperativo: não somente confessar os atos contrários à lei, mas procurar fazer de seu desejo, de todo o seu desejo, um discurso” (FOUCAULT, 1988, p. 27).

Já a partir de meados do século XVIII, passa-se a falar de sexo não somente através do discurso da moralidade cristã, mas também por meio de um discurso da racionalidade. A incitação aos discursos se fortalece e extrapola campos, com a finalidade de se administrar o sexo de maneira positivista e mais “eficiente”, tentando disfarçar e afastar os “ares da moralidade”. O Estado, através de seus diversos aparelhos, exercerá um poder de polícia, objetivando ao controle e não à repressão: “Polícia do sexo: isto é, necessidade de se regular o sexo por meio de

discursos úteis e públicos e não pelo rigor de uma proibição” (FOUCAULT, 1988, p. 31).

Com o uso da razão como algo intrínseco à produção discursiva, vemos o advento de novas tecnologias de controle dos corpos e o desenvolvimento de novas disciplinas (as quais são, em si, um princípio de controle da produção do discurso (FOUCAULT, 2008)). A ciência se organiza de forma a dar suporte à vontade de verdade sobre o sexo: a medicina, a pedagogia, a demografia, entre outras disciplinas e ciências, nesse momento histórico estão empenhadas e atentas à quantificação, descrição e controle da sexualidade. “Deve-se falar de sexo de forma que se possa geri-lo, inserir em sistemas de utilidade, regular para o bem de todos, fazer funcionar segundo um padrão ótimo” (FOUCAULT, 1988, p. 31).

Essa gestão social do sexo desenvolve-se concomitantemente às transformações políticas e econômicas ocorridas na modernidade (Revoluções Francesa e Industrial, surgimento do capitalismo, entre outras). O poder, antes concentrado na figura de um soberano e baseado num modelo jurídico-discursivo, com o declínio das monarquias, diluiu-se no Estado e na sociedade, ou seja, não estava nas mãos de alguma soberania, mas sim difuso em diversas tecnologias de vigilância e de controle dos corpos, exercidas tanto por instituições e corporações como nas microrrelações: o poder passa a se exercer de forma dissimulada, atravessando todas as ações cotidianas; é imanente a todas as relações de força e se exerce sob todos os níveis, sob todas as hierarquias e sob todo campo social.

Para Louro (2004), o olhar “autorizado” dos especialistas que mantém a regulação e disciplinarização das populações e dos corpos, estabelece diferenças entre sujeitos e práticas sexuais a partir de uma linguagem marcadamente masculinista. É efeito disso, explica, que a sexualidade feminina seja objetificada como algo misterioso e inacessível; que os padrões da sexualidade “normal” sejam provenientes de uma moral higienicamente sã da classe média, branca, heterossexual das sociedades urbanas ocidentais. Louro (1997, p. 41) ao pensar o biopoder como uma estratégia de regulação das populações e de controle de homens e de mulheres, salienta que as medidas de incentivo ao casamento e à procriação, bem como a atenção voltada às relações de gênero, constituem uma vigilância de um corpo-molar da população.

Através de uma genealogia que busca apontar para a evolução das técnicas de gestão do sexo, Foucault conclui que a hipótese de uma fase repressiva do sexo não pode ser verdadeira, pois esta não coincide com

as mutações, os deslocamentos, continuidades e rupturas das diversas tecnologias do dispositivo da sexualidade:

houve, ao contrário, inventividade perpétua, produção constante de métodos e procedimentos, com dois momentos particularmente fecundos nessa história prolífica: por volta da metade do século XVI, o desenvolvimento dos processos de direção e de exame de consciência; no início do século XIX, o aparecimento das tecnologias médicas do sexo. (FOUCAULT, 1988, p.131)

Weeks (1999) compartilha a concepção de Foucault de que o poder não atua por simples mecanismos de controle e/ou de repressão: “De fato, ele [*o poder*] atua através de mecanismos complexos e superpostos – e muitas vezes contraditórios – os quais produzem dominação e oposições, subordinação e resistências.” (WEEKS, 1999, p. 54).

Segundo o referido autor, as questões da sexualidade imbricam-se nos debates sobre a sociedade: “*tal sexo, tal sociedade*”. Weeks (1999) também aponta que os eixos particularmente importantes para se pensar a relação entre sexualidade e poder seriam: classe, gênero e raça/etnia. Eu acrescentaria que orientação sexual e geração/idade também são elementos importantes que se somam aos três eixos citados pelo autor.

Nesse sentido, uma analítica do poder dos dispositivos da sexualidade, como propõe Foucault (1979, p. 248), consistiria em munir-se de princípios de análise que permitiriam uma analítica das relações do poder “enquanto um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado”. A partir dessa analítica podemos pensar também como o poder suscita estratégias de resistência individuais e coletivas frente às normas sociais estabelecidas (heteronorma, homonorma e idade como norma).

Desse modo, para Foucault (1984), a sexualidade não pode ser tomada como uma instância natural da vida, como algo precedente às suas determinações discursivas e como uma invariante histórica. Isso significa que as práticas de prazer e os modos como os sujeitos são levados a pensar sobre si mesmos como sujeitos sexuais constituem-se, no decorrer da história, maneiras singulares e distintas de problematização de si. Os usos dos prazeres e o cuidado de si entre os gregos e romanos, a experiência da carne ente os cristãos e a experiência

moderna da sexualidade imbricada à ideia de um sujeito do desejo, são formas pelas quais o corpo e o prazer tornam-se alvos de reflexividade e preocupação sobre si mesmo.

Foucault (1984; 1985) passa, então, a se interrogar sobre os modos da relação consigo mesmo através dos quais o indivíduo se reconhece e se constitui como sujeito. Para esse empreendimento genealógico, o autor sugere a necessidade de investigação de uma “história do homem do desejo”, de certa “hermenêutica de si” que vai sendo desenhada historicamente a partir de determinados jogos de verdade que irão legitimar o que se pode considerar como um verdadeiro sujeito, ou seja, “através de quais jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo”? (FOUCAULT, 1984, p.12).

As contribuições de Foucault possibilitaram grandes discussões dentro do campo dos Estudos de Gênero, Feminista e *Queer*. As problematizações sobre as relações de poder que permeiam o campo de (i)legitimidade e inteligibilidade do gênero e da sexualidade tornaram-se pontos essenciais para um entendimento das dinâmicas de exclusão, classificação e produção dos chamados corpos abjetos e das sexualidades dissidentes. Foucault, assim como outros/as teóricos/as e feministas como Gayle Rubin (1993), Judith Butler (1998, 2003), Thomas Laqueur (2001), Monique Wittig (2006), Adrienne Rich (2010), levantam uma questão essencial para o feminismo e as teorias de gênero: o sexo não seria algo pré-discursivo, mas uma materialidade contingente que produz e regula as inteligibilidades dos corpos (BUTLER, 1998). Essas perspectivas pós-estruturalistas, que entendem que os discursos conformam todo o campo social e constituem os sujeitos, recusam a noção de um sujeito ou uma identidade autoconstituída, anterior aos seus processos de significação. Isso não significa negar o sujeito ou sua materialidade, mas questionar os processos de suas construções e os significados políticos dessas (BUTLER, 1998; 2002a).

Nesse sentido, concordo com a perspectiva de que as sexualidades, assim como as demarcações etárias e as identidades atribuídas a ambas, são construídas dentro, e não fora dos discursos, e que estes precisam ser problematizados a partir de contextos históricos e institucionais. Desse modo, estou considerando, de acordo com Stuart Hall que as

identidades não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais

fragmentadas e fraturadas; que elas não são nunca singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou serem antagônicas. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação. (HALL, 2009, p. 108)

As formas de gestão das (homo)sexualidades, desde o controle das consciências individuais, através das técnicas cristãs da confissão, passando pelo controle jurídico até chegar na patologização das experiências eróticas entre pessoas do mesmo sexo, foram delineando um contorno, um modelo, uma forma de inteligibilidade dos sexos, do corpo e do gênero. Butler (2003) denomina de *matriz de inteligibilidade* a linearidade e conformidade dentro daquilo que se entende por sistema de sexo – gênero – desejo. O gênero legítimo ou ainda, o gênero inteligível, seria aquele que apresenta “coerência” e continuidade nesse sistema.

Nessa perspectiva normativa, um homem (biológico) deve-se conformar com o gênero masculino (e com tudo aquilo que lhe é atribuído socialmente, como agressividade, virilidade, etc), com uma prática sexual falocentrada e com um desejo heterossexual. Já uma mulher (biológica), deveria identificar-se com o gênero feminino (e suas atribuições sociais, como fragilidade, docilidade, fraqueza, etc), com uma prática sexual “passiva”, controlada e púdica e com um desejo também heterossexual. Para Butler (2003), “escapar” a essa matriz de inteligibilidade, ou denunciar sua descontinuidade, só é possível devido à própria existência das normas que mantêm essa coerência. Assim sendo, “[...] a noção de que pode haver uma “verdade” do sexo, como Foucault a denomina ironicamente, é produzida precisamente pelas práticas reguladoras que geram identidades coerentes por via de uma matriz de normas de gênero coerentes” (BUTLER, 2003, p. 38). Percebe-se, portanto, a institucionalização das identidades a partir da demarcação de um contorno que estabelece o que se diferencia das mesmas.

Torna-se evidente que não existe *uma* identidade homo ou heterossexual ou tampouco *uma* identidade de gênero acabada, mas sim modos de apropriações discursivas que se materializam nos corpos, tendo como efeito diversas expressões de gênero, e que, a partir de um plano do visível, identificamos como um padrão identitário. A oposição binária e polarizada entre “masculino” e “feminino” como atribuições

sociais de “homem” e “mulher”, “macho” e “fêmea” é, portanto, instituída pela heterossexualização compulsória do desejo (BUTLER, 2003), a qual está remetida à referida matriz de inteligibilidade e seu sistema normativo e linear de apreensão das diferenças. Como diria Hall,

as identidades podem funcionar, ao longo de toda sua história como pontos de identificação e apego apenas *por causa* de sua capacidade para excluir, para deixar de fora, para transformar o diferente em “exterior”, em abjeto. Toda identidade tem, à sua “margem”, um excesso, um algo a mais (HALL, 2009:110).

Nota-se, portanto, que a ideia de identidade pode evocar um sentido “natural”, quando talvez fosse mais apropriado pensar nela como uma produção de jogos de poder que mantêm determinados sujeitos ou grupos sociais em territórios nos quais a diferença é vista como inaceitável ou, quando muito, “tolerável”. Apesar desse esquadrinhamento, as identidades não podem funcionar se não existirem os sujeitos da diferença: “toda identidade tem necessidade daquilo que lhe “falta” – mesmo que esse outro que lhe falta seja um outro silenciado e inarticulado” (HALL, 2009:110).

Hall (2009) apresenta uma perspectiva interessante sobre a ideia de “identidade” a qual me parece útil, pois sugere uma relativização do termo, não caindo em explicações essencialistas, simplistas ou incompatíveis com a dinâmica contemporânea:

utilizo o termo “identidade” para significar o ponto de encontro, o ponto de *sutura*, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos “interpelar”, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode falar. As identidades são, pois, pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós. Elas são o resultado de uma bem-sucedida articulação ou “fixação”do sujeito ao fluxo do discurso [...] (HALL, 2009, p. 112)

Nessa perspectiva teórica, portanto, a ideia de “identidade” não está remetida às concepções essencialistas e fundacionistas do sujeito, as quais apreendem o “ser” como possuidor de uma transcendência ontológica. Tampouco se refere às concepções tradicionais de “identidade”, as quais reivindicam uma origem ou um passado (quase mítico) com o qual pretendem manter alguma relação (HALL, 2009). Ao contrário, questionam-se concepções universais, colocando em xeque a suposta consistência e a coerência interna do conceito de identidades estanques.

Ao evocar o pensamento de Nietzsche, Butler (2003) busca na crítica contemporânea do discurso filosófico uma contra argumentação ao que se consolidou como um discurso da “substância metafísica do ser”. Segundo ela, a ideia de que o “ser” possui uma substância metafísica institui facilmente a noção de identidade. A funcionalidade dessa crítica aplica-se às reflexões possíveis em torno das concepções de identidades de gênero como algo constitutivo do “ser” (BUTLER, 2003, p. 43).

Em função desses postulados, Butler (2003) sugere que repensemos as categorias do gênero (e também de sexo) fora da metafísica da substância, propondo, dessa forma, que as identidades sejam consideradas como algo que *supostamente se é*, ou, como diria a autora, tratar-se-iam de performatividades de gênero produzidas e impostas pelas práticas reguladoras da coerência do gênero (BUTLER, 2003, p. 48).

Butler baseia-se na ideia de atos performativos de Austin para sustentar que o gênero, a sexualidade e o que chamamos de identidade seriam performativamente constituídos, produzindo a materialização dos corpos. Deve-se entender performatividade “não como um ‘ato’ singular e deliberado, mas, antes, como a palavra reiterativa e referencial mediante a qual o discurso produz os efeitos que nomeia” (BUTLER, 2002a, p. 18). Nesse sentido, o sujeito torna-se ficcionalmente o que é a partir de atos e falas que dizem repetitivamente o que ele é considerado. Eribon (2008) nos dá o exemplo da injúria como um enunciado performativo fortemente presente nos processos de sujeição de homossexuais. Segundo o autor,

a injúria me faz saber que sou alguém que não é como os outros, que não está na norma. Alguém que é *viado [queer]*: estranho, bizarro, doente [...] A injúria não é apenas uma fala que descreve. Ela não se contenta em me anunciar o que sou. Se

alguém me xinga de “viado nojento” (ou “negro nojento” ou “judeu nojento”), ou até, simplesmente, de “viado” (“negro”, “judeu”), ele não procura me comunicar uma informação sobre mim mesmo. Aquele que lança a injúria me faz saber que tem domínio sobre mim, que estou em poder dele. E esse poder é primeiramente o de me ferir. De marcar a minha consciência com essa ferida ao inscrever a vergonha no mais fundo da minha mente [...] a injúria é um ato de linguagem – ou uma série repetida de atos de linguagem – pelo qual um lugar particular é atribuído no mundo àquele que dela é o destinatário. [...] A injúria é um enunciado performativo: ela tem por função produzir efeitos e principalmente instituir ou perpetuar, o corte entre os “normais” e aqueles que Goffman chama de “estigmatizados”, fazendo esse corte entrar na cabeça dos indivíduos. A injúria me diz o que sou na medida em que me faz ser o que sou (ERIBON, 2008, p. 28-29)

Esses aspectos dos performativos são efeitos de diversos mecanismos político-históricos que constituem os sujeitos. Para Althusser (apud GARCIA, 2003) trata-se do mecanismo de *interpelação*, processo pelo qual “os aparatos de dominação atuam sobre os indivíduos para convertê-los em sujeitos de sua própria estrutura de poder”. Esse mecanismo criaria uma ilusão de que o sujeito já “estava ali” antes mesmo de sua constituição sóciohistórica, reforçando a concepção de uma ontologia essencialista. Garcia (2003) mostra que Butler propõe uma leitura do sexo como efeito do processo de naturalização do gênero e da matriz heterossexual,

o sujeito é chamado a identificar-se com uma determinada identidade sexual e de gênero sobre a base de uma ilusão de que essa identidade responde a uma interioridade que esteve ali antes do ato de interpelação, o qual é precisamente um dos aspectos fundamentais da concepção performativa de gênero. Não há uma essência por detrás das performances ou atuações de gênero das quais estas sejam expressões ou externalizações. Ao contrário, são as próprias atuações (performances) em sua repetição

compulsiva as que produzem o efeito-ilusão de uma essência natural. (GARCIA, 2003, p. 3)

A partir da noção de performatividade, Butler (2003) desestabiliza a noção de “identidade” como algo fundacional e natural, afirmando que as expressões de gênero não se sobrepõem a alguma identidade de gênero (como sendo inerente ao “ser”), e que as identidades são performativamente constituídas. Segundo Hall (2009, p. 129), Butler argumenta que todas as identidades trabalham através da exclusão e, através de processos discursivos, são capazes de produzir sujeitos abjetos e marginalizados. As interpelações, para Butler (2002a), formam um campo de discurso e de poder que determina o que se qualifica como humano. Ao definir o que é humano, institui-se automaticamente aquilo que *não é* humano, aquilo que fica para fora dessas fronteiras definidas pelas normas e pelo poder. É nesse sentido que toda atribuição normativa de legitimidade dos corpos, opera um jogo de exclusão que expulsa, ou foraclui o que é indesejável. Essa expulsão para esse “fora” define o que Butler denomina de “exterior constitutivo”, uma zona que ameaça a fantasia imaginária de coerência e estabilidade das noções de sujeito e do “eu”. Esse exterior, no entanto, não constitui um fora absoluto, essencial, mas é correspondente às próprias determinações discursivas que simulam um limite da linguagem. Seriam nessas zonas (discursivas, mas que produzem efeitos materiais) que estariam alocados os sujeitos abjetos, aqueles que por força da norma, não podem habitar uma vida legítima.

*

Tendo traçado essas considerações sobre esses dois campos discursivos, a saber, o da sexualidade e da idade (em que cada um por si só já apresenta uma complexidade interna), acredito ter exposto, mesmo que de forma breve, algumas problemáticas com as quais as pesquisas sobre o envelhecimento entre homossexuais deve estar atenta. Muito ainda pode ser problematizado, afinal trata-se de questões que não podem se esgotar facilmente. Minha tentativa foi de, minimamente, fazer o rascunho de um mapa das produções e das significações discursivas sobre a velhice e a (homo)sexualidade, para sinalizar a contingência histórica do tema desta dissertação. Tomando como base estas cartografias iniciais, passo, a seguir, a apontar um campo de problemas que funcionaram, durante a pesquisa, como um exercício

contínuo de pensamento. Afinal, nesse complexo campo de forças, quais velhices entre homossexuais seriam possíveis de ser estilizadas?

2.3 QUAIS VELHICES POSSÍVEIS ENTRE HOMENS HOMOSSEXUAIS?

As problemáticas traçadas até aqui me levaram a pensar sobre os processos de subjetivação e os modos de vida possíveis a partir da experiência de envelhecimento entre homens homossexuais. Tal tema passou a me chamar a atenção na medida em que se trata de um assunto pouco discutido tanto na academia, quanto nos movimentos sociais LGBT (lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros) e nas políticas públicas direcionadas à população de mais idade (PAIVA, 2009a; MOTA, 2009). Nessas duas últimas esferas, além de raramente vermos a interseccionalidade entre homossexualidade e velhice, muitas vezes encontramos discursos que tendem a homogeneizar indivíduos a partir de categorias generalizantes como “velho” e “homossexual”, categorias estas que não dão conta das múltiplas experiências possíveis, tanto das vivências de sujeitos com idades mais avançadas, quanto das maneiras de se experienciar prazeres, erotismo e afetividade. Em relação às práticas sexuais, Michel Bozon (2004) também salienta uma carência de estudos nessa área. Segundo o autor “o envelhecimento sexual dos homossexuais é pouco conhecido” (BOZON, 2004, p. 80).

Considerar o envelhecimento de pessoas que escapam à heteronorma é uma forma de ampliar o campo de problematização sobre a temática da velhice. Como pensar, nesse sentido, a produção de sujeitos que não se configuram dentro de uma matriz heterossexual e que se encontram em condições de idades mais avançadas? Tal problemática se complexifica se levarmos em consideração que os próprios modelos de inteligibilidade da velhice (e suas diversas formas classificatórias como “idoso”, “terceira idade”, “velho” (PEIXOTO, 1998)) pressupõem práticas sociais e discursos que estão majoritariamente atrelados a enunciados heteronormativos, como o parentesco (BUTLER, 2003a), a família nuclear burguesa (DEBERT & SIMÕES, 2006) e o próprio ordenamento discursivo das políticas públicas direcionadas às populações idosas.

Por outro lado, temos outras matrizes discursivas no campo das sexualidades que tornam “sexualmente ininteligíveis” determinados sujeitos que escapam daquilo que Foucault (1988) chamou de verdade do sexo. “Verdades” que, no sentido foucauldiano, operam exclusões a partir de estratégias de saber e de poder e que se propagam por meio de diversos dispositivos históricos. Sob essa ótica, o corpo do velho se enuncia e se materializa a partir de discursos que o des-sexualizam e o des-erotizam. Por outro lado, o mesmo corpo pode ser formatado dentro

de um campo privilegiado para a medicalização e uma normalização que o direciona para uma sexualidade viril, ativa e genital. Assim, submetese o corpo às tecnologias farmacológicas que estimulam a ereção e um bom desempenho sexual.

Considero que os dispositivos da sexualidade e da idade configuram estratégias de normalização e de exclusão, campos de inteligibilidade e de legitimidade. Nesse sentido, fazem operar lógicas que constituem e subjetivam os sujeitos ao mesmo tempo em que produzem mecanismos que designam corpos considerados às margens das normas. Tais dispositivos fazem ver e falar corpos naturalizados e normalizados, que seriam expressos por aquelas marcas que denotam uma relação de hegemonia no campo social: jovem, heterossexual, branco, de classes favorecidas, etc. No entanto, compartilhando com o pensamento de Butler, toda demarcação discursiva de um simbólico considerado inteligível, institui automaticamente uma fronteira e um exterior. Desse modo, os dispositivos da sexualidade e da idade também atuam na invisibilidade e no silenciamento daqueles corpos que, “aos olhos” das normas, não importam. Venho pensando que o velho homossexual é um sujeito que pode potencialmente ser alocado nesse exterior abjeto, mas acaba habitando, muitas vezes, esse limite entre o legítimo e ilegítimo, como se estivesse numa corda bamba, sempre no risco de cair (e muitas vez cai, mas pode voltar) para um dos lados (lado da inteligibilidade ou da abjeção).

Em termos gerais, o velho é pensado como assexuado (não possui prazer sexual, não é sujeito da própria sexualidade) e/ou deserotizado (não pode se constituir como um sujeito desejável e desejante). Se expressa algum índice de uma sexualidade e, “pior” ainda, se se tratar de homossexualidade, sua intenção erótica muitas vezes passa a ver vista como um ato de “perversidade”, “safadeza”. No interior de vários grupos gays, os quais também engendram suas próprias (homo)normas e exclusões, também podemos perceber um não lugar ao velho homossexual. Esse não lugar, ou *a-topia*, associado à velhice entre homossexuais (PAIVA, 2009b) se sustenta a partir de uma série de enunciados de uma matriz heterossexual (BUTLER, 2003b), de uma homonormatividade e de uma (bio)política que super-valoriza a máxima produtividade do corpo, da vida e da juventude (ORTEGA, 2008) (por consequência excluindo e/ou normalizando corpos que não se formatam nessa lógica). Tais enunciados apresentam efeitos muito marcantes no interior de alguns grupos gays. Segundo Eribon (2008, p. 167),

O ódio pelos “velhos”, por exemplo, parece ser um dos esquemas estruturantes das conversas no interior do meio *gay* na medida em que a sexualização potencial das relações entre indivíduos leva a falar em termos depreciativos e insultuosos de todos aqueles que não têm mais valor sobre o que é preciso chamar de mercado sexual. Alias, devemos nos interrogar sobre o fato, bem impressionante, de que a participação nesse mundo *gay*, nessa “cena *gay*”, é, afinal, quase sempre provisória.

Júlio Simões também parece compartilhar da mesma opinião em relação à posição do velho homossexual no interior do que ele chama de “culturas gays masculinas”,

nesse cenário, aparentemente marcado pelo hedonismo complacente e pela obsessão com atributos físicos capazes de suscitar atração e desejo, em que tudo parece girar em torno de um mercado sexual hierarquizado por critérios de juventude e beleza, não haveria lugar para pessoas de mais idade, que carregariam os estereótipos derivados da depreciação de sua atratividade como parceiros sexuais desejáveis e da decorrente marginalização pelos mais jovens. Aos mais velhos, só restaria pagar para desfrutar de companhia fugaz e arriscada [...] Oscilando entre a imagem da “tia velha”, exageradamente afeminado, desprovido de atrativos e meio gagá, e a do “velho tarado”, capaz de atacar subitamente qualquer jovem incauto, os homens homossexuais idosos representariam uma das formas mais salientes de alteridade abjeta e excluída dentro da própria experiência moderna e “positiva” da homossexualidade masculina visível. (SIMÕES, 2004, p. 3, 4)

O sujeito velho homossexual, nessas perspectivas, portanto, parece estar alocado em uma zona muito incômoda de tensão: entre os velhos heterossexuais ele não é “percebido” ou, quando muito, é integrado ou assimilado a uma rede de sociabilidade na qual se deve

esconder⁶ as questões relativas ao homoerotismo e homoafetividade; já entre os gays mais jovens é “evitado”, “rejeitado”, “inferiorizado”, “ridicularizado”. Parece-me que entre os velhos heterossexuais e entre os gays mais jovens, o velho homossexual é “impensável”; parece se constituir no limite do terreno da inteligibilidade, a partir de um fantasma da abjeção⁷ e da exclusão (BUTLER, 2002a).

Mas seria sempre assim? Como poderíamos pensar em linhas de fuga ou flexíveis, em modos de vida nos quais um sujeito homossexual e velho estiliza a existência e se constitui como sujeito ético? Como esses sujeitos são levados a pensar sobre si mesmos, diante essa pluralidade de forças que insistem na produção de corpos que parecem não ter importância? Fernando Pocahy (2010), em sua tese de doutorado, contesta esse lugar de monstruosidade abjeta no qual o velho homossexual estaria alocado. Para esse autor, o gay velho também pode ocupar um lugar de contestação das normas de gênero e da sexualidade, pode experienciar um erotismo que escapa às pregorrativas biopolíticas que organizam os corpos. Pocahy (2010, p. 22), ao problematizar como

⁶ O “esconder” a orientação sexual no caso de pessoas mais velhas, é muitas vezes associado a uma “volta ao armário”. Em pesquisa sobre o *Contexto da Sexualidade na França*, coordenada por Michel Bozon, em 2006, observa-se que entre os homens de mais de 60 anos predomina a opinião de que “a homossexualidade é uma sexualidade contra a natureza” (BOZON, 2009, p.165). Além disso, o número de homens que apresenta uma atitude intolerante em relação à homossexualidade é o dobro do de mulheres, o que, segundo Bozon, poderia significar “o temor entre alguns homens de ver sua identidade masculina posta em questão”. Esses dados apontam que a homofobia parece ser um elemento marcante entre as pessoas mais velhas, o que reforçaria a ideia/estereótipo de que um homossexual velho teria maiores dificuldades de sociabilidade e de acesso a redes de apoio, pelo menos entre heterossexuais.

⁷ Uso o conceito de abjeção na perspectiva de Judith Butler (2002a), na qual o abjeto designa “aquelas zonas “inóspitas” e “inabitáveis” da vida social, que são, não obstante, densamente povoadas por aqueles que não gozam do status de sujeito, mas cujo habitar sob o signo do “inabitável” é necessário para que o domínio do sujeito seja circunscrito. Essa zona de inabitabilidade constitui o limite definidor do domínio do sujeito; ela constitui aquele local de temida identificação contra o qual — e em virtude do qual — o domínio do sujeito circunscreverá sua própria reivindicação de direito à autonomia e à vida. Neste sentido, pois, o sujeito é constituído através da força da exclusão e da abjeção, uma força que produz um exterior constitutivo relativamente ao sujeito, um exterior abjeto que está, final, “dentro” do sujeito, como seu próprio e fundante repúdio”.

“o corpo performatizado como ‘improdutivo’, ‘precário’, ‘bizarro’, ‘monstruoso’ e ‘desqualificado’ [...] é contestado (ressignificado) ou mantido no seio das ditas ‘culturas homossexuais’ ou LGBT”, pôde ver a velhice entre homossexuais não a partir de uma vitimização, mas como uma experiência possível no campo dos prazeres. O mesmo autor ainda contesta os discursos que associam diretamente a velhice entre homossexuais a um caráter de abjeção. Ao discordar de algumas ideias de Júlio Simões (2004, p. 26) (por exemplo, a ideia de que “*aos mais velhos, só restaria pagar para desfrutar de companhia fugaz e arriscada*”), Pochay se questiona: “que problemas [...] traria a ideia de pensar que um idoso pode experimentar práticas fugazes e arriscadas?”.

Concordando com essa perspectiva, meu trabalho seguiu nessas pistas de dar visibilidade a um modo de vida possível entre homens mais velhos que experimentam o homoerotismo e a homossexualidade. Considero que o velho homossexual estaria habitando uma fronteira entre o legítimo e o ilegítimo, como dito anteriormente. Porém, penso que afirmar que os velhos homossexuais são seres abjetos seria uma hipótese generalista e precipitada. Definir o que é o objeto, como a própria Butler (2002b) nos lembra, é sempre problemático. Não me parece que o fato de ser velho e homossexual consistiria imediatamente em uma existência abjeta, tampouco que os sujeitos interpelados por essas marcas viveriam somente nos domínios sombrios da ontologia. Penso que a resistência aos enunciados (principalmente aos enunciados do dispositivo da sexualidade e da idade) produzem performatividades que expandem um campo de possibilidades da vida corpórea e podem rearticular os termos das legitimidades simbólicas e da inteligibilidade (BUTLER, 2002a, 2002b). As normas que definem a abjeção podem ser contestadas, de modo que o velho homossexual não necessariamente incorpore uma vida abjeta, mas tenha que negociar com certo “fantasma de abjeção” que ronda esse limite que ele habita.

Tal *a-topia* associada aos homossexuais velhos (PAIVA, 2009a) talvez esteja definida por uma macropolítica, por aquilo que podemos ver “a olho nu”, aquilo que aparentemente é fixo e impossibilitado de recomposições. Pretendo mostrar com esta pesquisa, no entanto, que uma micropolítica possibilita outras configurações, expressões e intensidades, produzindo uma *heterotopia* de corpos que podem, pelos menos em alguns contextos, importar, desejar e se conduzir. Os corpos, nesse sentido, podem agenciar afetos estéticos, eróticos, sexuais, etc., em processos contínuos de subjetivação e de criação de realidades existenciais. Com o desejo de dar visibilidade ao lugar que esses sujeitos podem ocupar e aos territórios possíveis onde eles possam importar,

busquei, nesta pesquisa, cartografar os modos de estilização do envelhecimento entre homens homossexuais. Tentei apreender, de forma fugaz e contingente, algumas velhices possíveis entre os sujeitos ditos homossexuais.

A seguir, apresentarei alguns caminhos e pistas que me orientaram nessa tentativa de acompanhar tais processos.

3 CARTOGRAFIAS: ÉTICAS E ESTÉTICAS NOS MODOS DE ENVELHECER ENTRE HOMENS HOMOSSEXUAIS⁸

Para falar de cartografia como *metodologia* é necessário suspender algumas concepções clássicas da noção de método e de epistemologia da ciência. Para essas, o conhecimento é produzido a partir de uma ação ativa do sujeito cognoscente sobre um objeto pronto a espera de ser desvelado. Há uma nítida separação entre sujeito (transcendente, universal e a-histórico) e objeto (natural, acabado e imutável). Segundo Kléber Prado-Filho (2006, p. 23) “o sujeito da epistemologia tradicional é o sujeito transcendental kantiano, que no exercício de sua razão, apropria-se das regras de produção do conhecimento e, aplicando-as adequadamente, produz uma verdade confiável sobre o objeto”. Diferentemente das correntes indutivistas e experimentais, existem também as correntes relativistas, as quais visam relativizar o primado do sujeito racional e de suas verdades, mas que, no entanto, buscam uma *reforma* da ciência, de modo que a mesma continua ocupando seu espaço privilegiado de produção do saber. Porém, Prado-Filho (2006) irá apontar que Nietzsche e Foucault estabelecem uma ruptura radical na ciência⁹, problematizando seus regimes de verdade e as relações de poder que emanam de saberes científicos datados historicamente. Esse autor irá defender que há no pensamento de Nietzsche e Foucault uma contra-epistemologia que definirá o que se pode chamar de olhar *perspectivista*, o qual “[...] não tenta substituir uma verdade por outra “melhor” ou “mais objetiva”, mas coloca-se no jogo do discurso como visada histórica possível entre outras (PRADO-FILHO, 2006, p. 29).

Talvez seja nessa mesma linha perspectivista que podemos situar os princípios cartográficos tais como propostos por Gilles Deleuze e

⁸ Alguns trechos deste texto foram apresentados no *Seminário Internacional Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos*, realizado na Universidade Federal de Santa Catarina, em 2010. Tratava-se, na época, de uma problematização inicial sobre as possíveis aproximações entre o método cartográfico e os estudos de gênero e sexualidades. O artigo está publicado nos anais do evento com o título “Proposições e pistas cartográficas nos estudos de gênero e das sexualidades” (SANTOS, 2010).

⁹ É importante salientar que não somente Nietzsche e Foucault estabelecem uma ruptura nos sistemas de pensamento ocidentais, mas também várias correntes teóricas que se posicionaram contra uma ciência moderna positivista, racionalista e utilitarista, dentre elas algumas linhas da psicanálise, do marxismo, dos feminismos, entre outras.

Félix Guattari (1999). Como diria Guattari (1992) a existência e o ser não são unívocos, portanto não podemos reduzi-los a signos, significados, significantes, símbolos ou qualquer forma de representação. “A existência não é dialética, não é representável. Mal se consegue vivê-la!” (GUATTARI, 1992, p. 66). Frente a essa problemática, o mesmo autor sugere que optemos por uma escolha ética crucial: “ou se objetiva, se reifica, se ‘cientificiza’ a subjetividade, ou ao contrário, tenta-se apreendê-la em sua dimensão de criatividade processual” (GUATTARI, 1992, p. 24). O olhar cartográfico sobre as sexualidades e estilizações da velhice, tal qual utilizei, baseia-se na segunda opção, a partir da qual pode-se atribuir à subjetividade um possível caráter processual e estético, ou seja, passível de ser constantemente (re)criada e (re)inventada. É nesse sentido que Guattari (1992, p. 24) irá se posicionar frente a noção de cartografia como método,

[...] não considero minhas ‘cartografias esquizo-analíticas’ como doutrinas científicas [...] o importante nesse caso não é o resultado final mas o fato de o método cartográfico multicomponencial coexistir com o processo de subjetivação e de ser assim tornada possível uma reapropriação, uma autopoiese, dos meios de produção de subjetividade.

