



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA CRUZ – UESC**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO EM LETRAS:**  
**LINGUAGENS E REPRESENTAÇÕES**

**IARA BERNABÓ COLINA**

**REGIME DA HETEROSSEXUALIDADE EM GARCÍA MÁRQUEZ E**  
**SÁNCHEZ BAUTE**

**ILHÉUS – BA**  
**2018**

**IARA BERNABÓ COLINA**

**REGIME DA HETEROSSEXUALIDADE EM GARCÍA MÁRQUEZ E  
SÁNCHEZ BAUTE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagens e Representações, da Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC, como requisito final à obtenção do título de Mestra em Letras.

Área de Concentração: Estudos da Linguagem

Orientador: Prof. Dr. André Luis Mitidieri Pereira

ILHÉUS – BA  
2018

C682 Colina, Iara Bernabó.  
Regime da heterossexualidade em Garcia Marquez e Sánchez Baute / Iara Bernabó Colina. – Ilhéus : UESC, 2018.  
99f.  
Orientadora : André Luis Mitidieri Pereira.  
Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Santa Cruz. Programa de Pós-graduação em Letras : linguagens e representações.

Inclui referências.

1. Literatura colombiana – Crítica e interpretação. 2. Garcia Marquez, Gabriel – Crítica e interpretação. 3. Sánchez Baute, Alonso. – Crítica e interpretação. I. Pereira, André Luis Mitidieri.  
II. Título. CDD – 809.88924

**IARA BERNABÓ COLINA**

**REGIME DA HETEROSSEXUALIDADE EM GARCÍA MÁRQUEZ E  
SÁNCHEZ BAUTE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagens e Representações, da Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC, como requisito final à obtenção do título de Mestra em Letras.

Ilhéus-BA, 20 de março de 2018.

---

André Luis Mitidieri Pereira – Prof. Dr.  
(UESC-BA)  
Orientador

---

Flávio Pereira Camargo - Prof. Dr.  
(UFG-GO)

---

Inara de Oliveira Rodrigues - Profa. Dra.  
(UESC-BA)

A Maria da Penha Maia Fernandes;  
A Dandara dos Santos (*in memoriam*),  
Dedico.

## AGRADECIMENTOS

Hora de agradecer...

Ao Instituto Federal Baiano, de cuja bela missão – oferecer educação pública, gratuita e de qualidade – me orgulho de participar. E, em especial, à gestão do IF Baiano – *Campus* Uruçuca, pela sensibilidade e acolhimento da proposta – fruto da presente pesquisa – de criação do GENI, Núcleo de estudos de gênero e sexualidades.

À Betti Grebler que, desde muito cedo, serviu de modelo para que eu pudesse ver a academia como espaço possível de renovação e prática através da arte; e não como terra infértil, discurso exclusivo para iniciados.

Ao Teatro Popular de Ilhéus, por ser casa que me acolhe em arte e ideais de transformação – artística, humana e profissional.

Ao Prof. Flávio Pereira Camargo, por gentilmente aceitar compor a banca de defesa e, também, à Professora Inara Rodrigues, pela composição da banca e participação ao longo do curso. Também ao PPGLLR, pelas contribuições advindas de professores e colegas.

Ao Marcio Meirelles, que primeiro me apresentou *Diatriba de amor contra un hombre sentado*, e abriu meus olhos para o sonho no Teatro Vila Velha.

À Elizabeth Suarique Gutiérrez, sorriso farto, que nos apontou o caminho, ao apresentar, para André Mitidieri, a obra literária *Al diablo la maldita primavera*.

Ao meu orientador, Prof. André Mitidieri, por iluminar o caminho, me permitindo desvelar o regime da heterossexualidade, e por desconstruí-lo comigo diariamente com sagacidade e doçura.

À Haísa Lima, sempre solícita e engajada, minha consultora preferencial para assuntos de feminismos e sexualidades.

À Leila Cunha Raposo, presença amorosa, que me acolheu em terras grapiúnas e, com sua paixão pelas Letras, me encheu de coragem para o desafio acadêmico.

Às amigas e aos amigos que têm acompanhado este percurso, pelas conversas em que praticamos a desconstrução do regime heterossexual.

À Rainha Loulou, cuja amizade e confiança me fizeram conhecer a beleza e intensidade do mundo *drag* em Salvador.

À minha família e, em especial, aos meus pais, Sossó e Daniel, que tornaram tudo possível, com muito amor, ao me educar “fora da caixa”, desdenhando de muitas amarras do regime heterossexual.

Ao Perimar Moura, pelo incentivo constante e por me inspirar sempre com sua capacidade crítica e de indignação.

Ao Cabeça Isidoro, por preencher meus dias com amor e arte, e emprestar os ouvidos a cada minha nova descoberta, sendo, em realidade, o primeiro leitor e estimulante debatedor destas linhas.

Até que os leões tenham seus próprios historiadores, as histórias de caçadas continuarão glorificando o caçador.

(Provérbio africano)

COLINA, Iara Bernabó. **Regime da heterossexualidade em García Márquez e Sánchez Baute**. 2018. 100 p. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagens e Representações. Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC, Ilhéus-BA, 2018.

## RESUMO

*Diatriba de amor contra un hombre sentado*, peça teatral de Gabriel García Márquez, escrita em 1987, tem como foco a personagem Graziela Jaraiz de La Vera, quando decide – após 25 anos – separar-se do marido. Durante o monólogo, ela desvela as hipocrisias cotidianas cometidas em nome do amor conjugal e o apagamento a que se submeteu. Por sua vez, no romance *Al diablo la maldita primavera*, escrito pelo também colombiano Alonso Sánchez Baute em 2002, a personagem Edwin – *drag queen* de grande renome na Colômbia – ao contar sua vida cheia de encontros e desencontros amorosos, decide por mandar ao diabo a maldita primavera, metáfora aí usada para o amor. A partir das duas obras literárias, objetivamos investigar o regime da heterossexualidade, bem como o Feminino enquanto conceito heurístico – desatrelado de sexo e gênero, como construção sócio-histórica discursiva–, à luz de estudos de gênero oriundos de Epistemologias do Sul. Para tanto, as obras literárias serão utilizadas como fontes de indagações correlacionadas, prioritariamente, à colonialidade de gênero em suas imbricações com as classes sociais e as comunidades de vida e discurso representadas por suas protagonistas. A presente pesquisa, eminentemente bibliográfica, tem como base teórica principal os escritos de Ochy Curiel (2009; 2013), Sílvia Rivera Cusicanqui (2015), Boaventura Souza Santos (2009), Guacira Lopes Louro (2004; 2013; 2014) e José Carlos Barcellos (2006). Percebemos, nos referidos textos literários, em correlação com seus contextos históricos, propostas de reconfiguração de suas personagens centrais, alçando-as da condição de sujeitos oprimidos a empoderados, o que nos possibilita discutir, a partir das narrativas, o regime da heterossexualidade.

**Palavras-chave:** Descolonização de gênero. Literatura sul-americana. O Feminino. Epistemologias do Sul.



COLINA, Iara Bernabó. **Regime da heterossexualidade em García Márquez e Sánchez Baute**. 2018. 100 p. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagens e Representações. Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC, Ilhéus-BA, 2018.

## RESUMEN

*Diatriba de amor contra un hombre sentado*, obra teatral de Gabriel García Márquez, escrita en 1987, tiene como foco la personaje Graziela Jaraiz de La Vera, cuando decide – después de 25 años – separar-se del marido. Durante el monólogo, ella desvela hipocresías cotidianas cometidas en nombre del amor conyugal y la borradura a que se sujetó. Por su vez, en el romance *Al diablo la maldita primavera*, de 2002, del escritor también colombiano Alonso Sánchez Baute, la personaje Edwin – *drag queen* de grande renombre en Colômbia – mientras nos cuenta su vida llena de encuentros y desencuentros amorosos, decide por mandar al diablo la maldita primavera, metáfora utilizada para el amor. A partir de las obras literarias, objetivamos investigar el régimen de la heterosexualidad, así como el Femenino en cuanto concepto heurístico – desacoplado de sexo y género, como construcción socio-histórica discursiva, a la luz de los estudios de género originarios de las Epistemologías del Sur. Para tanto, utilizaremos las obras literarias como fuentes de preguntas relacionadas, sobretudo, a la colonialidad de género en sus imbricaciones con las clases sociales e las comunidades de vida y discurso representadas por sus protagonistas. La presente pesquisa, eminentemente bibliográfica, tiene como base teórica principal, los escritos de Ochy Curiel (2009; 2013), Sílvia Rivera Cusicanqui (2015), Boaventura Souza Santos (2009), Guacira Lopes Louro (2004; 2013; 2014), José Carlos Barcellos (2006). Percibimos, en los referidos textos literários, en correlación con sus contextos históricos, propuestas de reconfiguración de las personajes centrales, elevándolas de la condición de sujetos oprimidos a empoderados, lo que nos permite discutir, a partir de las narrativas, el régimen de la heterosexualidad.

**Palabras-clave:** Descolonización de género. Literatura sudamericana. El Femenino. Epistemologías del Sur.

## **LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS**

DUDH	Declaração Universal dos Direitos Humanos
GGB	Grupo Gay da Bahia
LGBT	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros
ONU	Organização das Nações Unidas
UESC	Universidade Estadual de Santa Cruz

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>DESCOLONIZAR O PENSAMENTO.....</b>	<b>13</b>
<b>1.1</b>	<b>Colonialismo, gênero e descolonização.....</b>	<b>13</b>
<b>1.2</b>	<b>Epistemologias outras e descolonização de gênero.....</b>	<b>18</b>
<b>2</b>	<b><i>DIATRIBA DE AMOR CONTRA UN HOMBRE SENTADO: expressão e voz à Outra silenciada.....</i></b>	<b>22</b>
<b>2.1</b>	<b>Graciela e o lugar do Feminino na narrativa cristã.....</b>	<b>22</b>
<b>2.2</b>	<b>Graciela e o regime heterossexual: do desencanto à epifania de libertação.....</b>	<b>33</b>
<b>2.3</b>	<b>Diatribes contra o regime da heterossexualidade.....</b>	<b>40</b>
<b>3</b>	<b><i>AL DIABLO LA MALDITA PRIMAVERA: o “abjeto” com a palavra.....</i></b>	<b>48</b>
<b>3.1</b>	<b>Edwin entre trânsitos de gênero e pedagogias da sexualidade.....</b>	<b>48</b>
<b>3.2</b>	<b>Edwin e o Feminino marginal no regime da heterossexualidade .....</b>	<b>61</b>
<b>3.3</b>	<b>Ao diabo, o regime heterossexual.....</b>	<b>71</b>
<b>4</b>	<b>INCONCLUSÕES.....</b>	<b>80</b>
<b>4.1</b>	<b>Sobre lugares e singularidades: criatividade e resistência decolonial.....</b>	<b>80</b>
<b>4.2</b>	<b>Desconfiai do mais trivial.....</b>	<b>85</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>91</b>

## 1 DESCOLONIZAR O PENSAMENTO

Não veio mais que uma mulher moça, a qual esteve sempre à missa e a quem deram um pano para se cobrir. Puseram-lho a redor de si; porém ao assentar, não fazia grande memória de o estender bem, para se cobrir. Assim, Senhor, a inocência desta gente é tal, que a de Adão não seria maior, quanto à vergonha (CAMINHA, 1968, p. 91).

O certo é que nos *baito*, espécie de lojas de maçonaria indígena só franqueadas aos homens depois de severas provas de iniciação, pôde surpreender Von den Steinen, entre os Bororó, os mancebos em livre intercurso sexual uns com os outros; isto sem ar de pecado, mas naturalmente (FREYRE, 2003, p. 188 – grifo do autor).

### 1.1 Colonialismo, gênero e descolonização

A mulher indígena descrita por Pero Vaz de Caminha, na Bahia do ano de 1500, ignora completamente a função do pano que lhe colocam ao redor do corpo. Desconhece o temor que o sexo e, conseqüentemente, os órgãos genitais promovem no povo que acaba de aportar onde vive. Não lhe ocorre que, para esse povo, essas partes devem ser mantidas ocultas e o poder para autorizar o acesso a elas pertence a uma instituição chamada Igreja, demonstrando desde já o processo de disciplinarização do corpo e da sexualidade. A visão do artista plástico Carybé sobre o trecho transcrito da *Carta de Caminha* na epígrafe, conforme observamos a seguir, exacerba as impressões do narrador e não faz concessões: é um nu frontal, direto. Não é exagerado pensar que, caso se tratasse de uma fotografia e não de uma aquarela, a imagem chocaria as famílias mais conservadoras. A mensagem é clara: a mulher representada não vê razão alguma para fechar as pernas ou esconder a vagina.

Figura 01 – Ilustração de Carybé para a Carta de Caminha



Fonte: Carybé (2015).

Por sua vez, Karl von den Steinen, médico, explorador, etnólogo e antropólogo alemão, que esteve no Brasil em duas expedições ao Xingu, respectivamente nos anos de 1884 e 1887-88, registrou, sobre etnias encontradas em suas expedições, costumes severamente coibidos na cultura ocidental cristã. Conforme epígrafe deste trabalho, o estudioso presenciou jovens mancebos Bororó em prática sexual homoerótica usual a essa etnia. A prática não era escondida, não havia para isso motivo, já que desconhecida a noção de pecado, na perspectiva cristã, e as engrenagens utilizadas para disciplinar os corpos. Referidos costumes, entre os Bororó de então, não diminuía moralmente seus praticantes perante a comunidade, antes até delineia-se sentido inverso: o contexto observado é de seletivo grupo cuja participação restringe-se àqueles que logram “severas provas de iniciação”.

Além dos Bororó, há registros de práticas homoeróticas em diversas etnias brasileiras, tais como Xambioás, Guaicurus, Nambiquaras, Tikunas e Tupinambás:

Já no século XVI Gabriel Soares se horrorizara de ver os Tupinambás ‘mui afeiçoados ao pecado nefando, entre os quais se não tem por afronta; e o que serve de macho, se tem por valente, e contam esta bestialidade por proeza; e nas suas aldeias pelo certo há alguns que tem tenda pública a quantos os querem como mulheres públicas’ (FREYRE, 2003, p. 187 – atualização ortográfica sob nossa responsabilidade).

A citação coaduna-se com o pensamento de Michel Foucault (2010), em “Sexualidade e poder”, quando afirma que o cristianismo trouxe novas técnicas para impor a moral sexual: “Portanto, é mais do lado dos mecanismos de poder do que do lado das ideias morais e das proibições éticas que é preciso fazer a história da sexualidade no mundo ocidental desde o cristianismo” (p. 63). O encontro registrado em contornos tão pacíficos por Caminha mostra como Igreja e colonização controlavam seus domínios e exerciam suas respectivas autoridades para interditar a sexualidade. É certo que ditaram imperativos morais, contudo, enquanto davam início a um dos maiores genocídios da humanidade, exterminando a maioria da população nativa: Bororós, Tupinambás e tantas outras etnias.

Apenas no primeiro século de colonização, a população de indígenas, estimada em seis milhões de indivíduos, foi reduzida em dois terços. Na praia do Cururupe (Ilhéus, Bahia), apenas um pouco mais ao norte de onde Caminha descreveu a mulher mencionada, ocorreu um dos diversos massacres empreendidos pelo povo invasor, que matava em nome da salvação de almas:

A praia do Cururupe, extremo norte da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, foi cenário da sangrenta Batalha dos Nadadores, comandada por Mem de Sá, em 1559.

Segundo relato do próprio governador-geral, quando dispostos ao longo da praia, 'tomavam os corpos [dos indígenas assassinados] perto de uma légua' (CAMPOS, 2006, p. 186).

O uso da violência para a realização do grande empreendimento do apagamento da cultura local e de conversão religiosa na América era usual e até mesmo estimulado, conforme atesta Padre Anchieta:

Parece-nos agora que estão as portas abertas nesta capitania para a conversão dos gentios, se Deus Nosso Senhor quiser dar maneira com que sejam postos debaixo de jugo, porque para **este gênero de gente** não há melhor pregação do que espada e vara de ferro, na qual mais do que nenhuma outra é necessário que se cumpra o *compelle* e o *intrare* (ANCHIETA, 1933, p.186 – grifos nossos).

No discurso de Anchieta, percebemos o esforço dos jesuítas em transformar as práticas culturais entre os povos nativos, por ele referenciados como “este gênero de gente”, que só teria capacidade de compreender a “linguagem da violência”. A partir da chegada desses religiosos, inicia-se a coibição à nudez e a atos como a poligamia e a sodomia, bem como se introduz uma nova moralidade com vistas ao apagamento da cultura original. Com os colonizadores, aportou na Bahia – e no restante da América ibérica – um sistema de gênero que pressupunha dimorfismo biológico e organização patriarcal e heterossexual das relações sociais. Com a imposição do cristianismo, foi inoculada a noção de pecado e os indígenas – em consonância às epígrafes desta reflexão – conheceram tecidos europeus com os quais cobrir suas (agora) “vergonhas”, termo com o qual Caminha se refere aos órgãos genitais em sua carta a D. Manoel.

Vale remontar aos primeiros registros do encontro do europeu com o habitante originário da terra a posteriori batizada de América. Cristóvão Colombo não colheu os louros de sua “descoberta”, morreu acreditando que tinha chegado ao Oriente pelo Ocidente. Muito religioso, seu objetivo era angariar recursos para um grande empreendimento: a reconquista da Terra Santa. Tzvetan Todorov (2003) apresenta diversos registros sobre as expedições marítimas em *A conquista da América*:

Como um homem desprovido e que gostaria de lançar uma cruzada podia realizar seu sonho, no século XV? É tão simples quanto o ovo de Colombo: basta descobrir a América e conseguir nela os fundos... ou melhor, ir à China pela via ocidental 'direta', já que Marco Polo e outros escritores medievais garantiram que grande quantidade de ouro 'nasce' lá. No dia 26 de dezembro de 1492, durante a primeira viagem, ele revela em seu diário que espera encontrar ouro, e 'em quantidade suficiente para que os Reis [Isabel de Castela e Fernando de Aragão, financiadores do empreendimento de Colombo] possam, em menos de três anos, preparar e empreender a conquista da Terra Santa' (p. 6-7).

O navegador deixou relatos sobre suas expedições ao “Novo Mundo”, nos quais procurou descrever com fidelidade a natureza, habitantes e cultura exóticas. Suas descrições da exuberância da natureza possuem riqueza de detalhes, conferindo-lhe o status de etólogo e naturalista amador; sobre os habitantes, no entanto, que batizou de índios, não demonstrou o mesmo espírito hermenêutico. Seu pouco interesse pelos humanos em comparação à natureza evidencia-se no trecho:

Durante a terceira viagem, ele faz escala nas ilhas do Cabo Verde, que na época serviam aos portugueses como lugar de deportação para todos os leprosos do reino. Supõe-se então que eles poderão curar-se comendo tartarugas e lavando-se com seu sangue. Colombo não presta a mínima atenção aos leprosos e a seus costumes singulares; mas inicia imediatamente uma longa descrição dos hábitos das tartarugas (TODOROV, 2003, p. 11).

Todorov (2003) desvela ainda, a partir de carta escrita por Colombo aos reis católicos, a visão que o navegador tem dos indígenas. No documento, ele informa que levaria à Espanha seis deles para que aprendessem a falar, denotando que, na ocasião, desconsiderava que os índios tivessem uma língua. Posteriormente, Colombo admite a existência de um idioma, mas continua “a escutar palavras familiares em sua língua, e fala com eles como se devessem compreendê-lo e os censura pela má pronúncia de palavras ou nomes que pensa reconhecer” (TODOROV, 2003, p. 11).

Se, conforme Deepika Bahri (2013), aquele que tem o poder de representar e descrever os Outros controla como esses Outros serão vistos, Caminha e Colombo foram os primeiros arautos de novas terras e a percepção que tiveram dos seus habitantes até hoje impregna os imaginários de quem pensa nesses povos. O poder de representação funciona como ferramenta ideológica, a descrição desse Outro recém “descoberto” origina uma narrativa universal na qual a Europa está no cume do movimento temporal do saber e em cujo enredo se exclui a cultura dos povos autóctones:

Dentro dessa perspectiva etnocêntrica, a experiência da colonização é basicamente uma operação narcísica, em que o *outro* é assimilado à imagem refletida do conquistador, confundido com ela, perdendo portanto a condição única de sua alteridade. Ou melhor: perde a sua verdadeira alteridade (a de ser outro, diferente) e ganha uma alteridade fictícia (a de ser imagem refletida do europeu) (SANTIAGO, 1982, p. 15-16 – grifo do autor).

Após findo o período do colonialismo, as nações “independentes” tiveram como herança o atual padrão de poder mundial, que, segundo Aníbal Quijano (2000), consiste na articulação entre:

1) a colonialidade de poder, isto é, a ideia de ‘raça’ como fundamento do padrão universal de classificação social básica e de dominação social; 2) o capitalismo, como padrão universal de exploração social; 3) o estado como forma central universal de controle da autoridade coletiva e o moderno estado-nação como sua variante hegemônica; 4) o eurocentrismo como forma hegemônica do controle da subjetividade/intersubjetividade, particularmente no modo de produzir conhecimento (p. 1 – tradução nossa)<sup>1</sup>.

O fenômeno do poder estabelece-se, conforme Quijano (2000), em relações de dominação, exploração e conflito de atores sociais que disputam o controle das quatro áreas básicas da existência humana: sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade, seus recursos e produtos. As relações de poder em cada uma dessas áreas não funcionam separadas umas das outras, mas formam um sistema específico e histórico. No que tange à questão de gênero, María Lugones (2014) critica a proposta de Quijano, a qual pressupõe uma compreensão patriarcal e heterossexual das disputas pelo controle do sexo e aceita o entendimento eurocentrado de gênero. Nessa perspectiva, segundo Asunción Oliva Portolés (2010), o gênero, como representação, é produto de diversas tecnologias sociais (como o cinema e as técnicas narrativas), de discursos institucionalizados, epistemologias, práticas críticas, bem como de práticas da vida cotidiana.

Faz-se oportuno delinear o conceito de gênero que problematizamos, começando por considerar que o termo foi introduzido a partir da linguística, na medicina e na psiquiatria, na década de 1950 e, a partir daí, seguiu para a teoria feminista, associado à divisão de poder e ao patriarcado. Portolés (2010) traz contribuições de Mary Hawkesworth, pioneira em sustentar que:

a primeira virtude que o conceito de gênero teve foi a de desconstruir a 'atitude natural', atitude que poderia resumir-se nos seguintes pressupostos: só existem dois gêneros; o sexo corporal genital é o signo essencial do gênero; a dicotomia macho-fêmea é natural; todos os indivíduos devem ser classificados como masculino ou feminino e qualquer

---

<sup>1</sup> Texto-fonte: “El actual patrón de poder mundial consiste en la articulación entre: 1) la colonialidad del poder, esto es la idea de ‘raza’ como fundamento del patrón universal de clasificación social básica y de dominación social; 2) el capitalismo, como patrón universal de explotación social; 3) el estado como forma central universal de control de la autoridad colectiva y el moderno estado-nación como su variante hegemónica; 4) el eurocentrismo como forma hegemónica de control de la subjetividad/intersubjetividad, en particular en el modo de producir conocimiento” (QUIJANO, 2000, p. 01).



desvio deve ser considerado como patológico (p. 21 – tradução nossa)<sup>2</sup>.

Portolés (2010) ressalta a importância dos aportes trazidos pela antropóloga estadunidense Gayle Rubin, com especial destaque ao artigo publicado em 1975, intitulado *The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy'*, a partir do qual o conceito de gênero passou a apresentar-se como uma divisão imposta socialmente tendo por base as relações de poder. A divisão de gênero determina obrigações, delimita espaços, tarefas, reprime ou estimula desejos, direitos. Assim, começamos a discernir que:

tanto a sexualidade como o gênero são políticos, quer dizer, estão socialmente construídos: existe um sistema de poder que recompensa e fortalece alguns indivíduos e atividades, enquanto castiga e oculta outros. No ápice deste sistema de poder estaria a sexualidade marital reprodutiva monogâmica (PORTOLÉS, 2010, p. 28 – tradução nossa)<sup>3</sup>.

De acordo com a história ocidental eurocêntrica, os estudos de gênero, em sua face feminista, nascem no contexto do Iluminismo, pós-Revolução Francesa, como se antes disso, em outras sociedades, nunca se tivesse lutado contra o patriarcado. Essa invisibilidade das lutas empreendidas relaciona-se com a supremacia das epistemes do colonizador, que simplesmente desconsideram a história pregressa do Outro antes do contato com a “civilização”. Torna-se necessário, pois, encaminhar tentativas para discutir gênero e sexualidade aptas a provocarem rupturas na hegemonia que pensadores europeus ou norte-americanos exercem quando se trata da produção do conhecimento acerca de tais questões.

## 1.2 Epistemologias outras e descolonização de gênero

Compreender o processo de colonização na América, que se deu no contexto das viagens de descobrimento, pode tornar-se fundamental para o entendimento da nossa proposta central que, assentada na descolonização de gênero como ferramenta de combate ao regime da heterossexualidade, baseia-se ideológica e teoricamente nas assim denominadas Epistemologias do Sul. Enquanto essa coordenada geográfica é metafórica, reportando-se a países de passado

---

<sup>2</sup> Texto-fonte: “[...] la primera virtualidad que tuvo el concepto de género fue la de desconstruir la ‘actitud natural’, actitud que podría resumirse en estos supuestos: solo hay dos géneros; el sexo corporal genital es el signo esencial del género; la dicotomía macho-hembra es natural; todos los individuos deben ser clasificados como masculino o femenino y cualquier desviación ha de considerarse como patológica” (PORTOLÉS, 2010, p. 21).

<sup>3</sup> Texto-fonte: “[...] tanto la sexualidad como el género son políticos, es decir, están socialmente construidos: existe un sistema de poder que recompensa y fortalece a algunos individuos y actividades, mientras castiga y oculta a otros. En la cúspide de este sistema de poder estaría la sexualidad marital reproductiva monógama” (PORTOLÉS, 2010, p. 28).

colonial, o campo da epistemologia propõe a teorização do conhecimento, o estudo de métodos e conclusões de teorias e práticas de atores sociais em determinado contexto; são epistemologias as ideias que refletem sobre o que conta como conhecimento válido.

É relevante notar que diferentes tipos de relações sociais podem dar origem a diversas epistemologias, nunca neutras. As epistemologias do Sul posicionam-se criticamente, configurando-se num:

conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão dos saberes levada a cabo, ao longo dos últimos séculos, pela norma epistemológica dominante, valorizam os saberes que resistiram com êxito e as reflexões que estes têm produzido e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. A esse diálogo entre saberes chamamos ecologias de saberes (SANTOS; MENESES, 2009, p. 7).

As propostas de descolonização do saber oferecem resistência ao impulso homogeneizador da colonização, buscando ensinar sem destruir, sem colonizar, questionando inclusive a supremacia da palavra escrita em detrimento da cultura oral, propondo, enfim, o convívio e interação entre os diversos saberes. Nesse sentido, observamos que a ecologia de saberes “se baseia no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer a sua autonomia” (SANTOS, 2009, p. 44).

A ecologia de saberes contrapõe-se a ideias relativas ao pensamento abissal, organizado— conforme proposto por Santos (2009) — pelo estabelecimento de linha que divide saberes, experiências e atores sociais entre úteis e inúteis, visíveis ou invisíveis, inteligíveis ou não. Os que ficam do lado de lá da linha do abismo são considerados perigosos ou ininteligíveis ou inúteis, a exemplo dos conhecimentos populares, leigos, indígenas, entre outros. Do lado de cá da linha, estão a ciência moderna, a filosofia, a teologia. A ecologia de saberes, enquanto campo teórico-prático, está baseada no desenvolvimento de um pensamento pós-abissal que “[...] tem como premissa a ideia da diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico. Isto implica renunciar a qualquer epistemologia geral” (SANTOS, 2009, p. 45).