Seguindo tais proposições ético-filosóficas de descentrar o sujeito na hierarquia da produção de conhecimento, Passos e Benevides (2009, p. 17) propõem uma reversão etimológica do *método* (*metá* = reflexão, raciocínio, verdade e *hódos* = caminho, direção). Segundo os autores: “a reversão, então, afirma um *hódos-metá*. A diretriz cartográfica se faz por pistas que orientam o percurso da pesquisa sempre considerando os efeitos do processo do pesquisador sobre o objeto da pesquisa, o pesquisador e seus resultados”.

Diante esse quadro, fui orientado nesta pesquisa pela perspectiva da cartografia, princípio de exercício do pensamento elaborado por Deleuze e Guattari (1999) e que apresenta pistas interessantes nos estudos sobre a subjetividade. Uma das premissas básicas da cartografia é que ela visa acompanhar processos e não representar um objeto (KASTRUP, 2009). Esse foi um ponto importante para minha pesquisa, pois meu interesse foi problematizar *processos* de estilização da velhice entre homossexuais e não fornecer modelos explicativos generalizantes

que buscassem uma universalidade dessas experiências. Em outras palavras, busquei apreender como sujeitos que se autodenominam homossexuais vivenciam etapas mais avançadas da vida e quais modos de vida são possíveis inventar a partir dessa condição existencial. Tomo a noção de *modo de vida* tal qual descrita por Foucault (1981) em uma entrevista publicada no jornal *Gai Pied*, nº 25, intitulado “Da amizade como modo de vida”.

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

Tendo isso em vista, não procurei por uma verdade sobre a velhice homossexual, ou sobre o sujeito velho homossexual, mas sim figurações possíveis de serem estilizadas, assumindo, dessa forma, que tanto a velhice como a homossexualidade são passíveis de serem constantemente (re)criadas e (re)inventadas a partir de diversas formas de existencialização.

Rosi Braidotti (2000), ao propor que pensemos em perspectivas que subvertam os modos convencionais de representação das subjetividades, sublinha a necessidade de problematizarmos o que ela chama de figurações nômades do sujeito. Segundo a autora feminista, uma figuração,

referencia a um estilo de pensamento que evoca ou expressa saídas alternativas à visão falocêntrica do sujeito. Uma figuração é uma versão politicamente sustentada de uma subjetividade alternativa. [...] as figurações são imagens de base política que retratam a interação complexa de diversos níveis de subjetividade. (BRAIDOTTI, 2000, p. 26, 30)

Isso também implica que não considero que a velhice entre homossexuais pressuponha uma condição ontológica ou que haja “*uma*

velhice homossexual”. Isso porque, como Judith Butler (2002b, p. 161) sinaliza, “o domínio da ontologia é um território regulamentado: o que se produz dentro dele, o que é dele excluído para que o domínio se constitua como tal, é um efeito do poder”. Nesse sentido, se assumirmos que existe *uma* velhice homossexual, corremos o risco de cair em explicações generalizantes e que inevitavelmente gerarão exclusões. O que me interessa, portanto, são como certos discursos produzem *efeitos* ontológicos (BUTLER, 2002b), produzindo e constituindo sujeitos. No caso dessa pesquisa, meu foco foi pensar como discursos sobre a velhice e sobre as (homo)sexualidades se confluem e se dobram sobre os sujeitos produzindo realidades/territórios existenciais e determinadas performatividades.

A cartografia busca desligar-se de concepções clássicas de ciência, as quais pressupõem a separação entre objeto e sujeito configurando-os como categorias transcendentais e distintas. O olhar cartográfico não estabelece essa distinção, pois assume que se trata de figurações históricas em movimento permanente e que adquirem significação a partir de determinados regimes de enunciação. Sendo assim, uma pesquisa cartográfica não busca modelos explicativos e representacionais, mas sim delimitar problemáticas acerca de como se dinamiza a constituição do sujeito no “entre forças” do campo social. Segundo Ana Maria Fernández (2008), *pensar problemas* seria mais do que aplicar modelos teóricos: demandariam constantes interrogações que façam com que o “invisível opere visibilidade e o impensado se torne enunciável”. Assim, “tenta-se sustentar uma tensão, ou seja, manter um incômodo como caução metodológica frente à consolidação de certezas que, enquanto tais, correm o risco de deixar de operar como ferramentas, para instituir regimes de verdade” (FERNÁNDEZ, 2008, p. 31).

O pensamento cartográfico parece-me um exercício reflexivo pertinente às problematizações Feministas e *Queer*. A crítica à ciência moderna e aos seus pressupostos metodológicos clássicos (como a neutralidade, a imparcialidade, o empirismo, o racionalismo, a objetividade, o caráter progressista da racionalidade científica, etc.) também está na base de discussões de muitas teóricas do campo feminista como Donna Haraway (1995, 2009), Sandra Harding (1996), Judith Butler (1998), Rosi Braidotti (2000), entre outras. É importante lembrar que as teorias feministas e *queer* estabelecem diversas rupturas epistemológicas no campo das ciências produzindo, desse modo, novas concepções de sujeito, novos olhares sobre o social e as subjetividades e uma analítica profunda das relações de poder que permeiam as questões

de gênero e sexualidades. Além disso, tais teorias têm se mostrado bastante preocupadas com as questões de interseccionalidade (PISCITELLI, 2008) entre classe social, gerações (DEBERT, 1998, 2004; BRITTO DA MOTA, 1999, 2002; POCAHY, 2011), raça/etnia e colonialismos (HOOKS, 1989; ANZALDÚA, 2005; BRAH, 2006).

Donna Haraway (1995), por exemplo, ao questionar o pressuposto da objetividade, tão caro à ciência moderna, irá demonstrar que o objetivismo não passaria de retórica que funcionaria dentro de um campo de poder. Nesse sentido, para a autora (1995, p. 10) “todo conhecimento é um nódulo condensado num campo de poder agonístico”. Que ciência, então, produzir a partir de uma perspectiva feminista? Haraway (p. 15), ao lado de outras teóricas, defende que as práticas de produção de saber devem estar sempre remetidas às suas contingências históricas. Logo, a ciência não pode ser entendida como um saber neutro, tampouco somente um efeito epistemológico ou uma objetividade transcendente. Ela deveria sim levantar questões éticas e políticas que visassem analisar as construções dos significados e dos corpos, as diferenciações e hierarquizações de poder. É dentro dessa concepção tensional de ciência que Haraway irá, por fim, defender uma ciência feminista crítica e sempre paradoxal: a objetividade feminista seria, portanto, sempre uma questão de saberes localizados (HARAWAY, 1995, p. 18). Seria disso que se trata: todo saber produzido carrega uma série de produções discursivas locais e datadas, as quais dificilmente poderiam extrapolar generalizações e/ou reduções a simples objetos ou estruturas. Com isso, a autora pretende complexificar o campo da ciência, destacando seu aspecto limitado e ao mesmo tempo performativo,

todas as narrativas culturais ocidentais a respeito da objetividade são alegorias das ideologias das relações sobre o que chamamos de corpo e mente, sobre distância e responsabilidade, embutidas na questão da ciência para o feminismo. A objetividade feminista trata da localização limitada do conhecimento localizado, **não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto**. Desse modo podemos nos tornar responsáveis pelo que aprendemos a ver. [*grifos meus*]. (HARAWAY, 1995, p. 21)

Tornarmo-nos responsáveis por aquilo que dizemos e vemos pressupõe uma implicação imediata com aquilo ou aqueles que estamos

diante. Feministas e críticos/as da ciência contribuíram enormemente em suspeitar da inércia e passividade de um suposto “objeto” (HARAWAY, 1995, p. 35). Objeto nunca é em si objeto, mas efeito enunciativo e material que afeta e é afetado, produz e é produzido ao mesmo tempo.

Em linhas de pensamento muito semelhantes ao de Donna Haraway, Judith Butler, teórica feminista e uma das precursoras da teoria *queer*, também irá problematizar a questão do saber/poder e suas relações com as políticas identitárias e as formas totalizantes de se descrever o social e os sujeitos. Butler (2003), ao desenvolver uma problematização sobre as políticas representacionais, nos apresenta algumas noções de sujeito e de política em suas dimensões contingentes. Inspirada na crítica nietzscheana à substância metafísica do ser, a autora argumenta que as noções modernas de sujeito estão ancoradas em concepções que presumem um caráter substantivo, com atributos essenciais. Ou seja, o sujeito seria possuidor de uma interioridade substancial, a qual, para ser explicada, precisaria de conceitos metafísicos que o deslocaria da história e de seus contextos socioculturais.

Essas noções de sujeito estariam atreladas a uma economia significante masculinista, noção que Butler (2003) toma de Luce Irigaray para argumentar que os significados que damos àquilo que vemos e observamos estão remetidos a significantes falocêntricos, ou seja, estão longe de uma significação neutra e imparcial. Butler, apoiada em pensadores estruturalistas e pós-estruturalistas como Lacan, Derrida, Foucault entre outros, irá defender que não há sujeitos substantivos ou uma ontologia do ser anterior ao discurso. Aquilo que acreditamos constituir uma realidade transcendente e uma coerência e linearidade interna (dos sujeitos, das identidades, da subjetividade, do gênero, da sexualidade), seriam efeitos ficcionais que reiteram relações de poder através de atos performativos. Nesse sentido, o ato performativo de nomear ou interpelar algo ou alguém tem efeitos produtivos sobre esse algo ou alguém, o que nos coloca diante a impossibilidade da representação “pura” de um objeto e/ou sujeito. Butler (1998) salienta a necessidade de nos perguntarmos sobre o processo de construção e de significação do sujeito e da política, não caindo em categorias universais que, para a autora, seria uma forma de imperialismo cultural que só produziriam mais exclusões.

Esses são breves exemplos de como pensadoras feministas e *queer* colocam em questão problemáticas caras à prática cartográfica, mesmo que as mesmas não façam uso do termo ou não compartilhem sempre os mesmos pressupostos teóricos. O que há em comum, talvez,

seja uma perspectiva crítica e pós-estruturalista que permeia tanto o pensamento dessas autoras (entre outras) como o de Deleuze e Guattari. A partir dessas aproximações teóricas entre cartografia, como exercício de pensamento que visa acompanhar fluxos sociais e as subjetividades, e teorias feministas e *queer*, é que essa pesquisa foi orientada teórica e politicamente, mas também afetivamente, uma vez que essas perspectivas fazem vibrar em mim potências transformadoras que me afetam e me possibilitam afetar o meu entorno.

3.1 ALGUMAS PISTAS CARTOGRÁFICAS.

Uma alternativa de análise cartográfica seria acompanhar de que forma as narrativas dos sujeitos e as narrativas coletivas em questão enunciam regimes de verdade e formas de resistência. Para Denise Mairesse e Tânia Mara Galli Fonseca (2002) a cartografia seria um modo de análise do social e de suas narrações e uma importante ferramenta nas pesquisas em psicologia, pois ela confronta um paradigma hegemônico nesse campo de saber. *Dizer/narrar, escutar e escrever*, seriam redes de tradução e de criação de sentidos na cartografia (MAIRESSE & FONSECA, 2002).

A *escuta* do/a pesquisador/a, segundo essas autoras, precisa estar atenta à forma de acolhimento que as narrativas terão durante o processo da fala e de sua análise. Mairesse & Fonseca alertam que subjacente à escuta de histórias contadas há o que Foucault (2008) chama de *vontade de saber* que implica ao mesmo tempo uma *vontade de verdade*. Essa busca por uma verdade reflete uma orientação positivista que pretende desvelar um objeto a ser conhecido. A prudência de não cair na armadilha de procurar uma verdade escondida ou oculta nas narrativas durante o seu acolhimento é importante, pois o/a pesquisador/a, ao invés de dar passagem aos múltiplos sentidos possíveis de uma rememoração, pode passar a atuar numa posição de bloqueador/a dos mesmos. Como diria Foucault (2008, p. 18), essa vontade de verdade tende a exercer uma espécie de pressão e um poder de coerção. Desse modo, bloquear-se-iam, no encontro onde a narrativa se produz, movimentos de devir e de afetos¹⁰.

A *narrativa* por sua vez, de acordo com as autoras supracitadas, criaria um espaço de ficção, no qual a memória favoreceria a construção

¹⁰ Segundo Deleuze (2008, p. 171), os afectos não são sentimentos, são devires que transbordam aquele que passa por eles (tornando-se outro) .

de imagens-lembranças num tempo vivido como duração (DELEUZE, 1999). Nesse sentido, ao narrar uma história o passado se atualiza no presente, re-significando ambos, possibilitando encontros infinitos e produzindo efeitos de subjetivação. Passado e presente não se situam em planos lineares cronológicos, mas numa coexistência virtual (DELEUZE, 1999). É nesse trabalho de si sobre si que a narrativa (e também a escuta) faz com que possamos acompanhar movimentos do desejo e das subjetividades. Para Mairesse & Fonseca (2002, p. 114) “a repetição deste ato [*contar/escutar*] permite compor e recompor a imagem que cada geração tem das anteriores. Aciona-se a reversibilidade do tempo e com este a produção de práticas e afetos”.

Considero importante salientar que não considerei somente as narrativas pessoais, as quais são faladas pelos informantes que contribuíram com essa pesquisa, mas também as “narrativas coletivas”, que circulam no campo social, no território habitado. Essas últimas não são necessariamente faladas, mas funcionam como efetadoras de sentidos produzidos por um coletivo de pessoas. São mais da ordem das afecções, do invisível e indizível, mas que passam a ganhar valor de enunciação a partir de um território potencialmente inventivo, de novas subjetivações, de novos valores estético-corporais e novos desejos. Essas narrativas coletivas apontam também para movimentos de resistências, o que será discutido mais adiante. As narrativas contadas/escutadas serão consideradas dentro daquilo que Passos e Benevides (2009) denominam de políticas da narratividade. Segundo os autores,

[...] podemos pensar a política da narratividade como uma posição que tomamos quando, em relação ao mundo e a si mesmo, definimos uma forma de expressão do que se passa, do que acontece. Sendo assim, o conhecimento que exprimimos acerca de nós mesmos e de mundo não é apenas um problema teórico, mas um problema político. (PASSOS & BENEVIDES, 2009, p. 151)

Assim, os conteúdos das falas serão pensados a partir de uma perspectiva política e ética, em acordo com os referenciais trabalhados nesta pesquisa.

Por fim, a *escrita* (ou o registro) possibilita a materialização de um mapa que se está cartografando. Um mapa, segundo Mairesse

(2003), “não está limitado a um espaço-tempo, mas seria um *mapa de intensidades*, transformável em função da constelação afetiva que o/se compõe. Por isso, o mapa é devir; ler um mapa é cartografá-lo[...]”. Nesse sentido, a escrita não deve se limitar à representação, pois o mapa não pode nunca ser capturado, dado o caráter da dinamicidade de sua composição. Segundo Deleuze e Guattari (2010, p. 22),

o mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. Pode-se desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, construí-lo como uma ação política ou como uma meditação.

Talvez seja diante dessa complexidade que devemos reconhecer, habituar-nos e ter intimidade com aquilo que Suely Rolnik (2007) chama de *finito ilimitado*. A escrita, os movimentos possíveis de serem apreendidos, o tempo para contar histórias e a própria cartografia é limitada em sua contingência temporal, por isso finita. No entanto, as possibilidades de conexões, afecções, significações que decorrem dos encontros são ilimitadas. “Nunca se chega a um porto de embarque, porto de origem, terra natal. Nem a um porto de desembarque, porto final, terra prometida” (ROLNIK, 2007, p. 76).

Desse modo, pensar as narrativas pessoais e as narrativas que circulam no campo social possibilita uma cartografia de agenciamentos coletivos de enunciação, ou seja, uma cartografia de uma multiplicidade de forças (discursivas, afetivas, grupais, de poder, etc.) que compõem territórios existenciais. Não se trata de individualizar as narrativas e seus agenciamentos¹¹, mas de colocá-los num plano de produção social de *pinçar* os enunciados das palavras. Não se trata também de reduzir os processos discursivos de assujeitamento e de resistência a um sujeito como ponto de origem, como ressaltam Pedro de Souza (2003) e Judith

¹¹ Segundo Deleuze & Guattari (2010, p.17), “um agenciamento é justamente o crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ele aumenta suas conexões”. O agenciamento conecta as multiplicidades, assim, configura-se como uma pluralidade de forças que se combinam produzindo uma ficção.

Butler (1998)¹². Deleuze (2005, p. 20) ao discutir Foucault mostra que “a relação entre enunciado e um sujeito variável constitui ela mesma uma variável intrínseca do enunciado”. Assim sendo, um mesmo enunciado pode ter várias posições, vários lugares de sujeito, os quais não são aspectos de um *eu*, mas derivam do próprio enunciado. Ou seja, um objeto ou um sujeito discursivo (enquanto figuras correlativas às estratégias de saber-poder de um dado dispositivo) não advêm de uma variável extrínseca, tampouco de uma instância individual transcendente, mas é efeito do próprio enunciado.

Mas o que constitui um enunciado? Como eles se produzem? De acordo com Deleuze (2005, p. 15), Foucault pensa que eles são essencialmente raros, porém não há necessidade de ser criativo para produzi-los. Pouco importa se a emissão de enunciados seja criação, repetição ou reprodução; o que importa é a *regularidade* dos mesmos. Isto seria a regularidade enunciativa: um enunciado pode se repetir por séculos, com poucas variações, isso não importa, a questão seria somente estabelecer sua regularidade. Não importa também se tal enunciado é original, uma vez que a própria ideia de origem, no pensamento de Foucault, é impertinente. De acordo com Regina Benevides (1997, p. 186) os enunciados para “falar” ou “serem falados” precisam estar enviados às linhas de enunciação e de visibilidade, “elas mesmas compondo regimes que fazem nascer os enunciados”.

Podemos pensar, neste sentido, os enunciados do dispositivo da sexualidade: estes produzem objetos e sujeitos discursivos os quais são imanentes aos próprios enunciados da sexualidade (por exemplo: a homossexualidade, as perversões sexuais, a histeria da mulher, etc.). A regularidade enunciativa da sexualidade tem como efeito discursos heterogêneos que são correlativos aos sujeitos imbricados no campo enunciativo. Dessa forma, afirmam-se posições e categorias de sujeitos que transcendem à própria formação discursiva, no entanto, seria mais apropriado pensar esses “objetos” e esses “sujeitos” como correlativos aos próprios enunciados; no limite, seriam efeitos enunciativos, pois objeto/sujeito/conceito discursivo e enunciado se conservam; um é derivado do outro; um é condição de existência do outro e vice-versa. (DELEUZE, 2005)

Os regimes de enunciação, portanto, a partir das linhas de enunciação, visibilizam e fazem falar os enunciados, produzindo assim,

¹² Segundo Butler (1998, p.18), “nenhum sujeito é seu próprio ponto de partida; e a fantasia de que o seja só pode desconhecer suas relações constitutivas refundindo-as como o domínio de uma externalidade contrabalanchadora”.

suas funções derivadas: as de sujeito, as de objeto e as de conceito (DELEUZE, 2005, p. 20). Para Deleuze (1989) “não são nem os sujeitos, nem os objetos, mas os regimes que devem se definir para o visível e para o enunciável, com suas derivações, suas transformações, suas mutações”.

Considero, portanto, as experiências da homossexualidade e do envelhecimento como reguladas pelos efeitos enunciativos de dispositivos históricos (dispositivo-sexualidade e dispositivo-idade) e, como tais, inscritas nos regimes de enunciação, a partir de diferentes estratos. Assim, cabe indagarmos sobre os modos de subjetivação produzidos a partir de determinados enunciados, discursos e práticas. Ana Maria Fernández (2008) propõe que direcionemos esses questionamentos a partir de um *campo de problemas da subjetividade* que habilite pensarmos a noção de subjetividade indagando os processos de sua produção ao invés de concepções substancialistas e essencialistas ou de invariantes universais. Segundo essa autora, um *campo de problema* é atravessado por múltiplas inscrições,

desejantes, históricas, institucionais, políticas, econômicas, etc. [...] este modo de pensar pretende superar os reducionismos necessários às lógicas de objeto discreto que se delimitaram nos momentos fundacionais das ciências humanas [...] para abrir modos de indagação por critérios multireferenciais que dêem outra inscrição à imbricação do “individual” e do “coletivo” nos processos de produção de subjetividade. (FERNÁNDEZ, 2008, p. 28)

Nessa mesma linha de pensamento, Rolnik (2007), seguindo as ideias de Deleuze e Guattari (2010), salienta que a política de produção do social seria a própria produção do desejo. Desse modo, social e desejo não são dicotômicos, pois são co-extensivos. Sendo assim, deve-se estar atento ao desenho das cartografias, segundo Rolnik, há dois tipos de olhares: o macropolítico, o qual capta o plano dos territórios, do visível a “olho nu”, das identidades e que se relaciona às linhas duras, e o micropolítico, mais próximo aos movimentos das linhas flexíveis e de fuga¹³, das multiplicidades. Para a autora (p. 67), trata-se de um desafio

¹³ Para Deleuze (1989) as linhas são o que compõem um dispositivo, como já mencionado. Mas elas também podem ser consideradas como fluxos contínuos do campo social que nos atravessam o tempo todo. Rolnik (2007) considera que

ao cartógrafo reconhecer a “**coexistência vigilante entre macro e micropolíticas, díspares, mas complementares e indissociáveis** na produção de realidade psicossocial” [*grifo da autora*].

A partir dessas perspectivas que orientaram minhas investigações, uma primeira problemática se impôs: quais as relações, semelhanças, diferenças e tensões entre a circulação, propagação e regularidade dos enunciados de um dispositivo da sexualidade, que, dentre tantos efeitos, possibilitou a emergência da categoria homossexual (assim como a do seu oposto normativo e regulatório, a heterossexual) e os discursos investidos na delimitação dos modos pelos quais se deve viver a experiência do envelhecimento?

Uma linha de investigação, portanto, pode ser traçada no intuito de apreender uma dimensão macropolítica relativa às produções discursivas e aos enunciados em torno do envelhecimento entre homens homossexuais: quais discursos (in)visibilizam essa categoria? Como o velho homossexual se torna (ou não) objeto e sujeito do saber? Como agenciamentos coletivos de enunciação produzem sistemas regulatórios e formas de inteligibilidades de gênero, sexualidades, corpos e desejos? Num plano micropolítico, algumas outras problemáticas: de que forma os ideais normativos da sexualidade (sustentados pelo sexismo, pela heteronormatividade, pela homofobia e pelo falologocentrismo) e da velhice (propagados pelos discursos da mídia, da medicina, dos(as)

essas linhas-fluxos seriam as linhas abstradas do desejo, que o movimenta ou o paralisa. As linhas de fuga seriam as dos afetos, do invisível e do inconsciente, sempre contínua e ilimitada. Ela tem o poder de afetar e ser afetada, possibilitando novos encontros. São as linhas do devir, da transmutação dos valores. As linhas flexíveis seriam as linhas da simulação e teriam basicamente dois traçados: um invisível e inconsciente e que está ligado à produção dos afetos, e outro visível e consciente que compõe os territórios. Essas linhas são ambíguas: geram um estado de instabilidade entre as *intensidades* (inconscientes) e as *expressões* (consciente). As linhas de fuga e as flexíveis operariam numa dimensão micropolítica do campo social. E, por fim, as linhas duras são as linhas finitas que demarcam os territórios, conferindo-lhes o aspecto de imutabilidade. Elas organizam os territórios em segmentariedades duras e binárias, operando exclusões a partir de lógicas identitárias. Criam um plano de visibilidade, daquilo que pode ser visto a “olho nu”. Seriam as linhas duras que conformam as macropolíticas. Segundo Rolnik a formação do desejo no campo social acontece a partir do exercício ativo dessas três linhas “sempre emaranhadas, *sempre imanentes umas às outras* [...] é em seu exercício [*das linhas*] que se compõem e decompõem territórios, com seus modos de subjetivação, seus objetos e saberes” (ROLNIK, 2007, p. 53).

próprios(as) velhos(as) e de movimentos sociais) se articulam na produção de territórios existenciais marcados pela incorporação de determinadas normas e/ou recusa das mesmas? Quais as formas de (re)invenção de si e de criação de rupturas que escapam às modelizações discursivas/identitárias homogeneizadoras? A abjeção seria sempre uma condição dos corpos de homossexuais velhos? Quais possibilidades estéticas emergem diante dessas condições? Até que ponto essas categorias são valoradas e ganham significação na vida de homens gays velhos?

Essas questões, num primeiro momento, compuseram um campo de problemas esboçado e considerado no desenvolver da pesquisa. Tais questões funcionaram como inquietações que, a princípio, considerei importantes serem problematizadas a fim de produzir novos questionamentos e fazer operar visibilidades sobre a temática da velhice entre homossexuais. Tratava-se do esboço de um *roteiro de preocupações* que foi recriado e redefinido durante a cartografia, tal como sugere Rolnik (2007). É evidente que *não tive a pretensão de responder a todas essas questões*, pois isso demandaria investigações mais profundas e mais tempo de pesquisas que poderão se desdobrar em outro momento. Essas perguntas funcionaram como exercício de pensamento problematizador que acreditei ser importante no curso da pesquisa. Além disso, trata-se apenas de uma tentativa de colocar em evidência a complexidade da temática exposta, bem como de orientar um roteiro de preocupações que compuseram as cartografias.

3.2 HABITANDO TERRITÓRIOS E ACOMPANHANDO AS PAISAGENS.

O problema para o cartógrafo, não é o do falso-ou-verdadeiro, nem o do teórico-ou-empírico, mas sim do vitalizante-ou-destrutivo, ativo-ou-reativo. **O que ele quer é participar, embarcar na constituição de territórios existenciais, constituição de realidade** [grifo da autora]
(ROLNIK, 2007, p. 66)

Virgínia Kastrup e Laura Pozzana de Barros (2009) salientam que, em alguns aspectos, a cartografia se aproxima da etnografia, pois, entre outros pressupostos, também requer que se *habite* um território não familiar. Nesse sentido, o cartógrafo, tal como o etnógrafo, vai a

campo a fim de experienciar relações, modos de vida e toda uma rede de significações produzida num coletivo. A experiência cartográfica visa à criação de movimentos de afecções mútuas em relação ao heterogêneo e à possibilitar vias de passagem dos afetos (ROLNIK, 2007); acompanhar os fluxos e os movimentos do desejo, as micropolíticas e as linhas que compõem determinados territórios.

As contribuições dos *procedimentos etnográficos*, como por exemplo, os diários de campo que foram produzidos nessa pesquisa e o exercício de tornar exótico o familiar e familiar aquilo que se apresenta como exótico (DA MATTA, 1978), foram instrumentos também úteis no fazer cartográfico. É importante salientar, no entanto, que não podemos igualar ambas as metodologias, pois cada uma possui pressupostos epistemológicos distintos. Chama-me a atenção aqui, no entanto, o fato de que alguns procedimentos / estratégias de produção de informação, originários de um campo de saber antropológico, podem nos fornecer saídas múltiplas e interessantes no decorrer da pesquisa. Essa confluência de olhares inspira-se nas palavras de Rolnik,

tudo o que der língua para os movimentos do desejo, tudo o que servir para cunhar matéria de expressão e criar sentido, para ele [*o cartógrafo*] é bem-vindo. *Todas as entradas são boas, desde que as saídas sejam múltiplas.* Por isso o cartógrafo serve-se de fontes as mais variadas, incluindo fontes não só escritas e nem só teóricas. Seus operadores conceituais podem surgir tanto de um filme quanto de uma conversa ou de um tratado de filosofia. **O cartógrafo é um verdadeiro antropófago: vive de expropriar, se apropriar, devorar e desovar, transvalorado.** Está sempre buscando elementos/alimentos para compor suas cartografias. Este é o critério de suas escolhas: descobrir que matérias de expressão, misturadas a quais outras, que composições de linguagem favorecem a passagem das intensidades que percorrem seu corpo no encontro com os corpos que pretende entender. Aliás, **“entender”**, para o cartógrafo, não tem nada a ver com explicar e muito menos com revelar. Para ele não há nada em cima - céus da transcendência -, nem embaixo - brumas da essência. O que há em cima, embaixo e por todos os lados são intensidades buscando expressão. E o que ele quer

é mergulhar na geografia dos afetos e, ao mesmo tempo, inventar pontes para fazer sua travessia: pontes de linguagem. [*grifos da autora*] (ROLNIK, 2007, p. 66)

Portando essas ferramentas teóricas que orientaram meu olhar, minha ida a campo se concretizou ao acompanhar algumas experiências, narrativas, modos de vidas e um território de sociabilidade de sujeitos que se autodenominam homossexuais e que vivenciam a experiência do envelhecimento.

Para acompanhar esses processos optei por “habitar” um bar GLS de Florianópolis (que será descrito mais detalhadamente um pouco mais adiante) muito frequentado por homens mais velhos e que considerei ser um importante território a ser cartografado. Estou considerando tal bar como um *território* não somente no seu sentido geográfico e espacial, o qual se configura numa geografia da cidade, numa relação com um espaço marcado por divisões de classes, mas também numa acepção mais ampliada que por vezes pode extrapolar os sentidos “concretos” puramente visíveis e imediatos. Assim, para Guattari e Rolnik,

o território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio do qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto dos projetos e das representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos (GUATTARI & ROLNIK, 2005, p. 388)

Nesse sentido, um território pode ser considerado tanto geopolítico quanto existencial, passível de ser desmontado, capturado, endurecido, flexibilizado. Pode se desterritorializar, quer dizer, desfazer-se numa linha de fuga possibilitando a criação de novos universos de referência, como pode também se reterritorializar, ou seja, recompor-se e fixar-se novamente numa modelização dos fluxos e das subjetividades (GUATTARI & ROLNIK, 2005; DELEUZE & GUATTARI, 2008a). O bar habitado, portanto, pode ser visto como um território onde se configuram certas modelizações de subjetividade e onde se potencializam determinados estilos de ser. Nesse caso, a corporeidade, a amizade, o erótico e o desejo parecem ganhar vias de

expressão alternativas a outros territórios mais rígidos de sociabilidade, onde algumas pessoas não se sentiriam à vontade para circular.¹⁴

Em resumo, as pistas gerais que segui nesta pesquisa foram 1) Habitar um território frequentado principalmente por homens gays mais velhos; 2) Produzir diários de campo a partir desse território; 3) Ouvir as narrativas que esses sujeitos tem a contar (seja no próprio campo ou em entrevistas individuais); 4) Implicar-me nesse território geográfico e existencial.

A partir das informações construídas no percurso cartográfico, pretendi, finalmente, dar visibilidade política e teórica aos modos de vida e aos processos de subjetivação que envolvem a experiência de envelhecimento entre homens homossexuais. A seguir apresento um pouco da minha trajetória e circulação no território habitado, além de problematizar minha relação com as pessoas envolvidas nesta pesquisa

¹⁴ Uma discussão mais ampliada e aprofundada sobre o território habitado será feita no capítulo 04.

4 ENTRE COROAS, URSOS E MADUROS

*“Gays idosos também são (muito)
gostosos!!!”*

Ricardo Rocha Aguierras -
Ativista e militante das questões
dos gays mais velhos

O bar que *habitei* é um espaço conhecido entre a comunidade gay da cidade por ser considerado “fora dos padrões” de uma estética gay hegemônica. A primeira característica do estabelecimento é por ser conhecido principalmente como um “Bar de Ursos” e faz parte de um roteiro de socialização da “cultura ursina”¹⁵ de Florianópolis e região. Os Ursos (ou *Bears*, em inglês) *geralmente* são homens gordos, peludos e barbudos, que sentem atração por outros homens (ursos também, ou não). No entanto, a categoria “Ursos” é bastante genérica e pode englobar uma multiplicidade de corpos bem diferentes. Uma única definição, portanto, seria insuficiente para representá-los. Por exemplo, podem existir ursos gordos, sem pelos e baixos; magros, com muitos pelos e barba; ursos “sarados” com pelos; etc. Existe um documento publicado na internet, traduzido para diversos idiomas e divulgado entre a comunidade ursina, chamado “*O código dos Ursos – O sistema natural de classificação dos ursos*”, que, de forma “divertida e didática” pretende listar uma variedade de categorias possíveis no corpo-urso. Segundo o proprietário do bar, sua própria definição de urso é a seguinte:

ursos são gays de mais ou menos 50, 60, 70 anos.
Eu costumo dizer que são os gays maduros. Que
já foram pra boate, já foram pra balada toda, já
enjoaram, já cansaram, então eles querem o que?

¹⁵ “Cultura ursina” é o nome dado a uma chamada sub-cultura da comunidade gay, composta pelos “gays ursos”. De acordo com Domingos (2010) é importante salientar que não se deve “entender ‘sub’ como inferior, mas como um segmento de uma cultura maior”. Pode-se considerar a cultura ursina enquanto uma teia de significados (GEERTZ, 1989) tecida pelos sujeitos que a compõem. Entendo esses “significados” não como dados imediatos ou referentes a objetos prontos a serem desvelados, mas como produções discursivas, jogos de saber-poder e de verdade (como nos mostra Foucault em sua vasta obra) e também como agenciamentos coletivos de enunciação (GUATTARI, 1992).

Uma balada mais light. Som anos 80, numa casa melhor, onde dá pra sentar, tomar uma cerveja, ou não beber nada, ou bater papo. É fundamental isso, sai de casa, vem pra cá, quer que a gente sente, converse, escute. E isso é fundamental.

Nesse bar acontece mensalmente, durante o segundo sábado do mês, o “Encontro Nacional dos Ursos”, o qual, segundo me informou o proprietário do local, faz parte de um circuito de encontro de Ursos que ocorre no sul do país: no primeiro sábado ocorre em Porto Alegre (RS), no segundo em Florianópolis (SC) e no terceiro em Curitiba (PR). Durante conversas que tive com o dono do estabelecimento, esses encontros são bastante frequentados pelos ursos de Florianópolis, de outras cidades da região e até de outros estados.