Trata-se, basicamente, de uma contra-epistemologia, baseada na noção de que o processo de colonização empreendeu também uma dominação epistemológica sobre a cultura nativa, promovendo o epistemicídio dos saberes locais e controlando pela força a disseminação do saber ocidental. Segundo Santos (2009), o “descobrimento” foi um dispositivo legal para

reivindicar o direito ao território estrangeiro por parte do poder ocidental europeu, cujos “descobridores” estavam confiantes na universalização da sua religião e cultura, fosse através da assimilação ou por meio de assassinato, pilhagem, expulsão e destruição.

Indo além, Santos e Meneses (2009) defendem que a epistemologia ocidental dominante se fundou na necessidade de embasamento ao projeto colonialista:

[...] a epistemologia dominante é, de fato, uma epistemologia contextual que assenta numa dupla diferença: a diferença cultural do mundo moderno cristão ocidental e a diferença política do colonialismo e capitalismo. A transformação deste hiper-contexto na reivindicação de uma pretensão de universalidade, que se veio a plasmar na ciência moderna, é o resultado de uma intervenção epistemológica que só foi possível com base na força com que a intervenção política, econômica e militar do colonialismo e do capitalismo modernos se impuseram aos povos e culturas não-ocidentais e não-cristãos (SANTOS; MENESES, 2009, p. 10).

Partindo de reflexões como essas, que investigam relações sociais de gênero, considerando suas vinculações políticas, bem como sua diversidade, seguiremos na problemática da descolonização em suas várias frentes – gênero, poder, saber, ser – com particular atenção à questão do lugar de fala, podendo esse ser epistemológico, ativista, autoral, artístico. Não deixaremos de observar a emergência da singularidade como valor, contraposta à visão universalista ocidental.

Nesse propósito, segundo Ochy Curiel (2009), a descolonização configura-se numa posição política, que atravessa a reflexão e a ação individual e coletiva, bem como os imaginários, os corpos, as sexualidades, as formas de atuar e de ser no mundo. Descolonizar o gênero exige que se crie uma espécie de resistência não apenas intelectual, mas também de práticas sociais e da construção de pensamento próprio de acordo com experiências concretas.

É assim que as epistemes escolhidas, nesta dissertação intitulada *Regime da heterossexualidade em García Márquez e Sánchez Baute*, nos levam à análise do texto dramático *Diatriba de amor contra un hombre sentado* (1987), do escritor colombiano Gabriel García Márquez<sup>4</sup>, e do romance *Al diablo la maldita primavera* (2002), de Alonso Sanchés Baute<sup>5</sup>, autor homossexual também colombiano. Objetivamos investigar o Feminino

---

<sup>4</sup>O autor da diatribe estudada, Gabriel José García Márquez, nasceu em Arataca (CO), em 1927. Escritor, jornalista, editor, ativista político, ficou mundialmente conhecido ao ganhar o Prêmio Nobel de Literatura no ano de 1982. Amante do cinema, escreveu diversos roteiros; sua única incursão séria na dramaturgia teatral, no entanto, resultou na obra objeto deste trabalho. (BIBLIOTECA NACIONAL DE COLOMBIA, [s.d]).

<sup>5</sup> Alonso Sanchés Baute (1964) nasceu em Valledupar (CO) e mudou-se para Bogotá a fim de graduar-se em Direito. Segue em paralelo carreira de escritor, sendo autor de romances e crônicas, assina ainda colunas em periódicos. Trabalha como produtor e apresentador de programas televisivos. (EL HERALDO, 2015[?]).

enquanto conceito heurístico: desatrelado de sexo e gênero, como construção sócio-histórica discursiva, conforme veremos com mais detalhes no decorrer da pesquisa.

Embora consideremos delineamentos propostos por estudiosas e estudiosos europeus e/ou norte-americanos, especialmente aqueles considerados fundadores sobre determinados temas – como os de Monique Wittig (1980) sobre o “pensamento hétero”, Adrienne Rich (1980), com seu conceito de “heterossexualidade compulsória”, e Judith Butler (2008) sobre performatividade de gênero –, direcionamo-nos às reflexões e problematizações que os estudos de gênero ganham em sua feição latino-americana, quando imbricados com classe social, raça, religião e etnia.

Dessa forma, valemo-nos de investigações acerca de teorias e práticas de: descolonização, como Silvia Rivera Cusicanqui (2015), Boaventura Sousa Santos (2015; 2009) e Hugo Achugar (2006); contraposição à “colonialidade de gênero”, como María Lugones (2014); combate ao “regime da heterossexualidade”, com enfoques dados por Ochy Curiel (2013; 2009) e Guacira Lopes Louro (2004; 2013; 2014). A respeito da relação escrita/autoria e gênero, partimos de proposições da teórica chilena Nelly Richards (2002) e, sobre o universo *Drag Queen*, utilizamos aportes teóricos de Alberto Mira (2013), José Carlos Barcellos (2006), Eliane Berutti (2003) e Wilton Garcia (2000).

No segundo capítulo da dissertação, analisamos, em *Diatriba*, indicadores de opressões vividas pela protagonista advinda de uma sociedade patriarcal, moldada no “regime da heterossexualidade”, ao tempo em que daremos início à investigação do Feminino, enquanto conceito heurístico. Entendemos que a arte, em geral, e, nesse caso específico, a literatura, configura-se como mecanismo de crítica social, capaz de instigar o receptor a refletir sobre suas condições de vida e discurso. Nesse sentido, García Márquez cria, em sua incursão na literatura dramática, forte narrativa sobre uma mulher que decide contestar o destino imposto pela sociedade em que foi educada, discutindo os costumes vigentes à época.

No terceiro capítulo, analisamos o romance no qual Baute (2004), ao criar sua protagonista *Drag Queen*, traça contribuições relevantes às discussões sobre gênero na atualidade, desvelando aspectos do regime da heterossexualidade nos relatos sobre família, trabalho, religião e demais âmbitos sociais. Investigamos, ainda, a partir da personagem central da obra literária em foco, a construção da subjetividade homossexual e suas possibilidades de expressão, bem como das assim denominadas “sexualidades desviantes”.

Já no capítulo 4, procuramos correlacionar o drama e o romance que constituem o *corpus* da pesquisa, para além das opressões vividas pelas personagens, direcionando nosso olhar às imbricações entre gênero e classe social, representadas pelas personagens centrais, bem

como à problematização do papel simbólico atribuído a elas, a partir do prisma da descolonização de gênero. Nessa perspectiva, delineamos o estudo aqui apresentado com vistas à discussão do lugar do feminino em meio ao regime da heterossexualidade, seja a partir da figura da mulher casada que repensa a sua relação matrimonial, como o faz Márquez, seja a partir do comportamento, desejos e anseios de Edwin, com base nos escritos de Baute.

Para tanto, dando continuidade às discussões iniciadas nessa seção, no próximo capítulo, adentramos ao ambiente e contexto da peça teatral de Gabriel García Márquez, autor que abre, para a plateia, a intimidade da alcova de um casal, dando voz e protagonismo a Graciela, enquanto silencia o marido dela durante toda a narrativa. Dessa forma, na próxima seção deste trabalho, investigaremos, em suas palavras, exemplos e vestígios da colonialidade de gênero, com especial atenção aos princípios morais cultivados no “regime heterossexual”.

## 2 *DIATRIBA DE AMOR CONTRA UN HOMBRE SENTADO: expressão e voz à Outra silenciada*

### 2.1 Graciela e o lugar do Feminino na narrativa cristã

Só um Deus homem podia me presentear com esta revelação nas nossas bodas de prata. E ainda devo lhe agradecer por ter me dado todo o necessário para desfrutar da minha estupidez, dia a dia, durante vinte e cinco anos mortais (MÁRQUEZ, 1996, p. 11-12 – tradução nossa)<sup>6</sup>.

A colonização gerou, até os dias atuais, consequências nas ex-colônias, cujo conjunto podemos denominar abrangentemente de colonialidade. A imagem do Outro como ser inferior, animalizado, carente de ontologia, que compõe a narrativa universalizante do colonizador, transcendeu os povos autóctones e se estende a seus descendentes, ao povo que a colonização engendrou, fruto inicialmente da violação das mulheres indígenas pelo branco europeu. Essa faceta da colonialidade revela-se na discriminação e hierarquização racial em vigor nas ex-colônias, e também nas ex-metrópoles, que muitas vezes ainda hoje faz pessoas duvidarem de sua capacidade e valor apenas por questões de origem étnica: é a expressão da colonialidade no ser.

A colonialidade desmembra-se ainda em colonialidades de poder, de saber e também de gênero, conforme discutiremos no decorrer deste trabalho. Assim, ao percorrermos a história ocidental da luta feminista, destacamos, na chamada “Primeira Onda”<sup>7</sup>, a luta por cidadania para as mulheres e igualdade com os homens. Já a “Segunda Onda”, iniciada nos anos 1970, intensifica essa proposta, afirmando, entretanto, a diferença existente nesse coletivo sob a designação “mulher”: há mulheres negras e brancas, pobres e ricas, entre tantas

---

<sup>6</sup> Todas as traduções dessa obra são de nossa autoria.

<sup>7</sup> O Feminismo, em sua faceta ocidental, para efeito de estudo, é dividido em três fases históricas ou “ondas”. A partir do século XIX até início do século XX, ocorre a chamada “Primeira Onda”, quando as mulheres organizam-se para lutar por seus direitos, sobretudo pelo voto, inicialmente na Inglaterra. É a fase das lutas igualitárias pela universalização dos direitos civis, sociais e políticos. A “Segunda Onda” ocorre na segunda metade do século XX, inicialmente nos Estados Unidos, na Espanha e na França, onde é publicado, em 1949, um dos marcos do movimento, o livro *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir. É a fase essencialista, das lutas pela afirmação da identidade. Já a “Terceira Onda”, iniciada na década de 1990, e que perdura até hoje, é a fase das teorias dos sujeitos múltiplos e/ou nômades. Foca-se na análise da alteridade, passando do estudo sobre as mulheres para o estudo das relações de gênero.

outras especificidades. Inaugura-se a luta e a implementação de políticas públicas, a exemplo das cotas para mulheres.

Delineia-se, então, um pensamento de grande pertinência para o movimento feminista: a ideia de que o pessoal é político, o que ocorre no privado é relevante na construção da sociedade. Nesse contexto, começa-se a falar em “empoderamento” para as mulheres e pode-se dizer que é nesse momento que se atenta para o “segundo dos pares”, quando a lógica binarista é duramente criticada. O binarismo pode ser lido como um monologismo, já que se trata de uma visão que divide o mundo em: homem x mulher (não-homem); branco x negro (não-branco); heterossexual x homossexual (não-heterossexual), etc., sempre a partir da ótica do dominante.

Os movimentos feministas ocidentais lograram grandes avanços na direção da igualdade entre homens e mulheres, desvelando que aquilo que é considerado “natural” foi em verdade construído, sendo, portanto, passível de ser reconstruído de outra forma. Vozes feministas vindas do Sul, no entanto, problematizam esse feminismo hegemônico, construído principalmente em núcleos urbanos, por mulheres brancas de classe média, e que quase sempre desconsideram as intersecções da categoria de gênero com as de raça e classe social. Desse modo, a descolonização de gênero pressupõe compreender o processo histórico que gerou as atuais configurações das relações de gênero e, a partir daí, desnaturalizá-las.

Nesse processo de naturalização de comportamentos foi instituído o casamento como “destino natural”, caminho obrigatório, para as “mulheres”. Essa perspectiva surge, portanto, como ponto pertinente de análise do regime heterossexual, e é questão central em *Diatriba de amor contra un hombre sentado*. O enredo apresenta uma personagem feminina que, no dia de suas bodas de prata, decide separar-se do marido. Embora Gabriel García Márquez tenha escrito, na década de 1950, a peça *El congreso de fantasmas*, publicada no jornal *El Heraldo*, esta não é considerada uma incursão séria no universo dramaturgico, constando na maioria dos registros *Diatriba* como única peça teatral escrita por ele. O termo *diatriba*, em português diatribe, corresponde a discurso crítico oral ou escrito que procura afrontar o interlocutor.

A peça transcorre numa cidade do Caribe, no quarto do casal, depois que Graciela e seu marido voltam de um jantar pouco antes do amanhecer de 3 de agosto de 1978. Graciela lança então ao marido sua diatribe, durante a qual o mesmo permanece imóvel, oculto atrás de um jornal que finge ler. A narrativa criada por García Márquez em *Diatriba* problematiza o sistema de poder em que se insere: Graciela e seu marido representariam, durante seus 25 anos de casamento, o paradigma da sexualidade marital reprodutiva monogâmica e, além disso, são

representantes da classe mais tradicional e economicamente abastada de sua região. Traziam em si, portanto, a responsabilidade de, ao estar no ápice de sua sociedade, manter-se aí.

A protagonista casou-se jovem, apaixonada, grávida. O marido, cujo nome não nos é dado a conhecer pelo autor, trabalhava à época como operário em uma fábrica e eles – que não tinham aprovação de suas famílias para o romance – foram viver modestamente: “dormindo os dois na mesma rede, com espaço de sobra para outros dois, com um fogareiro a carvão, que quase era melhor não ter por falta de uso, e uma latrina que transbordava em erupções pestilentas com o mar de ressaca” (MÁRQUEZ, 1996, p. 20). Vinte e cinco anos depois, adentramos à intimidade do casal e os encontramos num “quarto de ricos” em meio à diatribe de Graciela: é o dia da comemoração e véspera da separação.

Sobre a gênese da peça, apresentamos relato<sup>8</sup> de Hugo Urquijo, encenador argentino, segundo o qual, García Márquez assistiu, em 1986, à atuação de Graciela Dufault, atriz argentina, no monólogo *La Maga*, em Cuba. Após a apresentação da peça, encontrou com Graciela e Hugo, diretor de *La Maga* e seu marido, numa festa do Festival Internacional de Cinema de Havana, que ora ocorria. García Márquez aproximou-se do casal e disse que há trinta anos uma história “dava voltas” em sua cabeça: a de uma mulher que, no dia de suas bodas de prata, lançava uma “cantilena”<sup>9</sup> ao marido e em seguida o incendiava. Não sabia o que se passaria no meio da história, esclareceu. Entretanto, disse que, ao ver Graciela em *La Maga*, sentiu que podia escrever a história para ela.

Nove meses depois, apesar da incredulidade do casal, o autor entrou em contato com Graciela informando que havia terminado de escrever a peça. Pode-se dizer que *Diatriba* é um monólogo para uma atriz, uma vez que o marido, segundo rubrica do autor, é representado por um manequim. No entanto, o termo não se adéqua totalmente, uma vez que a personagem trava um diálogo com o marido, embora este permaneça silente. Conforme relato da atriz colombiana Laura García<sup>10</sup>, que interpretou Graciela em uma segunda estreia da peça no Teatro Nacional de Colômbia, García Márquez, quando era jovem e vivia em Barranquilla, através de uma janela, viu uma mulher lançando uma cantilena ao marido que, às vezes, cochilava durante o “sermão”. O escritor teria voltado a passar ali seis horas depois e a

<sup>8</sup> Relato disponível em: <<http://www.hugourquijo.com>>. Acesso em: 01 dez. 2017.

<sup>9</sup> No original, “cantaleta”. Cantaleta é uma expressão local muito utilizada na Colômbia, que traz a ideia de uma “reclamação sem fim” que prescinde da resposta do destinatário. Comumente associada a mulheres, a “cantaleta” é geralmente proferida no interior da casa, acompanhada de ações veementes, como bater de portas, por exemplo. Optamos por traduzi-la pela palavra brasileira “cantilena”, embora não corresponda precisamente à intenção do texto-fonte.

<sup>10</sup> Entrevista da atriz disponível em:

<[https://cvc.cervantes.es/actcult/garcia\\_marquez/obra/teatro/entrevista.htm](https://cvc.cervantes.es/actcult/garcia_marquez/obra/teatro/entrevista.htm)>. Acesso em: 01 dez. 2017.



situação ainda era a mesma. Nesse momento, teria pensado que algum dia teria que escrever isso, porque era maravilhoso.

A peça traz uma dramaturgia não linear, dando saltos no tempo. Essa obra aproxima-se do Teatro Épico ao propor uma protagonista narradora, bem como por meio da quebra da “quarta parede”, em momentos nos quais a atriz se dirige diretamente à plateia, interrompendo a narrativa:

*(Reflete)* Como eu sou burra! As revistas de fofoca vão publicar que a gente passou o dia todo comemorando as bodas de prata na cama. *(Encolhe os ombros)* Pouco me importa, desde que não seja verdade! O que é que eu estava falando? ***(Fora da personagem pergunta ao público)*** Alguém lembra o que é que eu estava falando? *(As respostas do público lhe permitem recuperar o fio do monólogo, mas antes ela fala às pessoas que a ajudaram)* Muito obrigada, mas no fim das contas é meu marido, e este pleito é só meu e dele, e ninguém tem que se meter. Desculpa aí, tá? (MÁRQUEZ, 1996, p. 29 – grifos nossos).

Em seguida, a protagonista prepara um drink, bebe um pouco, reflete e retoma o diálogo com o marido. A quarta parede trata-se de uma parede imaginária, responsável pela separação entre espectador e ator. Ao desfazê-la, rompe-se a convenção de realismo e se desvela o mecanismo teatral, favorecendo a que o espectador reflita sobre o que vê. Na fala imediatamente a seguir da quebra da quarta parede, García Márquez já propõe a retomada da personagem pela intérprete e resvala no senso comum patriarcal de que “em briga de marido e mulher ninguém mete a colher”, como diz o dito popular, reiterando a cultura do “regime heterossexual”. O ativismo feminista, em seu combate à violência de gênero, vai de encontro a essa conduta social, estimulando a denúncia e intervenção em relações matrimoniais abusivas.

Por sua vez, as rubricas são “um capítulo à parte” na obra, visto que nelas García Márquez concentrou muito de seu imaginário maravilhoso, propondo verdadeiros desafios aos encenadores e produtores que decidam realizar montagem da peça: neve; arranjos de rosas que são colocados até ocupar todo o fundo do palco; fragrância de rosas; figurantes em grande quantidade para apenas uma cena em que aparecem na penumbra (como convidados da festa que se inicia ao final da peça); um manequim (o marido) em chamas... Ao final da trama – que se passa inteira no quarto do casal entre a madrugada e a noite do dia 03 de agosto de 1978 – o autor lança mão de um recurso poético de libertação, quando concebe a morte do marido em meio a chamas<sup>11</sup> após Graciela acender o jornal que “os separava”. Na referida data, o casal, que acaba de chegar de um jantar informal, comemora bodas de prata. Segundo rubrica inicial, “antes do

---

<sup>11</sup> O marido ser representado por um manequim adéqua-se à cena final, uma vez que, após permanecer imóvel e em silêncio durante toda a encenação, será consumido por chamas.

*terceiro sinal, ainda com a cortina abaixada e as luzes da plateia acesas*” (MÁRQUEZ, 1996, p. 9), ou seja, antes que se inicie a peça segundo convenção teatral mais tradicional, a plateia escuta, vindo do fundo do palco, o ruído de louças sendo despedaçadas contra o chão. Após finalizado o barulho, a cortina é levantada:

*É de noite. Graciela risca um fósforo nas trevas para acender um cigarro, e a deflagração inicia a lenta iluminação do cenário: é um quarto de ricos, com poucos móveis modernos e de bom gosto* (MÁRQUEZ, 1996, p. 9).

Logo mais, à noite, acontecerá a festa de comemoração. Graciela, contudo, devido à “revelação” da qual acaba de tomar conhecimento, está decidida a se separar, após realizada a festa: “O que é que você achava, hein? Que a gente ia cancelar, de última hora, a festa mais comentada do ano, para que eu ficasse como a vilã da história e você banhando-se em água de rosas? Ha, ha. A eterna vítima!”(MÁRQUEZ, 1996, p. 12). Graciela, em seu relacionamento com o marido, estabelece regras próprias, limites éticos, às vezes, embora não deixe de cumprir o papel esperado da mulher na sociedade vigente, nem se liberte da culpa imposta pela moral cristã. A protagonista afirma não se importar com quem o marido se relacione esporadicamente, desde que não seja sempre com uma mesma mulher: “Mas não venha me dizer que ela é uma diferente cada vez, se por pouco ela não está comemorando com você as mesmas bodas de prata que nós” (MÁRQUEZ, 1996, p. 27). Tal questão será retomada durante a discussão proposta neste trabalho.

Durante a peça, Graciela traz à cena memórias da vida a dois, em *flash backs* que vão conduzindo o leitor/espectador a um maior entendimento da relação construída pelo casal e como chegaram à diatribe em andamento. Isso é perceptível no trecho a seguir, o qual nos remete à gênese do relacionamento, quando, aos dezenove anos, conheceu o futuro marido, que havia renegado sua tradicional e poderosa família:

*A gente sabia que você era um renegado dos *Jaraiz de la Vera*, que tinha se limpado com os pergaminhos dos seus avós, que mandou pros ares os ouros falsos desta mansão e a coroa de ouro do seu sobrenome, e isso nos seria suficiente para que te abrissemos a alma* (MÁRQUEZ, 1996, p. 22).

O marido, no entanto, após morte do pai, para surpresa de Graciela, resolve assumir a fortuna familiar e ela o acompanha. Estrangeira no mundo de ricos empenha-se “em fazer-se digna dele” e dedica-se à carreira acadêmica. Ao seguir o marido em seu retorno ao seio da família *Jaraiz de la Vera*, Graciela vê-se em meio a uma vida de luxos; a companhia do marido, porém, torna-se escassa. Vai sem ele “aos shows, ao cinema, aos bazares de caridade.” (p. 36).

Deslocada, Graciela, ao juntar-se à família opressora, perde a confiança de suas amigas de escola e, na nova vida, passa a viver “em um limbo de mulheres sozinhas” (p. 36), cuja única afinidade com ela “é não saber exatamente onde estão os maridos” (p. 36). Todavia, no decorrer dos anos, a relação vai ganhando contornos hipócritas, atendendo mais às convenções sociais do que aos sentimentos de seus agentes e culmina na diatribe retratada.

Em conformidade com a atuação da personagem, nos questionamos então: qual é o discurso que governa a construção do sujeito “Graciela”? Observando o contexto histórico em que a peça foi escrita no que tange ao feminismo hegemônico, verificamos que a década de 1980 vivia ainda a segunda onda do movimento. Na sociedade caribenha, no período recortado – a história traz passagens ocorridas entre as décadas de 1950 e 1970 –, o discurso dominante é patriarcal, vive-se o “regime heterossexual”, com base na diferença sexual. Em relação ao lugar das mulheres, trazemos informações históricas relativas à sua inserção no sistema educacional em fins do século XIX, em Barranquilla, no Caribe colombiano:

A incorporação das mulheres no sistema educacional, segundo a Igreja, era uma forma de moldar, em princípios e valores cristãos, o elemento de coesão da família e da casa. Foi dada muita atenção à gestão das escolas do ‘bello sexo’. No distrito capital de Barranquilla, em 1884, havia quatro escolas públicas de mulheres, que atendiam uma média de 232 meninas diariamente. Além disso, a cidade ofereceu para o ‘bello sexo’, uma série de escolas privadas que, na sua totalidade, eram os espaços pedagógicos das senhoras da elite da cidade. Os conteúdos dos currículos nessas escolas femininas eram cuidadosamente vigiados pela Igreja e eram relativamente os mesmos: leitura, escrita, princípios aritméticos, gramática castelhana, economia doméstica, urbanidade, costura, moral e religião (SALCEDO, 2002, p. 34– tradução nossa<sup>12</sup>).

Em instituições similares, mulheres colombianas ainda em meados do século XX aprendiam a bem desempenhar seus papéis de esposa e mãe de acordo com os princípios morais de uma das formas de enraizamento do “regime heterossexual”: a narrativa cristã, cujos símbolos culturais femininos convocam múltiplas representações e frequentemente contraditórias, conforme observamos nos exemplos de Eva, Maria e Madalena. Eva, a responsável pelo pecado original, representa a corrupção e, em virtude de sua conduta pecadora, foi castigada a, dentre outras coisas, sofrer no parto, com muitas dores. Maria é, a um só tempo,

---

<sup>12</sup> Texto-fonte: “La incorporación de la mujer al sistema educativo, según la Iglesia, era una forma de moldear en principios y valores cristianos al elemento cohesionador de la familia y el hogar. Se prestó mucha atención al manejo de las escuelas del ‘bello sexo’. En el distrito capital de Barranquilla hacia 1884 existían cuatro escuelas públicas de mujeres, a las que asistían diariamente un promedio de 232 niñas. Asimismo, la ciudad ofrecía para el ‘bello sexo’ una gama de escuelas privadas que en su totalidad eran los espacios pedagógicos de las damas de la elite de la ciudad. Los contenidos de los planes de estudios en estas escuelas femeninas estaban cuidadosamente vigilados por la Iglesia y eran relativamente los mismos: lectura, escritura, principios de aritmética, gramática castellana, economía doméstica, urbanidad, costura, moral y religión” (SALCEDO, 2002, p. 34).

a “virgem” e a “mãe”, representa a inocência, a maternidade dessexualizada. Madalena, aquela que, ao se arrepender, tem o seu passado de corrupção perdoado, torna-se santa, uma mulher cuja sexualidade vem a ser interdita quando, antes, fora construída narrativamente como prostituta. Tal narrativa mítica cristã constrói, portanto, um mito de feminilidade cuja fonte principal – a Bíblia – é povoada por diversas regulamentações de conduta para as mulheres, às quais, em alguns mosteiros, proibia-se a entrada, assim como a quaisquer animais fêmeas. A misoginia se faz presente na tradição cristã/romana, como observamos:

A mulher aprenda em silêncio com toda a submissão. Pois não permito que a mulher ensine, nem tenha domínio sobre o homem, mas que esteja em silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva (Timóteo 2,11-13).

As mulheres têm de ser submissas aos vossos maridos (Pedro 3,1).

Se uma mulher der à luz um menino ela ficará impura por sete dias. Mas se nascer uma menina, então ficará impura por duas semanas (Levítico 12,2-8).

Vós, mulheres, submetei-vos a vossos maridos, como ao Senhor; porque o marido é a cabeça da mulher, como também Cristo é a cabeça da igreja, sendo ele próprio o Salvador do corpo. Mas, assim como a igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres o sejam em tudo a seus maridos (Efésios 5,22-24).

Se uma jovem é dada por esposa a um homem e este descobre que ela não é virgem, então será levada para a entrada da casa de seu pai e a apedrejarão até a morte (Deuteronômio 22,20-21). (A BÍBLIA, 2008).

As diretrizes estavam postas, numa representação misógina e patriarcal: a mulher, ser impuro, devia manter-se obediente, submissa, permanecer em silêncio e com sua sexualidade controlada pelos homens. Segundo Willian Alves Biserra (2011), Santo Agostinho registrou entendimento de que a função das mulheres restringia-se à maternidade, já São Jerônimo acreditava que mesmo a mulher piedosa possuía inclinação natural para o pecado. Opiniões como as dos santos mencionados, bem como trechos bíblicos, a exemplo dos citados, serviram como embasamento para diversas ações violentas que, ainda hoje, oprimem e matam inúmeras pessoas.

Sobre o marco histórico, ressaltamos que a Colômbia, em 1887, assinou um Concordato<sup>13</sup> com o Vaticano, acordo em que declarava a religião católica como a religião oficial da Colômbia, e que produziu obrigações nos poderes públicos de reconhecimento

<sup>13</sup> Nesse documento, a Igreja fez concessões sobre seus direitos econômicos em troca do controle do aparato educativo e da instituição matrimonial na Colômbia. No aspecto tributário, os templos e seminários ficaram isentos; estabeleceu-se que a educação pública em universidades e escolas deveria ser organizada de acordo com os dogmas e a moral da religião católica. Os bispos passaram a ter o direito de inspecionar e escolher os textos sobre religião e moral, bem como retirar o direito de professores de ensinar sobre esses temas, se não o fizessem em conformidade com a doutrina ortodoxa (RAMIRES G.; TELLEZ C., 2006).

como elemento essencial da ordem social. Assim, até menos de um século atrás, a Igreja, protegida pelo Estado, configurava-se como autoridade espiritual e moral da sociedade colombiana. Se, na Constituição de 1886, o país era consagrado ao "Sagrado Coração de Jesus", ainda hoje, no preâmbulo de sua Constituição– de 1991, atualizada com os atos legislativos até 2016 – é invocada, pelo “povo da Colômbia”, a proteção de Deus.

Em toda a América Espanhola, durante os tempos coloniais, havia estreita relação entre o Estado espanhol e a Igreja Católica e a preponderância da Igreja na sociedade das nascentes repúblicas hispano-americanas. Por um lado, esse peso da Igreja representava problemas para os estados em formação, como o colombiano, que tentava estender sua autoridade sobre uma nação em processo de integração, mas que carecia de recursos fiscais e de pessoal suficiente para atender todo o país. Por outro lado, a Igreja tinha maior legitimidade e autoridade no conjunto da população, bem como mais recursos financeiros e de pessoal, o que lhe permitia uma maior cobertura nacional.

Para tentar demarcar limites de ascendência de poder entre Estado colombiano e Igreja, é que se assinou, em 1887, o Concordato já referido, com o objetivo de impedir conflitos futuros. Como reflexo, ainda no ano de 2010, segundo o PRC (2016 – documento online), 92,5% da população se declarou cristã na Colômbia, sendo, destes, 89% católicos, 10,8% de comunidades protestantes e 0,2 % de outras. Destacamos, em consonância ao alto índice relativo às religiões cristãs, que, em específico sobre o lugar do Feminino na narrativa cristã, Amélia Valcárcel (2012), no apêndice do livro *La política de las mujeres*, traz contribuições relevantes. Ela discute a questão do gênio das mulheres, nesse caso, compreendido como personalidade, trazendo registros de colocações do Papa João Paulo II, segundo o qual, as mulheres compartilham um gênio essencial e indestrutível.

De acordo com o referido Papa, as mulheres partilham traços: são mais dependentes, solícitas, compassivas, regidas pela ética do cuidado. O discurso que atribui um gênio coletivo, único a todas as mulheres, revela-se falso e patriarcal: falso porque qualquer generalização é falsa, ao não prever suas exceções. E patriarcal, porque sua proposta essencialista embasa o discurso usado tradicionalmente para manter as mulheres em condições de submissão:

A Igreja romana não é o pior inimigo da liberdade e da igualdade das mulheres, mas ainda administra grande parte da simbologia patriarcal à qual o feminismo teve que fazer frente. Não o faz com pior ou melhor vontade que o resto, porém, mais inercial, oferece a imagem ideal de uma sociedade perfeita masculina na qual todos são celibatários e pais, filhos uns dos outros pela fé, sem necessidade de mulheres exceto

para a lavagem de roupa e outras tarefas de menor importância. Sociedade perfeita que engendra sem amor, cria sem parir, acumula sem trabalhar e se perpetua sem heranças que possam ser divididas (VALCÁRCEL, 2012, p.215 – tradução nossa<sup>14</sup>).

A Igreja, entretanto, nunca rejeitou as mulheres, que costumam ser seu público mais presente. O papel que lhes concede, na “economia da salvação” é, segundo Valcárcel (2012), realizar, por amor a Deus, o que o mundo lhes exige incondicionalmente: fazer o papel de mulheres. Cabe advertir, com base na ideia de “performatividade de gênero”, que entendemos que atos e gestos ligados à “mulher” e ao “homem” atendem a determinadas convenções:

[...] são *performativos*, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são *fabricações* manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. O fato de o corpo gênero ser marcado pelo *performativo* sugere que ele não tem *status* ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade. Isso também sugere que, se a realidade é fabricada como uma essência interna, essa própria inferioridade é efeito e função de um discurso decididamente social e público, da regulação pública da fantasia pela política de superfície do corpo, do controle da fronteira do gênero que diferencia interno de externo e, assim, institui a ‘integridade’ do sujeito (BUTLER, 2008, p. 194 – grifos da autora).

Esclarecemos que, apesar da pertinência da vida da protagonista como paradigma para um maior entendimento das relações de poder em sociedades de matriz ocidental cristã, criticamos o universalismo e afirmamos sua singularidade, assim como da narrativa em que se insere. Ao considerar-se determinada personagem como uma “mulher universal”, exclui-se do conceito “mulher” todas as que não compartilhem desses “pré-requisitos”. Portanto, a crítica ao discurso essencialista, à luz da performatividade de gênero, parte do pressuposto de que:

[...] o sujeito é uma consequência do discurso que o governa e que produz o efeito de uma identidade inteligível. O sujeito não está determinado pelas regras mediante as que se gera porque a significação não é um ato de fundamentação, mas um processo regulado de repetição [...] que reforça essas regras precisamente porque produz o efeito de que existe uma substância. Em certo sentido, toda significação ocupa lugar dentro da órbita de uma compulsão a repetir (BUTLER, 2008, p. 209).

Podemos indagar ainda sobre a relação de gênero com outra acepção do termo “gênio” – acepção do gênio individual, aquele que é habitualmente proibido às mulheres:

---

<sup>14</sup> Texto-fonte: “La Iglesia romana no es el principal enemigo de la libertad y la igualdad de las mujeres, pero administra aún gran parte de la simbólica patriarcal a la que el feminismo ha debido hacer frente. No lo hace con peor o mejor voluntad que el resto pero, más inercial, ofrece la imagen ideal de una sociedad perfecta masculina en que todos son célibes y padres, hijos unos de otros por la fe, sin necesidad de mujeres excepto para el lavado de ropa y otras faenas de menor enjundia. Sociedad perfecta que engendra sin amor, cría sin parir, acumula sin trabajar y se perpetúa sin herencias que puedan dividirse” (VALCÁRCEL, 2012, p. 215).

‘As mulheres que profetizam em suas casas’, ordenava a carta paulina nos tempos arcaicos do cristianismo profético. Não passava evidentemente boa imagem à nascente igreja propiciar práticas que resultassem chocantes ou irritantes. Mas se profetizar não o era, se compreende claramente que o chocante ou irritante advinha de quem profetizara. O problema não é o profetizar, mas o direito de profetizar e a quem é concedido (VALCÁRCEL, 2012, p. 226, tradução nossa<sup>15</sup>).

Depreendemos ainda, da narrativa cristã, paradigmas de comportamento sexual decente. Michel Foucault (2010) esclarece que “o cristianismo não inventou esse código de comportamento sexual. Ele o adotou, reforçou, deu-lhe um vigor e um alcance bem superiores aos que ele tinha anteriormente” (p. 98). Tal comportamento pressupõe monogamia, fidelidade e procriação, que figuram entre as principais, se não únicas justificativas do ato sexual – ato que, mesmo nessas condições, na narrativa cristã, permanece intrinsecamente impuro.

Expressões como “juízo final”, “inferno”, “anjo”, “deus”, “culpa”, “casamento”, “sacrifício”, “diabo”, “pecado”, “honra”, povoam esta obra de García Márquez materializando em palavras o contexto do qual se origina. Conforme prega a doutrina cristã e dita o “regime heterossexual”, Graciela manteve-se fiel ao marido. Em determinado trecho, ao rememorar momento em que ele sente ciúmes dela, se autodefine como uma mulher amestrada por seu amantíssimo esposo nas delícias da castidade. Em um momento de autopercepção, afirma:

Não era isso que eu estava procurando quando fugi com você, nem o que tenho estado esperando durante tantos e tantos anos nesta casa distante, e que vou continuar procurando até o último suspiro, onde esteja e com quem esteja, mesmo que o céu caia em cima de mim. **Se o casamento não pode me dar mais do que honra e segurança, à merda: Haverá outras formas** (MÁRQUEZ, 1996, p. 62 – tradução nossa, grifos nossos).

García Márquez escolhe, ao criar *Diatriba*, narrar o momento em que a protagonista tem a epifania de que viveu até então sob opressão e decide pagar o preço para libertar-se. Certificar-se de que o marido rompeu sua única regra de fidelidade – mantendo um romance de muitos anos com a mesma amante – desvela, a Graciela, a elaborada encenação que seu relacionamento em verdade era. As circunstâncias em que vive a protagonista ressaltam a força necessária para ela romper o esquema de vida para si predefinido socialmente. Romper a

---

<sup>15</sup>Texto-fonte: “‘Las mujeres que profeticen en su casa’ ordenaba la carta paulina en los tiempos arcaicos del cristianismo profético. No daba por supuesto buena imagen a la naciente iglesia el propiciar prácticas que resultaran chocantes o irritantes. Pero si el profetizar no lo era, se ve claro que lo chocante o irritante venía de quién profetizara. El problema no es el profetizar, sino el derecho a profetizar y a quién se le concede” (VALCÁRCEL, 2012, p. 226).



relação significa assumir as consequências de castigo e ocultamento social que fazem parte do estigma/arquétipo que Graciela assumirá: o de “mulher separada”. Separar-se resulta numa atitude descolonizadora, de preço muito alto, já que, à época representada, uma mulher separada configurava grande escândalo na sociedade cristã. Segundo Ximena Pachón (2007), em meados do século XX, na Colômbia:

A família religiosa, legalmente constituída e durável ‘até que a morte os separe’ continuava sendo um ideal na mente de amplos setores sociais. [...] Os primeiros casos de casais separados foram criticados duramente, foram submetidos ao ostracismo social, foram excomungados pela cúria, seus filhos foram expulsos dos colégios e escolas e não eram considerados boa companhia para os filhos das famílias completas (PACHÓN, 2007, p. 149 – tradução nossa<sup>16</sup>).

Durante o período representado, outras relações familiares começavam a ser delineadas e o divórcio surgia como possibilidade de recomeço. Contrários a tais reconfigurações, igreja e outros setores conservadores da sociedade colombiana tentaram reforçar o funcionamento da família tradicional cristã:

Lutavam para que a mulher não abandonasse seu papel de mãe dentro do lar, para que não usasse métodos anticoncepcionais e não reduzisse o número de crianças por meio de seu uso, já que se considerava que isso ‘apenas levava à libertinagem’. Pregavam que os pais, especialmente a mãe, resistissem com resignação cristã às desavenças conjugais. Em muitos artigos da imprensa se aludia aos difíceis problemas das mulheres viúvas e separadas. Mostravam como era complicado viver sem a proteção do homem, do marido e do pai (PACHÓN, 2007, p. 149 – tradução nossa<sup>17</sup>).

Graciela, nesse contexto, leva vinte e cinco anos para romper o padrão dominante nas relações conjugais e assumir suas consequências. Uma mulher autônoma, sem homem que a governe, pai ou marido, representa um fator de desequilíbrio no funcionamento da sociedade patriarcal, que determina tão precisamente o lugar do feminino e as funções a serem desempenhadas por homens e mulheres. Se o homem figura na esfera pública, no mundo do trabalho e da política, a mulher está circunscrita ao âmbito do privado, trabalhando dentro do

---

<sup>16</sup> Texto-fonte: “La familia religiosa, legalmente constituida y durable hasta ‘que la muerte los separe’ continuaba siendo un ideal en la mente de amplios sectores sociales. [...] Los primeros casos de parejas separadas fueron criticados duramente, se les aplicó el ostracismo social, fueron excomulgadas por la curia, sus hijos fueron expulsados de los colegios y escuelas y no se les consideraba una buena compañía para los hijos de las familias completas” (PACHÓN, 2007, p. 149).

<sup>17</sup> Texto-fonte: “Luchaban porque la mujer no abandonara su rol de madre dentro del hogar, porque no utilizara los métodos anticonceptivos y no redujera el número de hijos mediante su utilización, ya que se consideraba que esto ‘solo llevarían al libertinaje’. Predicaban que los padres, especialmente la madre, resistiera con resignación cristiana las desavenencias conyugales. En muchos artículos de prensa se hacía alusión a los difíciles problemas de las mujeres viudas y separadas. Mostraban lo complicado que era vivir sin la protección del hombre, del esposo y del padre” (PACHÓN, 2007, p. 149).



lar e sendo a responsável pela educação moral (cristã) dos filhos. Graciela sai do apagamento de sua relação conjugal usando a voz que não ousava fazer escutar e assim quebrando um dos pilares do “regime da heterossexualidade”.

## 2.2 Graciela e o regime heterossexual: do desencanto à epifania de libertação

“Nada se parece tanto ao inferno como um casamento feliz” (MÁRQUEZ, 1996, p. 11).

A tomada de consciência de seu “destino servil” de esposa já é bem delineada na primeira fala de Graciela, transcrita na epígrafe. Vale refletir sobre a problematização trazida pelo autor sobre a concepção de “casamento” no “regime da heterossexualidade”, embasado moralmente pela narrativa cristã: essa união heterossexual indissolúvel, que pressupõe fidelidade e amor eterno ao cônjuge e que é o único destino digno para as mulheres e única possibilidade de relação conjugal abençoada por seus sacerdotes. Nas sociedades de matriz ocidental, o casamento impera como “destino” para as mulheres: a ideia de felicidade suprema consiste em encontrar o homem a cada uma “predestinado”, com o qual se viverá feliz “para sempre”. Graciela, que ainda ama o marido, decide-se pelo desconhecido: a possibilidade de encontrar no futuro outro companheiro ou mesmo de não encontrá-lo. Importa de fato apenas sair do contexto opressivo em que se percebe vivendo:

E se não o encontro, não importa. Prefiro a liberdade de estar procurando por ele pra sempre do que o horror de saber que não existe outro a quem possa amar como só amei um nesta vida. Sabe quem? (*Grita perto dele*) Você, estúpido! (MÁRQUEZ, 1996, p. 68).

Graciela, com sua diatribe, rompe mais do que o contrato de seu matrimônio; num macrocosmo, ela rompe o contrato social maior relativo ao “regime da heterossexualidade”. Curiel, em sua obra *A nação heterossexual* (2013), traz valiosos aportes de teóricas feministas para a compreensão desse conceito. A autora credits a Monique Wittig o enfoque da condição política da heterossexualidade, que vai além das experiências sexuais, constituindo-se num regime político projetado em todas as relações sociais e com efeitos concretos. Curiel dialoga ainda com Adrienne Rich (1980), que primeiro cunha o termo “heterossexualidade compulsória”.

Segundo Rich (1980), a heterossexualidade é uma instituição – relacionada com o modo de produção capitalista – que se desvela nas diversas formas de expressão do poder

masculino, tais como a negação da sexualidade das mulheres, exploração do trabalho feminino doméstico ou vocação inata para o casamento e a maternidade:

Algumas das formas de o poder masculino se manifestar são mais facilmente reconhecidas do que outras, ao reforçar a heterossexualidade sobre as mulheres. No entanto, cada uma das que eu listei vem adicionar-se ao feixe de forças pelo qual as mulheres têm sido convencidas de que o casamento e a orientação sexual voltada aos homens são vistos como inevitáveis componentes de suas vidas – mesmo se opressivos e não satisfatórios. O cinto de castidade, o casamento infantil, o apagamento da existência lésbica (exceto quando vista como exótica ou perversa) na arte, na literatura e no cinema e a idealização do amor romântico e do casamento heterossexual são algumas das formas óbvias de compulsão, as duas primeiras expressando força física, as duas outras expressando o controle da consciência feminina (p. 26).

Curiel (2013), remetendo-se a Adrienne Rich, ressalta que tal regime sustenta ainda outros papéis nas relações sociais, como o papel do cafetão em redes de prostituição, bem como produz o silêncio de esposas e filhas abusadas e espancadas em relação a seus esposos e pais abusadores. Rich (1980) analisa que, a partir de tal instituição, constrói-se a “ideologia do romance heterossexual, irradiada na jovem desde sua mais tenra infância por meio dos contos de fada, da televisão, do cinema, da propaganda, das canções populares e da pompa dos casamentos” (RICH, 1980, p. 31). Nesse ponto, vale mencionar a pertinência de que um autor consagrado internacionalmente, como García Márquez, tenha usado sua pena em favor da reconfiguração de um ideal feminino social e historicamente contextualizado, criando, com sua arte, ambiente propício para construção de novos paradigmas.

A personagem feminina surgida da imaginação de García Márquez encontra-se numa zona de fronteira, Graciela carrega tanto características inerentes ao paradigma “tradicional” para a “mulher” no regime da heterossexualidade, como características que a distanciam dele. Ela se encontra com o paradigma por ser fiel, monogâmica, desempenhar as funções de mãe, esposa, dona-de-casa, mas propõe ruptura por possuir, por exemplo, muito mais letramento que a média das mulheres em sua sociedade. Graciela distancia-se do paradigma ainda quando assume acordo de fidelidade inusual com o esposo, tendo sempre cumprido o que prometera quando se casaram: “não importa com quem você se deite por aí, com a condição de que não seja sempre a mesma” (p. 27).

Sobre essa postura, alguns questionamentos: seria essa uma atitude inovadora, vanguardista, considerando que a infidelidade fosse, na prática, inevitável? Ou, paradoxalmente, talvez se trate de uma atitude machista? Seria, nesse caso, o reflexo de uma aspiração masculina: a esposa que aceita as “pequenas” infidelidades, desde que não haja sentimentos maiores envolvidos? Separando inexoravelmente os universos do sexo casual e do amor,

Graciela delimita o seu universo, onde se pensa única, e encontra justificativa para seguir com a vida como a vivia. Entendemos que, sim, essa atitude tem embasamento machista, bastando, para confirmação, fazer o exercício de inverter para analisar: o marido teria para com Graciela a mesma postura? Aceitaria pequenas infidelidades conjugais da esposa? O desenrolar da trama nos diz que não, já que há algumas passagens reveladoras dos ciúmes do marido:

[...] nada torna um homem tão valente como os ciúmes. Porque o cúmulo do descaramento é esse, que não existe ninguém mais ciumento que o marido infiel. Veja você. Passam a tarde com a outra e voltam pra casa enlouquecidos pra saber com quem a gente estava falando no telefone, que passou tantas horas ocupado. E **você mais que ninguém**. Imagine, você, a quem nunca pergunto onde estava, nem pra onde vai, nem a que horas volta, você, que sai sem dizer nem ‘já vou’, e em contrapartida volta de suas armações fazendo perguntas com armadilhas, dizendo mentiras pra colher verdades, tratando de saber onde vou almoçar, com quem, a que hora, pra saber aonde pode ir com ela sem tropeçar comigo. Você tinha que ver a tremedeira que te deu quando ouviu falar que eu tinha feito amor com seis de meus homens de letras ao mesmo tempo. Eu, amestrada por meu esposo amantíssimo nas delícias da castidade! Tinha que sentir o resplendor da febre que te deu quando meteram na sua cabeça que eu tinha me deitado com Nano. Que horror! Todos os recursos da inteligência humana postos a serviço do ridículo (MÁRQUEZ, 1996, p. 45 – grifos nossos).

García Márquez ilustra assim a ideia machista, propagada pelo patriarcado, da mulher como posse a ser usufruída pelo homem, e o padrão nos relacionamentos conjugais dentro do regime heterossexual, no qual a sociedade é permissiva com a infidelidade masculina, mas não com a feminina. Trazemos, para reflexão, acerca do conceito “mulher” e outros desdobramentos, contribuição de Wittig (1980) no que chamou de “pensamento hétero”:

Se o discurso dos sistemas teóricos modernos e da ciência social exerce poder sobre nós, é porque esse discurso trabalha com **conceitos que nos tocam de perto**. Apesar do advento histórico dos movimentos de libertação lésbica, feminista e gay, cuja ação já transtornou as categorias filosóficas e políticas dos discursos das ciências sociais, as suas categorias (assim brutalmente postas em questão) são, no entanto, utilizadas sem serem examinadas, pela ciência contemporânea. Essas categorias funcionam como primitivos conceitos num aglomerado de toda a espécie de disciplinas, teorias e ideias correntes a que chamarei o *pensamento hétero* [...] Dizem respeito a ‘mulher’, ‘homem’, ‘sexo’, ‘diferença’, e a toda a série de conceitos que carregam esta marca, incluindo conceitos tais como ‘história’, ‘cultura’, e o ‘real’. E embora tenha sido aceite em anos recentes que não existe semelhante coisa como a natureza, que tudo é cultura, permanece ainda um cerne de natureza que resiste a ser examinado, uma relação excluída do social na análise—uma relação cuja característica é inescapável na cultura, assim como na natureza, e que é a relação heterossexual. Chamar-lhe-ei a relação social obrigatória entre ‘homem’ e ‘mulher’ (p.3 – grifos nossos).

Tais conceitos são ontológicos da heterossexualidade, que tem como base a diferença sexual, e funcionam como se fossem dogmas. Assim é construído o senso comum do que se

entende por “mulher” no regime heterossexual. A tríade esposa – mãe – dona-de-casa, inerente ao papel de “mulher” em tal regime, é peça chave no mosaico em que se constrói a personagem Graciela. Em consonância com o socialmente desejado numa personalidade feminina, Graciela cuidou com “devoção” de seu marido, e embora tivesse inúmeras queixas na relação, apenas a infidelidade amorosa a impeliu ao rompimento com o marido:

Bom: mas agora tudo isso é água passada. Acabou! Sua mãe substituta, a que esquentava as suas meias antes de você dormir, pra que você não morresse pelos pés, a que cortava as suas unhas com tesourinha de bordado, a que colocava talco boricado nas suas virilhas pra que não inflamassem as assaduras de tanta índia vagabunda que você levava pros seus trapiches, a que suportava com tanta devoção seus vômitos de bêbado e seus peidos de manhã debaixo do lençol, essa resolveu o que devia ter resolvido desde o primeiro dia: vou embora! (MÁRQUEZ, 1996, p. 29).

Após Graciela ascender economicamente, suas atribuições de dona-de-casa diferenciam-se das usuais, ela passa a gerenciar o funcionamento de uma casa “de ricos” e, portanto, pode isentar-se das tarefas domésticas mais operacionais. Com vida social limitada e escassa companhia do marido, sentindo-se deslocada no novo padrão, dedica grande parte de seu tempo à instrução e ao aperfeiçoamento acadêmico. Conforme será discutido com mais propriedade no subcapítulo 2.3 desta dissertação, atividades atribuídas às mulheres, relativas à função de dona-de-casa, são tratadas pela corrente do “feminismo materialista”, assim denominada por Christine Delphy<sup>18</sup>. Essa estudiosa trouxe novo olhar sobre o conceito materialista marxista de classes sociais, que até então não considerava o trabalho sem valor de troca, como o realizado pela maioria das mulheres:

Delphy (1970) assinala que as mulheres são produzidas como ‘classe de sexo’ por uma relação de exploração através do contrato matrimonial no qual cedem sua força de trabalho ao esposo em troca de um ‘sustento’ não monetarizado (teto, roupa, comida), o que organiza o ‘modo de produção doméstico’, que existe conjuntamente com o modo de produção industrial descrito pela teoria marxista (que cria as ‘classes sociais’) (CURIEL, 2013, p. 51– tradução nossa<sup>19</sup>).

A personagem criada por García Márquez é educada, fez nada menos do que dois mestrados e quatro doutorados na área de Letras. Inicialmente, foi bacharela na mesma área, tendo sido esta etapa custeada com grande dificuldade por sua mãe. Considerando a educação

<sup>18</sup> Apesar do texto de Delphy ser de 1970, somente encontramos uma versão publicada no Brasil em 2015, a qual utilizamos como fonte para as nossas discussões.

<sup>19</sup> Texto-fonte: “Delphy (1970) señala que las mujeres son producidas como ‘clase de sexo’ por una relación de explotación a través del contrato matrimonial en el que ceden su fuerza de trabajo al esposo en contra de un ‘sostenimiento’ no monetarizado (techo, ropa, comida), lo que organiza el ‘modo de producción doméstico’, que existe conjuntamente con el modo de producción industrial descrito por la teoría marxista (que crea las ‘clases sociales’)” (CURIEL, 2013, p. 51).

como arma para alcance de liberdade e autonomia, trazemos referência de Curiel (2013) ao texto da antropóloga Paola Tabet, intitulado “As mãos, as ferramentas, as armas”, que trata do subequipamento material das mulheres frente aos homens:

[...] Tabet mostra como o referido subequipamento, associado à falta de acesso aos recursos, a uma maior privação do acesso à educação-informação, e à violência exercida pelos homens, coloca as mulheres em uma situação socioeconômica bastante desvantajosa na qual, como classe, são obrigadas a intercambiar sua sexualidade pelo que não têm (comida, dinheiro, teto). Isso produz uma instrumentalização-objetivação de sua sexualidade, seja no marco do matrimônio em toda sua diversidade (apropriação individual), seja em várias formas de prostituição (apropriação coletiva) (CURIEL, 2013, p. 51 – tradução nossa)<sup>20</sup>.

No regime da heterossexualidade, existe, portanto, clara delimitação de tarefas a partir da definição de gênero, uma divisão sexual do trabalho. Para manutenção dessa organização patriarcal do trabalho, alimenta-se a ideia de diferença sexual, de suposta complementaridade entre os sexos: se do esposo depende a geração de renda para o sustento familiar, a esposa – a “rainha” do lar – é a responsável pelo âmbito do privado, pelo sucesso do projeto familiar. A manutenção da harmonia familiar é de responsabilidade feminina no regime heterossexual, qualquer eventual insucesso no empreendimento – problemas no comportamento dos filhos, eventual separação – será creditado à esposa:

Constata-se a existência de dois modos de produção em nossa sociedade: a maioria das mercadorias é produzida no modo industrial; os serviços domésticos, a criação dos filhos e algumas mercadorias são produzidos no modo familiar. O primeiro dá lugar à exploração capitalista. O segundo, à exploração familiar, mais exatamente, patriarcal (DELPHY, 2015, p.111).

---

<sup>20</sup> Texto-fonte: “Tabet muestra cómo dicho subequipamiento, asociado a la falta de acceso a los recursos, a una mayor privación del acceso a la educación-información, y a la violencia ejercida por los hombres, ubica a las mujeres en una situación socio-económica bastante desventajosa en la que, como clase, son obligadas a intercambiar su sexualidad a cambio de lo que no tienen (comida, dinero, techo). Esto produce una instrumentalización-objetivación de su sexualidad, sea en el marco del matrimonio en toda su diversidad (apropiación individual), sea en varias formas de prostitución (apropiación colectiva)” (CURIEL, 2013, p. 51).

Embora letrada, Graciela não escapa ao modo de produção familiar, desempenha as funções, tidas por femininas, de administração doméstica ao tempo em que é alijada das discussões externas à vida privada. Outro componente do que se entende por Feminino que surge para discussão na obra literária em estudo é o comportamento tido por “histérico”, como uma forma de exercício do poder sobre o corpo feminino: as mulheres seriam mais emotivas, irritadiças, volúveis, dadas a surtos de agressividade, portanto, sujeitos ao controle masculino, e inaptas ao exercício de cargos ou funções de comando.

O termo histeria origina-se do grego, aparecendo em relatos de Hipócrates (séc. IV a.C.), e refere-se a uma condição médica que se imaginava causada por problemas no útero (*hystera* em grego). Posteriormente, verificou-se que os (inúmeros) sintomas da histeria não tinham correlação com o gênero, uma vez que tal condição também acometia homens:

Os sintomas cujo rastro pudemos seguir até os referidos fatores desencadeadores deste tipo abrangem nevralgias e anestésias de naturezas muito diversas, muitas das quais haviam persistido durante anos, contraturas e paralisias, ataques histéricos e convulsões epiléptóides, que os observadores consideravam como epilepsia verdadeira, *petit mal* e perturbações da ordem dos *tiques*, vômitos crônicos e anorexia, levados até o extremo de rejeição de todos os alimentos, várias formas de perturbação da visão, alucinações visuais constantemente recorrentes, etc. (BREUER; FREUD, 1996, p. 20).