Apesar de atualmente ser conhecido como um espaço GLS, a intenção do dono ao abrir o bar não era que o espaço fosse destinado a esse público. Ao falar sobre a história do estabelecimento, o dono comenta:

quando eu abri o bar, ele não era GLS, não era pra gay, era pra todo mundo. Daí vinham vizinhos... tem muitas madeireiras aqui perto, então vinha os empregados da madeireira. Daí comentavam na madeireira com o patrão: “pô, é legal lá.” Eles vinham, conheciam e ficavam. Só que daí começou a vir muitos cabeleireiros, muitos amigos do meu caso, e aí automaticamente, a gente fez a inauguração e um mês depois de bar aberto fizemos a reinauguração oficial, veio 180 pessoas, 160 eram gays. Gays mesmo que a gente sabia, e amigos nossos e todos adoraram. Daí começou. E fiz, quarta e quinta pra hétero, mas não funciona. E sexta, sábado e domingo era pra gay, GLS. Só que não funcionou, era uma mistura, que os caras que eram gays vinham pra ver os caras da madeireira. E daí foi até legal, foi engraçado, foi bacana. Depois a gente começou a abrir sexta só pras mulheres, mulheres lésbicas, que fizeram uma cobrança muito grande em cima de mim, que queriam um bar só pra elas, nessa região. Se os gays podiam porque elas não podiam? Aí fiz sexta pras mulheres e sábado pros homens. Isso eu to mantendo...

O espaço é carregado de peculiaridades. Com uma estética que varia assumidamente entre o *kitsch* e o brega e com um ar “rústico” fiel a um rancho, compõe-se um território rico em detalhes e curiosidades. Já na entrada o ambíguo se apresenta. O acesso ao local parece “disfarçado”, não chama muita atenção de quem passa em frente, apressado pela avenida. O único sinal que indica ter ali um bar é uma faixa com seu nome, mas que nem sempre está lá pendurada. Parece uma simples casa, com uma garagem aos fundos que leva à entrada do local. À frente do estabelecimento funciona, durante o dia, uma borracharia, parecendo reforçar o caráter rústico do ambiente e um imaginário eroticamente fetichizado que me remete à virilidade e a um espaço bastante masculino. Nenhuma fachada, sem propagandas e chamativos para atrair clientes. Quem chega lá já sabe de antemão da existência escondida e discreta do espaço. Ao entrar, passa-se por um pequeno corredor onde se pode ver algumas fotos dos frequentadores do local expostas na parede. Nesse corredor também fica à mostra a coleção de roupas do brechó do bar, onde são vendidos os mais variados tipos de roupas usadas. Ao final do corredor, geralmente, vemos o dono do estabelecimento ou algum funcionário recebendo os clientes e distribuindo as comandas. Ao adentrar de fato no bar, as pessoas se percebem numa atmosfera bastante diferente. A decoração já surpreende. Pode-se ver na parede ou espalhados por todos os cantos objetos como pinicos, máquinas de escrever antigas, ursos de pelúcia, miniaturas de todos os tipos, uma cabeça de boi, uma lareira, armários rústicos, velhos aparelhos de telefone, chifres, quadros com pôsteres de filmes antigos, tecidos tipo *chita* sobre a parede e cobrindo algumas mesas... São tantos objetos que muitas vezes os novos visitantes gastam algum tempo já nesse primeiro recinto para apreciar a decoração exótica e simpática.

O bar possui alguns ambientes, mas são todos interligados entre si. Uma pista de dança que fica bem próxima ao bar; uma área mais clara com mesas onde as pessoas ficam bebendo, conversando e jogando sinuca. Ao fundo há um jardim e um espaço aberto e, mais ao fundo do jardim, um viveiro onde o proprietário cria faisões, patos e galinhas. Esse espaço, no entanto, atualmente foi fechado e os frequentadores podem circular apenas nas partes cobertas do bar. A parte dos jardins e dos animais, quando ainda era acessível, parecia sempre ser motivo de surpresa, risos e, às vezes, incômodo para alguns visitantes. Uns viam a criação dos animais com humor, outros com reprovação. O fato é que a

maioria das pessoas parece pensar a mesma coisa: “*nunca achei que veria criação de patos na balada!*”.

Além de toda essa estética bem particular, o bar tem a característica de estar sempre mudando a disposição dos ambientes. Desde que comecei a frequentar o espaço, praticamente todas as vezes que chego ao local me deparo com um novo arranjo de ambiente, uma inovação na decoração, alguma novidade, mesmo que sutil.

Particpei dos “Encontros dos Ursos” por mais de um ano, desde o mês de novembro de 2010 até o fim de 2011, além de às vezes também frequentar o local em dias de festas “normais” (aqueles em que o bar funciona, mas não com o objetivo de ser uma festa com “temática ursina”). Circulam no mesmo ambiente desde os mais jovens até os “maduros”, “tiozões” ou “coroas” (como são chamados os gays mais velhos), “ursos” e “não-ursos”. Em um dos dias também notei a presença de um grupo de mulheres lésbicas acompanhadas de alguns amigos gays. Observei um público variado entre homens *maduros e velhos*, na faixa entre os 35 até os 60 anos ou mais.

Já nas primeiras incursões feitas ao local pude notar, a partir de minhas experiências pessoais, algumas diferenças nos modos de se estilizar e estetizar expressões da (homo)sexualidade e de gênero em locais de socialização GLS. Corpos que pareciam fugir a um padrão normativo de jovialidade, beleza, moda e até mesmo gosto musical, transitavam pelo espaço desenhando o que para mim parecia uma nova forma de se constituir sujeito dentro de um “grupo gay”. Alguns padrões identitários comumente visíveis em outros espaços mais hegemônicos (percebidos nos estilos de se vestir, nas gestualidades, nas gírias, etc.) foram por mim pouco vistos e/ou ouvidos. Isso não quer dizer que este território não esteja marcado por linhas duras e identitárias que o configuram e o produzem. Mas o que é importante salientar é a possibilidade de (re)invenção ético-estética desse coletivo frente a uma macropolítica sexual ou uma sexopolítica (PRECIADO, 2004) que conforma, produz e serializa corpos e subjetividades. Nesse sentido, penso que territórios como este possibilitam agenciamentos de modos de vida alternativos que trazem marcas da diferença em sua própria expressão e produzem subjetivações. A cartografia desses espaços, portanto, precisa estar atenta aos movimentos das forças que os atravessam e aos modos de subjetivação ali produzidos, pois, como afirma Guattari (1992, p. 22),

de uma maneira mais geral, dever-se-á admitir que cada indivíduo, cada grupo social, veicula seu

próprio sistema de modelização da subjetividade, quer dizer, uma certa cartografia feita de demarcações cognitivas, mas também míticas, rituais, sintomatológicas, a partir da qual ele se posiciona em relação aos seus afetos, suas angústias e tenta gerir suas inibições e suas pulsões.

O bar em questão emerge como um território onde se podem pinçar linhas diversas: de estratificação (produtoras e reificadoras de identidades, das normas), de segmentaridade (que lineariza, binariza), de subjetivação (que produz e constitui sujeitos), etc. (DELEUZE & GUATTARI, 2008b).

O local me pareceu um espaço mais acolhedor àqueles que não se sentem configurados em outros espaços onde predomina um elogio a uma estética corporal gay hegemônica, eminentemente marcada por atravessamentos de classe social, raça/etnia e geração – ou seja, uma estética muito presente e normalizada entre grupos de classes sociais média e alta, branca e composta majoritariamente por jovens, a qual geralmente está associada à supervalorização de um corpo “belo” e ideal (“liso”, ou seja, sem pelos, musculoso, na moda e jovem).

Suspeito que o fato de um bar ser destinado a um público que foge a esses padrões (os ursos) possibilite que outros sujeitos que escapam a essas normas também se sintam à vontade para compor tal território, de modo que podemos notar uma multiplicidade de corpos (velhos, jovens, gordos, ursos, homens, mulheres, lésbicas, gays, heterossexuais...) inventando outros modos possíveis de existência, outros modos de vida, outras corporeidades, outras formas de relações. Como bem salienta Beatriz Preciado,

o corpo não é um dado passivo sobre o qual atua o biopoder, mas mais exatamente a potência mesma que torna possível a incorporação protética dos gêneros. A sexopolítica não é apenas um lugar de poder, mas sobretudo o espaço de uma criação onde se sucedem e se justapõem os movimentos feministas, homossexuais, transexuais, intersexuais, transgêneros, chicanas, pós-coloniais... As minorias sexuais se convertem em multidões (PRECIADO, 2004, p. 3).

Tendo em vista essa multiplicidade – ou multidões – que habita esse território, escolhi fazer parte da minha “pesquisa de campo” esse

bar. Percebi que o local também é frequentado por gays mais velhos e que as possíveis interações com outras gerações, a construção de redes de amizade, a vivência dos prazeres, da sexualidade e dos afetos, as reinvenções e (re)significações cotidiana dos corpos, são algumas pistas iniciais para acompanhar os processos de estilização da experiência do envelhecimento desses sujeitos.

São nesses movimentos de afetação e nessas vivências, onde a diferença se faz presente nos encontros dos corpos, que se desenvolve um modo de fazer pesquisa que não se desliga dos meus próprios afetos, da minha vida e dos meus territórios existenciais (ROMAGNOLI, 2009). Nesse plano, busquei, portanto, flexibilizar as dicotomias entre sujeito – objeto, mesmo sabendo que minha nomeação enquanto pesquisador produz uma posição de sujeito que delineia mais uma identidade e por vezes relações de saber e poder. No entanto, é no decorrer das práticas e dos encontros que privilegiam uma ética e uma estética ao invés de um cientificismo, como propõe Guattari (1992), que eu, como cartógrafo, procurei direcionar a proposta de acompanhar os processos de subjetivação presentes em tal território.

4.1 SOBRE ENCONTROS DE CORPOS: DIFERENÇAS E AFETAÇÕES

Dois homens de idades notavelmente diferentes, que códigos terão para se comunicar? Estão um em frente ao outro sem armas, sem palavras convencionais, sem nada que os tranquilize sobre o sentido do movimento que os leva um para o outro. Terão que inventar de A a Z uma relação ainda sem forma que é a amizade: isto é, a soma de todas as coisas por meio das quais um e outro podem se dar prazer (FOUCAULT, 1981)

Quais encontros possíveis entre mim, um pesquisador jovem, gay, universitário, homem, magro, moreno claro, psicólogo, de classe média (entre outras máscaras e rostos possíveis, difíceis de serem listados) e outros homens também gays ou bissexuais, mais velhos que eu, com outra estética corporal, às vezes gordos - outras não, grisalhos – ou não, com formas de se vestir e gostos diferentes, das mais variadas classes sociais?

Antes de problematizar o que podem esses encontros, é preciso narrar um pouco sobre meu próprio interesse de pesquisa. Porque pesquisar velhos? E velhos gays? E as subjetividades de velhos gays? E corpos de velhos gays? Desde quando entrei no mestrado, ao anunciar esse tema de pesquisa, muitos diziam algo como “*Nossa, que tema interessante, mas não é meio triste esse assunto?*”, ou então: “*Mas por que você quer pesquisar isso, que coisa mais monótona!*” e ainda: “*Só uma bicha nova mesmo pra pesquisar algo tão difícil, que é o envelhecer*”. Alguns mais otimistas diziam: “*Que tema bonito, realmente é preciso mais estudos sobre esse tema*”, “*Que legal, quero acompanhar sua pesquisa, pois me identifico com ela!*”. Alguns homens velhos com quem conversei, fora do meio acadêmico, falavam, por sua vez: “*Mas o que você quer descobrir? O que quer provar?*”; “*Gays envelhecem de forma diferente?*”; “*Mas não há diferença entre envelhecer sendo gay ou não, as doenças são as mesmas!*”. Esses comentários por si só já podem dizer muitas coisas, mas o que mais chama a atenção talvez seja o fato de que a velhice ainda é um grande tabu, um grande medo, como já bem mostrou Norbert Elias (2001) em seu ensaio “*A solidão dos moribundos*”. Com ela, o fantasma da finitude da vida, da solidão e da transformação do corpo parece ganhar evidência. Por mais que muitos entendam que grande parte do que

pensamos sobre a velhice sejam meros estereótipos e fantasias, essas pessoas ainda parecem apresentar certa aversão ao tema, seja pelo uso de eufemismos, do sarcasmo, do chiste, da ironia, entre outros recursos da linguagem que tentam afastar da consciência um tema que incomoda.

E de fato incomoda, porque vivemos numa sociedade onde os corpos que importam ainda são aqueles que são produtivos, perfeitos, em sua máxima eficácia. Ainda são aqueles da ótima saúde, que respondem a um controle ideal das populações, que mimetizam formas estéticas midiáticas, supervalorizando-as, consumindo e alimentando certas parcelas do mercado. Corpos inseridos numa biopolítica – ou como diria Foucault (1988), numa política que toma a própria vida e sua potência como alvo de gestão e controle.

Pois bem, onde me encaixo, portanto, como pesquisador e sujeito nisso tudo? A resposta, aparentemente, não é difícil: sou gay e vou envelhecer e, de certa forma, talvez tenha sido capturado por esses fantasmas imaginários coletivos sobre a velhice e sobre o que é envelhecer sendo gay. Além disso, sou atravessado por processos de subjetivação semelhantes aos dos informantes dessa pesquisa. Experiencio igualmente certas modelizações de subjetividade, estilizo performatividades de gênero e sexuais, cristalizo-me em algumas identidades ao mesmo tempo em que tento fugir de outras, circulo por meios sociais específicos, sou atravessado pela heteronormatividade e suas conseqüências, como a homofobia, injúrias, etc. Também sou interpelado por diversas forças que passam a marcar meu corpo, minha subjetividade, meus arranjos identitários, mas também que me estimulam, por vezes, a escapar de certas armadilhas totalizantes. Assim, a velhice e a homossexualidade (e a velhice entre homossexuais) passam a ganhar interesse pessoal e constituir-se enquanto uma questão existencial e de pesquisa, uma vez que também estou imerso nesse mesmo regime discursivo complexo, polivalente e contraditório que me constitui e me faz sujeito. Mesmo não vivendo ainda de fato (ou pelo menos cronologicamente) a experiência do envelhecimento, há uma velhice que me habita, um velho-em-mim (devir-velho?) que se inquieta com tal questão e com as conseqüências subjetivas, políticas e sociais que ela acarreta.

Diante todo esse imaginário que circula no campo social sobre o envelhecimento (a maioria das vezes negativo, quando não reinventado pelo discurso da terceira idade e da velhice medicalizada e vigiada), passei a me interrogar, em meio a esse mar de discursos e práticas sociais que dão contorno aos sujeitos, na qual a vida pede passagem, se reinventa? De que maneiras os indivíduos são chamados a se constituir

enquanto sujeitos éticos (FOUCAULT, 1984)? Como pensar, a partir desse contexto, a demanda ética da subjetivação, ou “*o que estamos fazendo de nós mesmos*”, como diria Hélio Rebelo Cardoso Jr. (2005) ao lembrar Foucault? Essas perguntas talvez possam ajudar a pensar sobre o que podem os encontros entre mim e as pessoas com quem estou pesquisando. É nos encontros com esses sujeitos marcados por uma materialidade que denuncia uma idade cronológica e por uma forma de viver um desejo ainda considerado, em alguns contextos, marginal, que fui percebendo movimentos de estilização da vida, de criação e de resistência às várias formas de normatividades encontradas na sociedade.

Mas retomando a pergunta inicial e colocando-a de outra forma, o que acontece quando uma pessoa com “minhas” marcas circula por um território como o bar frequentado? Às vezes sinto-me um estranho, pois sou um dos poucos jovens de um ambiente onde homens mais velhos estão para conversar, divertir e exercitar certas políticas do prazer, do corpo e da amizade. Em alguns momentos não me sinto muito à vontade para entrar em uma roda de conversa de amigos, pois alguns grupos não dão abertura: estão ali simplesmente para se divertir com *seus* colegas. Para mim, as diferenças geracionais foram, desde o começo, algo muito marcante, que me fazem, às vezes, me sentir estrangeiro num ambiente de diversão. Outras pessoas e grupos, ao contrário, mostram-se bastante receptivos a uma interação, independentemente de questões etárias. No entanto, existe outra marca que meu corpo expressa nesse ambiente que facilita e estimula vários encontros: a possibilidade de eu ser um jovem que sente atração por homens mais velhos e/ou ursos ou, como diriam as categorias nativas, de eu ser um *Chaser* ou *Hunter* (duas palavras em inglês que significam “caçador”), *Bear-lover* (amante de urso), ou simplesmente um “*cara que curte coroas ou homens maduros*”. Esses atributos a mim conferidos muitas vezes estimulavam aproximações onde flertes e cantadas eram inevitáveis. Em nenhum momento me senti muito desconfortável com essas situações, as quais eram facilmente contornáveis entre conversas, cervejas e histórias sobre nossas vidas. Tenho a impressão que naquele espaço conversas mais longas e intimistas são muito valorizadas, o que facilita a ampliação dos contatos.

O fato de eu ser interpelado como um *Chaser* e estar habitando um território onde circula certo elogio a uma estética considerada “não erótica” pelas formas ideais de corpo (vistas na mídia e em outros espaços de sociabilidade, por exemplo) tem produzido em mim um novo olhar sobre as possibilidades eróticas, estéticas e éticas que um corpo pode expressar. Novos agenciamentos atravessam meu corpo, re-

significando padrões estéticos de beleza e expandindo as possibilidades de conexões com outros corpos. Esses encontros tem me proporcionado a ampliação dos meus universos de referência (GUATTARI, 1992), de modo que venho experimentando e exercitando outro olhar àqueles corpos que em outros contextos são depreciados, moralizados e inferiorizados (como exemplo, cito os corpos velhos e/ou gordos e/ou “peludos”). Essa experiência tem possibilitado que o meu olhar e desejo escapem de certos padrões de repetição modelados por normas e ideais. Ao ampliar universos de referência passo a ser afetado pela possibilidade de erotizar outros corpos, de enxergar sensualidades onde antes parecia existir “apenas” mais um corpo. Mas não só isso: passo também a conviver com uma heterogeneidade de formas de expressar o homoerotismo, a homoafetividade, a amizade. Um universo que antes me escapava agora recompõe formas de interação, me re-singulariza e possibilita novas matérias de expressão (GUATTARI, 1992). É o desejo, em sua dimensão produtiva, que percorre os meios e produz formas estéticas de subjetivação.

A seguir, transcrevo uma parte do meu diário de campo, no qual relato umas das minhas primeiras impressões sobre as relações das pessoas no bar e minha inserção no mesmo.

Em mim, um estranhamento me percorre de forma agradável: “senhores”, “homens maduros”, vestidos ao estilo *social*, pessoas que, em outros ambientes, facilmente passariam por heterossexuais ou por pessoas “assexuadas”, devido à idade, trocam afetos, beijos e abraços. Alguns códigos de masculinidades são evidentemente flexibilizados (apesar muitos outros serem veementemente reiterados) e as relações entre gênero e sexualidade se apresentam como possíveis de serem reinventadas de forma não tão linear. Uma rígida demarcação geracional também, nesse contexto, parece não ter muita importância. Velhos, “maduros”, jovens, todos se relacionam e demonstram afetos entre si, sem que a idade seja necessariamente uma forma de classificação depreciativa. (trechos do diário de campo do dia 11/12/2010)

Para mim, os encontros e as conversas que acontecem no bar durante as festas têm sido enriquecedores, tanto para a pesquisa quanto

em nível pessoal. Até pouco tempo atrás, eu não tinha muitos contatos com homens gays muito mais velhos do que eu. Conhecê-los parece fazer ampliar meu próprio território existencial e minhas conexões com outros modos de vida. Suas histórias e narrativas, com elementos muito distintos e perspectivas bem diferentes das de pessoas da minha geração, fazem-me vislumbrar outras maneiras de expressar o desejo e outras éticas.

4.2 TERRITORIALIDADES MARGINAIS: (RE)INVENÇÕES DOS CORPOS

[...] Outra coisa da qual é preciso desconfiar é a tendência de levar a questão da homossexualidade para o problema "Quem sou eu? Qual o segredo do meu desejo?" Quem sabe, seria melhor perguntar: "Quais relações podem ser estabelecidas, inventadas, multiplicadas, moduladas através da homossexualidade?" O problema não é o de descobrir em si a verdade sobre seu sexo, mas, mais importante que isso, usar, daí em diante, de sua sexualidade para chegar a uma multiplicidade de relações. E essa, sem dúvida, é a razão pela qual a homossexualidade não é uma forma de desejo, mas algo de desejável. Temos que nos esforçar em nos tornar homossexuais e não nos obstinarmos em reconhecer que o somos. (FOUCAULT, 1981)

O que pode um território? O que pode a potência inventiva de um espaço? Como um espaço e um território possibilitam (re)significações e (re)invenções de corpos (velhos ou envelhecendo) assombrados por um fantasma de abjeção e alocados às margens de um campo de inteligibilidade? A fim de dar prosseguimento a essas problematizações, ao longo deste capítulo considerarei necessário sublinhar o que tenho pensado acerca das ideias de *território* e *espaço*. *Gueto* é outra noção que por vezes pode surgir em uma discussão sobre meios de sociabilidade de grupos considerados marginais e também na fala de alguns interlocutores da pesquisa. *Território*, *espaço* e *gueto* também precisam ser considerados em suas relações com a *cidade*: suas localidades, seus acessos, as projeções imaginárias da população sobre os mesmos. São essas articulações que gostaria de problematizar aqui.

Cidade: Florianópolis. Lugar que habito desde o início de 2010, quando comecei meu mestrado na Universidade Federal de Santa Catarina. Cidade por mim desconhecida até então, de paisagens exuberantes, lindas praias e clima agradável. Um lugar bem mais aprazível de se viver depois de cinco anos morando em Assis, município do interior do estado de São Paulo, onde me formei em Psicologia pela UNESP. As diferenças são gritantes. Cidade: Assis. Conhecida entre algumas pessoas como *sertão paulista* devido ao seu clima e geografia.

Com economia baseada no plantio da cana de açúcar e no comércio, a cidade não apresenta muitas perspectivas profissionais, culturais e de lazer. Desde lá, a cidade já se constituía um problema de reflexão, quando, em uma pesquisa de iniciação científica, problematizei as relações entre homofobia, processos de subjetivação e construções de identidades de gênero em uma cidade do interior paulista (SANTOS, 2009).

Um olhar mais rápido sobre Florianópolis nos remete imediatamente a uma contemplação de suas belezas naturais e à sua “vocalização” turística. E foi assim que cheguei à cidade, admirado com a possibilidade de estar num belo lugar e ainda poder estudar numa universidade de referência. Contudo, como pesquisador, começaram a surgir algumas dificuldades de “campo”: como pesquisar em uma cidade totalmente desconhecida? Como pensar a relação das pessoas com a cidade sem mesmo conhecer algumas “culturas” locais e espaços de sociabilidade? No caso da minha pesquisa, que buscava interlocuções com pessoas consideradas invisibilizadas, como os gays velhos, onde encontrar essas pessoas? Tudo fica muito diferente quando já estou territorializado numa cidade, conheço seus trajetos, suas paisagens, seus/suas atores/as, seus espaços centrais e seus caminhos marginais. Muito mais familiar quando, mesmo sem perceber, somos também constituídos por e constituímos determinados territórios. A cidade desconhecida, em que passei a residir, ia sendo explorada ao mesmo tempo em que minhas ideias de pesquisa iam amadurecendo, meu projeto ia ganhando mais corpo e a necessidade de habitar um território ia se transformando numa vontade de investigação. Talvez possa dizer que um *devir nômade* ou, quem sabe, um *devir turista*, foi abrindo possibilidades de conexões com a cidade, fazendo-me compor novas cartografias afetivas com esse espaço urbano que agora habito. O estranho e exótico iam aos poucos se tornando familiar, reterritorializando-me num novo contexto urbano: as pessoas, as gírias, o sotaque, os costumes, as tradições, o ar praiano e frio do sul do país aos poucos me atravessavam e re-singularizavam meu corpo.

Esse *novo* também se estendeu às minhas próprias formas de sociabilidades. Como frequentador de espaços considerados GLS, passei a conhecer bares e boates da cidade. Nada de novo até então. Na verdade, o que vi aqui em relação aos espaços de (homo)sociabilidade era mais do mesmo: mesmos tipos de música, mesmos gostos, mesmas gírias, mesmas estéticas, mesmos padrões corporais. A princípio, minha intenção de pesquisar a velhice entre homens homossexuais ainda não tinha vislumbrado a possibilidade de habitar um território. Não sabia se

em Florianópolis, uma cidade tão jovial e que preserva a imagem de uma *capital gay*¹⁶, principalmente durante o verão, quando há um incentivo ao turismo GLS, encontraria algum espaço de sociabilidade de gays mais velhos.

O encontro com o bar em que realizei a pesquisa aconteceu de forma despreziosa, quando uma amiga do meu núcleo de pesquisa, o MARGENS, e que mora em Florianópolis há mais tempo que eu, contou-me sobre a existência de um espaço frequentado por *ursos* que talvez fosse um lugar interessante para conhecer. O contato com esse bar aconteceu quando minha relação com a cidade já estava um pouco mais estabelecida.

Passo a construir uma nova relação minha com a cidade a partir das visitas ao bar. Isso porque preciso começar a sair à noite para um local mais distante do centro, local onde costumava ir para me divertir. O lugar afastado já é uma marca importante na relação entre um território e um espaço e a cidade. Como já foi mencionado, o bar não possui sinalizações permanentes que apontem para a sua existência, o que parece denunciar seu aspecto marginal e proibido. No local, parece importar apenas o “tipo” de pessoas que o frequentam, sendo essa característica mais significativa que o lucro ou uma imagem mais mercadológica. Essa particularidade do bar foi expressa pelo dono, militar aposentado e que não depende da renda do estabelecimento. A construção do espaço, segundo ele, foi feita com o intuito de ter a casa cheia, pois o mesmo não gosta de sentir-se sozinho.

Eu não ligo mesmo pra ganhar dinheiro. É uma coisa que é meu, eu tenho isso aqui, gosto da casa cheia, gosto de amigos, gosto de conversar, gosto de ter movimento, de ver minha casa girando. Eu não gosto de sair pra balada, por isso que eu trouxe tudo pra minha casa. E é bem divertido, dá resultado, é legal! (Francisco, 50 anos)

¹⁶ Segundo uma notícia encontrada no site do Jornal O Estado de São Paulo (2011) “Florianópolis é a capital com maior concentração de gays do Brasil. Dados do Censo Demográfico de 2010 - o primeiro da história a perguntar sobre a opção sexual - mostram que 416 chefes de família declararam viver com um cônjuge do mesmo sexo na cidade catarinense. Isso representa apenas 0,11% dos seus 418 mil habitantes - o porcentual, porém, é seis vezes maior que o de Teresina (PI) a última no ranking dos casais declaradamente homossexuais do País.”

Nesse sentido, a intenção do espaço parece-me ser muito mais a construção de redes de amizade que se abrem a um público específico, além de ser uma estratégia para estabelecer relações e evitar a própria solidão, flexibilizando as barreiras entre seu domínio privado e o espaço público.

O bar, como alternativa de (homo)sociabilidade, ganha visibilidade e sentido de afecção mútua para os que percorrem caminhos não tradicionais e imprevisíveis na/da cidade. O público local parece constituir-se de pessoas que buscam alternativas no espaço urbano e que muitas vezes trazem em seus corpos marcas que não estão de acordo com algumas lógicas normativas no campo das sexualidades, sujeitos que geralmente se sentem excluídos e marginalizados de outros espaços de sociabilidade. Os frequentadores com os quais estabeleci algumas interlocuções não pareciam buscar lá o que podem encontrar em outros lugares, como corpos malhados em desfiles e em exibição. Procuram o inverso, uma realidade material que escapa às prerrogativas do *corpo belo* – na acepção mais normativa do termo. São corpos que descobrem novos trajetos na circulação pela cidade e dão passagem aos movimentos do desejo que pedem outras formas de expressão, mais erotizadas e mais desejanças. Um elogio ao desvio: ao gordo, ao velho ao peludo, ao feio, ao pobre e ao rico que se enamoram. O dono do bar, ao falar sobre o público que frequenta seu estabelecimento, aponta para essas questões:

é meio assim, não to esculachando meus amiguinhos ursos, que fique bem claro. Mas eles dizem pra mim: “Qual é a balada que eu vou me sentir à vontade? Careca, peludo, barrigudo, feio!”. E eu digo: “Putz, eu também sou assim! Sou assim”. Daí eles: “Pô, aqui a gente se sente bem, porque aqui se reúne todo mundo. Se reúnem os carecas, os peludos, os feios”. As pessoas se acham feias, mas não são [...] então o pessoal se acha, se reprimem. Porque tem gente aqui, tem amigo meu aqui, que já foi em balada, já ta enjoado e de saco cheio, mas tem gente que nunca foi! E nunca saiu. Porque pra começar, chega na balada vê aquela multidão na porta, tem gente que tem vergonha de chegar e entrar. Os gays mais velhos são muito reprimidos. Eles têm aquela coisa “a empregada tá lá, a irmã da empregada... a minha tia, a vizinha da minha

mãe...”. Eles têm essa ligação, eles fantasiam uma coisa que tanto faz. Se a pessoa tá lá por que tu não pode tá? Então eu escutei muito isso aí. E eu tirei da cabeça de muitos. Tanto é que eles vão em outra balada e não vêm aqui. Não vêm mais aqui e dizem pra mim: “Ah, obrigado, tu abriu minha cabeça! To em Balneário”. Mas é legal, que bom, porque assim, tá lá na outra balada, mas ele tá falando de mim, tá falando daqui. Então é tudo uma troca. É bem bacana. E as pessoas vêm e se divertem.

Pude perceber que a territorialidade inventada no bar abre um campo de virtualidade explorada no cenário urbano e concretizada num espaço físico, numa dimensão molecular onde esses acontecimentos irrompem. Essa virtualidade que acontece na cidade, materializada num determinado espaço, segundo Peter Pelbart (2000, p. 44),

não é mais subjetivo do que aquilo que se vê, embora abra o campo de nossa subjetividade, nem é mais ausente do que aquilo que está dado, mesmo sendo invisível, nem é mais imaginário do que aquilo que se toca, conquanto impalpável. Enfim, essa dimensão não é menos operativa do que a concretude que se cruza – ela é apenas mais molecular.

Ora, nesse sentido, sinto-me falando não mais apenas daquela cidade das belas paisagens naturais, mas de uma cidade que comporta virtualidades, que possibilita novos campos de possíveis de experimentações do corpo e do prazer e de modos de vida singulares. Uma Cidade Subjetiva, como chamou Guattari (1992). Pelbart (2000) nos lembra que a subjetividade para Guattari não significa interioridade, mas estaria alocada sob o signo da exterioridade. Cidade e subjetividade, portanto, seriam exterioridades por excelência. O autor destaca, no entanto, que para traçarmos trajetos exploratórios na urbe, devemos habitar essa exterioridade, uma virtualidade possível de movimentos de afecção. Para isso, é preciso tentar escapar das serialidades que os espaços urbanos geralmente nos impõem e que automatizam nossos percursos, nossos olhares, nossos gestos e paralisam nossas subjetividades (GUATTARI, 1992). Segundo Pelbart,

o desafio consistiria em livrar-se do pseudo-movimento que nos faz permanecer no mesmo lugar, e sondar que tipo de meio uma cidade ainda pode vir a ser, que afetos ela favorece ou bloqueia, que trajetos ela produz ou captura, que devires ela libera ou sufoca, que forças ela aglutina ou esparze, que acontecimentos ela engendra, que potências fremem nela e à espera de quais novos agenciamentos. É nesses termos que se deveria ler o desafio de pensar-se numa Cidade Subjetiva, que nada tem a ver com uma utopia urbana, nem com uma Jerusalém celeste qualquer (PELBART, 2000, p.45).

Penso que o meu encontro com o bar habitado foi um efeito não só de uma busca por um “campo de pesquisa”, mas de uma abertura e uma implicação com novos caminhos na paisagem de Florianópolis, para além daqueles já conhecidos. E foi a partir dessa perspectiva que enxerga a cidade como um lugar da alteridade e de fluxos que reconheci a possibilidade de existência de um estabelecimento como o que eu frequentei durante os meus percursos.

Considero o bar onde realizei a pesquisa um território na cidade que dá voz e legitimidade de circulação aos corpos que, “expulsos” de outros territórios devido a um fantasma de abjeção que os mesmos incorporam e fazem incomodar, encontram matérias de expressão na exaltação das suas diferenças. O fato de ser um território que acolhe estéticas outras, ou seja, aquelas que são depreciadas e desvalorizadas pelas mídias e por padrões homogeneizadores de beleza, reificados por outros grupos e espaços de (homo)sociabilidade, faz com que esses corpos, ora inferiorizados, potencializem-se e que o erótico e o desejo adquiram outros meios a serem percorridos, outras expressividades. Esse território, que emerge escondido e inaudito na paisagem urbana, lembra-me um palco marginal onde é possível estabelecer políticas da amizade e inventar modos diferentes do homoerotismo e do envelhecimento.

O caminho cartográfico de dar visibilidade aos focos de resistência de um território e dos sujeitos que o frequentam, inspira-se na proposição de Foucault (1995, p. 234) segundo a qual, para entendermos as relações de poder, devemos investigar as formas de resistência e as tentativas de dissociar estas relações. Assim, para esse autor, a fim de compreendermos a sanidade, deveríamos entender o que acontece no campo da insanidade; para falarmos da legalidade,

precisaríamos olhar para a ilegalidade. Ao sugerir uma nova economia das relações de poder com maiores relações entre teoria e prática e a nossa situação do presente, Foucault sugere que aquela

consiste em usar as formas de resistência contra as diferentes formas de poder como um ponto de partida. Para usar uma outra metáfora, ela consiste em usar essa resistência como catalisador químico de modo a esclarecer as relações de poder, localizar sua posição, descobrir seu ponto de aplicação e os métodos utilizados. Mais do que analisar o poder do ponto de vista de sua racionalidade interna, ela consiste em analisar as relações de poder através do antagonismo das estratégias (FOUCAULT, 1995, p. 234).

Partindo dessa estratégia, para apreender questões como as hetero/homonormatividades, os processos de produção de corpos abjetos e as hierarquizações a partir dos marcadores etários num cenário de (homo)sociabilidade, tomei como pistas cenas do território que habitei e as narrativas dos interlocutores com quem conversei, considerando tanto os discursos de resistência como os normativos. Afirmar a potencialidade de resistência de um território não implica em dizer, no entanto, que ele não seja marcado também por linhas duras, por relações de poder e por performatividades que muitas vezes fazem ressoar discursos homo/heteronormativos e sexistas.