A partir de estudos iniciados pelo cientista francês Jean-Martin Charcot (1825-1893) no sanatório *Salpêtrière*, seus discípulos Joseph Breuer e Sigmund Freud escreveram o livro *Estudos sobre histeria* (1996), em que traçam considerações e relatam experiências no tratamento de pacientes com histeria. A condição histérica – procuraram demonstrar – estaria diretamente associada à sexualidade, como relata Freud sobre a paciente mencionada como Sra. Von N.:

Não posso deixar de suspeitar de que essa mulher, que era tão passional e tão capaz de sentimentos fortes, não tenha vencido suas necessidades sexuais sem grandes lutas, e que, por vezes, suas tentativas de suprimir essa pulsão, que é de todas a mais poderosa, tinham-na exposto a seu grave esgotamento mental (BREUER, FREUD, 1996, p. 82).

Ao longo da história, a histeria já passou por diferentes interpretações, sendo que veio a ser:

essencialmente caracterizada por um fenômeno de esquecimento, de desconhecimento maciço pelo sujeito de si mesmo, que podia ignorar pelo viés de sua síndrome histérica todo um fragmento do seu passado ou toda uma parte do seu corpo. Freud mostrou que esse desconhecimento do sujeito por ele próprio era o ponto de ancoragem da psicanálise, que ele era, de fato, não um desconhecimento geral pelo sujeito de si mesmo, mas sim um desconhecimento de seu desejo, ou de

sua sexualidade, para empregar uma palavra que talvez não seja muito adequada. Então, inicialmente, desconhecimento do seu desejo pelo sujeito. Eis o ponto de partida da psicanálise; a partir daí, esse desconhecimento pelo sujeito do seu próprio desejo foi situado e utilizado por Freud como meio geral simultaneamente de análise teórica e de investigação prática dessas doenças (FOUCAULT, 2010, p. 58).

Na Idade Média, os sintomas da histeria foram interpretados como possessão demoníaca, acrescidos às justificativas que levaram diversas mulheres às fogueiras sob acusação de bruxaria. Contemporaneamente, o termo não é mais utilizado no meio médico, por não ter definição precisa – referindo-se a diferentes condições – e provocar preconceito ao ser visto como fingimento; a psiquiatria contemporânea dividiu a “histeria” em vários diagnósticos. No Manual de Classificação de Transtornos Mentais e de Comportamento da CID-10<sup>21</sup>, a histeria é citada na categoria dos transtornos neuróticos, mais precisamente, na subcategoria transtornos dissociativos.

A partir do século XIX, juntamente com o desenvolvimento do capitalismo e a ascensão da burguesia, inicia-se uma época de repressão à sexualidade, que passa a ser encerrada em casa, mais especificamente no quarto do casal. Na lógica burguesa cristã, não se deve dissipar a força de trabalho no sexo, a menos que seja com fins de reprodução. Segundo Foucault (1999):

No espaço social, como no coração de cada moradia, um único lugar de sexualidade reconhecida, mas utilitário e fecundo: o quarto dos pais. Ao que sobra só resta encobrir-se; o decoro das atitudes esconde os corpos, a decência das palavras limpa os discursos. E se o estéril insiste, e se mostra demasiadamente, vira anormal: receberá este *status* e deverá pagar as sanções (p. 9).

Nesse contexto, a sexualidade considerada como desviante encontra seus espaços de expressão em prostíbulos e casas de saúde. Desenvolve-se a ciência em torno da questão sexual e, dentre os estudos médicos mais eminentes sobre o insólito sexual, encontramos a psiquiatria em torno da histeria. Fora desses espaços, o assunto “sexo” está banido. O termo “histeria”, contudo, em contexto coloquial e desassociado de problemas médicos, chega à atualidade denotando reações emocionais exageradas associadas às mulheres. No trecho a seguir da obra literária em estudo, encontramos referência ao comportamento descontrolado da protagonista:

[Para o marido] Quem te entende? Passa a vida tirando o corpo da realidade (*o imita*), ‘Esquece, meu amor, não estrague seu dia’, ‘Toma seu chazinho de boldo e sonha com os anjos’. E de repente, Zás!(*Faz o gesto de lançar um prato contra a parede, e escuta-se novamente o barulho de louça quebrando do início da peça, que continuará como fundo até o fim do parágrafo.*) **Você perde as estribeiras pela**

<sup>21</sup> Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde.



**primeira vez, na muito avançada idade de quarenta e oito anos, sem nenhum motivo aparente, e transforma em cacos a o aparelho de louça familiar.** Se foi pra me assustar, saiu ao contrário. Pra mim foi como um relâmpago de libertação no meio do estrondo, com a esperança de que aquela explosão de cólera abrisse uma brecha pra uma nova intimidade. Mas já vimos que não. Foi só um final espetacular de uma farsa bem sustentada durante tantos anos: uma montanha de cacos (p. 59-60 – grifos nossos).

García Márquez aí surpreende o leitor imerso na cultura heterossexual: afinal quem diria que o destruidor do aparelho de louça familiar foi o marido e não Graciela? O gesto exagerado, que seria comumente considerado “histérico”, e, portanto, associado ao Feminino, é executado por um homem. Um homem que, em seguida, senta-se, abre um jornal e passa toda a diatribe da esposa em silêncio e imóvel. Após dedicar-se por horas<sup>22</sup> à diatribe, obtendo apenas silêncio como resposta, a protagonista:

*(Sem raiva, sem maldade, quase como uma travessura, toca fogo no jornal que o marido está lendo. Logo se afasta, lhe dá as costas, e chega ao final do monólogo sem se dar conta de que o fogo se propagou, e o esposo imóvel está sendo consumido pelas chamas)* (MÁRQUEZ, 1996, p. 68).

Enquanto o esposo queima, alheia, Graciela externa toda a voz que nunca utilizara. Durante o decorrer da narrativa, a preparação da lauta festa de Bodas de Prata ocorria na casa. Criados falam com a senhora através da porta, pedindo indicações sobre a organização; ouve-se o burburinho dos convidados que chegam. Graciela, por tanto tempo silenciada, despeja suas dores de amor desperdiçado. O primeiro mambo da noite tocado por grande orquestra começa a volume crescente, e Graciela vai aumentando a voz pra se fazer escutar. Insubordinada, grita aos músicos invisíveis: “Me deixem falaaaaar!”

*(É a última coisa que se consegue ouvir. O mambo aumenta até um volume impossível, afoga a voz, a apaga do mundo, e Graciela continua articulando frases inaudíveis contra os músicos, gesticulando ameaças inaudíveis contra os convidados sem rostos na penumbra, insubordinada contra a vida, contra tudo, enquanto o marido imperturbável acaba de se converter em cinzas)* (MÁRQUEZ, 1996, p. 69).

A força da narrativa de García Márquez aparece na última rubrica com grande intensidade. E embora o volume “impossível” do mambo afogue sua voz e a apague do mundo, paradoxalmente a Gracielaconstruída por García Márquez continua, não é afogada ou apagada, continua gesticulando ameaças, “insubordinada contra a vida, contra tudo”. A maior parte das mulheres, de territórios colonizados dentro da narrativa cristã, tiveram (e têm) suas

---

<sup>22</sup> O tempo interno da obra inicia-se na madrugada do dia 03 de agosto de 1978 e segue até à noite do mesmo dia, quando se iniciaria a festa das bodas de prata.



vozes negadas, seus pontos de vista considerados ilegítimos ou inferiores. Conforme discutiremos no próximo subcapítulo, o autor conferiu, em *Diatriba*, voz a personagem feminina, que pode representar esse coletivo de mulheres e trouxe, com a tenacidade de Graciela – que continua, apesar de tudo – um advento de esperança e um alerta sobre a necessidade de sair do apagamento.

### 2.3 Diatribe contra o regime heterossexual

Segundo Sébastien Joachim (2006), o Feminino, enquanto conceito heurístico, designa modalidades de ser aparentadas a uma entidade em relação dialética com uma outra (o masculino). Trata-se, portanto, de uma construção teórica, que se deduz dos relatos, da História, de comportamentos, da afetividade, entre outros aspectos. Investigaremos como esse Feminino se inscreve na obra dramaturgica em estudo, em contextos sociais cuja divisão estanque entre papéis masculinos e femininos desvelam o regime da heterossexualidade.

Como se apresenta o Feminino no regime heterossexual? Fundado na ideia de diferença sexual, o Feminino, enquanto conceito heurístico, congrega um conjunto de características que se imagina ontológico às mulheres e que, para manutenção da ordem ideal do regime mencionado, devem ocorrer pouco nos homens. Margaret Mead, em sua obra *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935) – na qual estuda três etnias cujas relações de gênero se organizam de maneiras distintas à sociedade ocidental cristã – traz provavelmente as bases epistemológicas iniciais para se pensar que tais características não são inatas, mas construídas:

Essas três situações sugerem, então, uma conclusão muito definitiva. Se as atitudes temperamentais que tradicionalmente consideramos femininas – como a passividade, a responsividade e a vocação para cuidar de crianças, podem ser tão facilmente configuradas como padrão masculino em uma tribo, e noutro ser proscrito para a maioria das mulheres, bem como para a maioria dos homens, já não temos qualquer base para considerar tais aspectos do comportamento como ligados ao sexo. E esta conclusão se torna ainda mais forte quando consideramos a reversão real, em Tchambuli, da posição de domínio dos dois sexos, apesar da existência de instituições patrilineares formais (MEAD, 1935, p. 38 – tradução nossa<sup>23</sup>).

---

<sup>23</sup> Texto-fonte: “These three situations suggest, then, a very definite conclusion. If those temperamental attitudes which we have traditionally regarded as feminine- such as passivity, responsiveness, and a willingness to cherish children can so easily be set up as the masculine pattern in one tribe, and in another be outlawed for the majority

Mead (1935), ao trazer à luz do Ocidente comportamentos estranhos ao sistema moderno/colonial de gênero, problematiza as noções de Feminino e Masculino, bem como a organização das relações sociais, seja no âmbito do público, seja do privado:

Considerar tais características, a exemplo da agressividade ou passividade, como ligadas ao sexo não é possível à luz dos fatos. Têm tais traços, então, como agressividade ou passividade; orgulho ou humildade; objetividade ou preocupação com relacionamentos pessoais; uma resposta fácil às necessidades dos jovens e dos fracos ou hostilidade aos jovens e aos fracos; a tendência para tomar iniciativa em relações sexuais ou simplesmente para responder aos avanços de outra pessoa – têm essas características qualquer base no temperamento em absoluto? São potencialidades de todos os temperamentos humanos que podem ser desenvolvidos por diferentes tipos de condicionamento social e que não aparecerão se o condicionamento necessário estiver ausente? (MEAD, 1935, p. 39 – tradução nossa<sup>24</sup>).

Para manutenção de relações de dominação, diversas estratégias corroboram para o silenciamento e enfraquecimento do dominado. Nesse lugar de fragilidade disfarçada em “delicadeza”, encontra-se o Feminino, ao qual devem as mulheres atender no regime da heterossexualidade. Contribuindo para construção de novos paradigmas, no entanto, García Márquez, em *Diatriba*, nos apresenta com a personagem Floro Morales: amigo do casal, com quem Graciela, por sugestão do marido, passa noite memorável em Paris. Ela e o marido preparavam-se para ir a Bruxelas, quando ele mencionou que Floro se encontrava em Paris:

‘Quem está aqui, coitado, é Floro Morales, só, sem ninguém pra sair’. Eu tentava adivinhar o que é que você queria sem te perguntar e você continuava de viés: ‘Eu adoraria convidar ele pro show de sábado, se não fosse porque temos esse jantar em Bruxelas com o pessoal de Rumpelmayer, eles que tanto te aborrecem. Porque te aborrecem, não é, tanto como eu acho que te aborrece Bruxelas’. Claro que me aborreciam, Bruxelas e os homens de Rumpelmayer, tanto quanto me aborrece você quando quer conseguir alguma coisa e não se atreve a dizer, e como sempre me aborrecerá jantar falando outra língua, com os dedos dos pés encolhidos com medo de falar mal. Portanto não tive que fazer nenhum sacrifício pra chegar onde você queria e disse que fosse sozinho pra Bruxelas (MÁRQUEZ, 1996, p. 49-50).

---

of women as well as for the majority of men, we no longer have any basis for regarding such aspects of behaviour as sex-linked. And this conclusion becomes even stronger when we consider the actual reversal in Tchambuli of the position of dominance of the two sexes, in spite of the existence of formal patrilineal institutions” (MEAD, 1935, p. 38).

<sup>24</sup> Texto-fonte: “To consider such traits as aggressiveness or passivity to be sex-linked is not possible in the light of the facts. Have such traits, then, as aggressiveness or passivity, pride or humility, objectivity or a preoccupation with personal relationships, an easy response to the needs of the young and the weak or a hostility to the young and the weak, a tendency to initiate sex-relations or merely to respond to the dictates of a situation or another person's advances-have these traits any basis in temperament at all? Are they potentialities of all human temperaments that can be developed by different kinds of social conditioning and which will not appear if the necessary conditioning is absent?” (MEAD, 1935, p. 39).

Ao rememorar a passagem, Graciela se dá conta de que o marido deve ter ido a Bruxelas sozinho, na ocasião, para encontrar a amante, que estaria viajando em paralelo ao casal:

Você inventou o jantar pra ver ela, porque sabia que eu não voltaria a Bruxelas depois da primeira vez, que foi horrível, e muito menos pra jantar com ninguém em francês. **De forma que você me deixou nos braços de Floro Morales com a fantasia de sempre: ‘Já sabemos que não tem nenhum perigo: ele joga no outro time’.** (*Gozadora*): **Ha, ha** (MÁRQUEZ, 1996, p. 50 – grifos nossos).

Ao conhecermos Floro, através da narração de Graciela, podemos perceber nele algumas características que destoam do paradigma masculino e que contribuem para que o marido, portanto, o ‘classificasse’ como homossexual. O amigo demonstra ser excelente companhia, bom ouvinte, atento a Graciela: “Me fazia sentir que tudo o que eu dizia era o que havia de mais importante no mundo, me fazia sentir que qualquer coisa que eu fazia era uma lição pra ele. **E principalmente, não tinha medo da ternura**” (MÁRQUEZ, 1996, p. 52 – grifos nossos). Jantam e em seguida saem às ruas de Paris, onde ela vê a neve pela primeira vez. Floro tira os sapatos, Graciela o repreende dizendo que ele poderia pegar uma pneumonia. Ao que Floro retruca: “Que nada, a neve é quente”. Ela então tira também os sapatos e se diverte com Floro: “Que maravilha! (*Feliz*) Nevava sobre as cúpulas douradas, sobre os barcos iluminados que passavam cantando por baixo das pontes, nevava pra ele e pra mim em toda Paris, nevava só pra nós dois no mundo inteiro” (MÁRQUEZ, 1996, p. 53).

A rubrica informa que a tormenta de neve se estende até a plateia, Graciela canta a canção “*La Complainte de la Butte*”, acompanhada por acordeões, “louca de felicidade”, mas sem que deixe de referendar a construção social da masculinidade e da virilidade:

Estávamos chegando no hotel, exaustos de gozar a neve, quando me ocorreu de repente: vai pedir que o convide pra subir pro meu quarto. Que lhe ofereça uma bebida, que lhe mostre um álbum de fotos, sei lá, qualquer artimanha dessas que os homens inventam pra subir pros quartos. E então pensei: este deve ser diferente. Não deve ser daqueles apressados, não deve ser dos que perguntam à mulher se ela gostou e viram para a parede e dormem imediatamente. **Além do que, logo me dei conta de que ele não era do outro time, como vocês sempre dizem dos que são diferentes. Ao contrário: é todo um homem.** Tanto, que não me propôs subir pro quarto. Se despediu na porta com um par de beijos cálidos nas bochechas, e nunca na minha vida me senti tão sozinha como quando ele foi embora. Na manhã seguinte, junto com o café da manhã, me levaram uma cesta de rosas que mal passava pela porta, e um cartão dele que dizia somente: *Que pena!* Então eu entendi o que nunca tinha querido entender: que existe um momento na vida em que uma mulher casada pode se deitar com outro sem ser infiel (MÁRQUEZ, 1996, p. 54-55, grifos nossos).

Graciela, embora deseje Floro, não se atreve a tomar iniciativa, permanece na postura de passividade reservada às mulheres no regime heterossexual. García Márquez não chega a

efetivar a infidelidade de Graciela, mas transgride, no trecho transcrito, o contrato de fidelidade, criando exceção em que a consciência da personagem aceitaria o sexo fora do casamento. De fato, até o momento de sua diatribe, a protagonista corresponde à maioria dos ditames do regime heterossexual; utilizando-nos da classe social como categoria de análise de seu percurso de vida, entretanto, percebemos uma reviravolta que confere contornos mais específicos ao seu esquema esposa – mãe – dona de casa.

Quando o marido retorna ao seio familiar e seus negócios, Graciela, oriunda de família da classe trabalhadora do povo caribenho, passa a ocupar lugar economicamente privilegiado. Embora García Márquez não mencione a origem étnica da protagonista, sua esfera de atuação e modelo a que deve corresponder após o enriquecimento passa, em certa medida, a ser o da fêmea branca burguesa. Segundo Lugones (2014):

A pureza e a passividade sexual são características cruciais das fêmeas burguesas brancas, reprodutoras da classe e da posição racial e colonial dos homens brancos burgueses. Mas tão importante como sua função reprodutora da propriedade e da raça é que as mulheres burguesas brancas sejam excluídas da esfera da autoridade coletiva, da produção do conhecimento e de quase todas as possibilidades de controle sobre os meios de produção. A suposta e socialmente construída debilidade de seus corpos e mentes cumpre um papel importante na redução e reclusão das mulheres burguesas brancas em relação à maioria dos domínios da vida; da existência humana. [...] As mulheres burguesas brancas são conscritas nessa redução de suas pessoas e poderes através do acesso sexual obrigatório. (LUGONES, 2014, p. 70 – tradução nossa).<sup>25</sup>

Uma das singularidades da personagem construída por García Márquez desvela-se por meio do acesso à instrução e sua dedicação ao letramento, num contexto em que maioria de mulheres em situação análoga era alijada do direito de se educar, se empoderar, se expressar. Segundo Pachón (2007), no início do século XX, na Colômbia, as opções para as mulheres resumiam-se a ser esposas ou religiosas ou solteironas caridosas e beatas. Cumpriam na sociedade o papel de cuidar da dor alheia, dentro e fora do lar; ocupavam-se das crianças, dos enfermos, dos idosos:

---

<sup>25</sup> Texto-fonte: “La pureza y la pasividad sexual son características cruciales de las hembras burguesas blancas quienes son reproductoras de la clase y la posición racial y colonial de los hombres blancos burgueses. Pero tan importante como su función reproductora de la propiedad y la raza es que las mujeres burguesas blancas sean (sic) excluidas de la esfera de la autoridad colectiva, de la producción del conocimiento, y de casi toda posibilidad de control sobre los medios de producción. La supuesta y socialmente construida debilidad de sus cuerpos y de sus mentes cumple un papel importante en la reducción y reclusión de las mujeres burguesas blancas con respecto a la mayoría de los dominios de la vida; de la existencia humana. [...] Las mujeres burguesas blancas son conscriptas en esta reducción de sus personas y poderes a través del acceso sexual obligatorio” (LUGONES, 2014, p. 70).

As primeiras profissões que foram abertas para as mulheres da época eram o trabalho social, a enfermagem e a docência, todas atividades que vinham desempenhando desde antes de serem profissionalizadas, e que não eram mais que um prolongamento da imagem e da tarefa tradicional da mulher cuidadora (PACHÓN, 2007, p. 148 – tradução nossa)<sup>26</sup>.

No período em que Graciela realiza sua diatribe (ano de 1978), as mulheres colombianas já alcançavam espaços no mundo do trabalho e acadêmico, ao tempo em que eram criticadas por “abandonarem” suas responsabilidades domésticas. Ilustrando ainda a relevância do acesso à educação, Ginzburg (2010) observa ser comum, na literatura, a presença de personagens com necessidades ou sofrimentos, que muitas vezes não possuem os instrumentos para externar essas demandas, nem consciência da violação de seus direitos:

Para que possamos defender direitos, precisamos ter a capacidade de formulá-los, estabelecendo as condições necessárias para sua inteligibilidade. Nisso há portanto uma exigência formal: é preciso haver um vocabulário disponível para referir aos problemas em pauta (GINZBURG, 2010, p 108).

Para exemplificar o ponto de vista exposto, Ginzburg traz as personagens Macabéa e Fabiano, de *A hora da estrela* e *Vidas secas*, respectivamente. Tais personagens compactuam da mesma falta de instrução, conhecimento, até mesmo para perceber as opressões em que vivem e tentar eliminá-las – nesse sentido, é possível observarmos que, resguardadas as devidas diferenças, assemelham-se também à personagem de Márquez quando nova. A Graciela construída por Gabriel García Márquez tem origem pobre, é órfã e, quando mais jovem, era gaga. De pai falecido, foi criada pela mãe, que conseguiu proporcionar-lhe educação formal com grande dificuldade.

A mãe de Graciela compreende que, através de uma educação de qualidade, a filha poderá romper o ciclo de miséria familiar. Embora se insinue na obra que a mãe tinha o objetivo de que Graciela fizesse um “bom casamento”, a educação, viabilizada inicialmente por sua genitora, proporciona à protagonista algo ainda mais caro: a capacidade de expressar-se. Graciela tinha uma relação problemática com a linguagem quando conheceu o futuro marido, que à época era também pobre, pois havia renegado sua tradicional família:

Bastou que a minha mãe me dissesse que você não era o homem da minha vida pra que eu ficasse louca por você. As pessoas diziam que era um capricho natural numa menina pobre do bairro As Brisas, a pobre eu de então, já muito bem feita aos

---

<sup>26</sup> Texto-fonte: “De las primeras profesiones que se abrieron para las mujeres de la época fueron el trabajo social, la enfermería y la docencia, actividades todas que venían desempeñando desde antes de que se profesionalizaran, y que no eran otra cosa que una prolongación de la imagen y el quehacer tradicional de la mujer cuidadora” (PACHÓN, 2007, p. 148).

dezenove anos, claro, mas falando como se arrastasse os pés (*se imita*): *Otilia lava a tina, o bobo bota a bola, o adivinho se dedica à bebida*. [...] Bom: eu não me importava em ser pobre. Pelo contrário, oxalá eu estivesse ainda lá, órfã e gaga, mas embalada pelos exercícios musicais do saxofone de Amália Florida, que Deus a tenha (MÁRQUEZ, 1996, p. 23).

Quando o marido resolve assumir sua fortuna, Graciela, estrangeira no mundo de ricos, empenha-se, através da educação, “em fazer-se digna dele”:

O que é que eu, com meu amor de louca, podia fazer, a não ser me empenhar com todos os meus méritos pra me fazer digna de você? Pois bem: aqui me tens. Nesta cidade onde todo mundo é doutor, eu sou a única quatro vezes doutora. Quatro vezes o sonho de minha mãe. Mais que isso: francês em dois anos, inglês em outros dois, muito mal, é verdade, mas você mesmo disse que o idioma universal não é o inglês, é o inglês mal falado. E dois mestrados: um em letras clássicas com uma tese sobre os ciúmes em Catulo, e o melhor, ***Summa Cum Laude em retórica e eloquência, depois de me corrigir a dicção com o método de Demóstenes, falando em hexâmetros técnicos até quatro horas contínuas com uma pedra dentro da boca*** (*Coloca o dedo indicador na boca, e diz*): *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?* (MÁRQUEZ, 1996, p. 35 – grifos nossos)

Graciela, quando se casou, tinha dificuldade de exercer os direitos do Artigo 19 da Declaração Universal dos Direitos Humanos – DUDH, que prevê que todo ser humano tem direito à liberdade de opinião e expressão. No contexto caribenho patriarcal da obra, o direito à instrução – previsto no Artigo 26<sup>27</sup> da DUDH – era de difícil acesso, sobretudo para os pobres:

A expansão da educação, tanto primária como secundária, na Colômbia ao largo da primeira metade do século XX foi muito lenta. O país apresentou um baixo nível de escolaridade se comparado a outros países de nível similar de desenvolvimento, como o caso dos países latinoamericanos. [...] As transformações educativas na Colômbia apenas começaram a ocorrer na década de cinquenta, quando há um rápido e sustentado crescimento econômico e uma mudança significativa na estrutura econômica e demográfica do país. De 1950 e até meados dos setenta, os indicadores educativos cresceram em um ritmo nunca antes visto (RAMÍREZ; TÉLLEZ, 2006, p. 2-3 – tradução nossa)<sup>28</sup>.

Conforme Ginzburg (2010) observa: “em casos em que os interesses se direcionam à exclusão social, criar condições para que não se desenvolva uma linguagem propícia à resistência pode ser oportuno e conveniente para o controle conservador das relações sociais”

<sup>27</sup>“**Artigo 26:**1. Todo ser humano tem direito à instrução. A instrução será gratuita, pelo menos nos graus elementares e fundamentais. A instrução elementar será obrigatória. A instrução técnico-profissional será acessível a todos, bem como a instrução superior, esta baseada no mérito” (DUDH, 1998 – documento online).

<sup>28</sup> Texto-fonte: “La expansión de la educación, tanto primaria como secundaria, en Colombia a lo largo de la primera mitad el siglo XX fue muy lenta. El país presentó un bajo nivel de escolaridad si se le compara con otros países de similar nivel de desarrollo, como el caso de los países latinoamericanos. [...] Las transformaciones educativas en Colombia sólo empezaron a ocurrir en la década de los cincuenta, cuando se presentó un rápido y sostenido crecimiento económico y un cambio significativo en la estructura económica y demográfica del país. Desde 1950 y hasta mediados de los setenta, los indicadores educativos crecieron a un ritmo nunca antes visto” (RAMÍREZ; TÉLLEZ, 2006, p. 2-3).

(p. 108). Graciela, todavia, é uma exceção. Tanto pela tenacidade materna, como pela circunstância do enriquecimento inesperado, ela pôde se dedicar ao letramento. Vencida a barreira física, a gagueira de que era acometida, no entanto, convive com outros obstáculos para sua livre expressão. Em algumas passagens da peça, a protagonista refere-se a “assuntos proibidos” pelo marido em sua casa:

Continuo achando que o melhor era ter conversado naquela mesma noite. Mas não, nesta casa não se fala de problemas da cintura pra baixo. **Assunto proibido**. De maneira que você dormiu virado para a parede e me castigou com a abstinência. Até hoje. Dois anos e dezoito dias. Mas hoje paro de contar. Acabou! (MÁRQUEZ, 1996, p. 31 – grifos nossos).

Se ao menos te restasse o consolo de ter acabado com uma infâmia histórica. Mas nem isso. O único esforço que você tem feito pra acabar com esta fortuna é levantar todo dia às dez da manhã. Mas também disso não se fala, claro. **Ou-tro-te-ma-pro-i-bi-do** (MÁRQUEZ, 1996, p. 59 – grifos nossos).

Devido a convenções sociais do regime heterossexual, temas como sexualidade e finanças não devem ser discutidos pelo casal e Graciela, em nome do amor conjugal, submete-se ao silêncio, até o momento de libertação de sua diatribe. Está patente ainda, nos trechos transcritos, o papel passivo que lhe cabe na relação, no qual não se considera a possibilidade da iniciativa no campo sexual ser tomada por ela; já o campo das finanças, inerente ao mundo do trabalho, à esfera do público, encontra-se vedado a Graciela. Esta obra literária de García Márquez se inscreve numa postura crítica ao confinamento da ‘esposa’ ao âmbito do privado, encontrando eco na ideia de que **o privado é político**:

Com essa legenda, o feminismo dos anos 60-70 virou do avesso o senso comum que até então decretava que aquilo que acontecia na intimidade, na intimidade e no silêncio deviam permanecer. Em nome dessa ‘privacidade’ todos os segredos das famílias permaneciam ocultos, esposas sofriam em silêncio agressões e abandono, filhos e filhas reprimiam sua sexualidade e tudo era vivido em segredo. Quase tudo era proibido. O feminismo propôs o rompimento definitivo dessa parede que ocultava o privado do público; bradou, nos anos 70, que quem ama não mata, e que lavar a honra conjugal com sangue não era direito do marido; pelo contrario, era uma barbárie cometida diariamente contra as mulheres (SCHIMIDT, 2015, p. 293-294).

A protagonista, letrada e enfim empoderada a partir da desilusão amorosa, faz crítica aos vinte e cinco anos devotados ao projeto romântico/familiar, despejando-a sobre o marido que, em breve, será transformado em cinzas. Graciela domina a linguagem que utiliza e, sobre a importância do domínio da linguagem, trazemos pergunta de Ginzburg (2010): é possível definir se a linguagem utilizada pelos movimentos sociais em andamento hoje, em suas manifestações públicas, corresponde a uma forma efetiva de obtenção de impacto junto à

sociedade? Voltando-nos ao feminismo decolonial, a linguagem utilizada pelo movimento teórico-ativista alcança seus objetivos? Para além de tentar respostas definitivas, juntamos mais uma pergunta, que será retomada no quarto capítulo desta dissertação: que função a arte pode desempenhar na busca desse impacto?



### 3 AL DIABLO LA MALDITA PRIMAVERA: o “abjeto” com a palavra

[...] e agora estou mais feliz de pensar que, enquanto escrevo, tenho um bofe delícia me esperando na cama pra fazer sair toda a *femme* que existe em mim sem me preocupar: ele adora saber que não sou mais que uma mulHER aprisionada no corpo de um homem (BAUTE, 2004, P. 257).

Macho e fêmea os criou (Gênesis1, 27).

#### 3.1 Edwin entre trânsitos de gênero e pedagogias da sexualidade

*Al diablo la maldita primavera*, canção gravada em 1981 pela cantora mexicana Yuri, é, segundo Baute (2006), de alguma maneira, uma espécie de hino dos homossexuais em Bogotá. O autor, em entrevista concedida ao periódico *Semana* (2003), nos informa que seu romance versa sobre a insistência da solidão e que a letra da música resume a vida do protagonista em certa medida: “*Que importa se para me apaixonar basta uma hora, passa ligeira, a maldita primavera, passa ligeira, muito em breve voltará*”. O romance, com sua protagonista *Drag Queen*, trazendo a temática gay para a centralidade, contribui sobremaneira para a representatividade homossexual na literatura latino-americana, ainda mais por ter sido ganhador do *Prêmio Nacional de Novela Ciudad de Bogotá 2002*, num país de expressiva tradição literária. Com grande popularidade, o romance foi ainda adaptado para o teatro, com encenação de Jorge Alí Triana e Orlando Valenzuela no papel do protagonista, em 2004, no Teatro Nacional de Bogotá.

Edwin, nosso protagonista, aguarda ansiosamente a chegada da “primavera” em sua vida. A estação das flores, perfumes, cores e luzes funciona aí como metáfora para o Amor, aquele das representações disseminadas pelo regime da heterossexualidade: único, definitivo, eterno. Durante a trama, conhecemos alguns relatos da sua busca pela “primavera”. Trazemos um desses relatos, a título de ilustração: após noite de prazeres, dormida de “conchinha” e café na cama, que prepara para o parceiro dessa noite, eles trocam telefones, despedem-se no elevador e Edwin retorna feliz para casa:

[...] danço sozinha pela sala enquanto faço a limpeza e tiro o pó dos móveis e lavo a cozinha ao tempo em que **repito em voz alta para não esquecer jamais o verbo ER que ensinam bem às meninas na escola Normal para senhoritas: comer, cozer, tecer, lamber, fuder, meter... mulHER**; e tiro os lençóis sujos pra quando venha a diarista na semana seguinte e arrumo a cama com lençóis brancos e limpos, e abro as cortinas pra que o ar entre e a música saia e, com a música, a alegria se vai,

e fico toda deprê, olhando o teto contando carneirinhos. Volto a mim e me dou conta de que estou **sozinha** de novo, que ele nunca voltará a me ligar, que, se o encontrar na Caixa de Pandora, não vai me cumprimentar pra não me dar explicações; e me joga na cama todo **encolhido** e sai uma lágrima, e eu a castigo por imprudente, e me digo ‘tranquila, filhinha, que não será o primeiro nem o último homem que faz isso’, apesar de que a cena se repete e se repete e se repete como um disco arranhado. De forma, que me levanto da cama, me encho de ânimo e me resigno a não ver nunca em minha vida a maldita primavera (BAUTE, 2004, p. 74 – grifos nossos)<sup>29</sup>.

Do trecho transcrito, depreendemos que ser “mulHER”, para a protagonista, transcende em muito a condição biológica de possuir ou não vagina. Em alguns trechos da obra em estudo, o termo aparece grafado com a terminação “ER” em maiúsculas, possibilitando a leitura do substantivo como verbo, ação. Ser mulher é algo, portanto, passível de ser ensinado e aprendido e que se resumiria bem na sequência dos atos de comer, cozinhar, tecer, lamber... Durante a trama, a protagonista refere-se a si mesma, em alguns momentos, utilizando o gênero gramatical feminino e, em outros, o masculino. Assim, Edwin dá-se conta de que está **sozinha** e se joga na cama todo **encolhido**, subverte a norma gramatical e, em seu ato de linguagem, desloca o Feminino de seu *lôcus* tradicional:

Quando o restaurante gay da vizinhança fecha de férias, o proprietário põe um letreiro, explicando que ‘ela trabalhou demais e precisa descansar’. Essa apropriação gay do feminino funciona no sentido de multiplicar os lugares possíveis de aplicação do termo, de revelar a relação arbitrária entre o significante e o significado, e de desestabilizar e mobilizar o signo. Tratar-se-ia de uma ‘apropriação’ colonizadora do feminino? Creio que não. Tal acusação supõe que o feminino pertença às mulheres, uma suposição certamente suspeita (BUTLER, 2008, p. 177).

Em *Al diablo*, o Feminino extrapola as delimitações de gênero do regime heterossexual e se apresenta em corpos masculinos despudoradamente, ao menos em alguns espaços, tais como a danceteria Caixa de Pandora, onde Edwin faz performances como *Drag Queen*. Ao homossexual que não queira desafiar os dogmas sociais, entretanto, cabe deixar “no armário” tudo de feminino em seu modo de ser, seja no âmbito do público, seja no do privado, como em suas famílias, por exemplo. As características acordadas socialmente como constituintes da “feminilidade”, tais como delicadeza, sensibilidade, fragilidade ou vaidade são vedadas aos meninos e determinadas atividades, “tradicionalmente”, não são “coisa de menino”, como cozinhar ou dançar.

Segundo Eve Kosofsky Sedgwick (2007) “mesmo num nível individual, até entre as pessoas mais assumidamente gays, há pouquíssimas que não estejam no armário com alguém que seja pessoal, econômica ou institucionalmente importante para elas” (p. 22). Alguns dos relatos do protagonista corroboram com a afirmação de Sedgwick, desvelando a opressão que,

<sup>29</sup> Todas as traduções dessa obra são de nossa autoria.

ainda hoje, impele homossexuais a tornarem-se “invisíveis” nos círculos sociais em que vivem. Edwin encontra via de expressão para sua “feminilidade”, optando pela adoção de personagem que exacerba o Feminino: torna-se *Drag Queen*. A trama, no entanto, revela que, em algumas ocasiões, ele prefere ocultar seu trabalho como *Drag*, dependendo de como pensa que a informação será recebida por seus interlocutores.

Edwin é natural de Barranquilla, no Caribe colombiano. Após terem sido abandonados por seu pai, foi criado, juntamente com sua irmã, pela mãe, advogada, filha bastarda de um Buevas, que Edwin não chegou a conhecer. A narrativa composta de relatos que não atendem à ordem cronológica, mas dividem-se em capítulos por temas, possui um eixo primordial que consiste na busca pela “primavera”. Edwin realiza sua busca cotidianamente, valendo-se também da internet, e é na “rede” que conhece Jorge Mario, por quem se apaixona. Adia, porém, o momento de conhecê-lo pessoalmente, pois Edwin, inseguro que é, constrói “personagens” também na internet. Para Jorge Mario, ele chama-se Richard, é louro, alto, seu pai faleceu em um desastre de avião, sua mãe só usa roupas francesas. Com a ilusão de garantir uma boa recepção de si no outro, Edwin fantasia ou “edita” partes de sua realidade para certos públicos:

O que acontece é que se eu tivesse contado desde o início que sou Edwin Rodríguez Buevas, quem imagina que ele continuaria me escrevendo? E não é porque eu seja feio. Pelo contrário, sou muito atraente: tenho uma cara linda como de modelo exótico e, mesmo que eu esteja um pouquinho acima do peso, isso não me preocupa, porque disfarço com a roupa. E com o preto, claro: o preto sempre emagrece. Sim, já sei que quando estou de *drag* os vestidos justos não me ajudam muito, mas isso também não me importa. **De todo jeito, só minhas amigas mais próximas sabem que me visto de *drag* e faço shows na Caixa de Pandora** (BAUTE, 2004, p. 15 – grifos nossos).

Nessa citação, a personagem autentica a ideia de que “O armário” e “a saída do armário”, ou “assumir-se”, agora expressões quase comuns para o potente cruzamento e recruzamento de quase todas as linhas de representação politicamente carregadas, têm sido as mais magnéticas e ameaçadoras dessas figuras. (SEDGWICK, 2007, p. 26). Por sua vez, o regime heterossexual regula os processos sociais numa lógica binarista em que os sexos masculino ou feminino são os protagonistas. As *Drag Queens*, habitantes da margem desse regime, representam vetor de subversão ao não se enquadrarem nesses códigos binários e hierárquicos. Em seu livro *Problemas de gênero*, Judith Butler (2008), em subcapítulo intitulado “Monique Wittig: desintegração corporal e sexo fictício” observa:

A marca do gênero parece ‘qualificar’ os corpos como corpos humanos; o bebê se humaniza no momento em que a pergunta ‘menino ou menina?’ é respondida. As

imagens corporais que não se encaixam em nenhum desses gêneros ficam fora do humano, constituem a rigor o domínio do desumanizado e do abjeto, em contraposição ao qual o próprio humano se estabelece (BUTLER, 2008, p. 162).

Se o âmbito do humano define o abjeto e vice-versa, a heterossexualidade define-se em contraponto com seu Outro, a homossexualidade. Segundo Foucault (1999), o dia da publicação do artigo de Karl Westphal, em 1870, sobre as “sensações sexuais contrárias”, pode servir como data natalícia da homossexualidade, como categoria psicológica, psiquiátrica e médica. Antes disso:

a sodomia — a dos antigos direitos civil ou canônico — era um tipo de ato interdito e o autor não passava de seu sujeito jurídico. O homossexual do século XIX torna-se uma personagem: um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida. [...] A homossexualidade apareceu como uma das figuras da sexualidade quando foi transferida, da prática da sodomia, para uma espécie de androgenia interior, um hermafroditismo da alma. O sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie (FOUCAULT, 1999, p. 42-43).

A sexualidade entre pessoas de mesmo sexo, antes vista como prática de atos proibidos, surge então, no fim do século XIX, na Europa, como definidora de identidades:

o período situado aproximadamente entre Wilde e Proust foi pródigo em tentativas de nomear, explicar e definir esse novo tipo de criatura, a pessoa homossexual – projeto tão urgente que produziu, em sua ânsia de distinções, uma categoria ainda mais nova, a da pessoa heterossexual (SEDGWICK, 2007, p. 42-43).

Patologizada e criminalizada até a primeira metade do século XX, a homossexualidade surge em oposição binária à normalidade no campo da sexualidade. Ser “normal”, nesse âmbito, portanto, equivaleria a ser heterossexual, o que é desconstruído na obra literária em estudo, juntamente com outras questões vinculadas à homossexualidade, como a repressão, a tolerância, a interdição e a culpa:

Eu, com o tempo, aprendi a desfrutar e a gozar a homossexualidade. Mas confesso que não foi fácil, e ainda agora não é, só que quando se aceita e entende que não é culpa nossa sermos assim, e que não é uma invenção do diabo que se enfiou em nossos corpos pra fazer o mal, e muito menos o pecado de que falam as beatas na missa das cinco, nem que há que se bater no peito, se chicotear, nem sequer chorar cada noite que estamos em nossas camas debaixo das cobertas, apenas por sermos diferentes do resto da humanidade. E também não somos assim tão diferentes, pois, para sermos sinceros, o que diferencia os gays dos héteros não é que nós deitemos com homens e eles não. Eles também deitam. O que nos diferencia, repito, é que nós temos a coragem de viver como nos dá vontade, rompendo todos os esquemas impostos pela ‘sociedade’ [...] (BAUTE, 2004, p. 60).

Baute aí nos brinda com palavras que desvelam a hipocrisia reinante no regime da heterossexualidade, no qual tantos homens “heterossexuais” entregam-se clandestinamente aos prazeres proibidos das práticas sexuais com pessoas do mesmo sexo, enquanto mantêm socialmente a imagem de “homem de verdade”: casado, pai de família, trabalhador, pagador de impostos, heterossexual... “normal”. Do outro lado da linha, está Edwin, distante da “normalidade” exigida no regime heterossexual, afinal, conforme Berenice Bento (2012, p. 22): “os olhares acostumados ao mundo dividido em vaginas-mulheres-feminino e pênis-homens-masculino ficam confusos, perdem-se diante de corpos que cruzam os limites fixos do masculino/feminino”.

Interessados em investigar os processos sociais que articulam os campos da “normalidade” e da sexualidade, autoras e autores desenvolvem estudos que, agrupados, compõem a chamada Teoria *Queer*. O termo *queer*, em inglês, significa estranho, esquisito, raro, mas era utilizado também como xingamento, equivalente a “veado” ou “sapatão” no Brasil. No ano de 1985, Eve Sedgwick, publica *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, considerado marco inicial da Teoria *Queer*, que vai investigar a sexualidade através de seus processos normalizadores, produtores, ao mesmo tempo, do hegemônico e do subalterno, nas mais diversas oposições binárias: ativo/passivo, homem/mulher, heterossexual/homossexual... Adentrando o campo epistemológico, o termo “*queer*”, segundo Louro (2004), passa a indicar:

o sujeito desviante – homossexuais, bissexuais, transexuais, travestis, *drags*. É o excêntrico que não deseja ser ‘integrado’ e muito menos ‘tolerado’. *Queer* é um jeito de pensar e de ser que não aspira o centro nem o quer como referência; um jeito de pensar e de ser que desafia as normas regulatórias da sociedade, que assume o desconforto da ambiguidade, do ‘entre lugares’, do ‘indecidível’. *Queer* é um corpo estranho, que perturba, provoca e fascina (LOURO, 2004, p. 7-8).

Segundo Richard Miscolci (2009), o termo *queer* batiza teoria que se trata de uma aplicação criativa da filosofia pós-estruturalista e procura compreender como a sexualidade estrutura a ordem social contemporânea:

Ao invés de priorizar investigações sobre a construção social de identidades, estudos empíricos sobre comportamentos sexuais que levem a classificá-los ou compreendê-los, os empreendimentos *queer* partem de uma desconfiança com relação aos sujeitos sexuais como estáveis e foca nos processos sociais classificatórios, hierarquizadores, em suma, nas estratégias sociais normalizadoras dos comportamentos. Ao colocar em xeque as coerências e estabilidades que, no modelo construtivista, fornecem um quadro compreensível e padronizado da sexualidade, o *queer* revela um olhar mais afiado para os processos sociais normalizadores que criam classificações, que, por sua

vez, geram a ilusão de sujeitos estáveis, identidades sociais e comportamentos coerentes e regulares. (MISCOLCI, 2009, p.169).

Louro (2014) observa que, a partir do olhar da Teoria *Queer*, o conceito de gênero deve ser entendido como um dos constituintes da identidade dos sujeitos e não apenas como se referindo à construção de papéis sociais masculinos ou femininos, alertando que tal concepção poderia se mostrar redutora ou simplista:

Discutir a aprendizagem de papéis masculinos e femininos parece remeter à análise para os indivíduos e para as relações interpessoais. As desigualdades entre os sujeitos tenderiam a ser consideradas face a face. Ficariam sem exame não apenas as múltiplas formas que podem assumir masculinidades e feminilidades, como também as complexas formas de poder que (através das instituições, dos discursos, dos códigos, das práticas e dos símbolos...) constituem hierarquias entre os gêneros (LOURO, 2014, p. 28).

Tais “complexas formas de poder” constituem o que chamamos neste estudo de regime da heterossexualidade, que tem por centro a diferença sexual, a definição estanque do Feminino e do Masculino, desencadeando uma rede de oposições binárias, em que não há espaço para o entre-lugar. Tal regime resulta dos esforços para manutenção de uma premissa muito consagrada que costuma afirmar que “determinado sexo (entendido, neste caso, em termos de características biológicas) indica determinado gênero [masculino ou feminino] e este gênero, por sua vez, indica o desejo ou induz a ele (LOURO, 2004, p. 80)”. De acordo com essa visão, o desejo direciona-se sempre ao sexo oposto, mas muitas vezes tal premissa não se cumpre e todas as combinações possíveis de desvios resultam em sujeitos que são lançados às margens do regime, excluídos, invisibilizados ou perseguidos. São sujeitos que fogem ou deslizam do “destino” sexo-gênero-sexualidade, tal qual Edwin:

Desde que eu era um menininho, eu entendi que meu negócio era com os homens e, portanto, seria a ovelha rosa da família. E soube também desde então que a vida é dura e a gente é má. Imaginem: se até queimaram a casa de Scarlett, o que eu poderia esperar? Assim que, desde tenra idade, me acostumei a que todo mundo se afastasse de mim, me rechacasse, me evitasse (BAUTE, 2004, p. 16).

Edwin subverte a premissa, explicitada na sequência pênis-homem-masculino, apresentando-nos não uma sequência análoga, tal como pênis-homem-feminino, mas desconstruindo a engenharia da sequência ao propor entre-lugares: como preencher o segundo campo? As opções “homem” ou “mulher” não atendem às especificidades do sujeito, que vive cotidianamente as consequências disso. No regime heterossexual, a dicotomia

masculino/feminino – agregada do valor da (suposta) complementaridade entre os polos – é tão arraigada que encontra espaços de expressão mesmo na margem:

Ainda que o corpo possa se transformar, ao longo da vida, espera-se que tal transformação se dê numa direção única e legítima, na medida em que esse corpo adquire e exhibe os atributos próprios de seu gênero e desenvolve sua sexualidade, tendo como alvo o polo oposto, ou seja, o corpo diferente do seu (LOURO, 2004, p. 80)

É nessa perspectiva que os casos de pessoas trans não heterossexuais geram ainda mais incompreensão, quando poderiam servir como pistas de que tal premissa não é “natural”, senão construída, num regime que pressupõe causalidade entre identidade de gênero e identidade sexual. Seguindo Louro (2014), entendemos que o gênero faz parte do sujeito, assim como outros marcadores sociais, compreendendo facetas da identidade:

[...] que não são fixas ou permanentes, que podem até mesmo ser contraditórias. Assim, o sentido de pertencimento a diferentes grupos – étnicos, sexuais, de classes, de gênero, etc – constitui o sujeito. [...] Nessa perspectiva, admite-se que diferentes instituições e práticas sociais são constituídas pelos gêneros e são, também, constituintes dos gêneros (p. 28-29).

A partir da compreensão de gênero como um componente da identidade do sujeito, teóricas e teóricos quer vêm problematizar a oposição binária heterossexualidade/homossexualidade, como categoria central que lança para fora do regime, quaisquer outros arranjos que a sexualidade possa formar. Propõem, então, uma epistemologia que subverta a lógica binária:

Uma abordagem desconstrutiva permitiria compreender a heterossexualidade e a homossexualidade como interdependentes, como mutuamente necessárias e como integrantes de um mesmo quadro de referências. A afirmação da identidade implica sempre a demarcação e a negação do seu oposto, que é constituído como sua diferença. Esse ‘outro’ permanece, contudo, indispensável. [...] seria demonstrada a mútua implicação/constituição dos opostos e se passaria a questionar os processos pelos quais uma forma de sexualidade (a heterossexualidade) acabou por se tornar a norma, ou, mais do que isso, passou a ser concebida como ‘natural’ (LOURO, 2004, p. 45-46).

Conforme discorre Miscolci (2009), a prescrição da heterossexualidade como modelo social, na Teoria *Queer*, pode ser dividida historicamente em dois períodos. A partir da invenção da homossexualidade – entre o terço final do século XIX até meados do século XX – quando a mesma implicava em prisão, tratamentos psiquiátricos ou internação, vigoraria a heterossexualidade compulsória. A partir da despatologização e descriminalização, teríamos



entrado no domínio da heteronormatividade, na qual já não se busca que homossexuais tornem-se heterossexuais, mas que vivam como tais. Contemporaneamente, portanto, o regime da heterossexualidade, na ótica *queer*, ganha a denominação de heteronormatividade, um dispositivo que naturaliza a heterossexualidade e fundamenta processos sociais que visam formar todos para serem heterossexuais.

Tais processos sociais incluem violências nas mais variadas formas, tais como a que vive, no romance em análise, a personagem Romel, segundo relato do protagonista Edwin:

Romel gostava de ir ao parque, mas sempre de baixo da luz do sol. Dizia que de dia podia se defender mais facilmente e correr entre as árvores no caso de aparecer a polícia. Esse era seu grande trauma: uma noite foi violentado por seis policiais, e ele pensava que, se tivessem aparecido de dia, não teriam conseguido alcançá-lo porque era jovem e corria rápido (BAUTE, 2004, p. 81).

Na década de 1970, a política de identidade, que visava à aceitação da homossexualidade no sistema social, começa a entrar em crise, com tensões e fraturas internas, para muitos: “as campanhas políticas estavam marcadas pelos valores brancos e de classe média e adotavam, sem questionar, ideais convencionais, como o relacionamento comprometido e monogâmico” (LOURO, 2004, p. 34). Não se sentiam representados ainda bissexuais, transexuais, sadomasoquistas, entre outros sujeitos de sexualidades desviantes. Os aportes *queer* aos estudos sobre sexualidade vêm focar nesses sujeitos considerados como “abjetos”, evidenciando um olhar crítico sobre a normalidade e borrando as fronteiras entre os gêneros, numa perspectiva de identidade como um eterno devir.

Entendemos, porém, que, para nosso contexto, em cujos contornos os movimentos sociais são fracos, estrategicamente ainda se faz necessária a afirmação de identidades a fim de articular as lutas por políticas públicas de igualdade. Acompanhamos Curiel (2013), em cuja análise, as propostas *queer*:

são em parte transgressoras do sistema sexo-gênero; no entanto, na maioria dos casos, não consideram os efeitos materiais da divisão sexual do trabalho, concentram-se na política do corpo e da estética, muitas vezes a partir de uma visão individualista (p.54, tradução nossa)<sup>30</sup>.

Consideramos ainda que a Teoria *Queer*, gestada inicialmente nas academias estadunidenses e europeias, deixa lacunas ao não considerar as imbricações entre gênero e

---

<sup>30</sup> Texto-fonte: “Estas propuestas son en parte transgresoras al sistema sexo-género; sin embargo, en la mayoría de los casos no consideran los efectos materiales de la división sexual del trabajo, sino que se concentran en la política del cuerpo y de la estética, muchas veces desde una visión individualista” (CURIEL, 2013, p. 54).



demais marcadores sociais, como etnia, raça, religião ou classe social. Curiel (2013) entende que muitos dos aportes *queer* já haviam sido tratados anteriormente, por Monique Wittig, por exemplo. Segue crítica da autora, referindo-se a Judith Butler e a Teresa de Lauretis (teórica que primeiro usou o termo *Queer Theory*):

Estas autoras, assim como Gayle Rubin, depois dos anos 80, deram um peso superdimensionado à sexualidade como prática (inter)individual, desconhecendo sua dimensão estrutural e sistêmica, e provocaram um importante retrocesso no pensamento feminista e inclusive lésbico (p. 114)<sup>31</sup>.

Curiel ressalta ainda que Wittig, no entanto, não procurou transgredir as categorias de sexo e gênero, mas “abolir as categorias de sexo como realidades sociológicas, o que se consegue através da luta política tanto no plano material como no dos conceitos” (2013, p. 54)<sup>32</sup>. A proposta decolonial, no âmbito dos estudos de gênero do Sul, implica manter em pé a ponte entre teoria e prática, superando tradições academicistas que, como norma, relegam as práticas a lugares menores. Louro (2013) traz relevantes questões sobre a prática pedagógica em sua relação com os discursos sobre sexualidade e suas implicações na formação das identidades de gênero. Segundo a autora, a escola pratica a pedagogia da sexualidade (inclusive quando opera através do ocultamento do tema), disciplina os corpos e apresenta modelos de masculinidade/feminilidade “normais” a serem seguidos:

[...] a sociedade busca, intencionalmente, através de múltiplas estratégias e táticas, ‘fixar’ uma identidade masculina ou feminina ‘normal’ e duradoura. Esse intento articula, então, as identidades de gênero ‘normais’ a um único modelo de identidade sexual: a identidade heterossexual (LOURO, 1997, 1998). Nesse processo, a escola tem uma tarefa bastante importante e difícil. Ela precisa se equilibrar sobre um fio muito tênue: de um lado, incentivar a sexualidade ‘normal’ e, de outro, simultaneamente, contê-la. Um homem ou uma mulher ‘de verdade’ deverão ser, necessariamente, heterossexuais e serão estimulados para isso. Mas a sexualidade deverá ser adiada para mais tarde, para depois da escola, para a vida adulta (LOURO, 2013, p. 25-26).

Tornar-se mulher ou homem “de verdade” pressupõe, portanto, aceder às expectativas do regime heterossexual em suas múltiplas instituições, inclusive a escola. A prática da pedagogia, portanto, é campo estratégico para tratamento do tema da igualdade de gênero e aceitação da alteridade, a fim de auxiliar na formação de sujeitos de direitos, dignos de uma existência justa e respeitável. No romance em estudo, a mãe de Edwin tinha planos para o

---

<sup>31</sup> Texto-fonte: “Estas autoras, como Gayle Rubin, después de los años ochenta, le dieron un peso sobredimensionado a la sexualidad como práctica (inter)individual, desconociendo su dimensión estructural y sistémica, y provocaron un importante retroceso en el pensamiento feminista e incluso lésbico” (CURIEL, 2013, p. 114).

<sup>32</sup> Texto-fonte: “Wittig propuso abolir las categorías de sexo como realidades sociológicas, lo cual se logra a través de la lucha política tanto en el plano material como en el de los conceptos” (CURIEL, 2013, p. 54).

futuro de seu filho, desejava para ele papéis atoriais que o distinguiriam em sua sociedade. Edwin, “homem de verdade”, futuro pai de família, teria uma sólida carreira em profissões tradicionalmente masculinas:

[...] me confessou que sempre quis que eu me formasse em administração ou direito ou engenharia ou medicina, pra me afastar de um destino suspeito, crendo erradamente que dessa forma eu me distanciaria da tentação da carne masculina, ou ‘pensando talvez que a homossexualidade era uma questão de profissão’, lhe perguntei. Mas ela me respondeu que não, que não desconhecia que existiam tanto médicos e dentistas como cabeleireiros e artistas gays, mas que por mais homossexual que se fosse, devia enfrentar, em dado momento, o fato de que eram profissões que exigiam certa discrição, e ‘inclusive casamento, e filhos de repente’, disse assim mesmo (BAUTE, 2004, p. 250 – grifos nossos).