O que estou pretendendo salientar aqui é a natureza multilinear do território, reconhecendo que lá há uma dinamicidade de linhas em movimento e não pontos estáticos de poder e resistência. Essas linhas compõem um caráter rizomático¹⁷ do território, que se atualiza nas relações entre as pessoas ao ampliar as possibilidades de encontros inusitados (por exemplo: velhos com jovens, ursos com sarados, etc). A própria organização do espaço, com disposições dos ambientes sempre

¹⁷ Segundo Deleuze e Guattari (2009, p. 32), o rizoma “conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer e cada um dos seus traços não remete necessariamente a traços da mesma natureza [...] ele não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda”. Ao afirmar o caráter rizomático do território, quero reforçar a ideia de um espaço que promove encontros muitas vezes impensáveis, considerados ilegítimos em outros locais. Ou seja, pretendo destacar as possibilidades de conexões presentes no bar.

variadas, aponta uma arquitetura que também está sempre em deslocamento.

Se algumas linhas permitem flexibilizações de determinados territórios existenciais, pude também me deparar com a perpetuação de alguns enunciados que reiteram lógicas rígidas e normativas. Lembrome, por exemplo, quando conversei com um homem de aproximadamente 60 anos que me dissera que gostava de frequentar o espaço porque ali não entravam travestis. Outro disse que gostava que ali “iam pessoas mais discretas” (fazendo alusão aos gays não afeminados), não dava “bicha pintosa”. O próprio dono do bar já me informou algumas vezes que um dos diferenciais do local é que ali ele não deixa entrar travestis, as quais, segundo ele, “sempre arrumam confusão” e são “perigosas”. Outro interlocutor, de 60 anos, disse-me que vai ao bar porque lá se sente à vontade, diferentemente de outras boates ou bares de apelo mais dirigido a jovens. Salientou, no entanto, que acharia “ridículo” uma pessoa na idade dele no meio de outras pessoas mais novas, verbalizando o enunciado que o velho não pode circular nos mesmos espaços que o jovem e que deve estar alocado numa região separada do restante da sociedade. Seu companheiro, que tem mais ou menos 20 anos de idade, afirmou que também não gosta dessas boates porque “lá dá muito viado”, frase que me soou pejorativa. Parece haver algumas tentativas de distanciar-se de uma forma identitária de homossexualidade que ameaça a condição de homem, do gênero viril, cuja representação não pode ser perturbada em sua suposta coerência. Trata-se daquela velha assertiva, “*sou gay, mas sou homem*” ou uma variável daquele binarismo do homossexual passivo (a bicha, afetada) *versus* o ativo (o macho). O desejo homoerótico pode ganhar visibilidade, conquanto o gênero permaneça claramente fixado numa masculinidade dita “legítima”.

Quando comecei a frequentar o estabelecimento, o local tinha uma área maior de circulação e espaços mais escondidos, situados nos fundos da casa. Esses locais serviam como lugares para encontros sexuais entre homens que se conheciam durante as festas. Com o decorrer do tempo (pouco mais de um ano que frequentei o estabelecimento), o bar pareceu passar por um processo de “higienização”. O dono não quis mais que as pessoas praticassem sexo naquele ambiente afastado, e os fundos da casa, onde antes era um jardim e havia acesso às criações de aves, foi fechado. Um dos argumentos do dono era que, limitando a circulação, as pessoas ficariam menos dispersas no espaço e poderiam conversar mais. A proibição sexual no bar foi também justificada pelo fato de os homens deixarem

muitas camisinhas usadas espalhadas pelo chão, o que dificultava a limpeza. O fechamento do que alguns frequentadores chamavam de “*dark room* a céu aberto” foi elogiado por uns e criticado por outros. Alguns homens achavam que o local não era lugar para intercursos sexuais, outros diziam que era muito bom que as pessoas pudessem fazer sexo lá mesmo. Um informante uma vez me falou que achava que a diminuição do público era justamente pelo fato de que os frequentadores não estavam mais encontrando pessoas diferentes, de outros lugares e que o espaço deveria ser um lugar de “pegação” também.

Essas contradições do território (práticas de resistência ao lado de discursos normativos) são próprias ao rizoma (e a um território rizomático), pois, como afirmam Deleuze e Guattari,

todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar. Há ruptura no rizoma cada vez que linhas de segmentaridade explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma. Essas linhas não param de se remeter umas às outras. É por isso que não se pode contar com o dualismo ou uma dicotomia, nem mesmo sob a forma rudimentar do bom ou mau. Faz-se uma ruptura, traça-se uma linha de fuga, mas corre-se sempre o risco de reencontrar nela organizações que reestratificam o conjunto, formações que dão novamente o poder a um significante, atribuições que reconstituem o sujeito [...]. (DELEUZE & GUATTARI, 2009, p. 18)

O bar habitado, portanto, visibiliza esse campo de tensão, onde norma e resistência se encontram produzindo um local de subjetivação e de exercício de uma estilística da existência. Não pretendi dar conta de uma totalidade da vida dos sujeitos com quem estabeleci interlocuções, nem dos modos possíveis de se estilizar o envelhecimento em relação ao homoerotismo. O meu olhar fugaz sobre esse território de subjetivação e sobre as narrativas de alguns interlocutores, ouvidas durante as festas e/ou em outros locais (suas casas), dizem respeito às regiões existenciais

de intensidades contínuas que vibram sobre elas mesmas, ou seja, aquilo que Deleuze e Guattari (1999) chamaram de *platôs*. Os platôs, segundo Rolnik (2007), emergem das dinâmicas das ondas e das vibrações dos afetos, nos encontros dos corpos. Não têm relação, portanto, com um mundo interno, fechado e estrutural dos sujeitos, mas estão remetidos aos seus agenciamentos coletivos de enunciação. Nesses platôs, o que busquei foram cenas do cotidiano de corpos em movimento em relação com um mundo que os inferioriza e com um território que os abriga.

A ideia de um território que abriga corpos deslocados e marginalizados sugere a concepção de *gueto*. Tal termo pode possuir pelo menos dois sentidos: o gueto como uma categoria nativa (muitas vezes evocada pelos próprios frequentadores do bar para se referir ao local), usada no senso comum e que faz alusão, de alguma forma, a um local onde determinados grupos sociais estigmatizados se sentem legitimados e simbólica ou materialmente protegidos; e o gueto como um conceito da sociologia e das ciências sociais, que ganha destaque a partir da Escola de Chicago. O uso do termo gueto muitas vezes aparece justificado em trabalhos como de Perlongher (2008), Perucchi (2001) e Toneli & Perucchi (2006) devido ao fato de ser uma categoria nativa, também incorporada nas narrativas dos seus/suas interlocutores/as.

Tenho ressalvas quanto à utilização desse termo, pois, concordando com Loïc Wacquant (2004), considero que a noção sociológica de gueto parece ser frágil devido ao fato de os sociólogos fazerem uso da mesma de maneira mais descritiva e menos analítica. Ou seja, o termo, apesar de ter sido amplamente utilizado nas pesquisas sobre comunidades marginalizadas (como os negros, judeus, poloneses e, mais tarde, os homossexuais), precisa ser considerado com cautela, uma vez que as definições que lhe são atribuídas muitas vezes não condizem com as realidades locais que estão sendo estudadas. Ainda de acordo com Wacquant (2004, p. 155), o termo gueto passa a ser usado nos EUA para denotar

uma área urbana restrita, uma rede de instituições ligadas a grupos específicos e uma constelação cultural e cognitiva (valores, formas de pensar ou mentalidades) que implica tanto o isolamento sócio- moral de uma categoria estigmatizada quanto o truncamento sistemático do espaço e das oportunidades de vida de seus integrantes.

Naquele contexto, a ideia de gueto fazia referências às diásporas judaicas durante o nazismo, às experiências dos/as negros/as nas metrópoles e à marginalidade étnica na África e Ásia oriental. Uma das preocupações das elites naquela época era o aumento desses grupos na cidade, considerados potencialmente “perigosos” e uma ameaça ao “bem estar social”. Além disso, a possível assimilação desses novos habitantes traria problemas econômicos, sociais e culturais. É evidente que a noção de gueto vinha acompanhada de um ideal segregacionista, xenófobo, eugenista e nacionalista.

Com o desenvolvimento da sociologia norte-americana, principalmente com a Escola de Chicago, o termo gueto passa a ganhar autoridade científica, quando da publicação do livro *The Ghetto*, de Louis Wirth (WACQUANT, 2004, p. 156). Após muitos episódios históricos que marcam profundamente a relação dos Estados com os fluxos populacionais nas cidades, como a II Guerra Mundial, a noção de gueto foi aos poucos perdendo seus frágeis sentidos iniciais, que faziam alusão às comunidades segregadas por questões étnicas e pela pobreza (LEVINE, 1998; WACQUANT, 2004). Após as revoltas de Stonewall, em 1969, e de um progressivo aumento de “tolerância” aos homossexuais, tal termo se torna um constructo sociológico também importante nos Estudos Gays e Lésbicos, porém de forma já ressignificada. A partir da década de 1990, as pesquisas em políticas públicas passam a utilizar o termo relacionando-o estritamente às condições econômicas de determinados grupos, mais especificamente para se referir à pobreza que marginalizava certas populações. De modo geral, para Wacquant (2004) a semelhança presente nessas várias e delicadas definições de gueto seria a tentativa de construção de um conceito relacional de gueto como um instrumento de cercamento e controle, importante nas análises de desigualdades urbanas. Para esse autor, o gueto seria uma forma de “violência coletiva concretizada no espaço urbano”, além de revelar

um dispositivo sócio-organizador composto de quatro elementos (estigma, limite, confinamento espacial e encapsulamento institucional) que emprega o espaço para reconciliar seus dois propósitos contraditórios: exploração econômica e ostracismo social (WACQUANT, 2004, p. 155).

Martin Levine (1998) foi o primeiro sociólogo a estender o conceito de gueto às áreas norte-americanas habitadas e frequentadas

massivamente por homossexuais. Para esse autor os critérios que definiriam o que ele chamou de *Gay Ghetto* seriam: 1) concentração institucional (basicamente as instituições comerciais voltadas ao público gay); 2) área de cultura (linguagem, moda, ampla circulação nos espaços públicos); 3) isolamento social (homossexuais agrupados entre si, mantendo contato apenas com seus pares e distantes dos heterossexuais, exceto, às vezes, em situações de trabalho e/ou visitas familiares); 4) concentração residencial (homossexuais residindo na mesma área considerada de uma “cultura gay”).

De todos esses critérios, nenhum parece se encaixar na realidade do bar que frequentei durante a pesquisa. Muito pelo contrário: o estabelecimento encontra-se numa rodovia estadual que cruza um bairro da cidade que possui uma concentração muito grande de madeireiras e de lojas de móveis novos e usados. O bairro é caracterizado por ser uma região de passagem da cidade que liga o centro às praias mais “badaladas” do sul da ilha e possui uma população com renda mais baixa em relação às outras regiões da ilha. Esse bairro está longe de ser um *point* GLS da cidade, além de estar geograficamente distante dos locais mais procurados pelo público gay masculino, como as praias Mole e Galheta, a Lagoa da Conceição e a região do centro da cidade, onde se concentra a maior parte dos bares e casas noturnas voltadas ao público gay. Durante o dia, em todas as vezes em que estive ou passei pelo bairro, não pude presenciar nenhuma manifestação homoerótica/afetiva, nem notar a presença de pessoas LGBT nos espaços públicos (o que não quer dizer que elas não existam por lá, estou apenas salientando a invisibilidade dessa população naquela região). Considerando aspectos identitários em tal bairro, notei a presença de trabalhadores da construção civil e de madeireiras e de *manos*, pessoas que simpatizam e se identificam com a cultura do rap e do hip-hop.

Haja vista essas peculiaridades, não considero o bar um *gueto gay*, pelo menos não no seu sentido conceitual estrito trabalhado por alguns autores, como Martin Levine (1998) e Edward MacRae (2005). Entendo, no entanto, que a existência do bar denuncia uma forma de exclusão e de segregação em relação aos outros *grupos gays*¹⁸ da cidade

¹⁸ Em relação a esses *outros grupos gays* que ocupam os cenários de (homo)sociabilidade em Florianópolis, destaco alguns pontos importantes da vida noturna da cidade onde eles podem ser vistos: o bar Blues Velvet, o qual é caracterizado por ser *gay friendly* e comportar um público mais “alternativo” que aprecia rock e músicas consideradas fora do *mainstream*; o Jivago,

que ocupam uma posição hegemônica e mais legitimada na circulação pelo espaço urbano. Os espaços de (homo)sociabilidade (bares, boates e praias) frequentados pelo público mais jovem e com um padrão corporal considerado ideal, ao impor uma estética e uma performatividade baseada muitas vezes num culto ao corpo, exclui aqueles que escapam aos modelos normativos de experimentações eróticas e sexuais. Mas isso não quer dizer que o gay velho não possa circular pela cidade, transitar por diversos ambientes e estabelecer uma relação diversa com a urbe. O que está em questão aqui é *quando* e *onde* o gay velho pode expressar seus afetos e sua eroticidade. Os espaços de exercício da sexualidade, estes sim, estão circundados por códigos simbólicos e por enunciados performativos, como a injúria, por exemplo. Tais enunciados são reiterados tanto pela homonormatividade, quando os gays velhos

frequentado majoritariamente por um grupo GLS mais jovem que parece bastante preocupado com uma moda mais “estilosa”; a casa noturna 1007, também *gay friendly*, com um público semelhante ao do Jivago, mas também interessado em rock; a Concorde, que é a maior e mais cara boate da cidade, frequentada por um público de classes mais altas e caracterizado pela forte presença de *barbies* (homens gays musculosos); o Mix Café, conhecido por ser a única boate da cidade que conta com a presença de travestis e de shows de *drag queens* e *go-go-boys* e frequentado por gays considerados mais afeminados e de camadas mais populares. É visto também como um espaço mais *underground*. Todos esses estabelecimentos encontram-se na região central da cidade, abrangendo desde as áreas do centro velho (como o Mix Café e o Blues Velvet) até regiões mais nobres (como a Concorde). Além desses locais, há ainda as praias Mole e Galheta, massivamente frequentadas por grupos gays, principalmente durante o verão. A praia Mole é considerada mais um local de socialização, muito procurada por homens *sarados* e *as barbies*. Já a Galheta, que também é uma praia de naturismo “opcional”, seria uma área mais de “pegação”, ou seja, onde há uma concentração de homens em busca de sexo casual com outros homens. Nessa praia parece haver uma interação maior (sexual ou não) entre os gays jovens e os mais maduros e velhos. Apesar de as praias serem consideradas locais onde o corpo é exposto e considerado um signo de (i)legitimidade, encontrei na praia Mole, no verão passado (início de 2011), uma tenda de *Ursos*, com muitos homens ursos, maduros e velhos levantando a bandeira do movimento *ursino* e desfilando seus corpos dissidentes em meio a um mar de corpos torneados, bronzeados e sarados. A presença do *orgulho ursino*, justamente naquela praia, pareceu-me um movimento interessante de resistência aos padrões estéticos hegemônicos vigentes naquele espaço, fazendo com que a convivência entre grupos gays diferentes fosse possível, mesmo com os estranhamentos daqueles que se consideram “donos” do local.

não se sentem à vontade em espaços GLS ou entre homossexuais mais jovens, como pela heteronormatividade, quando se presume que o velho deve ser aquele sujeito que fica no espaço privado e se dedica à família, aos netos, à esposa. Segundo Pocahy (2011), tanto a homonormatividade como a heteronormatividade funcionam como importantes dispositivos na produção e/ou manutenção da ‘velhice’ como abjeção.

A noção de gueto, nesse sentido, não me parece ser a mais apropriada para a problematização do local, apesar de que ela sugere, de certa forma, algumas propostas analíticas importantes a serem consideradas, como os movimentos de determinados grupos sociais na cidade e as hierarquizações produzidas pelos mesmos nos espaços urbanos. Juliana Perucchi (2001), ao analisar, em sua dissertação de mestrado, um espaço de sociabilidade de mulheres lésbicas na cidade de Florianópolis, utiliza a categoria gueto para se referir ao local estudado. A autora, apesar de fazer uso do conceito em suas análises por considerá-lo útil, relativiza seu significado e pondera seus efeitos analíticos. O que ela chamou de *gueto homossexual florianopolitano* consistiria numa concentração *deliberada* de grupos homossexuais em determinados espaços da cidade. Essa característica constitui uma diferença importante daquela noção de gueto que diz respeito a uma concentração *forçosa* de determinados grupos minoritários em locais restritos e cercados da cidade. A concentração deliberada em pontos específicos, no entanto, não livra os grupos de pessoas gays e lésbicas do paradoxo de um espaço servir como proteção e ao mesmo tempo como exclusão (PERUCCHI, 2001, p. 54).

Outro trabalho realizado sobre as territorialidades GLS de Florianópolis foi a tese de Luiz Fernando Neves Córdova, na qual o autor traça uma história dos circuitos de (homo)socialização na capital catarinense a partir das narrativas dos seus/suas frequentadores/as. Ao analisar os fluxos das territorialidades e das geografias homoeróticas na cidade, o autor também constata a fluidez dos espaços e dos territórios, e propõe uma analítica alternativa à ideia de gueto.

O “gueto” florianopolitano, de maneira similar à noção proposta por Nestor Perlongher pode ser considerado “flutuante” e não “homogeneizante”, evidenciando-se nos locais de lazer ou de atividades relacionadas às práticas sexuais: bares, boates, pedaços de praias e determinadas ruas e praças. Desta forma, uma boate destinada ao

público GLS logo passa a ser identificada como gueto. Enfim, qualquer lugar destinado a este público, devido à frequência desta clientela, logo passa a ser considerado gueto. Isso não acontece com reinvidicação da criação de bairros ou de espaços para “segregação” da vivência homossexual; pelo contrário, em Florianópolis observam-se tentativas de ocupação da cidade como um todo. Nesse sentido pareceu impróprio o uso do termo gueto como categoria para explicar as áreas da cidade ocupadas pelos homossexuais para sua circulação e encontros sociais. [...] O conceito de “gueto”, apesar de muito utilizado, não parece dar conta das redes de sociabilidade por onde circulam os homossexuais da cidade e parece excluir seus participantes de uma sociedade mais ampla, até porque estes pedaços não são exclusivamente frequentados por gays, lésbicas ou travestis, e sim compartilhados com homens e mulheres com outras orientações sexuais e de diferentes características, idades, classes sociais, etnias (CÓRDOVA, LAGO & MALUF 2010, p. 262-263).

Néstor Perlongher (2008), em seu trabalho sobre a prostituição viril na cidade de São Paulo, apesar de em algumas partes de sua pesquisa fazer uso da noção do gueto, também salienta diferenças importantes entre o *gay ghetto* norte-americano, tal como descrito por Martin Levine, e os territórios de concentração gay da capital paulista, os quais chamou de “as *bocas paulistanas*”. As *bocas* seriam territórios que funcionariam como pontos e emissões de fluxos e de ambulação (e não de residências fixas) por onde circulam pessoas consideradas marginais, ligadas ao mercado do sexo ou não (PERLONGHER, 2001, p. 81). Aqui cabe uma consideração importante quanto à noção de gueto. Alguns autores (WACQUANT, 2004; PERLONGHER, 2005, 2008; SIMÕES, 2005; ERIBON, 2008) mostram que essa noção tende a basear-se numa concepção identitária, totalizante e homogeneizadora dos sujeitos que os frequentam. Isso porque o entendimento que se faz de gueto implica um ponto de vista que naturaliza uma identidade (negro, homossexual, judeu, etc.) como se essa fosse uma característica substancial dos sujeitos que os agregariam, de forma harmônica e identificatória, pressupondo uma coerência interna identitária.

Júlio Simões (2005), em uma introdução a um texto de Perlongher sobre *Territórios Marginais*, marca a crítica que esse autor faz às noções de gueto desenvolvidas pela sociologia da Escola de Chicago, denunciando seu ranço moralista, liberal e que carrega um essencialismo nas definições de identidade. A oposição à ideia de gueto funda-se sobre uma perspectiva que tenta problematizar os sujeitos não como entidades unificadas, fechadas e excludentes, mas como algo instável, em movimento, contraditório, incoerente e em descompasso aos discursos e às práticas concretas (SIMÕES, 2005). Como alternativa aos constructos sociológicos que traziam implícita uma universalização das políticas de identidades gays, Perlongher defendia uma *abordagem territorial* que, segundo Simões

permitiria representar mais adequadamente as categorias de autodefinição sexual como “pontos” dentro de redes circulatorias, numa relação de contiguidade e mesmo de mistura. Isso poderia ser verificado tanto nos espaços e trajetos percorridos pelos sujeitos quanto pela posição dos sujeitos em diversas relações, o que faz que eles se qualifiquem e sejam qualificados de maneiras diferentes, conforme o lugar em que estejam, valendo-se de uma proliferação de categorias identitárias que colidem e tensionam entre si. A ênfase nas “identidades” seria, assim, substituída pela ênfase em “territorialidades”, “lugares relacionais” e “lugares categoriais”, de modo a captar como os sujeitos se definem mutavelmente a partir de “posições” e “trajetórias” (ou “devires”) variáveis dentro de uma rede, bem como da participação em diferentes redes (SIMÕES, 2005, p. 265).

Essas problematizações sobre as realidades das sociabilidades gays locais, que já ocorriam no Brasil da década de 1980, estavam muito próximas de ideias surgidas nas ciências humanas e sociais a partir da chamada “virada pós-estruturalista” e dos estudos *Queer* que impulsionaram os estudos sobre gênero e sexualidades (SIMÕES, 2005; MISKOLCI & PELUCIO, 2008). Para Butler (2003b), por exemplo, as identidades não passariam de ficções performativas que se constituem a partir da reiteração de normas e operam uma lógica de exclusão mesmo no interior de grupos sociais considerados homogêneos.

A partir dessas perspectivas, o gueto e as identidades associadas a ele seriam categorias rígidas que restringiriam o olhar micropolítico e molecular sobre as multiplicidades que emergem num território. Concordo com Didier Eribon, quando, ao discutir os processos de migrações e de fluxos nas/para as cidades, afirma que

a participação de uma mesma sexualidade estigmatizada, assim como a marginalização e a exclusão que ela implica, está no fundamento da constituição de um mundo específico, inscrito tanto na topografia da cidades quanto na personalidade dos indivíduos que ali vêm se agregar, fazendo-o existir e perpetuando-o ao longo das gerações. Logo, seria preferível não descrever, como fazia Michaël Pollack, o mundo *gay* como “um grupo de destino”, mas antes como uma invenção, individual e coletiva, de si mesmo. [...] Assim, é impossível falar da “cultura *gay*”, ou da “comunidade”, do “gueto”, etc. (noções que foram definidas para outras categorias – étnicas, religiosas – e são, na maioria do tempo, transpostas sem precaução nem método aos *gays* e lésbicas) sem ligá-los ao processo da migração e aos efeitos de liberdade que ela produz, e, portanto, a toda história da ida para a cidade e da construção de um “mundo *gay*” que essa história produziu (ERIBON, 2008, p. 39-41).

Nas pistas de todas essas considerações, não penso no bar como um gueto de gays velhos, mas sim como uma *territorialidade alternativa*, uma territorialidade de uma fuga marginal que produz um funcionamento desejante diferente, uma diferença intensa (PERLONGHER, 2005) que favorece a circulação de afetos potentes nas práticas de reinvenções de si. A existência de um território como esse na paisagem urbana caracteriza mais a heterogeneidade de espaços possíveis, típicos das cidades, do que uma segregação no sentido literal da palavra. As noções de território e territorialidade funcionam aqui como alternativas às ideias de gueto e de identidades uma vez que aquelas dizem respeito mais aos fluxos do corpo social do que às totalizações que estas implicam (PERLONGHER, 2008). O território visibiliza o caráter de segmentaridades binárias do sujeito, como mostram Deleuze e Guattari (2008): velho-jovem, homo-hétero, masculino-feminino, rico-pobre. Porém, os fluxos moleculares colocam

em xeque algumas organizações molares do corpo social (e do sujeito urbano), e permitem a passagem de multiplicidades que desorganizam o campo social. Segundo Perlongher (2008, p. 160, 163),

um território, sugere Guattari, não é mais do que um nó de fluxos; um corte nesse território terá de estar atento às intensidades que os animam. Deslocamentos molares, da ordem dos macrocódigos sociais, mas também mobilizações moleculares, no nível das sensações dos corpos. [...] O dispositivo territorial agiria canalizando os fluxos, mas ao mesmo tempo veiculando-os.

É assim que pude acompanhar experimentações eróticas e afetivas entre homens velhos com outros homens velhos ou com outros homens jovens, por exemplo. A segmentaridade, nesse caso, tornava-se flexível e possibilitava a afecção e o encontro de corpos antes distantes na geografia erótica da cidade. Meu próprio corpo, também erotizado naquele local onde as classificações etárias não instituem necessariamente uma barreira intransponível para as relações, foi, por muitas vezes, alvo de investidas eróticas e sexuais de muitos homens, das mais diversas idades. A flexibilização dessas barreiras, proporcionada pelo território, muitas vezes constitui-se como um elemento surpresa para alguns frequentadores não acostumados com a possibilidade desses encontros inusitados. Experimentei uma cena onde essa surpresa foi expressa por um homem que puxou conversa comigo numa mesa do bar:

em um momento da noite eu estava sentado à mesa do bar próxima à mesa de bilhar, tomando uma cerveja. Um homem, que depois me informara ter pouco mais de 50 anos, pediu licença para se sentar comigo. Disse para que se sentasse e começamos uma pequena conversa. Perguntei seu nome, se ele gostava do local e se o frequentava sempre. Falou que se sentia muito à vontade ali, por isso ia de vez em quando. Um comentário me chamou a atenção: *“Mas você é muito novo, o que tá fazendo aqui? Aqui não é lugar pra você, só tem gente velha! Você pode ir em lugar com gente da sua idade...”*. Respondi que gostava dali, por isso também frequentava o espaço. Percebi um discreto flerte no decorrer da

conversa, que logo foi interrompida com a chegada de um amigo que o chamou para conversar. Mais tarde, vi que esses dois homens estavam “ficando”. (trecho de diário de campo)

Para mim, essa fala demonstrou, por parte daquele homem, certo espanto em ver-me naquele local, como se minha juventude não pudesse habitar sua velhice e vice-versa. Seu questionamento não parecia estar baseado numa censura do tipo “*esse não é seu lugar, caia fora*”, mas sim na desestabilização de uma concepção de espaço que compartimentaliza as pessoas a partir de diferenças geracionais. Esse elemento surpresa, que decorre de uma desterritorialização de universos de referência, também é percebido pelo proprietário do bar. Em uma entrevista, ele me informou que certa vez um cliente lhe disse:

“olha que gurizada bonita, eu nunca imaginei que ia ta num lugar desses!” E se ele vai numa outra balada, numa outra casa, ele não vai se sentir à vontade. Porque ele vai ser um peixe fora da água. Porque nessas outras baladas, pelo que me falam, só tem menina jovem, guri jovem, só droga. Eles não curtem isso. Aqui eles se sentem mais valorizados, a autoestima deles aqui é... nossa, eles saem muito felizes daqui!

Esses encontros com essas novas formas de ver-se e colocar-se no mundo resingularizam e fazem recompor outras corporeidades existenciais a partir do confronto com diferentes matérias de expressão e a da constituição de complexos de subjetivação que promovem as relações de alteridade (GUATTARI, 1992). Outras possibilidades da vida se desenham, outras subjetivações são estilizadas.

O espaço físico desse território também é algo importante a ser considerado, uma vez que o local me/nos interpela e afeta, mesmo que por alguns instantes, as expressões e os movimentos corporais, as gestualidades, os encontros, as falas. Guattari (1992, p. 153) sugere que *espaço* e *corpo* não podem ser considerados como categorias distintas e autônomas, mas devem ser relacionados aos seus agenciamentos de enunciação. Agenciamento aqui tem o sentido de um campo de possíveis, de virtualidades. Já os *agenciamentos de enunciação*, para Guattari (1992, p. 39), têm como função existencial “a utilização de cadeias de discursividades para estabelecer um sistema de repetição, de insistência intensiva, polarizado entre um território existencial

territorializado e universos incorporais desterritorializados”. Assim, os agenciamentos de enunciação parecem fazer operar certas performatividades que são potencializadas naquele espaço, produzindo e estilizando os corpos. Os territórios existenciais, ou seja, aquilo que é familiar à subjetividade, abrem-se às possibilidades de experimentações desterritorializantes do corpo: aqueles corpos velhos, considerados abjetos, que incorporam, na nossa cultura, o indesejável, passam a recompor uma corporeidade singularizada. Trata-se de uma experiência de subjetivação do espaço, onde a dobra do corpo sobre si mesmo é acompanhada por um desdobramento de espaços imaginários (GUATTARI, 1992). Desse modo, espaço e corpo compõem cenas e afetam-se mutuamente numa relação de trocas múltiplas.

Essas concepções de territorialidade e de espaço encontram ecos naquilo que Judith Halberstam (2005) chama de *espaços queer* (*Queer Space*). Essa teórica, ao discutir as temporalidades e espacialidades *queer*, irá problematizar como algumas experiências de pessoas e de comunidades LGBT possibilitaram uma outra relação com o espaço e com o tempo, diferente daquela estabelecida pelo capitalismo e por modos de vida heteronormativos¹⁹. Halberstam refere-se aos Espaços *Queers* como uma forma de relação com o espaço que não seja marcada pela heteronormatividade, pelas lógicas de reprodução e pela família (no sentido nuclear e capitalista) e pela interação entre classes. Para ela, as construções do espaço e do tempo hegemônicos são gendrificadas e sexualizadas a partir de modelos normativos de gênero e de sexualidade.

A concepção *Queer* de Halberstam sobre tempo e espaço me parece útil na problematização de dois pontos importantes nesta pesquisa: o *espaço* como um local outro de sociabilidade que agrega

¹⁹ É evidente que afirmar uma subversão total das lógicas capitalistas e heteronormativas entre pessoas e comunidades LGBT seria um grande equívoco. Tais grupos estão sujeitos às mesmas lógicas de sujeição que qualquer outro grupo social está e são, frequentemente, cooptados pelo mercado, pelo consumo e por modos de vida que buscam assimilar valores mais próximos de uma suposta normalidade e se aproximar cada vez mais de uma heterossexualidade que funciona como um ideal regulatório. É importante salientar aqui que Judith Halberstam está querendo chamar a atenção sobre como algumas experiências históricas que afetaram/afetam diretamente a comunidade LGBT produziram formas diferentes de se pensar e vivenciar o tempo e o espaço. A autora destaca, por exemplo, a experiência da AIDS entre os gays que fez com que algumas pessoas envolvidas e sensibilizadas com a questão da epidemia repensassem a ênfase convencional que se dá sobre a longevidade e o futuro e suas relações com a morte e a finitude.

peças consideradas fora de padrões hegemônicos; e o *tempo* não linear que desestabiliza as noções de curso de vida, fases vitais e do desenvolvimento humano (concepções caras para a construção da psicologia do desenvolvimento, por exemplo). Essa concepção cronológica contrapõe-se a uma construção retilínea do tempo que valoriza a produtividade e a jovialidade a partir de uma lógica temporal baseada na acumulação de bens e que inferioriza o lazer, momentos de prazer, as temporalidades lúdicas (aquelas que podem ser experienciadas a partir do uso das drogas) e o ócio. Essa ideia de tempo ajuda-me a pensar na velhice abjeta construída a partir de uma matriz heterossexual. A referida autora propõe que

repensemos o binarismo adulto/juventude em relação a uma “epistemologia de juventude” que rompe com as narrativas convencionais da cultura jovem, da maioridade e maturidade. Subculturas *queers* produzem temporalidades alternativas permitindo que seus participantes acreditem que seus futuros podem ser imaginados de acordo com lógicas que ficam de fora daqueles marcadores paradigmáticos de experiência de vida, a saber, nascimento, casamento, reprodução e morte (HALBERSTAM, 2005, p.2)

Halberstam ainda complementa seus pensamentos comentando o livro *Times Square Red, Times Square Blue*, de Samuel R. Delany, no qual o autor sugere que políticas *queers* usam o espaço e o tempo de forma a desafiar lógicas convencionais de desenvolvimento, maturidade, maioridade e responsabilidade. A velhice, nesses termos, pode ser pensada a partir de uma outra relação com o tempo, uma relação que afirma o “desvio” das marcas de um corpo e que, ao invés de negar sua materialidade, faz deixar passar intensidades.

Outro aspecto desses *espaços queers* seria a interação entre classes sociais diferentes. Tais espaços parecem favorecer trocas e encontros onde as políticas do prazer e dos afetos importam mais do que os status econômicos que perpassam os jogos eróticos e de sedução em outros contextos (heterossexuais e homossexuais). Essa peculiaridade foi muito visível no bar que frequentei, o qual era “povoado” por pessoas de bairros mais periféricos e de rendas mais baixas, e também por pessoas de bairros mais nobres da cidade e com alto poder aquisitivo. Encontrei desde professores universitários, artistas plásticos, estilistas e funcionários públicos até cabeleireiros, profissionais

autônomos, comerciantes e pessoas ligadas ao comércio informal. As diferenças podiam ser notadas nas próprias vestimentas (que obviamente não caracteriza de imediato o poder aquisitivo de um sujeito). Não quero dizer que o status econômico não seja uma questão identitária que marca os sujeitos naquele espaço, no entanto, as barreiras de classe no local parecem flexibilizadas, favorecendo a aproximação de realidades existenciais distintas.

A partir dessas articulações, venho pensando no território como algo que emerge no momento de um *acontecimento* que visibiliza que determinadas práticas, valores e estéticas não são algo que possui uma natureza em si ou um sentido prévio, mas são efeitos de enunciados e de assujeitamentos que ordenam a circulação dos corpos. Os corpos (ditos velhos, gordos...), ao comporem tal território, tensionam algumas relações de força e passam a habitar outros sentidos, outros movimentos, denunciando, dessa forma, o caráter performativo que perpassa as relações sexuais, geracionais e de gênero. Instala-se um acontecimento: sentença de morte (paralisação da vida) ou fuga (reinvenção da vida) (LOBO, 2004). Os enunciados sobre a velhice (“negativos”: decadência, declínio, finitude, solidão; e “positivos”: melhor idade, velhice ativa, longevidade) e da sexualidade são confrontados pela própria materialidade dos corpos em circulação, produzindo esse efeito de acontecimento. Segundo Lilia Lobo,

o acontecimento, como matéria de expressão, se instala entre o enunciado e as práticas que os corpos realizam. Ele é o sentido que atravessa os enunciados, ao mesmo tempo em que é produzido pelo agenciamento dos corpos; e, embora seja um efeito e produza efeitos nos corpos, ele mesmo é um incorpóreo (LOBO, 2004, p. 201).