Os “Outros” do regime heterossexual, postos à margem da sociedade, convivem com a violência de gênero, sendo, desde a infância, ignorados ou perseguidos. Sua alteridade, que subverte os lugares tradicionais do Feminino e do Masculino, é punida das mais diversas formas e nos mais variados âmbitos: família, escola, religião, política, trabalho, arte, mídia. No romance em estudo, Edwin nos relata que, certo dia, quando tinha oito anos de idade, no ônibus do transporte escolar, seus colegas amanheceram “travessos” e começaram a cantar em coro um estribilho mais ou menos assim: “maricas, mariquita, chegou a senhorita”.

O protagonista tentou ignorar, mantendo o olhar para a janela, a fim de ignorar a demonstração de injúria que, conforme Didier Eribon (2000, p. 63-67), no livro *Reflexões sobre a questão gay*, é ponto central quando se fala da homossexualidade e se quer lutar pelos direitos dos homossexuais. Voltando ao texto literário, a motorista pediu que as crianças parassem, ainda que “com um sorriso suspeito, malicioso, de saber-se responsável por tudo o que ocorre no ônibus, mas mesmo assim com desejos de que acontecesse” (p. 255). As crianças continuaram, portanto, a zombaria em uníssono, guiados por um dos meninos, que, segundo Edwin, “se achava o machinho, o que tudo sabe e tudo pode, o dono da moral alheia e do caminhar social, o engraçadinho do povoado, o palhacinho a ser imitado” (p. 255). Diante da persistência, característica de ações de *bullying*:

[...] chegou um momento em que minha paciência acabou, me enchi de tanto risinho estúpido e disse pra mim mesmo que à merda a culpa divina, e ali mesmo me levantei do banco, olhei pra ele com um olhar vulcânico e bélico, assim, com muito ódio no olhar, caminhei, seguro, até onde ele estava e esmigalhei minha lancheira de alumínio do Mickey Mouse na cabeça dele, pra que aprendesse a me respeitar de uma vez por todas (BAUTE, 2004, p. 255).

Os Outros, também no ambiente escolar, são estimulados a esconder ou tentar transformar suas diferenças. Isso pode se dar tanto através de violência quanto de referenciais positivos, que reforçam as marcas de gênero através da apresentação de modelos de felicidade tradicionais do regime heterossexual:

Todas essas práticas e linguagens constituíam e constituem sujeitos femininos e masculinos; foram — e são — produtoras de ‘marcas. Homens e mulheres adultos contam como determinados comportamentos ou modos de ser parecem ter sido ‘gravados’ em suas histórias pessoais. Para que se efetivem essas marcas, um investimento significativo é posto em ação: família, escola, mídia, igreja, lei participam dessa produção. Todas essas instâncias realizam uma pedagogia, fazem um investimento que, frequentemente, aparece de forma articulada, reiterando identidades e práticas hegemônicas enquanto subordina, nega ou recusa outras identidades e práticas (LOURO, 2013, p. 25).

Louro (2013) tece considerações acerca da relação entre a educação e o “armário”, essa forma de esconder a sexualidade não hegemônica, evidenciando o paradoxo de que um espaço de conhecimento, como deve ser uma instituição formal de educação, seja um local de ocultamento, quando o assunto é a sexualidade. A fim de sanar as (às vezes tão graves) situações de *bullying* com os “diferentes”, a escola precisaria rever também seus conteúdos e práticas a fim de conscientizar a comunidade escolar acerca das questões de gênero, desvelando e problematizando o regime heterossexual. Quando se trata de instituições religiosas de ensino, o “armário” que esconde a temática da sexualidade torna-se ainda maior.

Se a vida na escola não é fácil para um homossexual, nem se torna um espaço de homosociabilidade sem muitos percalços, em casa, Edwin também passa dificuldades. Sua mãe é cristã, como a grande maioria da população colombiana, conforme evidenciamos no capítulo anterior, e tarda muito a aceitar a homossexualidade do filho. Relatando as dificuldades oriundas da “saída do armário”, Edwin articula a recepção dos pais de homossexuais e sua fundamentação religiosa:

Em seguida perdemos nossos pais, aqueles que geralmente menos aceitam a ideia de ter um filho bicha. Alguns simplesmente se sentem culpados por haver engrandado semelhante renegado dos demônios que melhor seria se permanecesse eternamente nas profundezas do Tártaro, ou por haver nos malcriado e mimado desde pequenos, como se essa fosse a causa da homossexualidade. Outros enfrentam temores profundos: serem mediadores de Satanás e essas coisas, e haver gerado um ser vergonhoso, abominável, que rechaça a família e se rebela contra Deus. [...] Sim, definitivamente, sei de muitos pais que prefeririam afogar seus filhos homossexuais no fundo da terra, como Urano, e não deixar que vejam a luz jamais, para assim não se sentirem inferiores ao resto da humanidade: *antes prefiro ele morto que veado*, exclamam desagradecidos diante de Deus (BAUTE, 2004, p. 66 – grifos do autor).

O trecho transcrito desvela a opressão usual sofrida por homossexuais em sociedades patriarcais cristãs, nas quais a grande rejeição a sexualidades desviantes, inclusive no âmbito familiar, faz crescer o índice de suicídios entre homossexuais. O GGB – Grupo Gay da Bahia, entidade pioneira no Brasil na militância LGBT<sup>33</sup>, apurou que cerca de mil LGBTs cometem suicídios no Brasil todos os anos. Segundo Guthyrs (2014), ainda, um em cada catorze homossexuais e bissexuais já tentaram suicídio. Num regime que “ampara” ações violentas contra a comunidade LGBT, a vida no espaço público acaba por tornar-se difícil para seus membros. A rua, a escola e outras agremiações são cenários para ocorrências de *bullying*, agressões verbais e físicas ou assassinatos.

Quando há aceitação da família, o espaço privado servirá de refúgio a esse indivíduo; a maioria dos homossexuais, entretanto, também encontra rejeição no ambiente familiar. Nessa perspectiva, em que se é rejeitado, invisibilizado ou agredido, tanto no âmbito do público quanto do privado, é que se ancora o alto índice de suicídios:

Quando pessoas gays se assumem em uma sociedade homofóbica, por outro lado, talvez especialmente para os pais ou cônjuges, é com a consciência de um potencial de sério prejuízo provavelmente nas duas direções. O próprio segredo patogênico até pode circular contagiosamente como segredo: uma mãe diz que a revelação de seu filho adulto para ela a mergulhou, por sua vez, no armário em sua comunidade conservadora. Na fantasia, mas não só na fantasia, contra o medo de ser morto (ou desejado morto) pelos pais numa tal revelação, é provável que ocorra a

---

<sup>33</sup> Sigla para Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros.

possibilidade, muitas vezes imaginada com maior intensidade, de que a revelação os mate (SEDGWICK, 2007, p. 39).

O suicídio homossexual aparece mais de uma vez em *Al diablo*, como no relato sobre Fermín, companheiro de igreja evangélica que tem fotos íntimas reveladas publicamente, em culto, pelo pastor, e, em seguida se mata. Edwin também relata trágica “saída do armário”: uma mãe, após ouvir a revelação do filho homossexual, “entrou em um choque tão profundo que em dois minutos lhe veio um infarto que a levou pra tumba” (p.106). Seguiu-se a isso ainda dois assassinatos, do pai e do filho. Edwin informa que, segundo as versões mais críveis, o pai teria matado o filho, “procurando calar velhos rumores que envergonhavam sua virilidade” (p.106), restando misterioso ainda apenas o assassinato do pai.

*Al diablo* contribui para discussão que adentra o campo político-social, haja vista a pertinência de falar sobre trânsitos de gênero numa época em que a homofobia cresce e em um país, o Brasil, que detém atualmente, segundo o GGB (2017), o trágico título de campeão mundial de assassinatos de LGBTs. De 2005 até 2016, o Grupo calcula um total de 2.842 homicídios contra a população LGBT. Em 2017, foram computados 442<sup>34</sup> assassinatos de LGBTs. Em média, portanto, atualmente é assassinado um LGBT a cada 20 horas no Brasil.

Ao “diferente”, o regime heterossexual reserva a violência – psicológica e/ou física– ou o “armário”, sendo que tal violência se ampara em discursos das mais diferentes instituições, com particular predominância nas religiões cristãs. Edwin nos evidencia isso em diversos momentos durante a narrativa, como quando relata uma festa que fez com amigos, em hotel reservado exclusivamente para eles, em pequena cidade próxima a Bogotá. Quando do vazamento da informação de que havia ali homens travestidos, a conservadora população retaliou os donos do hotel, incitando-os a expulsar o grupo, em passagem associada às concepções cristãs de culpa, pecado e vergonha, quando se trata de sexualidades desviantes, especificamente, com imagens relacionadas à expulsão do paraíso e aos horrores do inferno:

[...] uma vintena de travestis se divertiam e expunham seu pecado sem vergonha, e isso era Belzebu que queria apropriar-se dos pacíficos habitantes dessa pequena cidade perdida nos Andes colombianos, e que queria levar seus filhos pelo caminho do mal, e a única solução era a expulsão imediata para tratar logo de exorcizar o lugar antes que a cidade se convertesse na nova Sodoma e Deus, em um momento de ira eterna, decidisse arrasar toda a população, como diz a Bíblia que fez com algumas cidades que veneravam o pecado e o sexo e todas essas coisas satânicas (BAUTE, 2004, p. 149).

---

<sup>34</sup> São computados apenas os assassinatos que aparecem na imprensa, e em que há evidência de motivação lgbtfóbica. O GGB mantém um site chamado “Quem a homofobia matou hoje”, onde divulga o *briefing* dessas notícias diariamente.

A citação mostra a predisposição social a expurgar as sexualidades divergentes da norma, ou seja, quem se torna desprovido de humanidade em função das regulações econômicas, religiosas, sociais etc. No entanto, Edwin e seus amigos não partem e em vez disso, arrumam-se com as melhores roupas masculinas e dão uma volta na cidadezinha, causando grande comoção. O povo empreende boicote comercial aos donos do hotel, que só finda após dois meses, quando eles se comprometem a “não permitir jamais outra orgia satânica” (p. 151). Bento (2012) faz refletir sobre as reações apaixonadas que a margem costuma suscitar no centro:

os ‘normais’ negam-se a reconhecer a presença da margem no centro como elemento estruturante e indispensável. Daí eliminá-la obsessivamente pelos insultos, leis, castigos, no assassinato ritualizado de uma transexual que precisa morrer cem vezes na ponta afiada de uma faca que se nega a parar mesmo diante do corpo moribundo. Quem estava sendo morto? A margem? Não seria o medo de o centro admitir que ela (transexual/a margem) me habita e me apavora? Antes matá-la. Antes agir em nome da norma, da lei e fazer a assepsia que garantirá o bom funcionamento e regulação das normas (BENTO, 2012, p. 49).

Diante das discussões expostas, consideramos essencial problematizar a complexa rede de instituições e práticas que operam sobre as subjetividades, pretendendo enquadrá-las em modelos pré-fixados a fim de manter a engrenagem do regime heterossexual em movimento. Pensamos que o entrelaçamento de forças que institui a heterossexualidade como norma estipula comportamentos e gera sofrimento, principalmente aos “marginais”, mas também aos habitantes de seu centro, eternamente assombrados pelo Outro “abjeto” e desconhecido.

As experiências de trânsitos de gêneros criam *per si* espaços de resistência nessa rede complexa de relações de poder instituídas a partir do gênero e demais marcadores sociais, sendo, portanto, essenciais a este trabalho, que se quer espaço de resistência ao regime heterossexual. Seguiremos investigando, a partir do olhar decolonial, as diversas formas de opressão em que se traveste tal regime, pretendendo auxiliar no seu desvelamento e desconstrução. A ideia é aproximar-nos— margem e centro— conhecer-nos para perceber que as fronteiras são ilusórias e arbitrárias. Afinal, já disse o poeta<sup>35</sup>, “de perto ninguém é normal”...

### 3.2 Edwin e o Feminino marginal no regime da heterossexualidade

---

<sup>35</sup> Referência à canção *Vaca profana*, de Caetano Veloso.

O protagonista criado por Baute, em *Al diablo la maldita primavera*, tenta seguir os planos maternos para seu futuro como “homem de verdade”, habitante do centro do regime heterossexual: vai para Bogotá, inicia estudos de administração de empresas e chega a trabalhar em um escritório. Apesar disso, termina por trilhar caminhos Outros, marginais, desempenhando atividades como *Drag Queen*, estilista, contrabandista e *stripper*. Na adolescência, Edwin até namora brevemente com uma amiga, Elena, embora não cheguem a ter relações sexuais. Através de seus relatos, o protagonista demonstra que já desde a infância identifica-se com o campo da “feminilidade”:

Sabem? Sempre gostei de vestir roupas femininas. E não se assustem, porque o que tem isso de mal? Se até o mesmíssimo Rod Stewart disse que gostava de usar as calcinhas de Britt Eckland quando eram namorados? Eu, quando menino, me trancava no banheiro de minha mãe e provava todos os seus vestidos, sentado horas inteiras em frente ao espelho me maquiando. [...] nunca deixei esse costume e, à medida que a roupa deixou de ficar grande, eu era cada vez mais feliz (BAUTE, 2014, p. 117).

Edwin, já adulto, veste-se pela primeira vez publicamente com roupas femininas numa festa de *Halloween*, em Bogotá, que organizou com sua turma de amigos, na qual era obrigatório o uso de roupas femininas. As comemorações de *Halloween*, na Colômbia, têm grande apelo entre a população, ocorrendo nas casas, mas também nas ruas. A tradição de se fantasiar alcança também adultos e as fantasias são de variados temas e não apenas “assustadoras”. Inserido no contexto festivo, o *cross-dressing* é destacado por Wilton Garcia (2000):

na sua relevância de manifestar os sentidos dos desejos caricaturais reprimidos pelo discurso de uma sociedade ‘normativa’. A ousadia, como estilo de irreverência, juntamente com a descontração e o exagero, elaboram a ruptura do olhar perspectivo costumeiro, marcado nas tradições da forma. O especular está na vivacidade dessas manifestações representativas (p. 56).

Assesinata de Silencia é o nome da primeira *Drag Queen* que o protagonista vê em cena e, diante da magnitude da performance da artista, que recentemente havia trabalhado em Nova York, Edwin sente “balançar seu pedestal de figura pública famosa”:

Nesse momento em Bogotá nem sequer conhecíamos o termo *Drag Queen* e o mais parecido a isso que tínhamos eram os travestis que se leiloavam nas ruas da Quinze e eram perseguidos pela polícia. De maneira que me tranquilizei pensando que tarde ou cedo terminariam rejeitando a presença de Assesinata. Teria apenas que mostrá-la como a travesti que era pra que as amigas a desprezassem, porque é possível ser gay, mas ter amigas travestis já é demais, certo? Assim que, apesar de ter trabalhado – nos bastidores, claro – para conseguir que a evitassem, Assesinata cada dia é mais admirada e querida. De maneira que me lembrei de Maquiavel e mudei de tática:

decidi me aproximar dela e conhecê-la de perto para destroná-la. É como fazer um *benchmarking* – pensei – (que era o pouco que lembrava de minha passagem pela universidade): apropriar-me do melhor da diva para mostrar como meu (BAUTE, 2004, p. 22-23).

Edwin cria, portanto, a própria personagem, cujo nome não revela, pois não lhe interessa “que saibamos quem é de verdade”. Demonstra assim que mantém atitude reservada em alguns momentos, valendo-se do “armário” na medida em que lhe convém. Com sua personagem *drag*, Edwin descobre, então, o prazer da máscara:

O fato é que comecei a me vestir com roupas de mulher toda sexta de noite, quando ia dançar na Caixa de Pandora, e foi assim que descobri que podia rir de mim mesma e me aproximar das pessoas sem prevenção (BAUTE, 2004, p. 24).

Edwin sente-se livre e protegido pela personagem. Podemos, então, associar o ato de travestir-se de Edwin ao que Denilson Lopes (2000) analisa quando estabelece relações entre o travestimento e o imaginário *camp*. Lopes (2000) refere-se ao travestimento como valorização do artifício enquanto categoria central, artifício que remete à máscara e à ludicidade. A reflexão deste autor radica numa investigação sobre a configuração do sujeito contemporâneo, que não se ampara no modelo do individualismo clássico. Esses novos sujeitos são desafiados a articular as máscaras de seu eu mutante e identificam-se em tribos urbanas, que, em seu trânsito noturno por bares e festas, criam uma nova valorização do espaço público, aproximando-se de uma tradição popular, celebratória.

A *Drag Queen* insere-se no contexto *camp*, sendo expressão maior de estetização do cotidiano, estranhamento, humor e artifício. O travestimento de homens em personagens femininas acompanha a humanidade em diversos pontos de sua história, representando, às vezes, um posicionamento artístico e político, como exacerbação paródica do feminino, ou mesmo “uma necessidade cênica imposta pela sociedade e pela moral vigente” (AMANAJÁS, 2014, p. 1). Em diversas épocas e culturas, como na antiguidade helênica e no período elizabetano inglês, as mulheres eram impedidas pela sociedade patriarcal de atuar cenicamente, sendo as personagens femininas desempenhadas então por homens. Ao longo dos séculos, as mulheres, no entanto, foram alcançando o direito de participar de encenações.

A partir dos anos de 1990, a *drag* – após retração ligada à epidemia de AIDS na década de 80 – ressurgiu em performances como *lipsyncs* (dublagem de alguma cantora icônica), *voguing* (sequência de poses de divas do cinema e da moda) ou em esquetes cômicos abordando principalmente o universo homossexual. A *drag* atuando ironicamente, em seus figurinos coloridos e exuberantes, “desestabiliza o discurso de seriedade e instaura



os procedimentos de uma leitura camp” (BRAGANÇA, 2008, p. 266). Sobre o universo *Drag Queen*, a afirmação do próprio Edwin reforça o caráter performático, de construção cênica de um corpo:

Tem muito hétero que nem sequer sabe o que é uma *drag queen* e sempre é preciso explicar e dar aula a respeito: as drags não são senão homens vestidos de mulher com uma forte expressão artística cuja origem, sem dúvida, remonta ao teatro grego quando os homens vestiam-se de mulher para representar papéis femininos. Em nossa época, inclusive, o teatro No e o Kabuki oriental mantêm esta tendência. Não se trata de travestis. E inclusive muitos nem sequer são homossexuais. São homens comuns que de dia trabalham como executivos e de noite criam personagens femininos vestidos de forma luxuosa, com maquiagens fortes e dramáticas que acentuam seus traços (BAUTE, 2004, p. 121).

Embora a fonte para criação da personagem seja o Feminino, as *drags* se utilizariam do humor e do estranhamento, indo além do referente “mulher”. Esse é o ponto de vista de Garcia (2000), instigante à nossa reflexão:

Acredito categoricamente que as *Drag Queens* não se vestem como mulheres. Elas buscam no feminino uma imagem para trazer à tona uma tradução autoral-inventiva por meio de uma montagem humorística. Portanto, elaboram uma performance que viabiliza a conexão de imagens, seja transpondo o sentido cômico, seja exaltando o sentido brincalhão e bonachão dessas personagens: *‘I always thought that I was pretty normal’* (Joey Arias<sup>36</sup>) (GARCIA, 2000, p. 57 – grifos nossos).

Em perspectiva semelhante, Guacira Lopes Louro (2004) afirma que as *Drag Queens* valem-se do humor e da sua visualidade para questionar a normalização dos corpos, evidenciando que os mesmos são fabricações prenes de sentido:

A *drag* assume, explicitamente, que fabrica seu corpo; ela intervém, esconde, agrega, expõe. Deliberadamente, realiza todos esses atos não porque pretenda se fazer passar por uma mulher. Seu propósito não é esse; ela não quer ser confundida ou tomada por uma mulher. A *drag* propositalmente exagera os traços convencionais do feminino, exorbita e acentua marcas corporais, comportamentos, atitudes, vestimentas culturalmente identificadas como femininas. O que faz pode ser compreendido como uma paródia de gênero: ela imita e exagera, aproxima-se, legitima e, ao mesmo tempo, subverte o sujeito que copia (p. 85, grifos nossos).

No Brasil, como na Colômbia, o termo “travesti” também costuma ser utilizado para designar homens que se prostituem travestidos de mulher, portanto, atribuem-se do desejo sexual e o assumem. “As *drags*, por sua vez, buscam apenas um impacto teatral que consiga chamar a atenção sobre suas figuras femininas” (BAUTE, 2004, p. 121). Hegemonicamente<sup>37</sup>,

<sup>36</sup> Artista estadunidense de renome como *Drag Queen*.

<sup>37</sup> Já há registros, embora escassos, de *Drag Queens* criadas por mulheres, na cena contemporânea de Salvador-BA (SANTANA, 2017).

no contexto contemporâneo, trata-se de personagens femininas construídas por homens cuja caracterização performática prima pela estilização e pelo exagero: figurino e adereços glamourosos, coloridos, brilhantes, maquiagem elaborada, discurso habitualmente impregnado pela agilidade e pelo tom satírico.

Durante a trama literária em análise, Edwin oferece informações sobre a construção de sua personagem *drag* a partir de referências de mulheres icônicas, principalmente, do universo cinematográfico:

Minha inspiração primária foi, claro, Alexis Carrington. Já na infância, em Barranquilla, não só não perdia um capítulo de *Dinastia*, mas também, a cada domingo, às dez em ponto da noite, colocava minha fita virgem no betamax Sony de casa e gravava o capítulo da semana pra depois memorizar as falas da diva. Mas não apenas ela virou meu ídolo. Pouco a pouco fui preenchido de ícones que me influenciaram: todos que tinham um passado de amargura me serviam para alimentar a sede infinita de meus ódios (BAUTE, 2004, p. 21).

[...] era amigo íntimo de todo *jetset criollo*, mesmo que fosse apenas pra me convidar pra suas farras e ser, como sempre, a alma da festa, ao apresentar meu personagem lúcido de atriz famosa, que é o que represento quando me visto de *drag*, e por isso as pessoas pensam que sou idêntica a Ava Gardner quando era a mulher mais linda do mundo (BAUTE, 2004, p. 176).

Edwin identifica-se com representantes da realeza, ambientes luxuosos, artigos estrangeiros e de grife, mas especialmente com divas cinematográficas. Alberto Mira (2013) discorre, em seu artigo “Cinefilia gay y el cultivo del yo”, sobre as relações entre o universo cinematográfico e a construção de identidades no universo homossexual:

O que gostaria de sugerir aqui é que, para além das identificações baseadas em um binarismo masculino/feminino, o uso da diva melodramática (ou musical) é algo procurado, cultivado, na formação de um eu a partir de códigos linguísticos. Os códigos da diva são, por motivos que tratarei de explicar, os mais pertinentes, os mais úteis, os mais adequados para construir esse tipo de identidade em um entorno que, ainda que já não seja explicitamente homofóbico, sim É explicitamente heterossexista (MIRA, 2013, p.16 – grifo do autor, tradução nossa<sup>38</sup>).

Ava Gardner, Grace Kelly, Scarlet O’Hara e suas companheiras de “divice”, ícones da cultura *Drag Queen* – rainhas, atrizes, personagens, cantoras – são constantemente chamadas a povoar a narrativa de Edwin e correspondem a “tijolinhos” na edificação de sua *drag*. Surge, em fortes tintas, no romance, a identificação entre o universo gay e as divas cinematográficas,

---

<sup>38</sup> Texto-fonte: “Lo que me gustaría sugerir aquí es que, más allá de las identificaciones basadas en un binarismo masculino/ femenino, el uso de la diva melodramática (o musical) es algo buscado, cultivado, en la formación de un yo a partir de códigos lingüísticos. Los códigos de la diva son, por motivos que trataré de explicar, los más pertinentes, los más útiles, los más adecuados para construir ese tipo de identidad en un entorno que, si bien ya no es explícitamente homófobo sí ES explícitamente heterossexista” (MIRA, 2013, p.16).

quase sempre simultaneamente belas, sofridas e fortes. José Carlos Barcellos (2006) dedica artigo ao romance *Al diablo*, no qual examina os ícones femininos no universo cultural gay:

No fascínio exercido pela figura de Grace Kelly sobre o narrador [Edwin] inscreve-se, pois, de maneira inequívoca, a experiência da desigualdade e dos antagonismos sociais. Desse modo, reconfigura-se, de maneira radical, a questão da identidade *gay*. Ao identificar-se com a Princesa Grace no percurso ascensional que arranca de uma suposta origem modesta que ambos compartilhariam, o narrador rompe com qualquer possível abordagem essencialista e autenticadora da questão da identidade, deslocando-a para o âmbito da experiência da desigualdade e da luta por um lugar ao sol que esta implica. Ser fina e elegante é, nessa perspectiva, o resultado de uma luta num mundo marcado por conflitos e não, uma essência abstrata e a-histórica dada de antemão (p. 427-28).

Segundo Mira (2013), no cinema produzido com temática homossexual, não raro, os referenciais que surgem são de sofrimento, relativos ao caráter dramático da aceitação da homossexualidade no regime heterossexual. Portanto, é pertinente o uso da diva como paradigma na construção identitária, ao trazer referenciais positivos de prazer, superação, amor. Mira (2013) observa que, durante a adolescência, não apenas acontece o “descobrimento do sexo”, mas adquire-se uma linguagem sobre o sexo, necessária para a socialização do mesmo:

No caso do heterossexual, esta linguagem está em todas as partes e sua adoção é quase automática. O adolescente proto-homossexual, capturado na ideologia heterossexista de conter as emoções, evoluirá com maior lentidão. O adolescente que decide render-se a Bette Davis, Joan Crawford, Judi Garland ou Lana Turner encontrava, naqueles momentos, um repertório de gestos e identidades que o ajudava a dar forma a sua diferença (p. 16)<sup>39</sup>.

Conforme Barcellos (2006), mirar-se na diva surge como possibilidade de identificação com uma posição de poder, no campo do *glamour*, da sedução e do erotismo, bem como, paradoxalmente, com o sofrimento da diva. O homem homossexual vive em terreno frágil no campo das relações sociais, daí surgiria a necessidade reiterada de autoafirmação, conforme Barcellos (2006) identifica no narrador da obra literária em análise:

O olhar *gay* que o romance de Sánchez Baute constrói é, pois, um olhar que reflete a insegurança de uma posição no processo mesmo em que esta busca auto-afirmar-se. A pergunta por ‘o que se é’ mostra-se indissociável das perguntas por ‘onde se está’ e ‘de onde se fala’. **Os ícones femininos são, muitas vezes, o elemento que permitirá essa dupla perspectiva em que força e fraqueza aparecem imbricadas.** Outro processo, paralelo a este, será a releitura e renomeação do espaço urbano de Bogotá, como estratégia de apropriação do mesmo: desse modo, o bairro

---

<sup>39</sup> Texto-fonte: “En el caso del heterosexual, este lenguaje está en todas partes y su adopción es casi automática. El adolescente proto-homossexual atrapado en la ideología heterossexista de contener las emociones evolucionará con mayor lentitud. El adolescente que decide rendirse a Bette Davis, Joan Crawford, Judy Garland o Lana Turner encontraba, en aquellos momentos, un repertorio de gestos e identidades que le ayudaba a dar forma a su diferencia” (MIRA, 2013, p. 16).

de Chapinero Alto se converte em *Gay Hills*, a Universidade Javeriana em Gayveriana, o supermercado Carulla, em Gayrulla etc (p. 425-26 – grifos nossos).

A *drag*, portanto, apropria-se do referente “diva” para ressignificá-lo, em ato que, segundo Mira (2013), se configura num dos aspectos mais politicamente utilizáveis do olhar *camp*: a reinvenção de significados a partir da experiência pessoal e subcultural, através do humor e da paródia. A personagem Edwin, a todo momento, remete-se ao universo do fausto, com paradigmas no cinema e na realeza. Em passagem sobre sua adolescência, relata tentativa de namoro com Elena, companheira da igreja evangélica que frequentava. Edwin tinha grande curiosidade, ao observar casais de namorados, sobre como se davam as conversas, quais eram os assuntos dos enamorados... Sobre o que conversaria ele quando tivesse finalmente o seu companheiro? Resolve então seduzir Elena a fim de investigar suas dúvidas.

A tentativa, com duração de aproximadamente quinze dias, não chegou a envolver sexo entre o casal e os assuntos de que falavam, para decepção de Edwin, eram os mesmos que ele falava com outras amigas: “o crochê, a moda, a maquiagem, a decoração e, claro, as rainhas” (p. 222). Em articulação com a identificação de Edwin com “as rainhas”, vale observar a relação entre a visualidade das *Drag Queens* e sua nomenclatura:

Para refletirmos sobre a metáfora desse tipo de imagem [das *drags*], podemos observar que a nomenclatura *Drag Queen* traz consigo uma porta ambígua recorrente da precisão do termo ‘*queen*’. Este termo pode ser traduzido e interpretado tanto como ‘gay’ quanto ‘rainha’ na língua inglesa, e daí surge uma multiplicidade de feixes de sentidos no imaginário simbólico, em que vivificam as fantasias das *Drag Queens*. A rainha perpassa pela figura feminina, materna, magistral e poderosa, que determina a condição relativa política-poder. Por outro lado, a delimitação na aquisição do termo ‘gay’ passa a se ambivaler sobre a representação político-sexual, legitimando, desta forma, como o universo gay utiliza a expressão britânica para transpor a ideia de ‘*God save the Queen*’ – uma metáfora irônica da forma a respeito da tradução (GARCIA, 2000, p. 58).

Embora contemporaneamente, no universo gay, os ícones tenham se deslocado, em grande parte, para o universo musical, com nomes como Shakira ou Beyoncé, em *Al diablo*, são as divas cinematográficas que predominam, através das quais Edwin articula sua marginalidade e desventuras com valores de superação. O Feminino nas divas ganha contornos mais específicos do que nas mulheres “comuns”: aquelas possuem delicadeza, mas também força, vencem grandes barreiras na vida; alvos de muitos sofrimentos, conseguem reerguer-se. Ressaltamos, contudo, que a diva costuma encontrara “primavera”: sempre um homem belo e rico, que se casa com ela e com o qual será feliz para sempre. Dessa forma, Edwin cultiva

também os valores do regime heterossexual para a construção de “mulheres de verdade”, desejando um homem a quem pretende não apenas amar, mas cuidar pelo resto da vida.

Ele finalmente encontra esse homem, sua “primavera” personificada em Nicolás. Amam-se e decidem valer-se do direito de casar. Ao contar a sua mãe sobre o casamento, ouve dela que a notícia a mataria. Ela discursa então sobre culpa, moral, bons costumes, alega que nunca se recuperará do escândalo, declara que Edwin é a sua cruz. A personalidade de Edwin, todavia, é expansiva e, de maneira geral, ele não busca ocultar sua homossexualidade. Em defesa de seu casamento, rebate estereótipos estabelecidos no regime da heterossexualidade sobre o universo homossexual e, em oposição à invisibilização corrente, reclama a sua humanidade através do direito de “gritar” o seu amor por Nicolás, casando-se:

por que não haveria de fazê-lo? **Se sou igualmente humano e livre como o resto da livre humanidade**, por que então devo acreditar que uns têm mais direitos que outros sobre a terra? Ou será que a terra foi hipotecada por Deus para que os hêteros dispusessem dela segundo seus caprichos? (BAUTE, 2004, p. 233 – grifos nossos).

Ao se colocar como sujeito do discurso, Edwin desconstrói a abjeção relativa aos corpos e identidades estranhas à norma, às sexualidades desviantes e, assim mostra que é um ser humano como os demais, sujeito de direitos, inclusive, do direito a desfrutar da homossexualidade. Durante a discussão com a mãe, sobre seu casamento, ele fala com grande orgulho de si mesmo, ressaltando sua coragem de afirmar-se homossexual. Diz que “a vida é dura” (jargão repetido por toda a obra), mas que, apesar de toda a rejeição social, “é preciso dar nome certo às coisas”:

sobretudo quando se trata de temas inevitáveis, inevitáveis porque são coisas que vem de dentro, vem de genes, como nascer com olhos negros ou cabelo bombril, porque até se pode usar lentes de contato coloridas ou alisar o cabelo, mas isso não seria mais a pessoa, seria uma invenção da pessoa, e isso sim seria inatural: não nasceu assim e ponto (BAUTE, 2004, p. 242).

Rebatendo o argumento de que a heterossexualidade representaria a ordem “natural”, ressalta que negar a existência da homossexualidade, sim, seria “inatural”. Para demonstrar à mãe que, apesar do esforço de invisibilização, a homossexualidade faz parte da realidade, menciona diversos casais homossexuais “famosos”, tais como Verlaine e Rimbaud, ou, no campo da mitologia religiosa, Zeus e Ganimedes e Davi e Jonathan:

[...] mas ela deu um grito pra me calar e disse que me metesse com todos, menos com os filhos de Deus, que tirasse, de imediato(!) Davi de minha lista e eu respondi: ‘ah, não, esse é que não’ e, de uma vez, fui lhe contando a verdade da verdade, o que o Antigo Testamento diz de Davi, e corri pra buscar uma Bíblia pra ler textualmente

Samuel 2,1-26: ‘Angustiado estou por ti, oh, Jonathan, irmão meu! Me eras caríssimo. E teu amor era para mim dulcíssimo, MAIS QUE O AMOR DAS MULHERES’, e sublinhei essa última frase pra que não ficasse dúvida alguma, porque cada um interpreta as coisas a sua maneira, e especialmente os padres, que só falam do que lhes convém (BAUTE, 2004, p. 242-243 – grifos do autor).

Edwin reivindica o espaço do centro no regime da heterossexualidade, adota o “sonho maior” das “mulheres”– fincado na ideologia do romance heterossexual, identificada por Adrienne Rich (1980) – que ele assimila desde a infância, através da mídia, dos contos de fada, das luxuosas cerimônias de casamento ou das canções de amor:

[...] sempre sonhei em casar com um vestidinho todo romântico e barroco, desenhado por Olga Piedrahita, branco e ouro como eu, com muitos véus de musseline, e uma calda longa longa longa, e um buquê de rosas amarelas (BAUTE, 2004, p. 245).

O contrato fundamental do regime da heterossexualidade é o casamento. Nessa perspectiva, para as “mulheres”, casar-se representa o sucesso definitivo. Edwin quer desfrutar de sua primavera, viver esse ápice: a cerimônia pomposa que celebra **O Amor**, único, com “a” maiúsculo, verdadeiro, que tantos passam a vida sem encontrar. Edwin aceita e cultiva o papel de “mulHER” em sua relação com Nicolás, que, por sua vez, em alguns aspectos, encarna o papel de “homem” da relação, reproduzindo o binarismo masculino/feminino fundante do regime heterossexual:

Duradouramente, desde pelo menos a virada do século XIX ao século XX, prevaleceram dois tropos de gênero contraditórios por meio dos quais o desejo pelo mesmo sexo poderia ser entendido. De um lado, havia, e persiste, codificado de maneira diferente (no folclore e na ciência homofóbica que cercam esses ‘meninos mulherzinhas’ e suas irmãs masculinizadas, mas também no coração e nas entranhas de boa parte da cultura gay e lésbica viva), o tropo da inversão *anima muliebris in corpore virili inclusa* – ‘a alma de mulher aprisionada num corpo de homem’ – e vice-versa. Como escritores como Christopher Craft esclareceram, um impulso vital desse tropo é a preservação de uma heterossexualidade essencial dentro do próprio desejo, através de uma leitura particular da homossexualidade de pessoas: o desejo, desse ponto de vista, subsiste, por definição, na corrente que flui entre um eu masculino e um eu feminino, em qualquer sexo de corpos que esses ‘eus’ se manifestem (Craft, 1984:114) (SEDGWICK, 2007, p. 48).

Conforme epígrafe deste capítulo, o próprio Edwin define-se como “uma mulHER aprisionada no corpo de um homem” e, para seduzir Nicolás, dedica a ele performance como *Drag*, em que interpreta música emblemática, de Axelle Red, para o ponto em questão:

[...] e cantava, cantava só para ele sem perdê-lo nunca de vista, e para isso escolhi a melhor das músicas de meu repertório, uma canção que encontrei por acaso em um CD perdido que o marido europeu de Camilo me deu de presente e que me pareceu a

mais apropriada para que ele se convencesse de uma vez por todas que ele era meu homem: *Deixe-me ser mulher, deixe-me ser mulher. Daria tudo pra te ter, não vou te controlar, se você me ama. Eu usaria meias pretas pra te agradar. Não pediria pra me ligar se for atrasar. E mais... Não vou perguntar onde você está, nem quem será, quem nos separará. Engolirei mentiras como verdade, evitarei quem me fale mal de você. Você me deixe ser mulher, não vou chorar* (BAUTE, 2004, p. 209-210).

Bento (2012) observa que a heterossexualidade, como matriz, não se restringe apenas às relações heterossexuais, pautando e orientando também relações não heterossexuais: “a binariedade ativo/passivo seria uma das formas dessa matriz se atualizar e manter-se” (p. 52). A relação de Edwin e Nicolás nos faz refletir sobre tais paradigmas. Ainda embriagados, após a pomposa festa de casamento, eles seguem para a noite de núpcias. Edwin, entretanto, deixa cair um presente que receberam, um vaso que se quebra, e o casal tem uma briga. Nicolás, enraivecido, sai, batendo com estrondo a porta. Edwin permanece em casa, esperando o marido, até que resolve sair para espiaçar: “não soube então que meus passos me levaram diretinho às saunas do Apollo’s Club” (p. 252). No ambiente escuro, sente que uma mão o acaricia e, após beijos, vão para quartinho nos fundos do estabelecimento. Ao sair novamente para a claridade, Edwin quase tem um ataque de susto ao deparar-se com Nicolás: “estava sendo infiel a meu marido com meu próprio marido!” (p. 253).

Nicolás então espanca Edwin— até que os donos da sauna o tiram de cima do cônjuge— e não mais retorna pra casa: “ele se nega a voltar pra mim. Não entendo, é verdade, já que ambos devíamos manter o mesmo afã orgulhoso contra o outro, mas amo demais e não quero perdê-lo” (BAUTE, 2004, p. 254). Edwin apresenta diversas características inerentes, no regime heterossexual, ao Feminino: é compreensivo, permissivo, apaixonado. Vê-se, no entanto, que, na ótica de Nicolás, as “regras” do relacionamento não eram as mesmas para os dois. Estando a infidelidade no rol de características do Masculino, não era perdoável que Edwin o traísse. Assim como se espera das “mulheres”, no regime heterossexual, Edwin é permissivo até com a violência física:

Porque a outra parte, a dos murros, a verdade, devo dizer, é que gostei: soube então que meu marido estava apaixonado por mim de verdade verdade (sic) e que me amava com louca paixão (BAUTE, 2004, p. 254).

Conforme aporte de Rich (1980), a heterossexualidade, como instituição obrigatória, na privacidade da vida familiar, leva: “as filhas a ‘aceitarem’ o incesto-estupro de seu pai, a mãe a negar que isso esteja acontecendo, a esposa agredida a continuar vivendo com seu marido abusivo” (p.31). Edwin, mesmo após a surra, deseja o retorno de Nicolás e o aguarda,



deprimido. Podemos então verificar, nessa obra literária, contexto paradoxal: ao mesmo tempo em que Edwin é excluído do regime heterossexual, tem suas atitudes fundamentadas por esse mesmo regime, evidenciando que não existe o “fora” desse regime e cabe, portanto, desconstruí-lo de dentro.

Ampliando nosso olhar para além das relações de poder instituídas pelo gênero, trazemos aporte decolonial de Walter D. Mignolo (2007), segundo o qual, uma das realizações da razão imperial foi afirmar-se como identidade superior criando identidades “inferiores” (raciais, nacionais, de gênero, entre outras) e de expeli-las para fora da esfera normativa do “real”:

Concordo que hoje não há algo fora do sistema; mas há muitas *exterioridades*, quer dizer, o *exterior construído a partir do interior para limpar e manter seu espaço imperial*. É da exterioridade, das exterioridades pluriversais que circundam a modernidade imperial ocidental (quer dizer, grego, latino, etc.), que as opções descoloniais se reposicionaram e emergiram com força. Os eventos no Equador nos últimos 10 anos, assim como os da Bolívia que culminaram na eleição de Evo Morales como presidente, são alguns dos sinais mais visíveis da atualidade de opção decolonial, embora as forças descoloniais e o pensamento decolonial existam nos Andes e no sul do México por quinhentos anos (p. 291 – grifos do autor).

Mignolo (2007) aí se refere também ao território zapatista de Chiapas, que, após revoltas camponesas em 1983, tornou-se independente do Estado mexicano, passando a autogovernar-se através de práticas culturais dos povos nativos. Baute, através de sua prática artística – ao escolher narrar a vida de personagem homossexual e *Drag Queen* – ajuda, numa perspectiva descolonial, a construir arcabouço cultural que se reverte em espaço de identificação e representatividade aos “marginais” do regime heterossexual. Sobretudo porque a figura estranha e assumidamente construída da *Drag Queen*, conforme nos assinala Louro (2004), tem a capacidade de lembrar que as formas como nós, sujeitos “normais”, nos apresentamos como sujeitos de gênero e de sexualidade são também inventadas. A crucial diferença, no caso, reside num regime de forças que estabeleceu quais atitudes, acessórios ou marcas corporais são legítimos em detrimento de Outros.

### **3.3 Ao diabo, o regime heterossexual**

As marcas do corpo, segundo Louro (2004), sejam físicas ou simbólicas, produzem referências que fazem sentido no interior da cultura, tendo efeitos simbólicos, mas também expressão social e material. A marcação corporal de um sujeito – seja um véu, uma prótese, um corpo “malhado” ou seu gestual – interferirá em sua exclusão ou inclusão em



determinados espaços ou grupos, bem como, no usufruto de direitos ou no sucesso profissional. Assim, a sociedade julga e classifica o sujeito também a partir de suas marcas corporais, definindo se será aceito, rejeitado, ou apenas tolerado.

Para o sujeito de sexualidade desviante, sua expressividade, portanto, tem consequências concretas e, muitas vezes, assustadoras. Segundo Mira (2013), o homossexual é alguém que não pode se expressar sem pagar um preço mais ou menos alto e para o qual, portanto, a ideia de ser “ele mesmo” termina por ser problemática. Na construção complexa do personagem Edwin, várias referências surgem que o remetem ao estereótipo da “bicha maldita”. Nas palavras de Baute, seu protagonista é:

um ser amargurado, ressentido, sem amor próprio que, valendo-se de sua inteligência e sua vasta cultura, se faz passar por banal enquanto constrói sua identidade a partir do dano que faz aos demais. Isso que outros chamam de uma bicha maldita (BAUTE, 2016, s/p., tradução nossa)<sup>40</sup>.

Em coluna que assina no jornal *El Heraldo*, Baute publicou, em 2014, texto por ocasião do aniversário de dez anos da Colômbia Diversa<sup>41</sup>, em que ressalta as importantes conquistas da comunidade LGBT no período, mas contrapõe que, apesar delas:

a autoestima [da comunidade] continua no chão. Basta recorrer a um par de perfis no *Grindr*<sup>42</sup> (esse aplicativo que deveria se chamar Mordor<sup>43</sup>) para constatar que o ódio por si mesmos e o ressentimento seguem dominando esta população. Como essas mães que acreditam que são saudáveis os quilos a mais de seus filhos, muitos gays seguem convencidos de que ser ‘harpia’ ou ‘bicha maldita’ é sinônimo de autoconfiança e inteligência, quando na realidade o *bullying* continua fazendo o amor próprio se ajoelhar (BAUTE, 2014, s/p., tradução nossa)<sup>44</sup>.

Baute continua, ainda, citando o dito popular: “*Dime de qué presumes y te diré de qué careces*”, que passa a ideia de que quando o sujeito afirma ter algo em excesso, na verdade lhe falta. Aplicando tal pensamento à análise do protagonista Edwin, sua imagem de rainha

<sup>40</sup> Texto-fonte: “[...] escribí la novela de Edwin Rodríguez Buelvas, un ser amargado, resentido, sin amor propio que, valiéndose de su inteligencia y su vasta cultura, se hace pasar por banal mientras construye su identidad a partir del daño que hace a los demás. Eso que otros llaman una ‘loca brava’ (BAUTE, 2016, s/p.).

<sup>41</sup> Fundada em 2004, Colômbia Diversa é a mais significativa Organização Não Governamental de defesa dos direitos humanos das pessoas LGBT na Colômbia.

<sup>42</sup> Aplicativo de encontros e namoro gay.

<sup>43</sup> Referência à localidade fictícia do romance *O Senhor dos anéis*, de J. R. R. Tolkien, “Terra da Sombra”, controlada pelo antagonista da trama.

<sup>44</sup> Texto-fonte: “Sin embargo, a pesar de los logros (y sin que esta sea tarea de Colombia Diversa), al interior de la mal llamada ‘comunidad’ (suena a ‘sociedad de criminales’), la autoestima sigue por el piso. Basta con recorrer un par de perfiles en Grindr (esa aplicación que mejor debería llamarse Mordor) para constatar que el odio hacia sí mismos y el resentimiento siguen dominando a esta población. Como esas madres que creen sano los kilos de más de sus hijos, muchos gays siguen convencidos de que ser ‘harpía’ o ‘loca brava’ es sinónimo de autoconfianza e inteligencia, cuando en realidad el matoneo sigue arrodillando el amor propio” (BAUTE, 2014, s/p.).

autoconfiante mal se sustenta através de todo o valor que ele confere em sua vida à estética corporal e ao consumo. O protagonista acolhe o discurso midiático da beleza, da moda, dos cosméticos e perfumes importados, da academia de ginástica cara, ocupando-se de sua marcação corporal em detrimento do cultivo de valores éticos:

De noite, casualmente, estive na [academia de ginástica] Barbie Gym, que na verdade não se chama assim, mas com todas as amigas que temos aí, meio que somos sócias, então a chamamos com esse nome entre nós. Bom, é verdade que é uma academia cara, mas eu tenho a sorte de contar com um bom limite no cheque especial da minha conta corrente do Citibank e, já sabe, sempre se pode passar um cheque a mais. Por outro lado, ir à Barbie Gym é o melhor investimento que se pode fazer: primeiro, você é visto por pessoas importantes e de alta conotação social – o que por si só já é suficiente – e, em segundo lugar, sempre posso contar aos meus amigos que estou *nesta* academia (BAUTE, 2004, p. 28 –grifo do autor).

Percebemos então que Edwin integra uma “pseudo-geração saúde”, como observa Garcia (2000) a propósito das *Barbies*<sup>45</sup>. Edwin não cultiva o hábito de “malhar” com fins de saúde exatamente, tanto que diversas práticas de seu cotidiano não são do campo do saudável, tais como frequentar danceterias pelas madrugadas, usar bebidas alcoólicas ou variados entorpecentes. Sobre ocasião em que ele e amigas comem torta feita com maconha, o narrador relata: “[...] vomitei por uns três dias seguidos e, claro, adorei isso, porque vômitos sempre emagrecem. Adoro ter diarreia ou vomitar porque, com três dias assim, se emagrece pelo menos uns três quilos” (BAUTE, 2004, p. 33).

Como se vê, a preocupação de Edwin com seu corpo – longe de ter relação com saúde – é da ordem do dionisíaco e não do apolíneo; ele vê o corpo como superfície de ostentação, como lugar de prazer e sedução. Ele articula sua expressividade de acordo com a busca por aplauso e aceitação; dessa forma, sua personagem *drag* às vezes lhe serve de escudo:

E nisso precisamente é que me diferencio de Assesinata, porque as pessoas sempre sabem quem é Assesinata quando ela se veste de homem. E não é que eu não faça [revelar-se] porque ache brega, mas porque claramente não posso mentir pra mim mesma e sou consciente de que as pessoas não me amam como amam Assesinata quando ela não está de *drag*. Ou não me compreendem talvez e não sabem de toda a dor que guarda a minha alma. Talvez por isso dizem que sou venenosa: porque quando sou má sou a pior. Nem a áspide que matou Cleópatra destila tanto veneno como eu. Mas, o que se há de fazer! A vida me obrigou a caminhar nesta trilha e, de toda forma, todas as minhas amigas também são harpias, e eu não tenho porque ficar pra trás. A mim que me respeitem, mesmo que me odeiem (BAUTE, 2004, p. 15-16).

---

<sup>45</sup> “As Barbies são sujeitos que radicalmente se identificam com as transformações de seus próprios corpos como objetos linguísticos de sedução e implementam suas conquistas através da performance de sua expressão visual. São músculos que espetam, quase que numa satisfação troglodita, na medida em que incorporam o discurso da beleza andrógina” (GARCIA, 2000, p. 49).

Edwin acolhe o estereótipo da “bicha maldita” como paradigma e, diante da violência de que é vítima, passa a se “defender com a língua, que é muito melhor que com os punhos” (p.17). Segundo Barcellos (2006), a partir da perspectiva do romance em estudo:

a resposta que muitos homens *gays* dariam ao apagamento ou silenciamento de sua existência por parte da cultura heteropatriarcal dominante seria a de autoconstruir-se por um excesso de referências culturais superpostas, em que o melhor e até mesmo o distante da tradição cultural é reivindicado de maneira agressiva e é investido de um poder simbólico de distinção e de legitimação muito mais forte do que aquele que esses mesmos elementos têm no próprio âmbito da cultura hegemônica. No sentido próprio do termo, o homem *gay* apropria-se e reverte sobre o conjunto da sociedade o poder de *discriminar* (BARCELLOS, 2006, p. 430-31 – grifos do autor).

Edwin, no decorrer da trama, demonstra que conhece bem o poder de discriminar e um de seus principais alvos são os homossexuais afeminados, como “a Romero”, que frequenta também a *Barbie Gym*: “a cabeleireira tingida que é uma mulHER total, toda uma dama, ou direi melhor, toda um travesti, que quem sabe de onde terá tirado a grana pra vir nessa academia” (BAUTE, 2004, P. 29). Num processo pleno de contradições, Edwin, embora margem, discrimina a “margem da margem”, evidenciando que o binarismo centro/margem também não dá conta das múltiplas relações sociais. Segundo Barcellos (2006):

o paradoxal desse processo é que ele próprio [Edwin] se converte em fonte de novas e ferozes hierarquias, discriminações e exclusões. Isso se dá porque, como Carlos Monsiváis observa, com grande acuidade crítica, [...] a lógica do marginal consiste em considerar-se ‘a causa e não o objeto das perseguições’ que sofre (MONSIVÁIS, 2004, p. 43). Assim, a pergunta fundamental ‘por que me perseguem?’ transmuta-se imediatamente em ‘por que me odeiam?’, como se se tratasse de formulações equivalentes e intercambiáveis. Ora, é o ‘por que me odeiam?’ que será a grande justificativa para a atitude defensiva e armada do personagem frente ao mundo e aos outros e para as novas formas de opressão e exclusão que ele próprio passa a promover (p. 432).

Além de Edwin, outras “bichas malditas” surgem na narração, como “a Roberto”, adorada por ele e cuja maldade defende “porque isso é o que de tanto falam sobre a seleção natural da espécie: de pé só ficamos os melhores de cada raça” (BAUTE, 2004, p. 31). Ou como “a Marcos”, sua “inimiga preferida”, que fez findar um relacionamento amoroso de Edwin, revelando – a Giovanni, o parceiro de então – seu trabalho como *Drag Queen*:

a Marcos, a mais invejosa de todas, [...] com essa voz fanha e feminina pra completar, não suportou a ideia de que eu estivesse com alguém e ela só fosse comida pela ferrugem, e como a bicha era das poucas que sabiam que eu fazia shows na Caixa de Pandora, foi até Giovanni com a fofoca de que eu era *drag* (BAUTE, 2004, p. 89-90).

Ao ver as fotos, trazidas por Marcos, do parceiro “montado” em *drag*, Giovanni termina a relação e Edwin tenta o suicídio: “porque não suportava a solidão depois que meu Giovanni se foi” (p. 90). Para as amigas, no entanto, a fim de que não esquecessem que ele era “entre as harpias, a pior”, o protagonista afirma que o motivo para a tentativa foi: “para que meu ex-marido se sentisse culpado de minha desgraça por toda a vida e não conhecesse jamais a felicidade” (p. 97). Apesar de Edwin, através da assunção do estereótipo, sentir-se aparentemente confortável e identificado com “amigas”, a trama construída por Baute nos mostra que o protagonista falha como “bicha maldita”, assim como trataremos mais adiante. Antes de chegar a realizar exame de consciência em que questiona os próprios valores, no entanto, a vida de Edwin passa por grande mudança: fugindo de seus inúmeros credores em Bogotá, vai morar em Nova York, onde se hospeda com uma tia. Nesse período, trabalha como *stripper*:

E vejam como São Sebastião cuida de mim, me fez trabalhar aqui, em um teatro pornô, que é a outra forma como sempre desejei ganhar a vida. Sim, é verdade que, por enquanto, meu show não é nada do outro mundo: apenas tenho que ir ao palco fazer um *strip-tease*, e pronto, isso é tudo, porque até o momento nenhum cliente contratou meus serviços ‘extras’, mas isso deve ser porque ainda não me conhecem bem (BAUTE, 2004, p. 175).

Durante sua estada em Nova York, Edwin, ou melhor, “Richard” – sua personagem virtual que se correspondia com Jorge Mário – recebe e-mail de Nicolás (seu futuro marido, que era então ainda um desconhecido para ele). Nicolás desincumbe-se de tarefa dada pelo companheiro, Eduardo Romero, pouco antes deste falecer de AIDS. Edwin recebe o impacto da mensagem eletrônica com estupefação:

Eduardo Romero era a Romerito, e a Romerito era meu Jorge Mário. E tinha morrido meu Jorge Mário. E de Aids. Uau, que notícia! Como já disse, quase me dá um troço. Fiquei lerda, como se diz, lerda. Aturdida, sorumbática, pasma (BAUTE, 2004, p. 188).

Nicolás narra a “Richard” um pouco da vida de Romero, que tinha sido expulso de casa pelo pai, ao saber que o filho tinha AIDS. Como já tratamos neste estudo, Edwin conhecia “a Romerito” – ambos “malhavam” na Barbie Gym, o recém-falecido tinha sido alvo frequente da língua viperina de Edwin, que criticava sua afeminação. O alto grau de estupefação do protagonista frente à revelação advém da imagem viril que tinha de seu amado Jorge Mário:

[...] imagino ele na minha frente como se o conhecesse da vida toda, tal qual ele se descreveu no e-mail: alto, encorpado, bem viril, com feições varonis e cabelo no peito e bigode grosso e *caesar haircut*, e com umas mãozonas grandonas, que queria

que me abraçassem neste momento e me apertassem tanto que parecesse que eu fosse explodir, e sua voz sensual de macho sussurrando em meu ouvido [...] (BAUTE, 2004, p. 133-134).

Baute constrói trama que possibilita à personagem, de maneira crível, a realização de profundo exame de consciência. Quando sua tia chega ao apartamento, encontra Edwin após ter recebido a notícia, ainda em frente ao computador: “com os olhos inchados de tanto chorar e envolto numa aura de melancolia e nostalgias infantis, cantando os jogos pueris que nos ensinavam na escolinha de dona Rita” (p. 189). Ele desabafa com a tia, contando-lhe só então sobre sua homossexualidade, bem como relatando sua história com Jorge Mário/Romerito; a tia o consola. Durante a narrativa de *Al diablo*, há mais de uma ocasião em que Edwin poderia ter conhecido a verdadeira identidade de Jorge Mário, mas ele não conseguia perceber, tão distante eram as imagens que tinha dos dois. Em determinada ocasião, ele vê em Romero tatuagem igual à descrição feita por Jorge Mário, mas ainda assim:

agora estou preocupado que meu gatinho [Jorge Mário] tenha o cabelo cortado por cabeleireira tão brega [Romero]. Porque tenho certeza que teve que ser de Jorge Mario que ela copiou a tatuagem, já que nem imaginação própria essa deve ter (BAUTE, 2004, p. 29).