Desse modo, a territorialidade que se arranja no bar não existe pela simples existência do espaço físico, apesar deste dispor da circulação dos sujeitos, mas pela potência inventiva que as afecções dos corpos podem agenciar. Essa potência afirma-se pela invenção de novas possibilidades de vida (DELEUZE, 2008, p. 123) e pela resistência a algumas sujeições e enunciados aos quais os gays velhos podem estar submetidos.

A ideia de que o território de sociabilidade (neste caso, o de gays velhos) pode se desterritorializar e se reterritorializar em outro espaço, com novos códigos, aponta para o caráter não fixo dessas formas de

encontros e para a própria contingência deste trabalho. No momento em que eu realizei a pesquisa, pude perceber diferentes fluxos de público. Houve fases onde o número de frequentadores era bem grande e a casa ficava bastante cheia. Outros momentos, principalmente no final da pesquisa, notei uma diminuição de pessoas nas festas. Além disso, aquele público específico faz-se presente principalmente nos Encontros dos Ursos, que acontecem no segundo sábado do mês. As vezes em que fui ao bar em dias que não tinha a Festa dos Ursos, o local ficava bastante vazio, ocorrendo, inclusive, ocasiões nas quais não havia literalmente ninguém.

Há, em Florianópolis, outros lugares também considerados espaços de encontros de homens gays mais velhos, como um bar localizado na parte continental da cidade, duas saunas na região central da capital e duas vídeo-locadoras pornô que funcionam como um espaço para práticas sexuais²⁰, conforme me informaram alguns interlocutores. Esses outros espaços provavelmente compõem territorialidades diferentes, que podem sim ter um público muito semelhante ao do bar, mas que estabelecem códigos diferentes e outras formas de circulação dos corpos.

Minhas impressões sobre o bar fizeram-me pensar que um território não está necessariamente fixado numa espacialidade, apesar de ambos poderem estabelecer relações entre si. Um espaço pode abrigar uma ou até mais territorialidades bastante distintas entre si. Pude perceber isso muito claramente no dia em que fui fazer a entrevista com o dono do bar. Ao chegar ao local, que eu já considerava “familiar”, fui surpreendido por uma disposição espacial estranha a mim e por um público completamente diferente daquele que sempre encontrava na noite de Festas dos Ursos. O espaço estava cheio de mulheres idosas, senhoras na faixa dos 60, 70 anos e até mais, que estavam lá para jogar bingo. Segundo o dono do bar, estava acontecendo o Bingo das Senhoras da Terceira Idade. Estavam todas sentadas às mesas, algumas sozinhas, outras com amigas, com várias cartelas de bingo à sua frente, esperando pelas próximas rodadas. Enquanto os sorteios não aconteciam, conversavam alto, riam, comiam e interagiam, compondo outra sociabilidade que eu nunca tinha imaginado naquele mesmo espaço. Ao invés de luzes, *laser*, fumaças, música alta e um público

²⁰ Durante o curso da pesquisa considerei a possibilidade de realizar observações nesses espaços a fim de problematizar outros contextos e territórios. No entanto, apesar da pertinência, por uma questão de tempo (nada *queer*) e de viabilidade, resolvi pesquisar apenas o bar em questão.

majoritariamente masculino, via um espaço iluminado pelo sol, com músicas mais baixas e com um público feminino. As diferenças espaciais eram tão grandes, que por vezes mal podia reconhecer o local, mesmo frequentando o bar há mais de um ano. Isso me fez ver como um território constitui, compõe e afeta um espaço e vice-versa, embora não constituam em si a mesma coisa²¹. A Festa dos Ursos e o Bingo da

²¹ Meu interesse pela temática dos territórios e dos espaços fez-me procurar algumas definições na Geografia, disciplina que historicamente vem se preocupando com tais questões. Encontrei algumas problematizações nesse campo que parecem bastante elucidativas e que me ajudaram muito a pensar sobre a temática aqui discutida. Uma das minhas fontes que mais me esclareceram foi um texto do professor Dr. Bernardo Mançano Fernandes, da Universidade Estadual Paulista (UNESP), no qual ele apresenta algumas explicações muito claras a esse respeito. Reproduzo aqui um trecho de um dos seus textos que explica, pontualmente, como a geografia vem pensando a relação entre espaço e território: *“É importante esclarecer que território é espaço geográfico, mas nem todo espaço geográfico é território. Lembrando que território é um tipo de espaço geográfico, há outros tipos como lugar e região. Também é importante lembrar que território não é apenas espaço geográfico, também pode ser espaço político. Os espaços políticos diferem dos espaços geográficos em forma e conteúdo. Os espaços políticos, necessariamente, não possuem área, mas somente dimensões. Podem ser formados por pensamentos, ideias ou ideologias.[...] Os territórios são formados no espaço geográfico a partir de diferentes relações sociais. O território é uma fração do espaço geográfico e ou de outros espaços materiais ou imateriais. Entretanto é importante lembrar que o território é um espaço geográfico, assim como a região e o lugar, e possui as qualidades composicionais e completivas dos espaços. A partir desse princípio, é essencial enfatizar que o território imaterial é também um espaço político, abstrato. Sua configuração como território refere-se às dimensões de poder e controle social que lhes são inerentes. Desde essa compreensão, o território mesmo sendo uma fração do espaço também é multidimensional. Essas qualidades dos espaços evidenciam nas partes as mesmas características da totalidade. [...] Pode-se afirmar com certeza que todo território é um espaço (nem sempre geográfico, pode ser social, político, cultural, cibernético etc.). Por outro lado, é evidente que nem sempre e nem todo espaço é um território. Os territórios se movimentam e se fixam sobre o espaço geográfico. O espaço geográfico de uma nação é o seu território. E no interior deste espaço há diferentes territórios, constituindo suas multiterritorialidades. São as relações sociais que transformam o espaço em território e vice e versa, sendo o espaço um a priori e o território um a posteriori. O espaço é perene e o território é intermitente. Da mesma forma que o espaço e o território são fundamentais para a realização das relações sociais, estas produzem continuamente espaços e territórios de*

Terceira Idade acontecem no mesmo espaço, mas produzem territorialidades e afecções bastante diferentes.

Essas perspectivas sobre território e espaço levaram-me a pensar que o bar que habitei produz realidades existenciais e possibilita a emergência de modos de vida (FOUCAULT, 1981), ou seja, cria condição para o exercício de uma política da amizade que favorece o encontro entre pessoas de diferentes gerações, que dá passagem às relações intensas, que possibilita relacionamentos não institucionalizados e que reatualiza uma estilística da existência (ORTEGA, 1999). Penso que um modo de vida, nessa perspectiva, não diz respeito a um funcionamento mecânico e repetitivo do cotidiano das pessoas, mas estaria mais próximo da construção de uma existência ética, das formas que se pode dar à própria vida e aos modos de conduzi-la. O território parece permitir que muitos sujeitos olhem para si mesmos de maneira singularizada, ou seja, com um olhar que escapa aos impasses repetitivos capturados pela lógica capitalística. Pelo menos nos instantes das festas (naquele tempo e espaço *queer*), o gay velho não é mais a “bicha velha *démodé*”, torna-se um sujeito do desejo e desejante, valorizado. O *urso*, o gordo, o peludo, não é mais aquele *imoral* que não se cuida e não se assujeita às estéticas de academias e da boa saúde, mas é o sujeito que erotiza uma corporeidade socialmente depreciada. Os *chasers* ou *bear-lovers* e os homens mais jovens que se interessam afetivo-sexualmente por homens maduros ou mais velhos, não são aqueles que têm um fetiche exótico, um desejo dissidente, mas aqueles que simplesmente experienciam mais uma possibilidade de prazer, dentre tantas outras possíveis. Eu, acostumado com outros territórios, outros padrões corporais, outros jogos de sedução, outros flertes, outras conversas, outros modos de exercer o homoerotismo, fui afetado por outras possibilidades da sexualidade. Já não sou o mesmo de antes, não no sentido de que descobri “novos desejos”, escondidos numa suposta interioridade obscura, mas sim no sentido de que meu corpo passou a compor novas afecções, a perceber novas superfícies. Passei a habitar uma multiplicidade de relações que antes me escapava. Parece que minhas experiências nesse território de corpos (re)inventados, (re)inventou meu próprio corpo que embarcou nesse território de subjetivação. Há algo de uma outra política, uma outra composição de forças que me afetou nesses jogos performativos geracionais, sexuais e eróticos.

formas contraditórias, solidárias e conflitivas. Esses vínculos são indissociáveis” (FERNANDES, 2006).

4.3 CENAS DE UMA HETEROTOPIA DE CORPOS (IN)DESEJÁVEIS

Todas essas considerações acima me levaram ao encontro das produções desejanças dos corpos e das produções sociais de outros espaços e territórios. De modo geral, fui esboçando algumas articulações entre território, corpo e desejo, que se desenharam durante minhas próprias experiências vividas naqueles momentos de sociabilidade.

Afinal, que território é esse que se constitui num espaço determinado? Que corpos são esses que, agregados sob esse espaço outro, afetam-se mutuamente e criam outra zona de intensidade possível, outra produção desejança? Creio que estive imerso naquilo que Foucault (2009b) chamou de *heterotopia* – um *espaço outro*, onde as possibilidades de subjetivação se efetivam no campo real das materialidades dos corpos e das territorialidades. Ao cartografar esse *espaço diferente*, acompanhei instantes/cenas de acontecimentos daqueles corpos que gozavam uma estética *não-utópica*. Passei a habitar o que para mim não se tratava mais de um espaço utópico, um lugar *sem lugar real*. Tais utopias, segundo Foucault (2009b), formam espaços essencialmente irreais, pois não podem se efetivar num plano de imanência, onde os corpos “realmente” existem. Aqui, a palavra “existir” é empregada numa acepção *não-utópica*, no sentido de que corpos podem ser legítimos fora da utopia determinada por jogos normativos de inteligibilidades culturais. Essas utopias, que muitas vezes tomam forma e são reificadas a partir das matrizes de inteligibilidade de gênero e sexuais (BUTLER, 2002a, 2003b), constituem os ideais regulatórios com os quais os corpos se confrontam a todo instante, num embate contínuo de ressignificações estéticas. Quanto às utopias dos corpos, Foucault (2010, p. 01) se questiona:

a que se devem o prestígio da utopia, da beleza, da maravilha da utopia? A utopia é um lugar fora de todos os lugares, mas é um lugar onde terei um corpo *sem corpo*, um corpo que será belo, límpido, transparente, luminoso, veloz, colossal em sua potência, infinito em sua duração, desligado, invisível, protegido, sempre transfigurado; e é bem possível que a utopia primeira, aquela que é a mais inextirpável no coração dos homens, seja precisamente a utopia de um corpo incorpóreo

As utopias do corpo, nesse sentido, fundam-se sobre o próprio corpo idealizado, sobre nossos corpos que, engatados num processo bio-ascético, buscam alcançar um estado de perfeição inatingível. Como afirma Foucault (2010, p. 04) as “utopias nasceram do próprio corpo e depois, talvez, se voltarão contra ele”.

Mas como essas utopias do corpo podem voltar contra a sua própria materialidade? Para Butler (2002a) as materialidades dos corpos não são uma realidade estática e simples, mas são constituídas mediante processos de reiteração forçada de normas. Quando encontro com um gay velho, por exemplo, vejo-me diante de uma materialidade forjada num campo de normas sexuais e geracionais. Essas normas, efeitos de enunciados e de relações de poder, governam a materialização e a significação dos corpos. A materialidade, portanto, como efeito discursivo, nunca é completa e finalizada, mas está envolvida num processo performativo constante. Assim, para Butler (2002a, p.18), são as instabilidades, as possibilidades de rematerialização desses processos instáveis, “que marcam um espaço no qual a força da lei reguladora pode voltar-se sobre si mesma e produzir rearticulações que ponham em tela de juízo a força hegemônica dessas mesmas leis reguladoras”. A materialidade, nesses termos, não pode ser tomada aqui como algo além/fora do discurso. Ela própria é efeito de poder e de atos performativos, ou seja, de práticas reiterativas e referenciais mediante as quais o discurso produz os efeitos que nomeia (BUTLER, 2002a). As normas reguladoras do sexo e do dispositivo da idade regulam a produção das experiências performativas de sexualidade e do envelhecimento. Os imperativos heterossexuais e de juventude se articulam e produzem um exterior constitutivo abjeto com o qual o velho gay parece estar identificado. Os discursos sobre o corpo utópico do jovem heterossexual (e também do jovem homossexual, em alguns contextos), voltam-se contra os corpos envelhecidos, reiterando mais ainda as normas que definem os campos de inteligibilidades e legitimidades. Estamos diante, portanto, do paradoxo da sujeição, o qual, para Butler (2002a, p. 38), instaura a contradição de que o sujeito que deveria se opor às normas que o subjuga, é produzido por essas mesmas normas. Vemos, deste modo, que os ideais regulatórios que traduzem as utopias do corpo e que regulam as performatividades, em algum momento voltam contra os mesmos corpos com força de exclusão e abjeção.

Mas apesar das insistências das normas, que se perpetuam através de atos performativos, é possível encontrar brechas e fissuras nesses territórios que constituem heterotopias. Segundo PocaHy (2011),

subversões da norma são possíveis em instantes particulares e provisórios.

Mesmo que uma norma porte em si a ideia de perenidade, sendo elaborada para manter-se estável, esta constante nunca é alcançada. Em algum momento a norma falha. Sempre falha. E novos jogos de poder se instauram e certa margem de liberdade pode ser aberta. (POCAHY, 2011, p. 72)

Penso que a cada dissolução de um corpo utópico, instauram-se outras utopias (porém, efetivamente realizáveis), não há como escapar disso. “Para que eu seja utopia, basta que seja um *corpo*” (FOUCAULT, 2010, p. 04). No entanto, a criação de novas corporeidades é possível quando, interpelado por uma heterotopia, o corpo se afeta por outras forças, compõe-se a partir de outras relações, estiliza outros movimentos, deseja de outros modos. Isso porque essa heterotopia, em oposição às posições/espaços utópicos, cria condições para modos de vida que se fazem no cotidiano vivido dos sujeitos, com a vibração dos corpos em encontros reais, sejam eles eróticos, afetivos, sexuais, amigáveis. Assim, para Foucault

há [...] lugares reais, lugares efetivos, lugares que são delineados na própria instituição da sociedade, e que são espécies de contraposicionamentos, espécies de utopias efetivamente realizadas nas quais os posicionamentos reais, todos os outros posicionamentos reais que se podem encontrar no interior da cultura estão ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos, *espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis. Esses lugares, por serem absolutamente diferentes de todos os posicionamentos que eles refletem e dos quais eles falam, eu os chamarei, em oposição às utopias, de heterotopias [grifo meu]* (FOUCAULT, 2009b).

Os corpos que transitam pelo bar insistem/resistem em viver fora de uma utopia, nesse território que se faz heterotópico. Os corpos dos gays velhos e dos gays ursos (que muitas vezes, no final das contas, acabam se confundindo) produzidos socialmente como desviantes do

que se considera desejável e aceitável (entre gays jovens e entre velhos heterossexuais), constituem-se como máquinas desejantes, no interior daquilo que Foucault (2009b, p. 416) chamou de *heterotopia do desvio*, “aquela na qual se localiza os indivíduos cujo comportamento desvia em relação à média ou à norma exigida”. O desvio, nesse caso, instala-se numa via múltipla. Em relação ao dispositivo da sexualidade, desvia-se tanto da heterossexualidade normativa quanto do instituído *gay way of life*, também carregado de (homo)normatividades e que atualmente vem sendo reforçado pelas mídias (como telenovelas, revistas, músicas, etc.) e por determinados grupos gays que ocupam uma posição de classe “privilegiada”. Em relação ao dispositivo da idade, desvia-se da velhice medicalizada, normalizada, controlada e higienizada. Esses corpos que se insinuam eroticamente num campo do desvio podem ser vistos, segundo Beatriz Preciado (2004), como potências políticas e não simplesmente como efeitos dos discursos sobre o sexo ou do dispositivo da sexualidade. Nesse sentido, enunciados biopolíticos passam a ser contestados a partir da própria matéria, que se desterritorializa e se abre para outras possibilidades de prazer e de experiências.

A heterotopia do desvio que se compõe em tal território mostra também uma relação com o tempo (como um tempo *queer*) na sua forma mais fugidia, marcando um ritmo num contratempo dos compassos ordenados que regem os movimentos cotidianos dos corpos. Nos momentos das festas, fui atravessado por uma heterotopia que abriga um tempo para a amizade, para a descontração, para o ócio e para o prazer. Seriam, nas palavras de Foucault (2009b, p. 419), aquelas heterotopias que “estão ligadas [...] ao tempo no que ele tem de mais fútil, de mais passageiro, de mais precário, e isso sob a forma da festa. São heterotopias não mais eternizadas, mas absolutamente crônicas”. Quanto a essas características, lembro-me de uma impressão que tive em uma das festas, anotada em um dos meus diários de campo:

circulava pelo espaço, observando atentamente o que, para mim, já estava/está ficando muito claro: a presença de homens mais velhos é muito marcante nessas festas e a aparência de uma cumplicidade entre todos me deixa a impressão de um momento de confraternização coletiva. Isso parece óbvio para uma festa onde as pessoas vão se divertir com os amigos e conhecer pessoas, mas algo parece se diferenciar de outras festas e boates com público predominantemente jovem. Há um clima mais intimista, mas não menos festivo,

agitado, com conversas altas, gargalhadas e um tom de descontração. Diria, talvez, que há um sentimento ou atmosfera de amizade. Para o dono do bar: “*Esse lugar é um ambiente familiar, gosto que as pessoas venham aqui e se sintam em casa!*”. Uma atmosfera não muito presente em outras festas que já frequentei, nas quais parece predominar uma espécie de isolamento coletivo, onde as pessoas não conseguem conversar, devido ao alto volume da música, e onde não parece haver uma grande disponibilidade de expandir relações para além daquelas com as quais se foi acompanhado/a ao local. (trecho de um diário de campo)

É nessa heterotopia surgida no território que habitei que gostaria de problematizar agora duas cenas experienciadas por mim e pelo coletivo presente em algumas festas. Essas cenas retratam fragmentos de alguns instantes que considerei importantes e significativos na configuração desse espaço heterotópico. As duas cenas que descreverei a seguir aconteceram em dias diferentes, porém ambas durante a Festa dos Ursos. A primeira ocorreu em dezembro de 2010 e a segunda em janeiro de 2011.

Cena I:

A noite do go-go-boy

Dia 11 de dezembro de 2010 aconteceu o último Encontro dos Ursos do ano. Nessa ocasião, a atração da festa seria um *go-go-boy*, que faria performances de danças sensuais. Achei estranha a presença dessa personagem da noite gay, que sexualiza e supervaloriza corpos extremamente musculosos e *lisos*, em um espaço onde essa estética hegemônica não é a mais ideal, tampouco a mais desejada. Após minhas circuladas habituais pelo bar e algumas conversas com frequentadores do local, o dono do bar anunciou que teríamos a presença do *boy* e que todos deveríamos nos aproximar para assisti-lo. Com a chamada, algumas pessoas se aglomeraram no local da performance, inclusive eu. O show começou e pude contar que apenas oito pessoas estavam próximas ao palco. Alguns minutos depois, um grupo maior se aproxima, olha e volta para onde estava, nas mesas, conversando e jogando sinuca. Todos se concentravam no ambiente fora da pista de

dança, não parecendo dar a menor importância para o que acontecia naquele tablado. O pequeno grupo que ainda permanecia perto do show conversava entre si, alguns de costas para o *go-go-boy*. De vez em quando davam uma olhada e pareciam fazer algum comentário sobre o dançarino. No entanto, logo pareceram também “enjoar” da cena e foram onde se concentrava a maior parte das pessoas da festa. Os olhares abandonaram o *performer* que ficou dançando sozinho, exibindo seu desinteressante corpo, mas fazendo seu trabalho. Durante a noite, o *boy* voltou várias vezes ao palco, mas sem muito sucesso e atenção das pessoas.

A partir dessa cena, fui percebendo que a pista de dança ficava a maior parte do tempo meio esvaziada e que as pessoas pareciam dar preferência às mesas, onde podiam conversar melhor. A *pista* parece o signo mais representativo das festas frequentadas por mais jovens – muitas boates, inclusive, resumem-se a ela – enquanto que, naquele espaço, era apenas mais um ambiente, que não parecia ser muito atraente aos frequentadores.

Cena II:

A vez do go-go-bear...

Dia 08 de janeiro de 2011 aconteceu a primeira Festa dos Ursos do ano. Dessa vez, a atração seria um *go-go-bear*. Fiquei curiosíssimo para saber do que se tratava. Nunca tinha ouvido falar nesse tipo de *performer*. A associação era óbvia: um “*go-go-boy urso*”! Achei interessante, afinal, a presença de um *go-go-boy* “tradicional” no último encontro já havia me incomodado. Fui à festa, muito curioso.

O show do *go-go-bear* iria começar. Dirigi-me até a pista, onde, no meio, havia um mini-palco para o *go-go-bear* dançar. Dessa vez tudo foi diferente da vez do *go-go-boy*. A pista encheu, todos foram ver o *performer*, que era aplaudido e olhado com desejo por alguns. A performance era feita por um homem gordo, no clássico estilo Urso, de aparência que considere bonita. No decorrer da música, tirou a calça e ficou de cueca e camiseta e assim permaneceu até o final. A dança, os gestos, os passos eram feitos da mesma forma que um *go-go-boy* “tradicional” realiza. A diferença era mesmo a estética corporal, o que estava sendo produzido a partir daquela dança. Um corpo que em outros contextos seria visto como *não interessante* ou seria menosprezado e inferiorizado por uma estética dominante, ali, em sua performance, era produtor de sensualidade e sedução. Era um corpo reinventado, que se

movia através de movimentos os quais, para mim, não eram comuns naquele “tipo” de corpo.

O *go-go-bear*, frenético dentro de suas capacidades físicas, movia-se e performatizava uma eroticidade a um público que compartilhava dos mesmos signos e das mesmas marcas. Insinuava-se também a outras pessoas (não-ursos) que consideravam desejoso o corpo-urso: jovens, velhos, magros. A dança erótica era realizada durante alguns instantes e pausada quando o *performer* se cansava. Nesses breves intervalos, bebia água e descansava, mas continuava ali mesmo entre seu público, e interagia com outros homens, deslizando entre corpos desejantes. Ao se restabelecer, voltava e dançava mais em seu mini-palco e o show continuava.

*

Essas duas cenas foram, para mim, emblemáticas no que diz respeito às produções desejantes naquele território. A presença do *go-go-boy* marca que mesmo com a insistência da permanência, naquele espaço, de uma estética que aquele coletivo parecia ignorar, mesmo com a “invasão” de um modelo corporal socialmente idealizado e representativo do “belo”, as pessoas lá presentes continuaram afirmando suas resistências a essas formas de modelizações e voltaram a fazer aquilo que realmente estava lhes dando prazer: a potência daqueles bons encontros que fluíam e que não passava pelo elogio e culto ao “corpo sarado”. Claro que olhares desejosos eram direcionados sobre tal corpo, mas isso não era suficiente para mobilizar aquelas pessoas. Aquele erotismo parecia não seduzir, não era capaz de deslocar a atenção e hipnotizar os outros corpos, entretidos numa outra política. O corpo *go-go-boy*, depositário de um imaginário extremamente erotizado e sexualizado, foi negado e passou a ser apenas um corpo decorativo no ambiente.

A performance do *go-go-bear*, por outro lado, potencializou um outro movimento, um outro funcionamento desejante. Aquela multidão *queer* (da qual eu fazia parte e com a qual me misturava, experienciando outros universos), que desterritorializava o desejo e aquilo que é entendido como um corpo desejável e erótico, festejava um hedonismo transgressor. Para Preciado (2004), esse processo de “desterritorialização” do corpo supõe uma resistência aos processos de chegar a ser “normal”. Os processos de normalização e homogeneização dos corpos, típicos da nossa sociedade capitalista e dos efeitos do biopoder, podem ser, em instantes como aqueles das cenas descritas,

questionados e confrontados. O *go-go-bear*, que talvez não ganharia legitimidade em outros contextos, compunha conosco outro caminho para o desejo. Isso parece ser possível, pois segundo Preciado (2004, p. 03),

o fato de que haja tecnologias precisas de produção de corpos “normais” ou de normalização dos gêneros não acarreta um determinismo nem uma impossibilidade de ação política. Pelo contrário. Dado que a multidão *queer* traz consigo mesma, como fracasso ou resíduo, a história das tecnologias de normalização dos corpos, ela tem também a possibilidade de intervir nos dispositivos biotecnológicos de produção de subjetividade sexual.

Ou seja, a ação política desses corpos desviantes (ursos, velhos, velhos-ursos) acontece justamente no momento de uma outra produção desejante, que percorre o território na contramão das tecnologias biopolíticas que organizam o corpo das populações.

Acho importante também salientar, ainda concordando com Preciado, que tal multidão não se constitui como uma *reserva* de transgressão dentro do campo social, pois ela não é fixamente resistência e transgressão, mas sim um movimento micropolítico que rapidamente pode se cristalizar. Tampouco é algo oposto às estratégias e lógicas identitárias que capturam e territorializam os corpos, pois as identidades dominantes que normalizam o “ser” gay e o “ser” velho precisam daquilo que lhes é oposto para existir. Em outras palavras, o *gay velho*, que materializa o exterior abjeto do “gay normal” e do “velho normal”, mantém a própria ficção de normalidade destas identidades, conferindo-lhes uma áurea de inteligibilidade cultural (BUTLER, 2002a). Voltando à Preciado (2004, p. 04), não se deve tomar a multidão como uma “acumulação de indivíduos soberanos e iguais perante à lei, sexualmente irreduzíveis, proprietários dos seus corpos e que reivindicariam seu direito inalienável ao prazer”. Isso porque essa leitura “silencia os privilégios da maioria e da normalidade (hetero)sexual, que não reconhece que é uma identidade dominante”. Essa concepção liberal ou neo-conservadora invisibilizaria os processos de sujeição aos quais alguns corpos podem estar submetidos.

Essas cenas me proporcionaram várias questões problematizadoras. Uma delas é “o que faz um corpo desejado/desejável?”. E também “o que produz um corpo desejante – ou

um corpo que deseja?”. Essas outras formas desejantes que dizem respeito a um acontecimento que irrompe entre uma multiplicidade, não se reduzem a uma unidade ou a um sujeito. Isso é importante ser salientado, uma vez que não estou remetendo o desejo a uma interioridade, uma individualidade, algo fechado sobre si mesmo. O desejo está aqui sendo pensado em sua dimensão produtiva, de fluxos e de vibrações, que percorre os meios, sempre nômade e migrante (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 386). Desse modo, não pretendo afirmar aqui que as pessoas lá presentes também não sintam prazer, atração e desejos por aqueles corpos sarados, jovens, idealizados. Sentem. Mas sentem além, pois máquinas desejantes se instauram no território. Essas máquinas operam um sistema de cortes de fluxo dos ideais cotidianos e conectam-se a outras máquinas extraindo outras correntes de fluxos estéticos. A produção de corpos desejantes, nesse sentido, é efeito de um movimento da multidão e não de indivíduos isolados capturados por uma forma homogênea e serializada de desejar.

A produção desejante, efeito dessas máquinas, é, ao mesmo tempo, a própria produção social do território. Para Deleuze e Guattari (2010), produção social e produção desejante são a mesma coisa, estão numa relação de imanência e de processualidade. Ora, isso me pareceu evidente a partir daquelas cenas. A produção social que inventa uma territorialidade como aquela, que congrega uma multiplicidade de pessoas (e cria uma cultura *ursina*, por exemplo), é capaz de produzir uma forma outra de relação e de encontro de corpos. O território conforma-se justamente pelos agenciamentos do desejo ali presentes, ao mesmo tempo em que outras formas desejantes se produzem exatamente pela existência do território. Segundo Benevides (2009, p. 213), a constituição dos territórios se dá por agenciamentos, de forma que podemos encontrar duas vertentes de uma economia coletiva de agenciamentos: os agenciamentos coletivos de enunciação e os agenciamentos maquínicos do desejo.

Se o agenciamento coletivo de enunciação vem afirmar que a produção linguística de enunciação não é centrada nos sujeitos individualizados, o agenciamento maquínico do desejo vem afirmar que o desejo é economia de fluxos, não é nem interior a um sujeito nem tende para um objeto, porque é processo (BENEVIDES, 2009, p. 213, 214).

Assim, considero o território um local inventado e movimentado por esses agenciamentos, que estão descentrados de uma subjetividade individual e de um desejo totalizado. Trata-se da proliferação de máquinas desejantes, na qual o desejo produz social e vice-versa. Uma “nova” (est)ética torna-se, portanto, possível, apontando para técnicas de si que re-compõem outras corporeidades, ou seja, que criam formas de estilizar os corpos produzindo modos desejantes, ampliando universos e territórios e inventando modos de vida. Tudo num fluxo que atravessa e constitui a realidade local.

Essas duas cenas visibilizaram como os corpos em encontros e como estéticas corporais produzem modos de subjetivação. Sigo aqui uma pista de Guattari (1992, p. 161) que sugere que para se cartografar as produções de subjetividade seria necessário recorrer aos afetos estéticos complexos. Tais afetos, nesse caso, movidos pela dança inusitada de um corpo singular e pela proliferação de outros modos de perceber as corporeidades e o erótico, constituem não somente aquele instante, mas também um momento de subjetivação. Os corpos são afetados por outras forças, curvam e esquivam o poder e criam uma relação de prazer entre eles mesmos. Prazer erótico, mas também o prazer da amizade e da possibilidade de uma prática de liberdade onde rugas, cabelos e pêlos brancos e os sinais do tempo que marcam tais corpos não estabelecem uma relação hierárquica e depreciativa, pelo menos nos momentos do território. Pelo contrário, tornam-se, a partir de uma outra valoração estética, um elemento do qual se pode orgulhar, exibir, tocar, excitar, apreciar. Novos contornos corporais passam a ganhar importância. O território, desse modo, constitui-se como um momento de liberdade, uma vez que parece haver diante de sujeitos individuais e coletivos um “campo de possibilidades, onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer” (FOUCAULT, 1995, p. 244).

A partir desses afetos estéticos, eu mesmo, como pesquisador-frequentedor no/do bar passo a ser confrontado por essa nova erótica. Aliás, creio que seja importante dizer que são justamente os efeitos sobre meu corpo que me possibilitaram problematizar e cartografar tais instantes. Devo reconhecer hoje que, depois de mais de um ano frequentando o bar, a possibilidade de deslizar entre outras formas de prazer e de amizade se ampliou. Isso porque, penso eu, não assumi uma posição neutra no território, mas deixe-me afetar por aqueles fluxos que me eram estranhos. Assumi-me como um frequentador do bar (não ocultando, no entanto, minha condição de pesquisador). Conversava com as pessoas, levei amigos para as Festas dos Ursos, bebia, dançava e,

acima de tudo, experienciei a alegria que aquele lugar podia proporcionar. Não fiquei alheio às possibilidades de prazer e diversão do local, uma vez que considero que a prática de *habitar um território*, nesse caso um território de prazer e de amizade, implica numa experiência pessoal, num contato direto e num envolvimento afetivo com as pessoas e com o espaço. Não houve anseios por uma neutralidade, uma objetividade, um cientificismo descritivo, mas sim por uma abertura a novas intensidades e talvez até por uma aprendizagem: queria ouvir, ver e aprender o que aqueles sujeitos tinham a dizer, o que aqueles corpos podem enunciar. Não nego a possibilidade de um processo identificatório com aquelas pessoas. São sujeitos que compartilham de uma experiência de prazer e identitária semelhante a que eu vivencio e assumo. É como se, embarcando nesses territórios, pudesse problematizar minha própria existência, minha finitude, meu próprio corpo que se transforma e meu futuro. Afinal, não estou livre das mesmas normatividades e dos mesmos fantasmas de abjeção. Nessa processualidade, penso que posso afirmar que tal território não singulariza somente os corpos velhos, ursos, gordos, mas também meu próprio corpo, pois experienciei, juntamente com aquela multidão, um processo de singularização que, de acordo com Guattari e Rolnik, seria

[...] uma maneira de recusar todos esses modos de manipulação e de telecomando, recusá-los para construir modos de sensibilidade, modos de relação com o outro, modos de produção, modos de criatividade que produzam uma subjetividade singular. Uma singularização existencial que coincida com o desejo, com um gosto de viver, com uma vontade de construir o mundo no qual nos encontramos, com a instauração de dispositivos para mudar os tipos de sociedade, os tipos de valores que não são os nossos. (GUATTARI & ROLNIK, 2005, p. 22)

Parece ser isso que se passa naquele território, naquela heterotopia: singularizações que atravessam os que se abrem a uma territorialidade, a uma outra forma de vivenciar e estilizar o corpo. O *corpo velho*, nesse caso, torna-se agenciamento de enunciação, ou seja, ganha visibilidade e inteligibilidade num campo de fluxos heterogêneos que se cruzam infinitamente, possibilitando *infinitas montagens* (BENEVIDES, 2009). Nesse sentido, penso que as linhas cartográficas

traçadas aqui puderam dar algumas pistas sobre como tais corpos velhos são estilizados, agenciam-se com outros corpos e criam modos de vida e outras subjetivações possíveis nesse mundo marcado por normas e por processos de exclusões.

5 ESTILÍSTICAS E ESTÉTICAS DO ENVELHECIMENTO: NARRATIVAS DE SI

Acho que quando a gente tenta dizer o que a gente é ou o que a gente não é, já é um sofrimento. A gente é vazio. Se eu te questiono de imediato quem tu é, pra tu recolher toda informação que tu tem pra dizer pra mim, deves ficar muito tonto. Que ele quer que eu seja? A escravidão de pensamento, a teia do pensamento é o que nos mata. A teia à toa.
(Marcel, 63 anos)

Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos.
[...] Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos (FOUCAULT, 1995, p. 239)

Gostaria agora de percorrer outro platô. No capítulo anterior, procurei esboçar uma cartografia de um território frequentado por homens mais velhos e as estilizações e performatividades possíveis dos corpos naquele espaço de sociabilidade. Durante meus percursos, encontrei-me com muitas pessoas, estabeleci interlocuções com vários frequentadores do local e passei inclusive a manter uma relação de amizade com alguns deles. Nesses caminhos, surgiram possibilidades de uma aproximação maior com alguns homens e de eles me contarem um pouco mais sobre suas histórias. Na medida em que eu ia criando uma relação mais próxima com alguns interlocutores, pude propor que eles me narrassem, no espaço onde achassem melhor, o que pensavam sobre si mesmos em relação às suas experiências de envelhecimento e de sexualidade. A proposta de uma “entrevista”, que foi conduzida mais nos moldes de uma conversa, foi bem aceita por alguns e recusada por muitos. Os interlocutores que compartilharam suas histórias comigo foram contatados no bar onde realizei minhas observações, com exceção de um deles, que apesar de também já ter conhecido e frequentado tal ambiente algumas vezes, foi indicado por um colega do meu núcleo de pesquisa. É sobre essas narrativas de si, as histórias que essas pessoas têm a contar, que gostaria de me debruçar agora.

*

Como já havia antecipado no capítulo sobre as *pistas cartográficas*, as narrativas foram aqui pensadas dentro de um *campo de problemas* que poderia ser esboçado da seguinte maneira: como os sujeitos estilizam o envelhecimento em relação às suas sexualidades? Quais enunciados percorrem tais narrativas? Quais relações éticas, ou seja, quais as formas de relação consigo mesmo possíveis nessas experiências? Quais tecnologias de si operam nesses processos? Como são possíveis novas subjetivações, que sinalizam lutas e embates contra modos de sujeição ao saber e ao poder?

Não busco uma resposta, como se houvesse uma verdade a ser encontrada, mas sigo no desejo de uma problematização de tais questões. Uma problematização que não tem como finalidade a representação de um objeto preexistente, nem a criação pelo discurso de um objeto que não existe, como nos ensinou Foucault (2004). Para este autor, a problematização “é o conjunto de práticas discursivas ou não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro ou do falso e o constitui como objeto para o pensamento”. Trata-se, portanto, de um exercício do pensamento que pretende acompanhar figurações e estilizações das velhices possíveis entre homens homossexuais.

Na construção das narrativas, encontramos-nos imersos numa rede de discursos, de saberes e de jogos de poder que nos constituem e nos fazem sujeitos, mas que também nos possibilitam uma reflexividade, uma resistência através da qual se pode construir um outro modo de relação consigo. Em meio a um campo de forças e de regimes de verdade, somos levados a nos reconhecer como sujeitos: sujeitos de “sexualidade”, de “velhice”, de “idade”, de “desejo”. Por outro lado, também podemos nos reconhecer como sujeitos éticos de nossas condutas.

Para Foucault, os saberes que fazem circular tais jogos de verdade apoiam-se sobre técnicas usadas para entender-se a si mesmo. Dentre essas tecnologias, Foucault (1990) destaca 1) as tecnologias de produção, 2) as tecnologias de sistemas de signos, 3) as tecnologias de poder e 4) as tecnologias de si. Foi sobre estas últimas que o autor preferiu dar mais atenção em seus últimos trabalhos (apesar de nunca considerá-las como funcionando de modo separado umas das outras) e são elas que aqui poderão indicar alguns caminhos para pensar a problemática em questão.

As tecnologias de si, segundo Foucault (1990, p. 02), são aquelas que

permitem aos indivíduos efetuar, por conta própria ou com a ajuda dos outros, certo número de operações sobre seu corpo e sua alma, pensamentos, condutas, ou qualquer forma de ser, obtendo assim uma transformação de si mesmos com a finalidade de alcançar certo estado de felicidade, pureza, sabedoria ou imortalidade.

Foucault analisa em seus trabalhos (1990, 2006) diferentes desenvolvimentos da hermenêutica de si, em diversos contextos históricos. Parte da cultura greco-romana, e as práticas de “cuidado de si” e de preocupação/ocupação consigo mesmo; até as práticas ascéticas cristãs, que envolviam uma renúncia de si mesmo e práticas de confissão e penitência. Atualmente, essa relação consigo mesmo está eminentemente marcada por discursos e práticas médicas, psicológicas e pedagógicas, que orientam as normas de condutas para uma boa saúde e promovem técnicas de atenção a si, que tem por finalidade a constituição de um sujeito controlado e ajustado. A responsabilidade individual e a formatação dessa ficção que chamamos *indivíduo*, surge como uma nova prática do cuidado de si, diferentemente das práticas antigas, nas quais o modo de reflexão sobre si prevalecia no domínio público e numa relação com um outro. Trata-se, por exemplo, justamente daquilo que já foi discutido anteriormente a respeito da privatização da velhice, onde o indivíduo torna-se responsável pela manutenção de um envelhecimento saudável e caso falhe nesse caminho, será tomado como um sujeito fora da norma, que escapa ao desejável.

Essa forma de poder que conduz os indivíduos e toda a população a partir da estratégia da norma, dissemina-se por todo o social por meio de práticas individualizantes e de uma multiplicidade de instituições que organizam a racionalidade de governo do Estado Moderno. Para Foucault (1995), esse tipo de poder seria uma nova forma do poder pastoral, que tem o Estado como a matriz moderna da individualização. A condução da salvação do povo não é mais dirigida para um mundo transcendente, ela é prometida agora, a partir da saúde, do bem-estar, da segurança. Tal (bio)poder passa a ser mantido e exercido pela família, pela psiquiatria, pelo mercado, pela economia, entre tantas outras táticas que funcionavam/funcionam como operadores da norma. Não se trata mais de um governo pela lei, mas de um governo pela norma, descentralizado e difuso. O objetivo deixa de ser uma disciplinarização

que torne os indivíduos mais obedientes e passa a ser um controle mais ajustado, cada vez mais racional e econômico (FOUCAULT, 1995, p. 242).

O corpo, alvo estratégico do biopoder, ganha novos contornos a partir das biopolíticas contemporâneas e passa a ser um elemento central na experiência de si. Segundo Ortega (2008, p.42) a ênfase de nossa sociedade sobre os processos de cuidados corporais, médicos, higiênicos e estéticos, “têm deslocado para a exterioridade o modelo internalista e intimista de construção e descrição de si”. A máxima performance corporal, a saúde e a potência física são os ideais (bio)ascéticos de nossos tempos e aquilo que poderá enunciar a verdade sobre um sujeito. A moral contemporânea, portanto, está ligada a esses códigos de bem conduzir a saúde e maximizar a vida. Qualquer deslize em relação a tais imperativos implica numa desqualificação pejorativa do outro e/ou uma culpabilização de si. O que está em jogo, portanto, é claramente uma questão moral atuando na constituição dos sujeitos. Moral, para Foucault (1984, p. 26),

seria um conjunto de valores e regras de ação propostas aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos [...]. Acontece dessas regras de valores serem bem explicitamente formulados numa doutrina coerente e num ensinamento explícito. Mas acontece também deles serem transmitidas de maneira difusa e, longe de formarem um conjunto sistemático, constituírem um jogo complexo de elementos que se compensam, se corrigem, se anulam em certos pontos, permitindo assim, compromissos ou escapatórias.

A moral contemporânea, que se atualiza principalmente a partir dos enunciados do biopoder, é reiterada a partir da norma, elemento que disciplinariza, regula e controla tanto os corpos quanto as populações. Segundo Foucault (1999, p. 302) “a norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar”. Nesse sentido, não é mais somente a partir do modelo jurídico repressivo que se mantém uma racionalidade de governamentalidade, mas sim por estratégias de poder difusas, as quais seriam um “conjunto dos meios operados para fazer funcionar ou para manter um dispositivo de poder” (FOUCAULT, 1995, p. 248). A vida, objeto central da (bio)política moderna, é elevada a um grau de máxima

importância, pois é a partir dela que se poderá extrair mais-valia, produtividade e a manutenção do Estado. A política de soberania de “fazer morrer e deixar viver”, ou seja, o velho direito do soberano de vida e morte, inverte-se a partir das lógicas do biopoder, nas quais o novo imperativo será “fazer viver e deixar morrer”. Fazer viver não pela imposição da lei, obviamente, mas pela regulação da norma.

Os enunciados, esses átomos ou unidades elementares do discurso (FOUCAULT, 2009), são elementos discursivos através dos quais a norma percorre o campo social. Enunciado e norma compõem-se mutuamente, constituindo os sujeitos e atravessando suas narrativas. Não que o ato de enunciação desvele um sujeito oculto e/ou parta dele mesmo como fonte original de emissão. Para Foucault, não há um sujeito que não seja já assujeitado por uma rede complexa de discursos. Considero que as narrativas ouvidas dizem respeito às experiências de si que estão atreladas tanto a regimes de saber/poder como também são efeitos de embates aos mesmos, de uma experiência de subjetivação. Segundo Pedro de Souza (2003, p. 39), “fazer a experiência de si não significa ir em busca de um *eu* genuíno livre de qualquer contaminação produzido pelo investimento de um regime de poder/saber”. Desse modo, as narrativas traduzem sempre um campo historicamente localizável no qual os sujeitos falantes fazem parte. Elas não dizem respeito a um sujeito *em si*, mas ao modo como ele é foi/é constituído, pensado.

Como é pensado o “ser velho”? O “ser homossexual”? Essa ontologia histórica não pode estar remetida a um sujeito fixo, mas à sua contingência, às suas condições de possibilidade de sujeição e de subjetivação. Se há modelos normativos para se pensar *o que é um velho, o que é um homossexual* e ainda *o que é o um velho homossexual*, será que esses modelos, definidos a partir de um campo moral, são realmente fixos? Ou eles possibilitam um exercício de relação consigo mesmo, constituindo indivíduos sujeitos de suas próprias ações? Segundo Souza (2003, p. 39) a genealogia das subjetividades proposta por Foucault, ou seja, “os jogos e relações de força que produzem diferentes modos de ser em diferentes épocas”, correspondem a regimes morais de subjetividades que designam modos de ser. O “ser”, a partir dessa perspectiva, precisa ser pensado para além de uma substancialidade e uma autonomia metafísica que delimita um campo de inteligibilidade (ser homem, ser velho, ser homossexual). Não se trata de descobrir o que *é* algo, mas como foi possível constituir-se nesse algo. Ainda de acordo com Souza (2003, p. 39) cada uma dessas insígnias de ação moral que marcam os sujeitos, “refere-se a uma unidade de conduta

moral que, por sua vez, implica a constituição de si mesmo como sujeito moral, tomado como efeito de subjetivação, sustentado em exercícios e práticas de si histórica e socialmente localizáveis.”

Para Foucault, há uma possibilidade de vida que estabelece uma outra relação com a moral, uma relação na qual o indivíduo torna-se sujeito moral de suas ações. Isso seria possível a partir de uma *determinação da substância ética*, ou seja, “a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral” (FOUCAULT, 1984, p. 27). Vemos aqui a possibilidade de um sujeito aderir a um código moral a partir de uma escolha ética. Por exemplo, pode-se viver a velhice de acordo com os ideais contemporâneos que dão legitimidade ao sujeito velho, ou seja, praticar exercícios físicos, cuidar da alimentação, ir regularmente ao médico. Seguir essa conduta pode ser uma prática refletida de uma moralidade dos comportamentos prescrita por enunciados médicos, de modo que o seu exercício se torna uma ação deliberada e/ou uma escolha. Trata-se de um *conduzir-se*, ou seja, de uma maneira

pela qual se deve constituir a si mesmo como sujeito moral, agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código. Dado um código de ação, e para um determinado tipo de ações (que se pode definir por seu grau de conformidade ou de divergência em relação a esse código) existem diferentes maneiras de “se conduzir” moralmente, diferentes maneiras para o indivíduo que age, de operar não simplesmente como agente, mas sim como sujeito moral dessa ação (FOUCAULT, 1984, p.27)

Mas quando a moral não passa por essas ações refletidas, ou seja, quando determinadas práticas são exercidas de modo mecânico e desligada do seu contexto de produção histórica, trata-se dos *modos de sujeição*, ou seja, da “maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática” (FOUCAULT, 1984, p. 27).

Os modos de sujeição contemporâneos estão imediatamente ligados ao corpo, portanto é sobre essa materialidade contingente que volto minha atenção. Que “obrigações” são essas, ou que códigos e normas são essas, com as quais os homens ditos homossexuais e velhos são confrontados? Pude perceber durante minhas conversas com alguns desses homens várias linhas discursivas que apontavam para suas

relações com algumas normas, alguns códigos de comportamentos e um campo moral. É possível enxergar em suas narrativas uma relação de sujeição a alguns enunciados, mas também um trabalho ético sobre si mesmos.

A problemática da relação do sujeito consigo mesmo leva-me a uma dimensão da ética, dos modos de existência, dos estilos de vida e dos processos de subjetivação. Se o poder (relações de forças com outras forças) e as regras codificadas do saber (relação entre formas) formam linhas e relações que automatizam, regulam, vigiam, normatizam e controlam nossas vidas, parece haver uma operação que possibilita um outro funcionamento, uma forma de tornar a vida possível a partir de escolhas facultativas, na qual o sujeito exerce um poder sobre si mesmo (DELEUZE, 2008). Trata-se das curvaturas ou das dobras dessas linhas, que possibilitam zonas vivíveis, habitáveis, onde se possa pensar. Essas práticas de fazer curvar determinados enunciados e relações de forças estão sempre em relação a um campo da moralidade e normatividade.

Entramos numa zona complexa, pois somos confrontados com um duplo aspecto da norma (BUTLER, 2006). O duplo da norma, segundo Butler (2006), orienta as ações sociais ao mesmo tempo em que normaliza coercitivamente o que pode ser considerado legítimo. Nas palavras dessa autora, normatividade tem um duplo sentido,

por um lado se refere aos propósitos e às aspirações que nos guiam, os preceitos pelos quais estamos obrigados a atuar ou falar de um a outro, as pressuposições que se manifestam habitualmente, mediante as quais nos orientamos e que orientam nossas ações. Por outro lado, a normatividade se refere ao processo de normalização, à forma em que certas normas, ideias e ideais dominam a vida incorporada (*embodied*) e proporcionam os critérios coercitivos que definem os “homens” e “mulheres” normais. E nesse segundo sentido, vemos que as normas são o que rege a vida “inteligível” aos homens “reais” e às mulheres “reais” (BUTLER, 2006, p. 291).

Assim, se, para Butler, a norma é aquilo que nos ata, cunhando a ficção de uma unidade totalizada e coerente e que produz e organiza os campos de inteligibilidade, ela também cria uma estratégia de exclusão.

Exclui-se para um exterior marginal aquilo que não pode manter uma suposta coerência social (o que seria um objetivo essencial da norma). Essa exclusão, que cria zonas hostis de existências, constituiria, nos termos de Butler, uma violência normativa. Ao mesmo tempo em que se tenta preservar uma ordem através da norma, excluem-se violentamente os sujeitos que não compartilham de códigos que conformam determinadas regiões normativas.

Um trabalho ético sobre si mesmo, portanto, estaria remetido a esses confrontos com as normas e com a moralidade (ambas aqui entendidas como efeito de poder), os quais possibilitariam a constituição de formas de subjetivação moral e de práticas de si destinadas a assegurá-la (FOUCAULT, 1984, p. 29). Há, por outro lado, a possibilidade da existência de uma lógica de assujeitamento que levaria o sujeito a uma zona de abjeção. Nesse campo, onde a vida não pode ser habitável ou não é considerada legítima, prevalecem as maiores violências, onde o indivíduo, às sombras do que pode ser considerado “sujeito” ou mesmo “humano”, é inferiorizado e hostilizado. Penso que o sujeito velho e homossexual caminha nesse limite: está entre a possibilidade de reinvenção de si mesmo (de escolher eticamente como se conduzir como sujeito moral) e o risco eminente de ser considerado um ser abjeto, não desejável, menosprezado em nossa cultura heterossexista e que trata a velhice como algo a ser rejeitado. Nesse limite, nesse meio termo entre a ética e a sujeição, paira o que penso ser uma espécie de fantasma de abjeção, uma ameaça que assombra a existência.

A partir das minhas impressões num território de sociabilidade, discutidas no capítulo anterior, e das narrativas ouvidas, considero que seja exatamente nessa tensão (existência ética *versus* existência abjeta) que a estilização do envelhecimento entre homens homossexuais pode ser enunciada. Tensão que se manifesta a partir de práticas de si que descrevem um estilo (estilística) e um modo de fazer da existência algo possível (ético) e estético (criativo/inventivo) (DELEUZE, 2008).

Acreditando na capacidade criativa dos sujeitos de reinvenção de si, ou seja, na possibilidade de produção de uma estética da existência, onde a vida possa ser vivida como uma obra de arte, fui, no decorrer desta pesquisa, conhecendo modos possíveis de estilizar o envelhecimento a partir da homossexualidade e vice-versa. Na busca por essas experiências estéticas de si, fui também confrontado por enunciados normativos que muitas vezes prescrevem modos hegemônicos de existência que nem sempre são contornáveis e dos quais nem sempre são possíveis de escapar totalmente.

Estou levando em consideração uma fração daquilo que pode colocar um indivíduo em uma relação de sujeição e/ou resistência. Tomei como ponto de partida como os indivíduos se relacionam com os jogos de verdade que produzem modelos hegemônicos que balizam as experiências de envelhecimento e de sexualidade. Muitos outros jogos são possíveis, num campo de forças que nos atravessam o tempo todo. Trata-se, talvez, de uma lente que tenta enxergar as experiências possíveis que se pode fazer de si mesmo a partir dos enunciados dos dispositivos da idade e da sexualidade. A seguir, pretendo percorrer algumas linhas discursivas que visibilizam experiências de envelhecimento entre homens homossexuais com quem pude conversar de forma mais delongada.

5.1 DAS PRISÕES IDENTITÁRIAS AO “PRAZER QUE ACONTECE”...

Já é sabido e bastante discutido que a matriz heterossexual e a heteronormatividade regulam a vida e nos assujeitam a uma ordem discursiva rígida e excludente. A heterossexualidade como norma, um destino “normal” a ser seguido, interpela-nos e atua na construção de identidades que visam responder a certa previsibilidade no que se entende por curso de vida. Para Butler (2003b), as identidades são ficções, um efeito de práticas discursivas que funcionam como ideais regulatórios. Elas nunca podem ser algo em si mesmo, mas são asseguradas por conceitos estabilizadores de sexo, gênero e sexualidade, e acrescentaria ainda, idade. Pressupõe-se uma coerência interna e linear entre essas categorias, de modo que o sexo (biológico) deve “ajustar-se” a um gênero dito correspondente que deve satisfazer a uma forma de desejo aceitável (homem, masculino e heterossexual, por exemplo). A coerência desse sistema é o que vai produzir uma matriz de inteligibilidade das identidades e dos sujeitos interpelados por elas. Todos que escaparem a essa lógica correm o risco de serem considerados ininteligíveis, às margens do que legítimo.

A questão é que as identidades são sempre falhas, não podem dizer sobre uma totalidade imutável de alguém, apesar de sua aparente fixidez. Se há uma matriz heterossexual que produz uma heterossexualidade compulsória nos processos de sujeição e constituição dos sujeitos, há também estratégias do desejo que possibilitam a criação de uma vida que não seja necessariamente tão presa ao sistema sexo-gênero-desejo. A resistência a modelos hegemônicos na construção da

própria sexualidade é um ponto presente em muitas histórias ouvidas por mim, e é sobre isso que gostaria de refletir um pouco agora.

É importante salientar que as pessoas que hoje podem ser, em alguns contextos, consideradas velhas ou idosas, viveram parte de suas vidas num contexto histórico, político e cultural bastante diferente do atual. Uma pessoa hoje com sessenta anos, por exemplo, viveu sua juventude entre as décadas de 1960 e 1970, um momento de grandes acontecimentos históricos, mudanças culturais e uma situação política que era regida por um regime autoritário. O golpe militar de 1964, instaura a ditadura e com ela um regime de Estado controlador e opressivo. Ser ou assumir-se homossexual naquele contexto era uma experiência radicalmente diferente da de hoje. Nada parecia contribuir para a possibilidade de uma identificação positiva com a homossexualidade, que não ocupava outro lugar senão o da marginalidade e da abjeção. Durante as décadas de 60/70, ideias revolucionárias estavam percorrendo o mundo. Temos como alguns exemplos as acontecimentos como Maio de 68, na França, os movimentos feministas que ganhavam força nos EUA e Europa, os movimentos de contracultura, como o *Hippie*, nos EUA e o *Provos* na Holanda. Vemos também a Revolta de *Stonewall*, em 1969, que marca o início do movimento de resistência de pessoas LGBT (lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros) contra uma ordem sexual heterossexista. Tais acontecimentos inauguraram uma nova possibilidade de mentalidade no ocidente, mas isso não significa necessariamente que tais discursos puderam encontrar ecos em todo o mundo. Muitas vezes circunscritos a grandes cidades, os modos de vida alternativos a uma moral hegemônica ainda não eram possíveis em muitos lugares, principalmente nas cidades afastadas das metrópoles e/ou nos pequenos municípios do interior. Mesmo nas cidades grandes, discursos de contra-cultura, sejam os que lutavam contra uma opressão política, sexual, de gênero, de raça, etc., ainda encontravam dificuldades de se disseminar.

O cenário cultural e social ainda era marcado por enunciados estigmatizadores sobre as sexualidades dissidentes. No campo da ciência, os discursos que patologizavam a homossexualidade ainda eram bastante atuantes nos anos de 1970. Herdeiros de uma tradição que confinou o “indivíduo homossexual” ao campo da doença/transtorno mental e o associou muitas vezes à figura de um indivíduo perigoso e criminoso (TREVISAN, 2007, ERIBON, 2008), tais discursos funcionavam como uma estratégia de manutenção de um sistema heteronormativo e de todo um complexo de normas que visavam regular e controlar os indivíduos e a população. A figura do homossexual

(substituta de outras figuras como o sodomita, o uranista, etc.) era algo que desde os fins do século XIX precisava ser combatido, fosse pela força da lei, fosse pelo poder que usava a norma como processo de gestão dos corpos.

No Brasil, no entanto, naquele caldeirão de discursos normativos e de resistências, a década de 1970 também foi um momento em que a homossexualidade passa a furar a barreira da censura ditatorial e dos setores mais reacionários, segundo João Silvério Trevisan (2007). No cenário cultural, vimos o aparecimento de alguns focos contestatórios a partir de artistas como o grupo Dzi Croquetes, os Secos & Molhados e Ney Matogrosso, Caetano Veloso, entre outros. Surgem também os primeiros movimentos contra a opressão da homossexualidade, como o Grupo Somos, em São Paulo. Além disso, manifestações de uma imprensa alternativa, como o jornal O Lampião da Esquina, foram incitando, mesmo que marginalmente, discussões sobre a questão das homossexualidades.

Não pretendo fazer aqui uma história da homossexualidade ou das produções discursivas a respeito da mesma²². Com esse parco rascunho quero apenas indicar que os modos de sujeição e a gestão da homossexualidade e do homoerotismo funcionavam de uma outra maneira, diferentemente de hoje. As possibilidades identitárias disponíveis eram mais restritas e a vigilância sobre as sexualidades dos indivíduos era maior. Outros códigos e uma outra moralidade dos comportamentos prevalecia naquele contexto, o que implicava em uma outra possibilidade de se conduzir como sujeito moral. Também não quero dizer que hoje não haja controle e discursos normativos em torno das homossexualidades, mas o heterossexismo atualmente se coloca de outra maneira, menos opressora e mais normalizadora. Há talvez uma mudança qualitativa no que diz respeito às formas de exclusão, o que não quer dizer que elas não sejam violentas ou que elas possuam um efeito menos excludente. Se antes a dificuldade era habitar um modo de vida não heterossexual, atualmente uma das dificuldades é afirmar uma homossexualidade não normativa, não hegemônica. A homonormatividade é uma nova máscara da norma que, disfarçada sob

²² Para um aprofundamento em tais questões, conferir livros que tratam tais temáticas com mais profundidade, como “Reflexões sobre a questão gay” de Didier Eribon (2008), “Devassos no Paraíso – A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade”, de João Silvério Trevisan (2007), “A inocência e o vício – Estudos sobre o homoerotismo”, de Jurandir Freire Costa (2002), entre outros.

um apelo integrador e tolerante, restringe as possibilidades de invenção da sexualidade e dos prazeres. Segundo Galán & Sánchez (2006) a homonormatividade normaliza determinadas práticas e modos de vida a partir de estilos de vida de certas “elites gays”, gerando exclusão e hierarquização entre outros homossexuais. Assim, “[...] el pensamiento homonormativo, asocia desde la hegemonía heterossexista, los comportamientos homosexuales a una clase social y a un estilo de vida determinados” (GALÁN & SANCHÉZ, 2006, p. 151).

Diante esses pontos, chego a uma problemática que vem me chamando a atenção desde antes de começar esta pesquisa. Se vemos entre as décadas de 1960 e 1970 uma maior vigilância sobre os chamados prazeres dissidentes, em meados da década de 1980 o surgimento da AIDS e, a partir dos anos 1990, um aumento à tolerância e o surgimento de um modo de vida gay normalizado e aceitável, parece-me que se considerarmos um homossexual hoje com sessenta anos, essa pessoa teria vivido e experienciado sua sexualidade sempre às margens do legítimo e do inteligível. Em sua juventude não era legítimo por ser homossexual, hoje por ser velho *e* homossexual. Claro que pensar desse modo é apenas um exercício de pensamento generalizante e que diferentes contextos (de classe, de raça/etnia, de países ricos ou pobres, etc.) poderiam possibilitar as mais diversas experiências. Porém, essa abstração me faz pensar que os gays velhos podem nos indicar técnicas de si que se efetivam como formas de resistências políticas a um modo de assujeitamento baseado em discursos e modos de vida heteronormativos e que tendem a normatizar a velhice. Creio que algumas experiências possíveis desses sujeitos podem dizer algo sobre uma história de subjetividades marginais e das estratégias do desejo no campo social.

Pude ouvir de alguns homens (tanto dos entrevistados como de alguns com quem conversei informalmente no bar frequentado), por exemplo, que quando jovens foram confrontados pela família e por pressões sociais a se casarem com alguma mulher. Alguns simplesmente não se casaram e conseguiram estabelecer estratégias para viver a própria homossexualidade. Muitos, no entanto, acabaram se casando e constituindo família, como se isso pudesse, de alguma forma, apagar aquele desejo proibido que insistia em se expressar. Essa marca de uma heterossexualidade compulsória (RICH, 2010), ou seja, dessa política do desejo institucionalizada que empurra os indivíduos para dentro de um campo de legitimidade e aceitabilidade, produz uma forma de sujeição que se inscreve nas vidas dos sujeitos de forma muitas vezes cruel e

melancólica. Tânia Navarro Swain (2010), ao comentar a noção de heterossexualidade compulsória de Adrienne Rich, afirma que

a heterossexualidade é [...] politicamente compulsória, o que significa um intenso processo de convencimento cultural em políticas familiares e educacionais ou a imposição pela coerção de normas de submissão e devoção ao masculino, construindo-o de forma imperiosa como definidor da divisão de trabalho, remuneração e importância social. [...] A heterossexualidade compulsória é, assim, uma instituição política com todas as variáveis que isso implica, na importância social, na estrutura de empregos, na divisão do trabalho e sua remuneração, no sistema produtivo em geral, nas esferas administrativas das empresas públicas e privadas, no governo e nas relações sociais de modo geral, em que o masculino é mais valorizado do que o feminino. Assim, relegando as mulheres a um destino biológico de “matriz” a ser fecundada, os homens reservam para si o papel de agente da sexualidade e da reprodução, relação perpetuada na heterossexualidade compulsória. Se em certas sociedades numerosas a relação heterossexual é determinada pela força, como o casamento forçado ou a venda de meninas e mulheres; em outras, como as ocidentais, a heterossexualidade torna-se compulsória pelas estratégias culturais, que deslizam e impregnam-se pelos veios educacionais, formais e informais (SWAIN, 2010, p. 47-48).

Os homens, nesse caso, veem-se de frente com o imperativo moral da reprodução, da paternidade, do matrimônio e do papel de provedor. Nas falas de alguns interlocutores, esse era um destino irrefutável, ao qual não poderiam se opor. Parecia não haver outro horizonte possível para o desejo, apenas um caminho fatídico traçado pelas normas culturais. Muitos se casaram quando ainda jovens, por volta dos 20 ou 25 anos, numa época onde a possibilidade de reconhecimento legal de união civil entre pessoas do mesmo sexo era algo impensável e o casamento heterossexual era praticamente uma obrigação. A instituição familiar (heterossexual e nuclear) era um valor soberano estimulado pelo Estado e pelas grandes instituições (escolas,

igrejas, direito, etc.). Visivelmente, uma macropolítica heterossexualizadora determinava e conduzia a vida da população.

Relato a seguir um diálogo que tive com um homem de 65 anos que se aproximou de mim timidamente após ter trocado uns olhares comigo. Sua narrativa expressa bem alguns efeitos dos enunciados que sustentam uma heterossexualidade compulsória e normativa:

Daniel - Você mora onde?

Carlos - Sou daqui de Florianópolis mesmo... O que foi aquela olhada?

Daniel - Olhada?...

Carlos - Tava te olhando ali. Sabe, né? Um reconhece o outro...

Daniel - É, pois é – *[risos]*

Carlos - Mas faz muito tempo que não faço isso, sabe? Depois que me aposentei ficou tudo mais difícil, porque você sabe, sou casado, e minha mulher fica em cima. Fica difícil sair, fazer alguma coisa. Não tem muito como sair de casa. Faz muito tempo mesmo. Mas eu gosto, tenho vontade.

Daniel - Ah, você é casado?

Carlos - Sou! – mostra-me a aliança, enfatizando sua afirmação [...]

Daniel - Eu sou psicólogo... Faço mestrado na UFSC em psicologia.

Carlos - Ah, que legal. Eu já fui num psicólogo uma vez. Foi bom por um tempo, mas depois a gente acabou se comendo! – solta uma gargalhada - Foi bom. Falei pra ele “*agora que eu posso te pagar de outra forma, vamos ter que parar?*”. Ai parei de fazer terapia. Mas hoje é tudo mais fácil. Na minha época era bem difícil. Eu sempre soube do que eu gostava, mas não tinha como falar pra ninguém, nem transparecer. Desde quando eu tinha 12 anos eu já sabia. Tinha um amigo nessa idade, ele era pretinho, e a gente tomava banho juntos às vezes, depois de brincar. E ele já tinha pelo no corpo e eu não, era liso. Adorava tomar banho com ele, porque ai podia ficar vendo ele tirar a roupa e eu podia ver o corpo dele. Gostava porque ele tinha pelo no pinto e eu não. Aquilo já me deixava com tesão.

Daniel - Então desde cedo você já sentia atração?

Carlos - Já!! E era uma coisa que tinha que ser muito escondida. Mas nunca deixei de ter tesão por homens. Era uma coisa assim: minha vida toda ia equilibrando, gostava às vezes mais de mulher, às vezes mais de homem. Mas hoje tenho percebido que gosto mais de homem mesmo. Mas sou casado, né? E antigamente era tão mais difícil conseguir alguma coisa. Aí acabei casando, mas casei por pressão da família, ficavam pressionando... Tinha que casar! A primeira vez que sai com um cara foi tarde, eu já tinha vinte e cinco anos! Eu tava viajando, e fiquei num hotel e lá encontrei um cara. A gente ficava se olhando, se olhando... Teve um dia que entrei no elevador com ele e puxei conversa e aí foi. Fomos pro quarto e transamos muito. Naquela época não tinha essas coisas de AIDS, a gente podia se entregar de verdade. Nos beijamos muito, ele me comeu, eu comi ele, fizemos de tudo. Foi muito bom essa primeira vez. Ai depois disso, depois que você conhece o quanto é bom, não tem mais como parar de fazer...

Daniel - Pois é... [*risos*]. E nessa época você era casado?

Carlos - Já! Já era casado! Mas aí foi assim, né? Sempre escondido. Teve um cara que saí que foi foda. Saí com ele, mas aí não conseguia parar de pensar nele. Era no trabalho, quando saía, quando chegava em casa... Ele não saía da minha cabeça! E a coisa foi ficando difícil, mas não podia ficar com ele. E aí ele foi embora. E nessa época foi difícil em casa. Quis ir viajar pra ir vê-lo, mas a mulher achava estranho, porque nunca tinha ido viajar sozinho. Tentei dar desculpa, que eu tava estressado, que ia pra fazenda de um amigo meu, mas não deu certo. Acabei não conseguindo ir. Mas é isso. Era casado e não tinha jeito mesmo. Hoje to assim. Faz muito tempo que não faço mais isso, às vezes acontece, quando vejo um cara bonito assim, me dá vontade, mas como vou fazer?

Esse homem lembrava, nostalgicamente e com lágrimas nos olhos, de um amor não vivido. As palavras que se referiam àquele outro

homem ganhavam expressão como se fossem ditas pela primeira vez. Sufocado por uma vida dupla, não pôde nomear um amor “ilegítimo” e, no curso de sua vida, apenas acatou as obviedades das circunstâncias. Sua voz trêmula de uma mágoa de si mesmo e do mundo, recordava um afeto que insistia em se sobrepor ao tempo, aos contratos que firmou durante a vida. O tempo de sua lembrança surgia em devir.

Outro interlocutor, Pablo, também se viu forçado a se casar:

fui casado, tenho dois filhos, né? Casei e sabia que era homossexual desde pequeno. Mas não tinha essa educação, não tinha essa, como é que a gente diz? Esse ensinamento, não tem. Era muito mais religião. Por isso que era difícil, né? [...] Casei com 27 anos. Não tão cedo. Eu casei virgem... mas eu não gostava de mulher. Eu casei virgem, até no primeiro dia na relação eu fiquei brocha. Era complicado, assim [...] Ela [*a esposa*] desconfiava, os pais não queriam, depois liberaram. Pra ela foi uma decepção muito grande. Mas assim, eu acho, claro que eu não devia ter feito isso, não devia ter casado, porque eu era. Mas na época eu tava sozinho e pintou essa oportunidade. E eu não me sinto culpado, por que... eu sou assim, não tem como mudar, entendeu? Ainda bem que eu saí cedo, meus filhos eram pequenos, ela casou com outro, teve outro casamento e separou [...] Não tem como, é minha vida. Eu gosto de homem. (Pablo, 65 anos)

Essa condição parece ter sido frequente para muitos homens e mulheres homo-orientados que viveram suas juventudes durante os anos 60/70. Não que hoje essa ainda não seja uma realidade de muitos jovens, porém é possível reconhecer que as possibilidades de viver outro modo de vida são muito mais plausíveis do que naquela época. Novas posições de sujeito e identitárias e outros modos de subjetivação possibilitam uma flexibilização maior no campo sexual.

A compulsoriedade de um modo de vida heterossexual, no entanto, parece se estabelecer mais num nível identitário. O desejo não se fixa nessa aparência fictícia, por mais que os corpos pareçam regulados e normalizados. Sempre é possível encontrar brechas, fissuras que desestabilizam normas institucionais e que possibilitam outras expressões desejantes. Se uma macropolítica heterossexualizadora (ou

heteronormativa) se organiza a partir de linhas duras, demarca um território que cobre apenas o visível e totaliza as multiplicidades, levando os sujeitos a uma individualização e a um campo de previsibilidade, as micropolíticas funcionam, ao contrário, pelo movimento de linhas flexíveis e de fuga, num campo de intensidades que dá passagem aos afetos e ao desejo (ROLNIK, 2007). Desse modo, a heterossexualidade, mesmo que institucionalizada (WEEKS, 1999), não é capaz de restringir totalmente um desejo que, eventualmente, não encontra matérias de expressão num território rígido. Mesmo que alguns homens tenham se casado por força compulsória de uma norma vigente, isso não quer dizer que o homoerotismo não pudesse conviver paralelamente ao casamento, como relata um interlocutor, de 50 anos:

eu era muito tímido, eu fui casado. Meu pai, minha família, a sociedade, cobram que tu cresça, case, tenha filhos. Não importa o que acontecer. Tem que fazer a sociedade se sentir bem. E hoje graças a deus, no século XXI, isso já ta bem fora de moda. E depois com o passar do tempo que rolou, que foi acontecendo. Foi um amigo meu do meu trabalho que chegou... Como eu disse, eu sou tímido. Eu jamais ia chegar numa pessoa e passar a mão na pessoa, grudar, agarrar a pessoa. Daí nós trabalhávamos juntos de madrugada, a esposa dele tava grávida e a minha esposa grávida, e a gente conversou de mulher, de relação e tudo, eu fiquei excitado, ele veio e pegou, viu que eu tava excitado, pegou e brincamos ali, né? Então, foi aí que aconteceu, foi a primeira vez. Ele já tinha bastante envolvimento com outros caras, eu nunca tive, ele começou a... passou alguns amigos dele, daí a gente começou e foi aumentando. Aí vira uma bola de neve, um vai, vai fazendo, um passa pro outro. Mas era tranquilo [*referindo-se à relação com a esposa*]. E meus envolvimento com outros rapazes era assim, de madrugada, quando tava trabalhando, era fora de casa, do casamento, ninguém sabia, ninguém ficava sabendo, era sigilo absoluto, era ali pronto e deu. (Francisco, 50 anos)

A questão da família, do casamento e dos filhos não parece ser uma realidade tão estranha a muitos homens de mais idade que hoje se

consideraram homossexuais. Durante as várias rodas de conversa de que pude participar ou presenciar no bar que frequentei, esses assuntos eram bastante ouvidos. Falava-se do cuidado com os filhos (já adultos), de netos, da relação com a ex-mulher, etc.

A maturidade e/ou velhice possibilitou uma nova experimentação da sexualidade, antes regulada por códigos mais rígidos. Francisco (50) e Pablo (65) mantiveram um casamento heterossexual com suas respectivas esposas durante alguns anos, porém ao se separarem das mesmas, puderam assumir publicamente a homossexualidade e as relações homoafetivas.

Se para alguns as formas de viver o erotismo eram marcadas por um atravessamento identitário mais bem definido e que delimitava uma heterossexualidade pública e uma homossexualidade privada ou oculta, para outros as experimentações do prazer não se encerravam nesses limites. Há alguns homens que de fato viveram e vivem uma bissexualidade, outros que puderam viver mais “livremente” a homossexualidade sem que isso se constituísse num grande problema. Dentre as narrativas ouvidas, aqueles sujeitos que puderam sair de um contexto familiar e procuraram outros lugares para viver, conseguiram, em partes, driblar os efeitos de uma heterossexualidade compulsória. Estar distante da família e da cidade natal facilitou uma vivência não tão assujeitada a um complexo heteronormativo que poderia ter conduzido e determinado o curso de suas vidas. Marcel (65 anos), por exemplo, viveu um tempo nos EUA e em outras capitais brasileiras, como o Rio de Janeiro e São Paulo. Já Rubens (mais de 50 anos²³) saiu de casa dos pais cedo e tinha uma profissão que lhe possibilitava viajar bastante, podendo, assim, ter conhecido outras culturas de grandes cidades ao redor do mundo. O fato de terem podido estabelecer contato com outras realidades menos sujeitas às prescrições morais da família e/ou de uma comunidade mais conservadora, possibilitou uma subjetivação na qual os sujeitos com quem conversei puderam conduzir o desejo e a vida de modo ético, numa relação consigo refletida que não se deixava capturar completamente pelos códigos morais e normativos dominantes. A homossexualidade, nesse caso, pôde ser vivida naquele contexto mais como uma prática de liberdade do que como uma forma marginal de vida.

Ao ampliar universos de referência, desterritorializando territórios existenciais, tais sujeitos puderam compor, em outros locais, um novo campo de possíveis (GUATTARI, 1992), que se efetuava a

²³ Rubens negou-se a falar sua idade, apenas apontou que tinha mais de 50 anos.

partir de uma subjetivação que questionava e resistia a uma ordem discursiva heteronormativa que se colocava de modo muito mais cerceador. Didier Eribon (2008) analisa essa busca de muitos homossexuais por locais/cidades mais clementes, onde se possa viver de forma menos vigiada e controlada. O que este autor chama de “fuga para a cidade” seria quase uma “estratégia de sobrevivência” de muitas pessoas que não poderiam encontrar vidas possíveis num território marcado pela norma, pela injúria e pela violência.

Considerando que, entre as décadas de 1960 e 1970, Florianópolis ainda era uma cidade bem menor e sem o atual apelo mais cosmopolita, é fácil pensar que as experiências da homossexualidade naquele tempo eram mais invisibilizadas. Córdova (2010), ao ouvir as narrativas de homossexuais de diferentes gerações em Florianópolis, destaca que os mais velhos sofreram mais com as questões das proibições, dos interditos e com a dificuldade de encontrar espaços de (homo)sociabilidade. Refletindo sobre as cartografias de sociabilidades homossexuais na cidade, o autor (p. 258) pôde perceber “o silenciamento da questão homossexual, que pesava mais sobre os sujeitos da primeira geração de entrevistados, nascidos na década de 1940 e 1950”. No entanto, apesar da invisibilidade, as territorialidades se estabeleciam, sempre deslizando por diferentes espacialidades como formas de resistências e de construções de espaços de lazer e convivência na cidade (CÓRDIVA, 2010).

Alguns homens com quem conversei também me contaram sobre as possibilidades de sociabilidade durante suas juventudes. Marcel (63 anos), nascido em Florianópolis, relatou não frequentar bares e espaços especificamente GLS quando era mais novo, porém participava dos chamados “bailes da sociedade”, onde os encontros homoeróticos podiam acontecer num jogo de interditos, de forma discreta e menos direta. Olhares sutis aproximavam os corpos, numa linguagem enunciada por outros códigos:

tinha uns locais que a gente ia em bailes da sociedade, em locais onde tinha. Porque as pessoas sempre se escondem atrás da cortina, mas as cortinas sempre são transparentes. Então sempre aparecia um olhar estranho. E um período tu não identifica direito as pessoas, a tua sexualidade, a intenção da sexualidade. Mas depois de descoberto, o teu olho, numa província, numa comunidade que aparenta ser totalmente ausente na homossexualidade ou na intenção da

sua homossexualidade, acaba aparecendo, com o tempo tu vai... Eu acho que eram outros códigos. Porque eu acho que as proibições criam sempre códigos. Então como a censura era grande... não sei se era tão grande. Ou... é... acho que tu internalizava esses processos. Acho que o problema maior é como eu falei antes, acho que o preconceito em relação ao acultramento. Essa questão de dizer aquilo é, aquilo não é, acaba criando códigos de preconceitos dentro de ti e quando tu tá naquele código te faz, te incomoda, e acho que acaba te velando. Era um processo mais velado. Acho que esse velamento era muito mais intenso do que hoje. Mas essas coisas acontecem até hoje de acordo com o tamanho da cidade. Eu acho que a possibilidade do agrupamento, a confusão da identidade, ou a perda da identidade, quando tu impermeia um grupo maior, onde tu desaparece mais ainda, no meio da multidão, tu te achas mais. (Marcel, 63 anos)

Essas outras formas de sociabilidades, marcadas por um desejo que pode percorrer territórios aparentemente heterossexualizados, mostra um jogo inventado que permite uma maneira de se conduzir driblando algumas prescrições sociais. Há nisso um estilo de prazer, anunciado pela interdição e que excita pela proibição. Para Eribon (2008) as gerações de gays que viveram mais ou menos na década de 1970, antes das chamadas “liberações sexuais”, estabeleciam um segredo compartilhado entre os “iguais”. Segundo esse autor, o sentimento de orgulho e de liberdade conquistada e mantida como um *segredo* partilhado entre vários, talvez não seja tão encontrado como uma prática comum entre alguns gays mais novos. É como se a liberdade e o orgulho na luz do dia, comum às gerações atuais, parecessem fáceis demais, um pouco insossos, uma vez que perderam o sabor do jogo com o interdito (ERIBON, 2008, p. 68). Marcel, por exemplo, apesar de frequentar o bar onde realizei a pesquisa, demonstra certo descontentamento com os modos com que as pessoas se portam no local, como se a assunção explícita e coletiva da homossexualidade dos frequentadores fosse um aspecto negativo da sociabilidade:

pra mim é uma questão meio complicada porque às vezes em lugares que não são específicos, aflora mais a sexualidade do que em lugares que

deixa entrever a possibilidade de que mesmo considerando-se homossexual, seja possível deslizar entre outras formas de prazer. O fato de esses sujeitos mais velhos terem vivido relações heterossexuais (mesmo que por efeito de uma heterossexualidade compulsória), fez com que os mesmos pudessem vivenciar o desejo como um acontecimento. Ao dar passagem a um desejo homoerótico, encontraram-se com novos prazeres e conseguiram criar um modo de vida mais próximo daquilo que desejavam. Essas posições também apontam, no entanto, para uma relação ambígua (de linearidade e não linearidade) com o sistema sexo-gênero-desejo. Se é possível vivenciar um desejo dissidente, a flexibilização das expressões de gênero não são tão bem-vindas. Muitos homens com quem conversei insistiam no discurso de que gays não precisam ser afeminados, viam com maus olhos a atual juventude que não se comporta de forma “discreta” e expressavam alguma aversão às feminilizações de outros homens homossexuais e/ou travestis.

A seguir, destaco alguns pontos que dizem respeito às produções de si frente a relação entre o corpo e o envelhecimento.

5.2 CORPO, ENVELHECIMENTO E PRODUÇÃO SI

O corpo, de acordo com os referenciais que venho trabalhando nesta pesquisa, evidencia-se como uma materialidade contingente, um efeito discursivo e um produtor e regulador de inteligibilidades e legitimidades culturais. Como matéria plástica, maleável e portadora de infinitas significações e caminho para múltiplas afecções, o corpo pode se agenciar de diversas formas, em relações de sujeição e controle ou em relação de resistência e de potência ética, estética e política. Tendo isso em vista, não podemos crer que um corpo socialmente significado como indesejável ou decadente, como o corpo velho e mais ainda do velho homossexual, esteja fatalmente destinado a essas significações totalizantes. A macropolítica que produz enunciações que desinvestem o corpo velho de potencialidades (eróticas, sociais, etc.) é confrontada com uma micropolítica de agenciamentos que inventam corporeidades inusitadas e encontros que escapam às modelizações capitalísticas e às ordens discursivas que nos assujeitam. Nesse sentido, frente ao que pode um corpo, pude perceber, a partir das narrativas de alguns sujeitos, o modo como a corporeidade surge como um ponto de problematização de si mesmo. Pensar o corpo como inerente às experiências e produções de

si e como ponto de subjetivação é essencial nesse nosso contexto histórico onde a aparência virou essência, onde

sou o que aparento e estou, portanto, exposto ao olhar do outro sem lugar para me esconder, me refugiar; estou totalmente a mercê do outro já que o que existe (o corpo que é também o *self*) está à mostra. Somos vulneráveis ao olhar do outro, mas ao mesmo tempo precisamos de seu olhar, precisamos ser percebidos, senão não existimos (ORTEGA, 2008, p. 43-44)

Assim, contemporaneamente o corpo cria uma ficção política que funciona como um definidor do ser, configurando, de forma normativa, uma suposta substancialidade metafísica. Apostando nas ideias de que o ser é processual, polifônico, contraditório (GUATTARI, 1992) e que o corpo pode performatizar uma multiplicidade de movimentos, estéticas e ações (BUTLER, 2003, 2002a), procurei destacar nas narrativas ouvidas aquilo que parece destoar de uma ordem discursiva que totaliza os modos de viver a velhice e os modos de vida homossexuais hegemônicos. Isso não significa que os aspectos “negativos” da velhice não surjam nas falas dos interlocutores, mas é possível perceber que tais aspectos não constituem uma sentença de morte às possibilidades de experimentações eróticas, afetivas e sexuais. As técnicas de produção da (homo)sexualidade e dos prazeres, encontram, na velhice, outras vias de expressão, não menos intensas e desejantes.

É evidente que com o envelhecimento o corpo muda e que essa mudança traz algumas consequências sobre as formas de se relacionar consigo mesmo e com os outros. A velhice não parece ser algo desejável para ninguém, apesar de alguns considerarem aspectos positivos nesse processo. Pablo (65 anos) fala um pouco sobre esse sentimento:

velhice não é bom pra ninguém! Eu não acredito que velhice seja bom pra ninguém. Até porque a gente nunca quer ser velho. Tem muitos que querem ser velho, dizem que é bom ser velho, mas a velhice não é bom pra ninguém, por que é complicado tudo, né? Existe muito preconceito contra idade, você é sempre marginalizado. E eu me sinto mais ainda, né? Pelas duas coisas [...]É difícil... é difícil ter ereção, é difícil ter tesão. É muito complicado. Mas por outro lado... a gente

pensa que... Eu acho que hoje em dia, existem mais pessoas que me dizem que eu sou bonito do que antigamente, entendeu? Não sei é por causa da barba. Existe assim, né? Jovens que gostam de caras de mais idade. Existe esse tipo de jovem. Esse problema, em qualquer aspecto da vida humana, mas esse problema de querer aproveitar, do homossexual principalmente, que tolhe um pouco. Fica velho, os jovens não tem aquele negócio de querer tirar proveito entendeu? Não tá contigo porque o cara é gostoso, porque tu és tesudo. [...] Tem uns que até gostam, muita gente [*referindo-se aos jovens*]. Muito, muito, eu tenho certeza absoluta que isso existe! Mas existe muita malandragem. Pro idoso existe mais! Pra pessoa mais velha! Eu acho que existe mais malandragem, entendeu? Porque você entra na sala de bate-papo, a primeira coisa que vem... O homossexual mais velho... Por outro lado a gente tem mais liberdade, a gente sabe o que quer, a gente tá mais estabilizado na cabeça e nos pensamentos. Mas é bem complicado a questão do homossexualismo do mais idoso. Até porque eles perdem espaço, nós não temos espaço. Existe um ou dois espaços conquistados pelos homossexuais da terceira idade. Aqui só tem o Maneca. Mas é difícil, é complicado, a gente tem que viver da melhor maneira possível. A gente não tem como escapar desse objetivo de vida, porque eu acho que nosso grande objetivo é a gente ser feliz, e... o que passou passou e o que vem a gente que faz.

Pablo, portanto, demonstra que a experiência de envelhecimento em relação à homossexualidade pode ser problemática devido à depreciação que os velhos sofrem, mas por outro lado reconhece que possui mais possibilidades de estabelecer contatos com outras pessoas do que antigamente. Sua fala aponta aquela questão discutida anteriormente, sobre a marginalidade que alguns gays velhos possivelmente vivenciaram durante grande parte de suas vidas.

Outro fantasma que paira sobre a velhice (e que reforça aquele fantasma de abjeção), tanto entre homossexuais como entre heterossexuais, é a solidão. Por mais que o medo de ficar sozinho na velhice independa da orientação sexual das pessoas, há o mito, certamente heteronormativo, de que os gays serão velhos solitários, pois

não constituíram famílias e já não poderiam mais frequentar os espaços da cena gay. Tais assertivas mostram-se bastante equivocadas, pois tais mitos parecem se basear numa unidade entre a “população” de gays velhos. Não se considera, por exemplo, que muitos chegaram a casar e tiveram filhos que ainda são presentes em suas vidas. Outros simplesmente não casaram, porém devemos levar em conta que casamento e filhos só podem ser considerados como prerrogativas *únicas* de felicidade dentro de uma razão de Estado balizada pelo biopoder e/ou por preceitos morais religiosos. É preciso considerar que outros modos de vida são possíveis para além daqueles contornos heteronormativos. A ideia do gay velho solitário não leva em consideração também a possibilidade de se criar outras formas de viver o companheirismo, seja por meio de redes de amizade, seja pela experimentação da sexualidade, que não necessariamente toma a genitalidade, o desempenho sexual e orgasmo como indicativos de qualidade e de prazer.

Se a homossexualidade muitas vezes está associada a uma jovialidade e uma exaltação de um corpo sempre belo e modelado, ou seja, marcado por uma homonormatividade, que lugar ocuparia, então, o corpo do velho gay? As posições de sujeito possíveis a partir dessas normas, como sempre, podem tanto conformar e produzir uma corporeidade assujeitada (porém aceitável e tolerada entre alguns grupos), como pode colocar um sujeito numa posição de confronto com esse tipo de imperativo estético. O corpo, desse modo, mesmo desinvestido de atributos considerados sedutores, pode experimentar uma eroticidade que se efetua a partir de outros sentidos. Essa última possibilidade foi algo visto e já discutido no capítulo anterior. Um dos meus interlocutores falou algo a respeito dessa rejeição a uma estética dominante e como se posiciona frente a essa questão:

é complicado, porque aquilo que tu carrega te pertence. Então tu carrega teu corpo... porque na realidade a gente é julgado. A gente é oco. A gente nunca sabe o que a gente carrega. Acho que na juventude também. Tu perguntar: “o que tu carrega da juventude? O que tu carrega com teu corpo?”. É meio complicado pra tu responder. “ah meu corpinho tá bonitinho...”. Ou na velhice “ah, meu corpo tá estragadinho”. Acho que essas coisas... tu acaba carregando tua trouxa, que tem que carregar e que não pode pesar muito. Claro que acho que uma pessoa totalmente presa a

vaidade, se ela tem uma vaidade excessiva, se ela... eu acho que a mulher tem um sofrimento maior que o homem nesse aspecto. Ai eu acho que tu sofre muito. Mas eu não sei se é porque eu sou artista, então a vida é muito abrangente, os valores já são muito quebrados, o belo é uma coisa muito discutida. A estética também. Então eu não tenho grandes problemas em relação a isso. No meu caso. A tua forma de ver o mundo... Eu acho que o problema da vida mesmo é o preconceito. Quando a sociedade dirige essas divisões humanas, claro que fisicamente isso aparece, uma árvore velha e uma árvore jovem são distintas, mas essa questão humana do preconceito é que é o grande problema. O sofrimento tá aí, o cristianismo... Os preconceitos entre a juventude e a velhice criam uma dinâmica, uma briga mesmo, uma guerra. Mas isso é o que vai te matar também. Eu acho que se tu confia demais na tua juventude, tu vai te matar na velhice. [...] E acho também que como a velhice é uma questão do preconceito [...] Eu acho que isso cria um sistema meio de dor, tanto pro velho como pro novo, porque não se reconhecem mesmo. Mas isso é uma questão de sistema de pensamento. Eu acho que devia mudar essas questões do preconceito. Acho que os preconceitos são as coisas mais pesadas que se carrega, é a mala mais pesada do ser humano, é a mala do preconceito. (Marcel, 63 anos)

Em oposição a essa fala, ouvi de Rubens (mais de 50 anos) uma posição bastante diferente da de Marcel. Rubens manteve durante toda sua vida um estilo de vida “saudável”, sempre cuidando da aparência, indo à academia e tendo inclusive participado de ensaios fotográficos quando jovem. Durante nossas conversas, sentia uma melancolia de um corpo que mudou, uma tentativa de o tempo todo afirmar que um dia possuiu um corpo belo. Mesmo eu considerando e expressando que ele ainda possui um corpo bonito, as lembranças de um passado ideal atravessavam o tempo todo sua fala. Ao conversar com ele, fiquei com a impressão de um sujeito que traz as marcas do envelhecimento, muito assujeitado aos imperativos de beleza e de juventude. Porém, apesar de o corpo, nesse caso, parecer ser tomado como um elemento central,

ainda é possível vislumbrar a possibilidade de flexibilização de alguns valores:

o corpo quando você envelhece, lógico, os ossos vão ficando mais fracos, vai deixando de fazer certos exercícios, certas coisas que você fazia quando era mais jovem [...] O que eu sinto é que o corpo, você envelhece, quer queira, quer não, teu corpo envelhece também. Ninguém até hoje descobriu a fonte da juventude. Mas eu me curto, me cuido [...] O corpo, vai chegando um tempo que vai mudando. Mas eu nunca vou perder a esperança de achar uma pessoa, mesmo envelhecendo, uma pessoa que me complete, como eu já achei na minha vida, mais novo ou mais velho, eu nunca perco a esperança. (Rubens, mais de 50 anos)

Outro ponto que gostaria de destacar é a erotização possível no encontro entre homens mais velhos e os mais jovens. Se os corpos envelhecem e as aparências mudam, isso não implica em uma dessexualização dos mesmos. Apesar de em muitos contextos os gays velhos serem considerados não desejáveis, abjetos e deserrotizados como apontam Simões (2004), Motta (2009), Paiva (2009a), parece haver uma estilística que aproxima pessoas de gerações diferentes. Nesse sentido, o gay velho constrói caminhos para se relacionar com pessoas mais jovens num encontro marcado por negociações de valores, de prazeres e de códigos geracionais diferentes. Lembro-me de uma conversa informal que tive com um homem de 60 anos que me disse estar atualmente redescobrendo formas de se relacionar afetivamente com o companheiro mais novo, com quem está junto há um ano. Demonstrou contentamento ao salientar que um homem da sua idade também pode ser bem desejado por outro mais jovem. Ele e o parceiro pareciam ter uma relação afetuosa, de cuidado recíproco e, ao mesmo tempo, apaixonada. Ressaltou que é muito comum, pelo menos naquele espaço em que estávamos, que homens mais velhos se relacionem com homens mais novos. De fato, durante as vezes em que estive no bar, conheci alguns jovens que só tinham interesse em homens mais velhos. Além disso, aquele seria um local onde esses casais se sentiriam bem, talvez porque a categorização a partir da faixa etária lá não faça muito sentido.

Essas relações intergeracionais podem encontrar certa fetichização em alguns contextos, o que facilita um desejo de

aproximação entre pessoas de idades diferentes. É comum, de certo modo, encontrar em sites, revistas para o público gay e em alguns locais, como o bar que frequentei, termos como *daddie* ou paizão e tiozão (referindo-se aos gays mais velhos) e *twink*, *teens*, gurizão, universitário (aludindo aos mais novos), indicando uma erotização nessa relação onde o mais velho “ensina” o mais novo.

Um dos interlocutores me falou sobre a facilidade que ele tem para se relacionar com os mais jovens: *“tem muito jovem, muito garoto, que se atrai... Eu larguei de um de três anos, fiquei dois meses e já arrumei um de 26. Então... e eu digo que se me largar eu vou arrumar um de 25. Posso arrumar outro! Não é brincadeira!”* (Francisco, 50 anos).

Alguns homens com quem conversei pontuaram alguns fatores que eles consideram que fazem com que os mais jovens se sintam atraídos pelos mais velhos, como: segurança e estabilidade financeira e afetiva, os mais velhos demonstrariam um maior cuidado, carinho e afeto, mais experiência, o fato de “estar na moda”, etc. Por outro lado, alguns homens também afirmaram que pode acontecer de alguns jovens se envolverem com os mais velhos por interesse financeiro, como uma troca de favores: o velho teria a companhia afetivo-sexual do jovem e o jovem receberia benefícios materiais do mais velho. Rubens exemplifica essas situações:

os novos desprezam o gay mais velho, entendeu? Se bem que agora tá na moda, aqui né? De ter somente naquele bar onde a gente se conheceu, das pessoas mais novas procurarem relacionamento com pessoas mais velhas. Se me perguntar, eu vou dizer por quê? Porque dá mais segurança pra pessoa com quem tem mais experiência... por *n* fatores. Existem casos de pessoas mais novas realmente se sentirem mais seguras com as pessoas de mais idade, porque sabem que a pessoa mais idosa já sabe o que quer, já está estabilizado na vida. Se ele vai ta com aquela pessoa, aquela pessoa vai dar carinho, vai dar afeto, vai oferecer um monte de coisa que talvez a pessoa não tenha. Não te digo assim... existe o fato também o fato de pessoas mais novas se aproximarem de pessoas mais velhas por interesse, simplesmente por interesse financeiro. Se aproveitar porque o cara paga tudo, banca tudo,

o que não é o meu caso, porque eu não dou mole também. (Rubens, mais de 50 anos)

As trocas com outras gerações indica que o gay velho pode ser, em alguns contextos, sexualizado e erotizado sem que isso seja algo caricato ou pejorativo, como acontece em algumas representações do velho que tenta expressar sua (homo)sexualidade. Tais ofensas podem ser ouvidas em termos como “a bicha velha”, “velho tarado”, “velho perverso”, “velho safado”, entre outras categorias extremamente depreciativas que destituem o sujeito com mais idade do direito ao prazer e ao desejo.

5.3 “SOU VELHO PORQUE DIZEM”: A VELHICE COMO PERFORMATIVO

Por mais que tenhamos encontrado uma imagem mais ou menos convincente, mais ou menos satisfatória de nós mesmos, temos que viver essa velhice que somos incapazes de realizar. E, em primeiro lugar, vivemo-la no nosso corpo. Não é ele que vai revelá-la; mas uma vez que sabemos que a velhice o habita, o corpo nos inquieta. (Simone de Beauvoir, 1990, p. 369)

“Os velhos são sempre os outros”, já dizia Simone de Beauvoir (1990) ao salientar a dificuldade que temos de nos confrontar com a materialidade de um corpo que muda ao mesmo tempo em que mantemos um sentimento de si mesmo que se conserva “jovem”. Para Britto da Motta (2002), o sentimento de velhice só é possível a partir de um campo relacional: um outro diz quem eu sou e é em comparação a esse outro que se estabelece a diferença que me constitui a partir de uma enunciação que nos interpela. Beauvoir afirmava que a “velhice nos habita”, assertiva que se assemelha muito à proposição de Butler (2002b) que anuncia que os discursos habitam os corpos. Discursos e regimes de verdade vão delineando de maneira performativa os corpos ditos velhos. Nessas perspectivas, não se trata de conceber a velhice como uma realidade que existe previamente a sua significação, mas sim de considerá-la como efeito de atos de linguagem que nomeiam e produzem uma materialidade.

As narrativas de alguns homens com quem conversei mostram bem como esses processos performativos se atualizam:

gosto muito de dançar, de sair, conversar, de me divertir. Não me sinto velho, mas sei que estou envelhecendo. Eu até frequento locais com pessoas mais jovens, mas tenho achado muito chato. As pessoas ficam só dançando, só se interessam pelo corpo, nem olham pra sua cara. As *barbies* principalmente. Para essas pessoas você nem existe, eles só te reconhecem se você for um semelhante, se for forte, tiver aquele tipo de corpo. Senão, você não consegue nem trocar uma ideia. Ai até vou, porque gosto da música, mas não me sinto muito à vontade por isso. Em lugares como aqui [*fazendo alusão ao bar*] já é

linguagem que o nomeia, mas performatiza, produz e constitui uma velhice. A frase de Francisco “*Eu sou obrigado a ficar velho!*” parece apontar uma norma discursiva, a partir da qual se o sujeito não se reconhecer como velho ele não poderia ser pensado, como se não houvesse outra saída a não ser considerar-se como pertencente a essa categoria, a essa identidade. Esse reconhecimento provavelmente traz implícitos os ideais regulatórios que qualificam o que é ser velho (como aqueles já discutidos no capítulo 2). A velhice como performativo, portanto, cria campos de inteligibilidade para a matéria que é significada a partir de um marcador etário.

A idade, tal como o sexo e o gênero como já bem problematizados por Butler (2002a), constitui-se como elemento regulador que modela a matéria corporal. Penso que considerar os marcadores etários como dispositivos que organizam os corpos é considerar mais um regime que regula suas materialidades. Nesse sentido, sigo numa pista de Butler para apostar numa problematização que leve em conta a interseccionalidade entre idade, sexo e gênero:

se as projeções identificatórias estão reguladas pelas normas sociais e se essas normas se constroem como imperativos heterossexuai, logo poderia ser dito que a heterossexualidade normativa é parcialmente responsável do tipo de forma que modela a matéria corporal do sexo [...] dado que a heterossexualidade normativa evidentemente não é o único regime regulador que opera na produção dos contornos corporais ou na fixação dos limites da inteligibilidade corporal, faz sentido perguntar que outros regimes de produção reguladora determinam os perfis da materialidade dos corpos (BUTLER, 2002a, p. 41).

Essa perspectiva que considera a idade, o sexo e o gênero como elementos reguladores da matéria e dos corpos permite compreender melhor por que a velhice entre homossexuais pode constituir uma fina fronteira entre a legitimidade e a ilegitimidade, entre corpos que importam e outros que não importam. Essa fronteira é estabelecida por produções discursivas que tomam a heterossexualidade e a juventude como ideais regulatórios que qualificam os corpos.

Habitar a velhice ou ser habitado por ela, portanto, parece ser uma experiência que impõe uma alteridade com a qual o sujeito é

confrontado o tempo todo. Mas estar nesse limite e ser afrontado pela diferença pode ser algo produtivo, no sentido de que uma potência de vida pode ser conduzida numa perspectiva ética. Penso que a posição de um dos interlocutores reflete essa possibilidade

...o envelhecimento... Eu falava pra um amigo que é médico, que os sentidos nos distraem. Então eu acho que a gente não precisa de muita coisa, a não ser exercitar os sentidos. Então acho que esses sentidos na vida vão te distraindo de tal forma que tu não percebe a colocação de velhice, na realidade. Por que é um pastiche da estrutura do pensamento, da colonização, do aprisionamento humano, da forma de embutir uma língua, uma forma geométrica [...] Mas acho que existe isso. É uma coisa pesada, porque as pessoas são discriminadas, claro que o processo da diferença da juventude pra velhice é grande, é uma troca. Acho que quando jovem tu ilustra o mundo que tu quer, e quando velho tu começa a tirar a ilustração vaga. Te distrai também com isso... Então acho que é uma diferença [...] Eu acho que o período, esses sonhos valem muito, essas fantasias da juventude, da descoberta. Depois tu fica velho, essa fantasia, é uma coisa necessária, mas também desnecessária. Ai tu não sabes se tu suporta mais esse necessário desnecessário, ou tu muda [...] Tem o código do envelhecimento da juventude, a representação do ouro, do brilho, é uma plasticidade representativa, claro. A estampa, quando tu chegas a essa coisa perdida da juventude, essa vontade maluca de querer pegar uma verdade, uma posição. É uma diferença de uma criatura mais velha que a ansiedade já não é tão grande. As verdades já são mais... não são tão verdade quanto antes. (Marcel, 63 anos)

Para Marcel, sua vida não parece ser guiada por identidades, prisões da linguagem. Sua reflexividade parece não se deixar capturar por estados rígidos de existência. Velhice e homossexualidade são determinações linguísticas que parecem, nesse caso, não ter muito sentido. Durante toda a sua fala, Marcel afirma que esses contornos, aparentemente fixos, talvez não passassem de ideias que “*aprisionam o pensamento*”. Prisões que a todo custo precisam ser evitadas.

Penso que com esse trecho de narrativa é possível deixar em aberto a reflexão de que o envelhecimento e a homossexualidade (ou a experiência de envelhecimento entre homens homossexuais) possam se constituir como uma experiência ética, onde o que realmente importa é o que fazemos de nós mesmos, como nos conduzimos e como resistimos a um sistema de regulação e controle dos corpos.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: POR UMA ÉTICA DO ENVELHECIMENTO

Os caminhos que percorri durante esta dissertação levaram-me ao encontro de modos de vida singulares. Procurei pelas vibrações de corpos que são vistos socialmente como inertes, apáticos e sem atrativos e/ou apelos sexuais e eróticos. Deslizei por contextos, narrativas e um território que davam expressões a uma ética e a uma estilística da existência, que contestam as normas que tentam dar contornos e organizar os corpos.

Ao arriscar dar visibilidade às formas de estilização do envelhecimento entre homens homossexuais, busquei por expressões e intensidades que reinventam e recompõem corporeidades, apontando que a materialidade dos corpos que, apesar de estar remetida a um sistema de regulação, pode ganhar novas significações onde a abjeção (ou um fantasma de abjeção) possa ser politizada e transformar-se um instrumento de contestação política. Trata-se de uma politização da abjeção, a qual segundo Butler (2002a, p. 47), poderia criar um tipo de comunidade onde as vidas *queers*

cheguem a ser legítimas, valoradas, merecedoras de apoio, na qual a paixão, as feridas, a pena, a aspiração sejam reconhecidas sem que se fixem os termos desse reconhecimento em alguma outra ordem conceitual de falta de vida e de rígida exclusão.

Volto a reforçar que não considerarei que os velhos gays são, necessariamente, a expressão de corpos abjetos, mas que eles estariam habitando uma fronteira, um limite de um regime discursivo que estabelece por um lado um campo de legitimidade e de um simbólico inteligível e por outro uma zona de ininteligibilidade, um exterior constitutivo que só pode ser concebido (e quando pode ser concebido) em suas margens e formando seus limites sutis (BUTLER, 2002a). Essa fronteira discursiva é estabelecida a partir de campos de forças (relações de poder) e de jogos de verdade (regras do saber) que estabelecem estratégias de exclusão e que criam, ao mesmo tempo, a ficção de uma substância metafísica do ser, ou seja, a ilusão de que o sujeito já estava lá antes mesmo de suas significações históricas, políticas e sociais. Ainda de acordo com Butler, a pressuposição de um corpo pré-

discursivo já é efeito de uma significação que tenta enunciá-lo desta maneira.

Ao dar visibilidade aos corpos que habitam essas fronteiras, é possível problematizá-los sem precisar recorrer aos pressupostos metafísicos que tomam sua materialidade como anterior ao signo e às suas significações e como um postulado prévio. Para Butler (2002a), pensar a matéria nesses termos não significa negá-la, como se a única “realidade” fossem os discursos, mas remetê-la a um campo político que determina, através de diversos dispositivos, quais dessas matérias importam e têm valor.

Desconstruir o conceito de matéria ou de corpo não é negar ou recusar ambos os termos. Significa continuar a usá-los, repeti-los, repeti-los subversivamente, e deslocá-los dos contextos nos quais foram dispostos como instrumentos do poder opressor. (BUTLER, 1998, p. 26)

Ao “liberar” o corpo de uma ontologia metafísica, é possível fazer com que os corpos importem de outro modo, pois estaríamos considerando que as materialidades podem existir para além de uma enunciação normativa. Os corpos, nesse sentido, não foram pensados nesta pesquisa como algo fora de sua contingência história e discursiva (BUTLER, 2002a), nem como algo passivo sobre o qual age o poder (PRECIADO, 2004). Foram considerados a partir de seus agenciamentos de enunciação (GUATTARI, 1992), ou seja, dentro de um campo de forças que se combinam e se afetam, produzindo corpos que podem ser melhor entendidos como ficções políticas. Os corpos, desse modo, foram percebidos em seu caráter performativo, de acordo com as ideias de Butler (2002a, p. 57),

se o corpo significado como anterior à significação é um efeito da significação, o caráter mimético e representacional atribuído à linguagem – atribuição que sustenta que os signos são aos corpos como seus reflexos necessários – não é de modo algum mimético. Pelo contrário, é produtivo, constitutivo e até poderíamos dizer *performativo*, pois este ato significante delimita e circunscreve o corpo que logo afirma que é anterior.

Assim, os enunciados a partir dos quais é possível pensar os performativos (de gênero, de sexualidade, de idade) dizem respeito aos efeitos dos dispositivos que fazem falar e ver alguns regimes de verdade e que respondem a alguma urgência histórica. As performatividades, portanto, não estão remetidas a um ato consciente, deliberado, mas resultam de ações reiterativas de dispositivos do poder e de agenciamentos coletivos de enunciação que vão disciplinando, normalizando, normatizando, controlando e organizando as materialidades. Os corpos pensados aqui foram aqueles que são interpelados por, pelo menos, dois marcadores que atribuem significações culturais: a idade e a sexualidade. Tais interpelações dizem “algo” sobre os sujeitos, na medida em que são expressões que instauram segmentaridades identitárias: jovem-velho, heterossexual-homossexual. Tais segmentaridades, além de instituir um modelo binário definidor dos sujeitos, estão também reforçadas por ideais biopolíticos (jovem ideal, velho ideal / heterossexual ideal, homossexual ideal). A produção dos corpos ideais é um dos efeitos do biopoder: não se trata mais de qualificar a velhice ou a homossexualidade como categorias abjetas, mas de fazer com que elas sejam normalizadas e funcionem de modo apropriado, útil, produtivo e dócil. Ao fixar os limites legítimos dessas categorias, excluem-se automaticamente aqueles que não correspondem aos contornos delineados pelas normas. Seria em meio a essa produção de corpos ideais que o gay velho aparece como um sujeito num campo de tensão, uma vez que os ideais regulatórios da velhice estão ancorados na heterossexualidade e o que os da homossexualidade estão baseados no gay jovem e higienizado. A tensão dessa fronteira é reiterada a partir da relação direta que se estabelece entre corpo e uma suposta verdade do sujeito. Segundo Richard Miskolci (2006, p. 682),

o consenso contemporâneo sobre a relação direta entre corpo e identidade expõe uma sociedade fundada em uma ética individualista, competitiva e masculinizante. O corpo é visto cada vez mais como um instrumento para atingir modelos identitários que nada diferem de imposições sociais difundidas pelos mais diversos meios de convencimento: da educação à mídia. Os modelos de identidade são cada vez mais difíceis de atingir e exigem também altas quantias, além de incomensurável esforço físico-corporal e tempo. Disciplina é um dos valores mais cultuados e

expõe o *ethos* ascético do culto contemporâneo ao corpo, um modo de vida impulsionado pelo desejo de integração aos valores constitutivos da cultura dominante.

Com esta pesquisa tentei mostrar que habitar essa fronteira discursiva que toma os corpos utópicos como prerrogativa e ideal regulatório, não necessariamente constitui uma vida abjeta. Essa zona de tensão incita resistências e ativa modos de subjetivação que reinventam e alargam os campos de inteligibilidade. Olhar mais de perto para essas vidas, para esses corpos que exibem a velhice e, ao mesmo tempo, desejam, gozam, têm tesão e inventam outras formas de experimentar o homoerotismo e a homossexualidade (num sentido próximo daquele que Foucault um dia pensou) considero que seja uma aposta política que desestabilize as estratégias de homogeneização e de exclusão. A velhice e a homossexualidade, nesse sentido, podem ser pensadas a partir da diferença e da alteridade e não a partir de critérios identitários totalizantes e excludentes.

As narrativas ouvidas puderam apontar algumas formas de relação consigo mesmo que os interlocutores estabelecem a partir da experiência do envelhecimento. Suas falas podem por vezes estar remetidas a enunciados de sujeição, mas por outro lado também mostram as subjetivações possíveis de sujeitos interpelados pela velhice. Nesse sentido, creio que ao ouvir algumas histórias dos homens com quem estabeleci interlocuções nesta pesquisa, pude vislumbrar diferentes estilos de conduzir o envelhecimento e a homossexualidade. As narrativas apontaram para uma possível ética do envelhecimento que corresponde às potências dos corpos. Segundo Silvana Tótora (2008, p. 35), uma ética do envelhecimento

difere de uma concepção moral que codifica as condutas pelo dever (o que se *deve* ou não fazer para se ter uma velhice saudável, sem doença) e, mais, de um dever que emana de uma instância de representação que traça diretrizes programáticas e normas de caráter universal com a pretensão de tolher e controlar o inesperado ou experimentos prazerosos: ser velho é sempre estar privado de algo. O prazer é colonizado por uma axiomática capitalista para uma parcela de idosos, a exemplo do lazer programado pela indústria do entretenimento e do turismo dirigida a

consumidores segmentados. A indústria do consumo da boa forma, saudável, seleciona os pretendentes a uma velhice aceita. A ética, diferentemente, pressupõe a liberdade de construção do que se *pode* ou não fazer, segundo potências singulares. O que pode a velhice? Trata-se de uma questão ética ou de potência.

Não há *uma* velhice (tampouco uma “velhice gay”) a espera de alguém, mas posições de assujeitamento ou de resistência e subjetivação frente a uma ordem discursiva que pretende normalizar e regular as materialidades, ou seja, fazer com que um corpo que traz as marcas do tempo “volte” a funcionar de um modo considerado “normal” (jovem, ativo e saudável). Se não há uma velhice verdadeira, mas posições discursivas hegemônicas sobre o que é envelhecer, a velhice pode ser experienciada a partir de uma ética, a partir de uma relação refletida consigo mesmo que coloque em prática outros modos de experimentação do erótico e uma outra relação com um corpo que pode desterritorializar os enunciados que o organizam.

As experiências de subjetivação do espaço (GUATTARI, 1992), que fazem dobrar o corpo em novos contornos e outras porosidades, permitem a invenção de uma estilística da existência onde o prazer pode ser exercitado e o desejo pode percorrer outros meio e adquirir matérias de expressão. Nesse plano, o que define a estética não parecem ser aqueles ideais bio-ascéticos de uma materialidade inatingível, mas os corpos reais em encontro, que se inventam a si mesmos. As estéticas, nesse sentido, significam a própria possibilidade de reinvenção de si e do corpo. As afecções que experienciei no contato com o território, inseriram-me numa política da amizade que apontava para possibilidade de formas de sociabilidades mais acolhedoras e não balizadas por marcadores hierárquicos tão excludentes.

Os horizontes do envelhecimento entre homossexuais são múltiplos, mas o que pretendi mostrar nesta dissertação é que o corpo não é uma superfície passiva, mas produtiva. O homoerotismo e a homossexualidade foram pensados aqui como possibilidades de potência na velhice, onde a experiência de envelhecimento possa ser vivida como uma experiência estética e ética e não como mais um modo de assujeitamento. Se há um fantasma da abjeção que ronda as velhices entre homossexuais, há também modos de vida, estilísticas, estéticas e éticas que permitem fazer da vida algo possível e habitável. Vida como *arte*.

REFERÊNCIAS

- ANZALDUA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumbo a uma nova consciência. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 3, dez., 2005.
- ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. 2. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2006.
- BEAUVOIR, Simone. **A velhice**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- BENEVIDES, Regina. **Dispositivos em ação**: o grupo. In: Suely Rolnik e outros. São Paulo: Hucitec, 1997.
- _____. **Grupo**: a afirmação de um simulacro. 2. Ed. Porto Alegre: Sulina / Editora da UFRGS, 2009.
- _____. & CASTRO, A. M. Terceira Idade: o discurso dos *experts* e a produção do “novo velho”. **Estud. Interdiscip. Envelhec.**, Porto Alegre, v.4, p. 113-124, 2002.
- BOZON, Michel. **Sociologia da Sexualidade**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.
- _____. Las encuestas cuantitativas en comportamientos sexuales: emprendimientos sociales y políticos, productos culturales, instrumentos científicos. **Revista Sexualidad, Salud y Sociedad.**, Rio de Janeiro, n.3, 2009.
- BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, Campinas, n.26, p.329-376, jan.-jun., 2006.
- BRAIDOTTI, Rosi. **Sujetos nômades**. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporânea. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- BRITTO DA MOTTA, Alda. Envelhecimento e Sentimento do Corpo. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza & COIMBRA, Carlos E. A. Jr. (Org.) **Antropologia, Saúde e Envelhecimento**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2002.

BUTLER, Judith. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão da “pós-modernismo”. **Cadernos Pagu**, Campinas, n.11, p. 11-42, 1998.

_____. **Cuerpos que importan**: sobre los límites materiales y discusivos del “sexo”. Buenos Aires: Paidós, 2002a.

_____. Como os corpos se tornam matéria (entrevista com Judith Butler feita por Baukje Prins e Irene Costera Meijer). **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, Jan. 2002b.

_____. O parentesco é sempre tido como heterossexual? **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 21, p. 219-260, 2003a.

_____. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003b.

_____. **Deshacer el género**. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2006.

CARDOSO JR, Hélio Rebelo. Foucault e Deleuze em co-participação no plano conceitual. In: RAGO, M.; ORLANDI, L. B. L.; VEIGANETO, A. (orgs.) **Imagens de Foucault e Deleuze – Ressonâncias nietzscheanas**. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2005.

CÓRDOVA, Luiz Fernando, LAGO, Mara Coelho de Souza & MALUF, Sônia Weidner. Histórias sobre territorialidades GLS na Ilha de Santa Catarina. In: LAGO, Mara Coelho de Souza, GROSSI, Miriam Pillar & NUERNBERG, Adriano Henrique. **Estudos In(ter)disciplinados. Gênero, Feminismo, Sexualidade**. – Florianópolis: Ed. Mulheres, 2010

COSTA, Jurandir Freire. **A inocência e o vício**. Estudos sobre o homoerotismo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992

DA MATTA, Roberto. O ofício do etnólogo ou como ter antropológico blues. In: NUNES, Edson (org). **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DE BARROS, Laura Pozzana & KASTRUP, Virgínia. Cartografar é acompanhar processos. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; DA ESCÓSSIA, Liliana. **Pistas do método da cartografia**. Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2009.

DEBERT, Guita Grin. **A reinvenção da velhice**: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP, 1999.

_____. A antropologia e o estudo dos grupos e das categorias de idade. In: LINS DE BARROS, Miriam Moraes. Velhice ou terceira idade? **Estudos antropológicos sobre identidade, memória e política**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 1998.

_____. & SIMÕES, Júlio Assis. Envelhecimento e velhice na família contemporânea. In: E.V. Freitas et. al. (orgs) **Tratados de Geriatria e Gerontologia**, Guanabara e Koogan, 2ª. edição, Rio de Janeiro, 2006: 136-147.

DELEUZE, Gilles. O que é um dispositivo? Tradução: Ruy de Souza Dias e Hélio Rebello, 2001, a partir do texto: DELEUZE, G. Qu'est-ce qu'un dispositif? In: **Michel Foucault philosophe**. Rencontre internationale. Paris, 1989.

_____. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbert. São Paulo: 34, 2008.

_____. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. **Bergsonismo**. Tradução de Peter Pál Pelbert. São Paulo: 34, 1999.

_____. & GUATTARI, Félix. **Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia - Vol. 1**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009.

_____. & GUATTARI, Félix. **Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia – Vol. 3**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2008a.

_____. & GUATTARI, Félix. **Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia – vol. 5**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2008b.

_____. & GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo** – Capitalismo e Esquizofrenia I. Tradução de Peter Pál Pelbert. São Paulo: 34, 2010.

DOMINGOS, J.J. **O discurso dos ursos**: outros modos de ser da homoafetividade. João Pessoa: Marca de Fantasia, 2010

DONZELOT, Jacques. **A polícia das famílias**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DREIFUS, H.C & RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**: para além do Estruturalismo e da Hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ELIAS, Norbert. **A solidão dos moribundos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

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

FERNANDES, Bernardo Mançano. **Os campos da pesquisa em educação do campo**: espaço e território como categorias essenciais. A pesquisa em Educação do Campo, v. XX, p. X-I, 2006.

FERNÁNDEZ, Ana Maria. **Las lógicas colectivas**. Imaginários, cuerpos y multiplicidades. 2 ed. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. Da amizade como modo de vida. Entrevista de Michel Foucault a R. de Ceccaty, J. Danet e J. Le Bitoux, publicada no jornal **Gai Pied**, nº 25, abril de 1981, pp. 38-39. Tradução de wanderson flor do nascimento.

_____. **História da Sexualidade** – O uso dos prazeres. Vol. 2. São Paulo: Graal, 1984.

_____. **História da Sexualidade** – A vontade de saber. Vol. 1. São Paulo: Graal, 1988.

_____. **História da Sexualidade** – O cuidado de si. Vol. 3. São Paulo: Graal, 1988.

_____. **Tecnologías del yo**, Barcelona: Paidós, 1990

_____. O sujeito e o Poder. In DREIFUS, H.C & RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do Estruturalismo e da Hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Hermenêutica do Sujeito**. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

_____. **O nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. **A arqueologia do saber**. 7.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

_____. Outros Espaços. (conferência). Em: **Ditos e Escritos Vol. III**. 2 ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009b.

_____. O corpo utópico. In: **El cuerpo utópico. Las heterotopías**: Ed. Nueva Vision, Tradução: CEPAT, Fonte: IHU – Instituto Humanitas Unisinos, 2010.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GALÁN, J. I. P. & SANCHÉZ, A. M. Homonormatividade y Existência Sexual. Amistades peligrosas entre género y sexualidad. **Revista de Antropología Iberoamericana**, Madrid: Ed. Electrónica Antropólogos Iberoamericanos en Red., v. 1, n. 1., p. 143-156, jan-fev., 2006.

GARCIA, David Córdoba. Identidad sexual y performatividad. In: **Athenea Digital** – número 4, 2003.

GREEN, James N. e TRINDADE, Ronaldo (org.), participação de José Fábio Barbosa da Silva [et al.] **Homossexualismo em São Paulo e outros escritos**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

GUATTARI, Félix. **Caosmose**: Um novo paradigma estético. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia. São Paulo: 34, 1992.

HALL, S. Quem precisa de identidade? In: SILVA, T. T. (Org.) **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. 9. ed., Petrópolis: Vozes, 2009

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n.5, p. 07-41, 1995.

_____. Manifesto ciborgue. Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: **Antropologia do ciborgue. As vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

HARDING, Sandra. **Ciencia y feminismo**. Madrid: Ediciones Morata, 1996.

HALBERSTAM, Judith. **In a Queer Time and Place**: transgender Bodies, Subcultural Lives. Nova York/Londres, Nova York University Press, 2005.

HOOKS, Bell. **Talking back. Thinking feminist, thinking black**. South End Press, 1989.

KASTRUP, Virgínia. O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; DA ESCOSSIA, Liliana. **Pistas do método da cartografia**. Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2009.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo**: corpo e gênero dos gregos a Freud. Tradução de Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LEVINE, Martin. Gay Ghetto. In: NARDI, Peter M. & SCHNEIDER, Beth E. (org) **Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies**. New York: Routledge, 1998.

LINS DE BARROS, Miriam Moraes. **Velhice ou terceira idade?** Estudos antropológicos sobre identidade, memória e política. Rio de Janeiro: FGV Editora, 1998.

_____. Trajetória dos estudos de velhice no Brasil. **Sociologia, problemas e práticas**, n 52, p. 109-132, 2006.

LOBO, Lilia Ferreira. Pragmática e Subjetivação. Por uma ética impiedosa do acontecimento. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 9, n. 2, p. 195-205, mai./ago. 2004.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, Sexualidade e Educação**. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Um corpo estranho** – Ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

MACRAE, Edward. Em defesa do gueto. In: GREEN, James N. e TRINDADE, Ronaldo (org.), participação de José Fábio Barbosa da Silva [et al.] **Homossexualismo em São Paulo e outros escritos**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

MAIRESSE, D. Cartografia: do método à arte de fazer pesquisa In: FONSECA, T. M. G. & KIRST, P. G. (Org.) **Cartografias e Devires: A construção do presente**. Porto Alegre: UFRGS, 2003.

_____. & FONSECA, Tânia Mara Galli. Dizer, escutar, escrever: redes de tradução impressas na arte de cartografar. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 7, n. 2, p. 111-116, jul./dez. 2002.

MINAYO, Maria Cecília de Souza & COIMBRA, Carlos E. A. Jr. Entre a liberdade e a dependência: reflexões sobre o fenômeno social do envelhecimento. Em: MINAYO, Maria Cecília de Souza & COIMBRA, Carlos E. A. Jr. (Org.) **Antropologia, Saúde e Envelhecimento**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2002.

MISKOLCI, Richard & PELÚCIO, Larissa. Aquele não mais obscuro negócio do desejo. In: PERLONGHER, Nestor. **O negócio do michê. A prostituição viril em São Paulo**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2008.

_____. Corpos elétricos: do assujeitamento à estética da existência. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v.14, n.3, p. 272, set.-dez., 2006.

MOTA, Murilo Peixoto. Homossexualidade e Envelhecimento: algumas reflexões no campo da experiência. In: **SINAIS - Revista Eletrônica – Ciências Sociais**. Vitória: CCHN, UFES, n.06, v.1, p. 26-51, dez., 2009.

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

_____. **O corpo incerto – Corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

PASSOS, Eduardo & BENEVIDES, Regina. Por uma política da narratividade. Em: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; DA ESCÓSSIA, Liliana. **Pistas do método da cartografia. Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2009.

PAIVA, Cristian. Corpos/Seres que não importam? Sobre homossexuais velhos. **Revista Bagoas**, v.3, n.4, jan./jun. 2009a.

_____. **Dispositivos da (homo)sexualidade e biopolítica dos afetos: expressão dos sentimentos da homossexualidade no laço social**. In: II Congresso Sul-Americano de Psicanálise sobre Violência, Culpa e Ato: causas e efeitos subjetivos. As intermitências do Poder, da Morte e da Biopolítica Moderna. **Anais ISSN 1983-0440 Volume 2, Número 1, novembro de 2009b**.

PEIXOTO, Clarice. Entre o estigma e a compaixão e os termos classificatórios: velho, velhote, idosos, terceira idade... In: Barros, Myriam Moraes Lins de (Org.). **Velhice ou terceira idade?** Rio de Janeiro: FGV. p.69-84. 1998.

PELBART, Peter Pal. Cidade, lugar do possível. In: PELBART, Peter Pal. **A vertigem por um fio**: políticas da subjetividade contemporânea. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2000.

PERLONGHER, Nestor. Territórios Marginais. In: GREEN, James N. e TRINDADE, Ronaldo (org.), participação de José Fábio Barbosa da Silva [et al.] **Homossexualismo em São Paulo e outros escritos**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. **O negócio do michê**. A prostituição viril em São Paulo. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2008.

PERUCCHI, Juliana. **Eu, tu, elas**. Investigando os sentidos que mulheres lésbicas atribuem às relações sociais que estabelecem em um gueto GLS de Florianópolis. 2001. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Curso de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e Cultura**, v.11, n.2, p. 263-274, jul/dez., 2008.

POCAHY, Fernando Altair. **Entre Vapores e Dublagens**: Dissidências homo/eróticas nas tramas do envelhecimento. 2011, 167f. Tese (Doutorado em Educação) – Curso de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

_____. **A idade um dispositivo**. A geração como performativo. Provocações discursivo-desconstucionistas sobre corpo-gênero-sexualidade. *No prelo* 2011b.

PRADO-FILHO, Kléber. **Michel Foucault**: uma história política da verdade. Florianópolis: Editora Insular, 2006.

PRECIADO, Beatriz. **Multidões queer** – notas para uma política dos “anormais”. Tradução de Ricardo Rosas a partir da versão espanhola do francês por "el bollo loco". In: *Multitudes* <http://multitudes.samizdat.net/>, 2004.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e a existência lésbica. Tradução de Carlos Guilherme do Valle. **Revista Bagoas**, n. 05, p. 17-44, 2010.

ROLNIK, Suely. **Cartografia Sentimental**: Transformações Contemporâneas do Desejo. São Paulo: UFRGS Editora, 2007.

ROMAGNOLI, Roberta Carvalho. Cartografia e a relação pesquisa e vida. **Psicologia & Sociedade**; v.21, n.2, p.166-173, 2009.

RUBIN, Gayle. Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. In: ABELOVE, Henry; BARALE, Michèle Aina; HALPERIN, David M. (Orgs.) **The Lesbian and Gay Studies- Reader**, págs. 3-44 New York and London, Ed. Routledge, 1993.

SAIS, Almir Pedro. **Dispositivo da velhice**: uma analítica interpretativa. 2011. Tese (Doutorado em Psicologia). Curso de Pós Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011. Orientador: Kleber Prado Filho.

SANTOS, Daniel Kerry. **Homofobia, processos de subjetivação e construções de identidades de gênero na cidade de Assis**. Pesquisa de Iniciação Científica. Graduação em Psicologia, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2009.

_____. Proposições e pistas cartográficas nos estudos de gênero e das sexualidades. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero 9 – Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. Florianópolis. **Anais**: UFSC, 2010.

SCOTT, Joan. Experiência. In: LAGO, Mara Coelho de Souza; RAMOS, Tânia Regina Oliveira; SILVA, Alcione Leite (Orgs). **Falas de Gênero**. Florianópolis: Mulheres, 1999

SIMÕES, Júlio Assis. Homossexualidade masculina e curso da vida: pensando idades e identidades sexuais. In: Adriana Piscitelli; Maria Filomena Gregori; Sergio Carrara. (Org.). **Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004, p. 415-447.

_____. Apresentação do texto *Territórios Marginais* de Néstor Perlongher. In: GREEN, James N. e TRINDADE, Ronaldo (org.),

participação de José Fábio Barbosa da Silva [et al.] **Homossexualismo em São Paulo e outros escritos**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SOUZA, Pedro. Resistir, a que será que se resiste? O sujeito feito fora de si. **Linguagem em (Dis)curso**, Tubarão, v. 3, Número Especial, p. 37-54, 2003.

SWAIN, Tânia Navarro. Desfazendo o “natural”: a heterossexualidade compulsória e o *continuun* lesbiano. **Revista Bagoas**, n. 05, p. 45-55, 2010.

TONELI, Maria Juracy Filgueiras & PERUCCHI, Juliana. Territorialidade homoerótica: apontamentos para os Estudos de Gênero. **Revista Psicologia & Sociedade**, v.18, n.3, p. 39-47, set/dez, 2006.

TÓTORA, Silvana. Apontamentos para uma ética do envelhecimento. **Revista Kairós**, São Paulo, v.11, n.1, p. 21-38, jun., 2008.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso**: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. Rio de Janeiro: Record, 2007.

VILAÇA, Nízia. Por uma cronopolítica: Velhice e Projeto. **Lumina - Facom/UFJF**, Juiz de Fora, v.3, n.1, p.33-44, jan./jun., 2000.

WACQUANT, Loïc. Que é Gueto? Construindo um conceito sociológico. **Rev. Sociol. Polít.**, Curitiba, 23, p. 155-164, nov. 2004.

WEEKS, J. O corpo e a Sexualidade. In: LOURO, G. L. (org.). **O Corpo Educado: pedagogias da sexualidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 1999, p. 35-82.

WITTIG, Monique, **El pensamiento heterosexual y otros ensayos**. Barcelona: EGALES, S.L., 2006.

Sites consultados:

<http://www.soleis.adv.br/previdenciasocialleiorganica.htm>. Acesso em: 09 dez. 2011.

<http://www.estadao.com.br/noticias/cidades.florianopolis-lidera-ranking-gay-das-capitais,736927,0.htm>. Acesso em: 10 dez. 2011.

<http://images.google.com.br/> Acesso em: 10 dez. 2011.

APÊNDICE

TERMO DE ESCLARECIMENTO

➤ Título da pesquisa:

Modos de vida e processos de subjetivação na experiência de envelhecimento entre homens homossexuais na cidade de Florianópolis/SC

➤ O que é esse estudo?

Essa pesquisa trata do tema da experiência do envelhecimento entre homens homossexuais. Pretendemos ouvir as trajetórias de vidas dessas pessoas para apreender suas narrativas, seus modos de vida, suas histórias e suas subjetividades, articulando essas dimensões a um contexto histórico, político e social.

➤ Como serão coletadas as informações e como os informantes da pesquisa serão contatados?

A coleta das informações acontecerá através de dois meios:

- 1) entrevistas áudio-gravadas, realizadas com pessoas que se autodenominam homens homossexuais e que estejam vivenciando a experiência de envelhecimento. Essas entrevistas serão abertas, ou seja, não seguirão um roteiro de perguntas fixas ou um questionário fechado, e visarão conhecer algumas trajetórias de vida dos participantes.
- 2) observação em um espaço de sociabilidade frequentado principalmente por homens homossexuais mais velhos.

Os sujeitos da pesquisa serão convidados a participar da mesma a partir de um espaço de sociabilidade. Os locais das entrevistas poderão ser definidos posteriormente, de acordo com a vontade do participante.

➤ Qual é o objetivo dessa pesquisa?

O objetivo dessa pesquisa é cartografar e problematizar as experiências de envelhecimento entre homens que se autodenominam homossexuais a partir de suas narrativas, modos de vida e de alguns espaços de sociabilidade

➤ Por que fazer esse estudo?

O tema do envelhecimento entre homens homossexuais ainda é um assunto pouco discutido tanto na academia, quanto nos movimentos sociais LGBT (lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros) e nas políticas públicas direcionadas à população de mais idade. Nessas duas últimas esferas, além de raramente vermos a interseccionalidade entre homossexualidade e velhice, muitas vezes encontramos discursos que tendem a homogeneizar indivíduos a partir de categorias generalizantes como *velho* e *homossexual*, categorias estas que não dão conta das múltiplas experiências possíveis, tanto das vivências de sujeitos com idades mais avançadas, quanto das maneiras de se experienciar prazeres, erotismo e afetividade. Esse estudo visa, portanto, uma visibilidade política e teórica nesse campo, contribuindo para uma ampliação de discussões tanto na área dos estudos sobre envelhecimento, quanto na das sexualidades e de gênero.

➤ **E se eu quiser participar, mas não quiser me identificar?**

Nenhum participante será identificado nesta pesquisa. Os dados serão coletados de maneira a não identificar seu nome, endereço, local de trabalho ou estudo. Nós nos comprometemos a garantir o sigilo da identidade das informações prestadas. Garantimos também o sigilo de qualquer conteúdo que pedirem para manter em segredo e que tenha sido revelado durante a entrevista. Caso haja necessidade de colocar nomes para a compreensão da sua fala, utilizaremos nomes fictícios. Ainda, como parte da metodologia, será entregue aos participantes uma cópia impressa da entrevista transcrita para a verificação do que foi dito.

➤ **E se eu desistir de participar?**

Todos os participantes dessa pesquisa têm a liberdade de, a qualquer momento sem que isso implique em dar explicações aos pesquisadores, retirar a sua participação desse estudo. A retirada da participação será completamente aceita sem questionamentos.

Por se tratar de uma pesquisa científica, as informações obtidas através das entrevistas poderão ser utilizadas em publicações científicas, sem que os sujeitos sejam identificados.

Desde já, agradecemos o seu interesse em participar desse estudo.

Assinatura do participante

Daniel Kerry dos Santos
Mestrando em Psicologia (UFSC)
Núcleo MARGENS
Modos de vida, família e relações de
gênero.

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Daniel Kerry dos Santos Psicólogo (UNESP) Mestrando em Psicologia (UFSC) Núcleo Margens – Modos de vida, família e relações de gênero E-mail: dakerry@gmail.com Cel: (48) 9601-2944</p> | <p>Dra. Mara Coelho de Souza Lago Professora do Departamento de Psicologia (UFSC) Orientadora da pesquisa E-mail: maralago7@gmail.com Tel: (48) 9960-1695</p> |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu _____ RG: _____, abaixo assinado(a), tendo sido devidamente esclarecido(a) sobre todas as condições que constam no documento “Termo de Esclarecimento”, de que trata o projeto de pesquisa de mestrado intitulado “*Modos de vida e processos de subjetivação na experiência de envelhecimento entre homens homossexuais na cidade de Florianópolis/SC*”, o qual tem como pesquisadores responsáveis Dra. Mara Coelho de Souza Lago e o mestrando Daniel Kerry dos Santos, especialmente no que diz respeito aos objetivos da pesquisa, declaro que tenho pleno conhecimento dos direitos e das condições que me foram assegurados, a seguir relacionados:

- O conhecimento de que a minha colaboração refere-se a uma entrevista áudio-gravada que será transcrita pelo pesquisador sem alterações, e que os arquivos de áudio serão posteriormente apagados;
- A garantia de receber a resposta a qualquer pergunta ou esclarecimento de qualquer dúvida a respeito dos procedimentos. A pesquisa não oferece riscos físicos ao participante. Se algum procedimento me causar constrangimento, verbal ou não-verbal, estou ciente de poder retirar meu consentimento de participação da pesquisa a qualquer momento.
- A liberdade de retirar o meu consentimento e deixar de participar do estudo a qualquer momento, sem que isso me traga prejuízo;
- A segurança de que não serei identificado e que será mantido o caráter confidencial da informação relacionada à minha privacidade;
- O compromisso de que as entrevistas serão realizadas em locais onde se possa preservar minha privacidade.

➤Compromisso de que me será prestada informação atualizada durante o estudo, ainda que esta possa afetar a minha vontade de continuar dele participando;

➤Concordo que os dados obtidos através da entrevista possam ser utilizados em publicações científicas, desde que o meu anonimato seja preservado.

Declaro ainda que recebi o termo de esclarecimento da pesquisa por escrito e concordo inteiramente com as condições que me foram apresentadas. Assim, livremente, manifesto a minha vontade em participar do referido projeto.

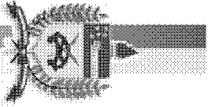
Florianópolis, _____ de _____ de 2011.

Assinatura do participante

Daniel Kerry dos Santos
Mestrando em Psicologia (UFSC)
Núcleo MARGENS
Modos de vida, família e relações de gênero.

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Daniel Kerry dos Santos Psicólogo (UNESP) Mestrando em Psicologia (UFSC) Núcleo Margens – Modos de vida, família e relações de gênero E-mail: dakerry@gmail.com Cel: (48) 9601-2944</p> | <p>Dra. Mara Coelho de Souza Lago Professora do Departamento de Psicologia (UFSC) Orientadora da pesquisa E-mail: maralago7@gmail.com Tel: (48) 9960-1695</p> |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

Certificado

https://sistema.cep.ufsc.br/certificado/certificado.php?id_pesquisa=2

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
Pró-Reitoria de Pesquisa e Extensão
Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos

CERTIFICADO Nº 2139

O Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos (CEPSH) da Pró-Reitoria de Pesquisa e Extensão da Universidade Federal de Santa Catarina, instituído pela PORTARIA N.º 5584/GR-99 de 04 de novembro de 1999, com base nas normas para a constituição e funcionamento do CEPSH, considerando o pedido no Regimento Interno do CEPSH, **CERTIFICA** que os procedimentos que envolvem seres humanos no projeto de pesquisa acima especificado estão de acordo com os princípios éticos estabelecidos pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP.

APROVADO

PROCESSO: 2139

FR: 439902

TÍTULO: Modos de vida e processos de subjetivação na experiência de envelhecimento de homens homossexuais na cidade de Florianópolis/SC

AUTOR: Mara Coelho de Souza Lago, Daniel Kerry dos Santos

FLORIANÓPOLIS, 24 de Novembro de 2011.

Coordenador do CEPSH/UFSC

ANEXO

Certificado do parecer do comitê de ética em pesquisa da UFSC