Em outra ocasião, Romero/Jorge Mário comparece à plateia de concurso de drags do qual Edwin participa, vestido conforme combinam no *chat*. O protagonista vê Romero, vestido “como Jorge Mário”, mas acredita ser coincidência; não é concebível, pra ele, que aquele homossexual afeminado possa ser a pessoa incrível por cujos pensamentos se apaixonou no chat. Como *Al diablo* nos ajuda a perceber, o Feminino não habita apenas corpos de mulheres e, quando homossexuais apresentam performances femininas, tornam-se alvo de desvalorização e discriminações. Cabe ressaltar, no entanto, que as performances femininas artísticas gozam de maior aceitação do que a expressão da feminilidade no cotidiano; o campo do artístico parece surgir aí como fora do “real” e não incomoda tanto o regime heterossexual. Sérgio Carrara (2005 – documento online) traz dados sobre a feminilidade no âmbito homossexual em seu texto “Só os viris e discretos serão amados?”:

Na pesquisa do Datafolha, chamou a atenção o fato de 76% dos entrevistados concordarem, total ou parcialmente, com a ideia de que ‘alguns homossexuais exageram nos trejeitos, o que alimenta o preconceito contra os gays’. A pesquisa do Rio revelou que, entre os homens homossexuais, 44,6% preferem parceiros ‘mais masculinos’, contra apenas 1,9% que os preferem ‘mais femininos’ (para íntegra dos resultados ver [www.clam.org.br](http://www.clam.org.br)). Para alguns, por aumentar o preconceito, a feminilidade parece politicamente incorreta nos homens. Para outros, deve ser cuidadosamente policiada pelos que se aventuram no mercado dos afetos e paixões.

A obra literária em estudo, com seu protagonista complexo, vem contribuir sobremaneira para que repensemos a binariedade, tão prolífera no regime heterossexual. Edwin faz lembrar que a discriminação não ocorre apenas em uma via e que, mesmo entre “abjetos”, há o reforço da norma heterossexual, que relega, ao Feminino, lugares inferiores:

Acontece que a gente tem muito preconceito também, e não apenas os héteros como tanto proclamamos, e isso, de que nos vejamos como bichonas plumosas na rua sempre, é muito cafona, certo? Eu sempre disse: aviadar, o que chamam de aviadar, assim com vozinha feminina, desmunhecando e tudo, isso é pra deixar pra quando estamos com as amigas, mas não pra quando vamos ao Plumerillo ou à *Barbie Gym*. Jamais! E por isso a gente acaba perdendo de conhecer gente que pode ser *full chévere*, bacana, boa onda, assim como perdem os héteros que nos evitam (BAUTE, 2004, p. 183-184).

Edwin perdeu de conhecer Romero. Algumas vezes desistiu de encontros marcados, pois já havia mentido tanto que não acreditava que Jorge Mário o perdoaria, caso soubesse que Richard não passava de Edwin: “O que acontece é que se eu tivesse contado desde o início que sou Edwin Rodríguez Buelvas, quem imagina que ele continuaria me escrevendo?” (p. 15). Após o choque causado pela perda do amado, Edwin percebe que sua relação com Jorge Mário se tratava de ficção romantizada criada por si, a partir dos estereótipos do regime heterossexual:

Mas a vida é dura, e às vezes é necessário sonhar acordados para nos mantermos vivos. Todo mundo acredita que o amanhã, como ainda não chegou, será melhor, e quando a pessoa vive assim tão sozinha a vida toda como eu tenho vivido, a única forma de manter viva a esperança é mergulhando numa fantasia, como eu imaginava que seria minha vida ao lado de Jorge Mario. E eu, desde que vi a Romero pela primeira vez, odiei ela, pois sempre foi a antítese de meus desejos, inclusive os amistosos; cada vez que encontrava com ela em qualquer lugar fingia que não a via e virava a cara com antipatia soberba, que nem menininha malcriada na escolinha de dona Rita quando brincávamos de bola, [...] muito antes que a vida se complicasse de semelhante maneira, em que a gente já não tenta ser amiga de todo menino que aparece, mas, pelo contrário, julga aqui e ali, e vira a cara como qualquer menininha arrogante e malcriada cantando na escolinha de dona Rita (BAUTE, 2004, p.186-87).

Em seu período fora da Colômbia, e devido à questão relatada, Edwin que, como informou anteriormente seu criador trata-se de um ser amargurado, ressentido, sem amor próprio, tem a oportunidade de revisar-se:

Sim, às vezes acho que esta cidade me modificou, e agora meio que não entendo pra que é que se deve ser venenosa e acabar com todos os amigos. Claro, como todos andam com o mesmo rancor infinito, então acabam se metendo no mesmo joguinho e a coisa termina como esses círculos viciosos de que nos falavam no colégio na aula de filosofia. [...] na Colômbia a coisa é assim: a gente reconhece as bichas não porque sejam afeminadas, mas porque todas todinhas são arrivistas, e vivem num mundo de fantasia que elas sozinhas inventaram, onde são rainhas milionárias que todo mundo tem que puxar o saco. E não é que tenham complexo de superioridade,

penso agora eu aqui de longe. Quando alguém tem o ego em sofrimento, o único complexo que existe é o de inferioridade (BAUTE, 2004, p. 184).

A partir desse momento, em que o discurso faz perceber a subjetividade assinalada pela injúria, onipresente nas vidas gays, segundo Eribon (2000, p. 63), Edwin e Nicolás passam a se corresponder com alguma frequência. O protagonista, que já começava a sentir saudades da Colômbia, resolve retornar à terra natal, “enfrentar” os credores, retomar sua vida e conhecer Nicolás. Assim faz: ao chegar, entra em contato com os credores, negociando as inúmeras dívidas; é recebido pela mãe como filho pródigo (ela lhe consegue um emprego mediante o compromisso de que volte à universidade) e trata rapidamente de conhecer Nicolás. Sabia apenas seu primeiro nome e que malhava na Barbie Gym:

mas especifiquei que devia ser alguém que tivesse sido visto alguma vez na companhia da Romero. ‘Ah, aquela bichona que veio aqui por um tempo?’ ‘Bichona não – lhe corrigi no ato –. O que acontece é que agora a estética é andrógina. Não sabia?’. (BAUTE, 2004, p. 207).

Sempre com humor ácido, Baute desvela as transformações por que passa seu protagonista, que, conforme já relatamos no subcapítulo 3.2, apaixona-se e casa com Nicolás, com o desfecho violento que conhecemos. Edwin e Nicolás reproduzem, em sua relação amorosa, o paradigma do regime heterossexual, formalizando relação monogâmica em luxuoso festejo. Já na noite de núpcias, ambos são infiéis aos votos trocados, mas apenas Edwin sofre consequências físicas, sendo surrado pelo parceiro. Apesar da violência, Edwin inicialmente deseja o retorno de Nicolás e afunda na depressão:

Nina Simone não para de cantar *Ne me quitte pas* no estéreo a todo volume. Escuto ela de manhã, de tarde e de noite, e choro com ela, cada segundo, desde aquele fatídico sábado em que derrubaram minhas ilusões (BAUTE, 2004, p. 254).

Edwin passa mais ou menos uma semana em casa, “sumido na angústia existencial pelo marido ido”, sem apoio dos amigos, já que não tinha sido capaz sequer de contar a eles sua tragédia. Imerso em sua angústia, uma memória lhe chega que o faz emergir do torpor: “nada como a memória para nos dar força e endereçar as Parcas pra onde queremos” (p. 254). Lembrou-se do episódio de sua infância em que sofreu *bullying* no ônibus escolar e reagiu, atingindo seu principal agressor com sua lancheira do Mickey e encontrou ânimo para levantar-se:

[...] e por isso me levantei um dia da cama, assim simplesmente, e me disse que zorra, por que ia morrer agora por um homem se sempre estive sozinha, eu, que sempre enfrentei as adversidades como Lady Macbeth, [...] eu, que nunca permiti



que ninguém me diminuísse, que ninguém me enganasse com contos da carochinha, com manipulações preconcebidas. Não, não, não, não, não. Me levantei e mandei à merda o CD de Nina Simone (BAUTE, 2004, p. 256).

Edwin muda a trilha sonora então, alterando deliberadamente o clima emocional, tomando as rédeas de si, decretando, através da música *Penas al viento*, de Sergio Vargas, o fim de sua depressão: “Penas, penas, saiam de meu peito, de alegria quero me vestir; penas, penas a voar ao vento, quero ser livre, alegre e feliz” (BAUTE, 2004, p. 257 – tradução nossa<sup>46</sup>). Canta a noite inteira até que os vizinhos mandam a polícia devido ao volume da música. Ocorre então que o policial era “todo um bofe, um bofe gatinho, e ali mesmo o joguei na cama e amanheceu ao meu lado” (p. 257).

Edwin manda, assim, o Amor idealizado, “perfeito”, do regime heterossexual às favas, “ao diabo”. Nicolás vira passado: a “primavera” enfim não era assim tão especial, Edwin percebe. São inúmeras pistas, durante todo o romance, de que julgamentos e idealizações são prejudiciais aos relacionamentos humanos. Baute consegue, com sua literatura, aproximar o leitor desse Outro abjeto representado por Edwin, ao tempo em que critica a idealização do Amor no regime heterossexual. Em sua coluna no jornal *El Herald*o, Baute fala do poder da literatura para a mudança da sociedade:

Quando Petro<sup>47</sup> era candidato à prefeitura, durante uma entrevista extensa, sugeri a ele que, se ganhasse, ele deveria fazer de *Un beso de Dick*<sup>48</sup>, leitura obrigatória nas escolas municipais, porque, mais que a implementação de políticas igualitárias, a literatura geralmente consegue transformar o visível em ‘natural’ e, mais cedo ou mais tarde, levará à indiferença: a que os gostos sexuais de uns sejam indiferentes para os outros. Se isso acontecesse, não haveria tantos casos como o de Sergio Urrego (por conta da excessiva manipulação, de discriminação viraria banalização) e, é claro, ONGs como a Colômbia Diversa desapareceriam por falta de função. Deus queira que eu ainda esteja vivo para ver isso (BAUTE, 2014, s/p., tradução nossa)<sup>49</sup>.

Também Baute, com sua obra literária *Al diablo la maldita primavera*, auxilia a combater o regime da heterossexualidade trazendo para o campo do cotidiano, ao mesmo tempo com humor e muita inteligência, as peripécias de Edwin e sua *Drag Queen*. E o faz

<sup>46</sup> Texto-fonte: “Penas, penas / Salga de mi pecho / De alegría me quiero vestir / Penas, penas / A volar al viento / Quiero ser libre, alegre y feliz” (BAUTE, 2004, p. 257).

<sup>47</sup> Gustavo Francisco Petro Urrego foi prefeito de Bogotá (2012-2015).

<sup>48</sup> Obra literária do colombiano Fernando Molano Vargas, cujo protagonista é um adolescente homossexual.

<sup>49</sup> Texto-fonte: “Cuando Petro era candidato a la alcaldía, a lo largo de una extensa entrevista que le hice le sugerí que, de ganar, debería hacer de *Un beso de Dick* lectura obligada en los colegios distritales, pues, más que la implementación de políticas igualitarias, la literatura suele lograr pasar lo visible a lo ‘natural’ y tarde o temprano llevará a la indiferencia: eso de que los gustos sexuales de unos sean indiferentes para otros. Si esto sucediera, no se abusaría de casos como el de Sergio Urrego (por cuenta del excesivo manoseo, de la discriminación ha pasado a la banalización) y, por supuesto, o enegés como Colombia Diversa desaparecerían por falta de funciones. Dios quiera que todavía esté vivo para ver esto” (BAUTE, 2014 – documento online).



através de um(a) narrador(a) personagem, cuja utilização da primeira pessoa do singular já direciona o leitor para o caminho da empatia – que nos parece um dos mais promissores para o alcance da igualdade. Sérgio Urrego (1997-2014) foi um estudante colombiano que se suicidou devido à homofobia e está representado em *Al diablo* através do personagem Fermín:

[...] na manhã seguinte, quando eu ainda me refazia de toda a comida da noite anterior, Elena me ligou cedo pra contar que Fermín tinha se suicidado, e que o pastor não deu a mínima. ‘Que! Claro que o pastor não se importa – respondi a Elena. Só interessa aos pastores lavar consciências para espremer carteiras (BAUTE, 2004, p.226).

O narrador desvela aí o motor primordial de nossa sociedade capitalista, cujas instituições manejam as subjetividades, ocultando mecanismos de poder através da oferta de paradigmas que se anunciam “universais”. Com a acidez de Edwin, finalizamos este capítulo, mandando “ao diabo” o regime heterossexual e suas instituições conservadoras, que suicidam Sérgio e Fermín, assassinam mães por infarto e castigam o Feminino independentemente de que corpos habite.

## 4 INCONCLUSÕES...

Nada é impossível de mudar  
 Desconfiai do mais trivial,  
 na aparência singelo.  
 E examinai, sobretudo, o que parece habitual.  
 Suplicamos expressamente:  
 não aceiteis o que é de hábito como coisa natural,  
 pois em tempo de desordem sangrenta,  
 de confusão organizada, de arbitrariedade consciente,  
 de humanidade desumanizada,  
 nada deve parecer natural  
 nada deve parecer impossível de mudar  
 (Bertold Brecht<sup>50</sup>)

### 4.1 Sobre lugares e falas singulares: criatividade e resistência decolonial

Dialogando com a pergunta lançada por Gayatri C. Spivak (2010) – *Pode o subalterno falar?* –, detemos o nosso olhar sobre temática contemporânea em ampla discussão: o lugar de fala. Surgem, nesse contexto, outras questões relativas à representatividade: Quem pode falar? Por quem se pode falar? É uma questão problemática, que não costuma encontrar denominadores comuns a diferentes correntes de pensamento. Spivak (2010) origina suas reflexões na constatação de que os subalternos – especialmente a mulher subalterna, historicamente emudecida – por interesse de quem tem poder de representação, estariam destinados a serem ou mal representados ou mal compreendidos.

Paulo Roberto Tonani do Patrocínio (2010) contrapõe que, mais do que responder à pergunta, pode ser oportuno criar estratégias teóricas que auxiliem a emergência dessas vozes silenciadas. O papel do intelectual, que tradicionalmente usava o subalterno como objeto de investigação, agora pode passar a ser o de um colaborador desse sujeito que já se expressa por si só. Nessa direção, apresentamos declaração de Eribon (2000, p. 97): “Para mim está claro: um heterossexual que milita no Act Up<sup>51</sup> é um amigo, um homossexual que milita na Frente Nacional<sup>52</sup> é um inimigo”.

Na mesma linha de pensamento, a feminista e antropóloga Ochy Curiel (2012) acredita:

que é mais importante ser anti racista do que ser orgulhosamente negra, acho mais

<sup>50</sup> Poema disponível em: <[http://www.avozdapoesia.com.br/obras\\_ler.php?obra\\_id=2176&poeta\\_id=233](http://www.avozdapoesia.com.br/obras_ler.php?obra_id=2176&poeta_id=233)>. Acesso em: 12 jan. 2018.

<sup>51</sup> Grupo ativista de apoio às vítimas da AIDS e de combate à discriminação dos soropositivos.

<sup>52</sup> Partido político francês de direita, conservador e nacionalista.

importante ser feminista do que nos reconhecemos mulheres, acho mais importante eliminar o regime heterossexual do que ser lésbica, acredito que o mais importante são projetos políticos de transformação, que surgem dos movimentos sociais, mas também da academia crítica (p. 21 – tradução nossa)<sup>53</sup>.

Para Curiel (2009), a descolonização é fundamental no combate ao regime heterossexual. No campo do feminismo latino-americano, descolonizar implica superar o binarismo entre teoria e prática; sem desconsiderar as contribuições das feministas ocidentais, a autora defende que valorizar as práticas das coletividades feministas do Sul pode gerar teorizações diferentes, particulares, significativas, e alerta que, caso não se criem propostas originais, “seguiremos analisando nossas experiências com olhos imperiais, com a consciência planetária europeia e norte-americana que define o resto do mundo como o OUTRO incivilizado e natural, irracional e não verdadeiro” (p. 7-8 – grifos da autora, tradução nossa)<sup>54</sup>.

A ativista e pesquisadora dominicana radicada na Colômbia propõe um feminismo fora do “centro”, da fronteira, a partir das margens, configurado em espaço possível:

de construção política a partir da ação coletiva autogestada e autônoma, que produz teoria própria e um pensamento descolonizador frente ao eurocentrismo e à teoria e perspectiva de gênero mais conservadora e que questiona a fundo a relação saber-poder e a dependência das instituições (CURIEL, 2009, p. 5 – tradução nossa)<sup>55</sup>.

Hugo Achugar (2006) reflete sobre o lugar de fala do discurso teórico latino-americano e sua repercussão no Ocidente. Esse discurso costuma ser criticado por não se apresentar em forma sistemática e metódica, compondo-se muitas vezes em formas “menos rigorosas”, como artigos e ensaios. O autor desvela a pretensão de alguns donos do modo único, hegemônico, de teorizar em detrimento de outro método que seria considerado menor:

Aqueles que pensam que há somente um modo, ou somente uma via, para o trabalho teórico – seu modo ou o modo com que suas instituições definem como *a* via – não podem reconhecer o discurso do outro como estruturado e qualificaram – desqualificaram – como balbucio tudo o que eles interpretem como ‘não-sistemático’ e ‘não-metódico’ (ACHUGAR, 2006, p. 38 – grifo do autor).

<sup>53</sup> Texto-fonte: “Creo que es más importante ser antirracista que ser orgullosamente negra, creo que es más importante ser feminista que reconocernos mujeres, creo que es más importante eliminar el régimen de la heterosexualidad, que ser lesbiana, creo que lo importante son proyectos políticos de transformación, que surgen desde los movimientos sociales pero también de la academia crítica” (CURIEL, 2012?, p. 21).

<sup>54</sup> Texto-fonte: “[...] seguiremos analizando nuestras experiencias con los ojos imperiales, con la conciencia planetaria de Europea y Norteamericana que definen al resto del mundo como lo OTRO incivilizado y natural, irracional y no verdadero” (CURIEL, 2009, p. 7-8).

<sup>55</sup> Texto-fonte: “[...] un feminismo excéntrico, del afuera, desde la frontera, comunitario, desde los márgenes como espacios posibles de construcción política desde la acción colectiva autogestionada y autónoma que produce teoría propia y un pensamiento descolonizador frente al eurocentrismo y a la teoría y perspectiva de género más conservadora y que cuestiona de fondo la relación saber-poder y la dependencia a las instituciones” (CURIEL, 2009, p. 5).

Em consonância com propostas de pesquisadoras e ativistas feministas do Sul, Achugar ressalta a importância da recuperação das histórias locais como produtoras de conhecimentos, bem como a condição de recepção a partir da periferia em função de interesses locais. Sublinha, no entanto, que as histórias locais não são as mesmas para todo o mundo, inclusive nas “margens” ou “periferia”. Sua crítica ao universalismo encontra eco no pensamento de Jaime Ginzburg (2010):

A cultura conservadora dominante gosta, muitas vezes, de adotar uma perspectiva de ‘universalismo’, como se todos os seres humanos fossem iguais, e tivessem as mesmas necessidades. Movimentos sociais de direitos humanos questionam essa premissa, evidenciando que diferenças estão na base de problemas de conflitos sociais. Aos seres humanos, que vivem em tempos e espaços, não são dadas condições iguais para oportunizar a existência (p. 113).

Nas duas obras literárias em estudo, a temática da diferença habita o cerne das protagonistas, “Outras” no regime heterossexual. Ambas apresentam-se em monólogos, nos quais relembram passagens vividas e se propõem uma espécie de autoavaliação dos próprios atos. Adentrando à temática do lugar de fala artístico, teceremos algumas questões: Como se dá a expressão de uma personagem feminina construída por um autor homem cisgênero? Ou a expressão de uma *Drag Queen* por um autor homossexual?

O romance *Al diablo la maldita primavera* é todo narrado em primeira pessoa por Edwin, que desvela sua busca incessante pela “primavera”, metáfora aí utilizada para o amor. Quando finalmente acredita ter encontrado a “primavera”, casando-se, a ilusão não resiste à noite de núpcias, espatifa-se tal qual o jarro que escorregou da sua mão. Já Graciela, que também “se narra”, reconhece em seu marido o único homem a quem já amou até o momento em que se desenrola a trama. Desse modo, observamos que, quanto ao amor, ambas as personagens aspiram e vivenciam o mito do Amor romântico sustentado pela ideologia do romance heterossexual e se desiludem com as experiências amorosas que tiveram.

Ainda assim, cabe, contudo, questionar: Qual discurso governa Graciela e Edwin? Em cada um dos capítulos analíticos desta dissertação, não deixamos de levar em conta os distintos contextos socioculturais em que se constituem as personagens Graciela, de *Diatriba*, e Edwin, de *Al diablo*, quando, na Colômbia atual, parece vigorar o sistema moderno colonial de gênero, que aportou na América com os europeus. Como se expressam essas personagens femininas? Que papéis lhes cabem? Nos cenários de vida das protagonistas estudadas, os papéis disponíveis para si já parecem previamente roteirizados. No âmbito do privado, cabem às mulheres papéis de mãe, esposa, dona de casa. Sobre o papel pré-definido para os homens, segue trecho ilustrativo de *Al*

*diablo*, no qual Edwin nos apresenta o diferencial entre gays e héteros:

O que nos diferencia, repito, é que nós temos a coragem de viver como nos dá vontade, rompendo todos os esquemas impostos pela ‘sociedade’ e decidindo, com a honestidade que essa mesma ‘sociedade’ não quer aceitar, enfrentar todos os paradigmas que dizem que se deve casar com uma mulher, e ter filhos, e criá-los, e mandá-los pro colégio, e produzir pra dar a mesada mensalmente, e obrigá-los a se casar com a mulher que, a nós, seus pais, pareça conveniente e deixar que um belo dia vivam longe de casa pra, nesse momento, quando já se tem cinquenta anos, fazer as coisas que sempre quisemos fazer (BAUTE, 2002, p. 60 – tradução nossa).

Aos “esquemas impostos pela sociedade”, referidos por Edwin, e seus desdobramentos chamamos aqui de regime heterossexual. De acordo com tal regime, uma vez que mulheres e homossexuais logram a entrada no âmbito público e começam a desenvolver atividades produtivas, suas funções permanecem restritas. No senso comum, é clara a divisão sexual do trabalho. As profissões que inicialmente a sociedade patriarcal tolera ver desempenhadas por mulheres ou homossexuais carregam o signo do cuidado, da estética, da sensibilidade; ficam reservadas aos homens heterossexuais aquelas que, em princípio, exigiriam maiores capacidades racionais. A percepção desses limites impostos socialmente e o desejo de superá-los são motores que impelem ativistas, ao longo da história, a lutar por igualdade de direitos.

As duas obras possuem pontos de encontro enquanto narrativas cuja presença da primeira pessoa é marcante, numa perspectiva contemporânea da subjetividade. Acompanhamos esse eu que se inscreve na narrativa, revela suas dores e problemas, que podem ou não coincidir com os do autor, e podemos pinçar entrecruzamentos de questões que são postas pelo eu narrativo e pelo eu autoral. Em *Diatriba* estão dilemas contemporâneos às vivências de García Márquez, como machismo, patriarcalismo e detenção do poder por oligarquias. Em *Al Diablo*, autor e protagonista são homossexuais. A subjetividade se inscreve nas impressões do eu autoral que se deixam transparecer por meio da narrativa. Baute, perguntado por que havia escolhido o monólogo como forma de expressão e se, por acaso, *Al diablo* era uma autobiografia, respondeu:

Como todos os autores – e é algo que se aprecia muito nas memórias de Gabo – todos os escritores deixamos algo próprio em nossas histórias. Às vezes mais, às vezes menos. Aqui, na verdade, tem menos de autobiográfico do que alguns supõem [...] De *Al diablo*, que está dividida em duas partes, te direi, por exemplo, que a segunda parte é total e absolutamente ficção, enquanto na primeira me valho de algumas anedotas – sejam pessoais, de amigos ou de amigos de amigos (2003 – documento online)<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> Texto-fonte: “Como todos los autores – y es algo que se aprecia mucho en las memorias de Gabo – todos los escritores dejamos algo propio en nuestras historias. A veces más, a veces menos. Aquí, la verdad, hay menos de

Em relação à questão da pertinência da generificação da escrita – da identificação de uma escrita feminina ou “de mulheres” – dialogamos com Nelly Richards (2002) e Juliana H. G. Leal (2006). De acordo com Richards, não se pode restringir o texto a um problema biológico-sexual, a fim de não restringir seu potencial de criação. Independente do gênero ou sexualidade do sujeito que escreveu o texto, a autora propõe que se fale de feminização da escrita, como sendo toda aquela que extravasa a tese do discurso patriarcal e desregula a hegemonia do discurso masculino. Em literatura, segundo a autora, não existem totalidades inquebrantáveis. Portanto, não basta ser mulher-escritora para que a obra represente as minorias, tampouco trabalhar a mulher e a identidade feminina como tema. Identidade, masculina ou feminina, em literatura, não existe, não é fixa, nem invariável.

Por sua vez, Leal (2006) parte da noção de gênero como um fluxo, uma construção não fixada, que transcende binarismos como masculino/feminino, para questionar a ideia de “feminização da escrita” proposta por Richards (2002). A autora vem propor – fundamentada na ideia de um entre-lugar ou “terceiro espaço” – o conceito de “movimento transgenérico da escrita”:

Um conceito que, sustentado por esse prefixo *trans-* contemple a possibilidade da liberdade de uma movimentação contínua entre as infinitas possibilidades de representação textual [...]. E que nesse *terceiro espaço* (móvel, diverso, ambíguo, *trans-*) fosse possível a concretização de uma escrita rica pela multiplicidade de recursos textuais, simbólicos, discursivos e lingüísticos, definitivamente não atribuídos e vinculados às capacidades e/ou limitações imaginativas e criativas que possuem machos e fêmeas, separadamente (LEAL, 2006, p. 6, grifos da autora).

Aproximamo-nos da proposta de Leal (2006), problematizando que delimitar um campo “autorizado” de temáticas na arte implicaria cair em certa medida no autoritarismo. Consideramos, portanto, que Gabriel García Márquez, ao dar voz à sua Graciela, cria um campo de representatividade caro às questões feministas. Durante a presente investigação, tivemos acesso<sup>57</sup> a uma versão primeira datilografada de *Diatriba* com correções manuscritas do autor. Já no início da peça, lemos o seguinte trecho: “Só um Deus homem, incondicional dos homens, podia me dar esta revelação de presente nas nossas bodas de prata” (p. 3). Na versão publicada, o autor optou por retirar a expressão “incondicional dos

---

autobiográfico de lo que algunos suponen. [...] De *Al diablo?*, que está dividida en dos partes, te diré, por ejemplo, que la segunda parte es total y absolutamente ficción, en tanto en la primera me valgo de algunas anécdotas -bien sea personales, de amigos o de amigos de los amigos” (BAUTE, 2003 – documento online).

<sup>57</sup> Site da Universidade do Texas disponibilizou arquivos online da obra de García Márquez, com mais de 27 mil imagens de papéis e fotografias. Disponível em: <https://hrc.contentdm.oclc.org/digital/collection/p15878coll51/> Acesso em 20 dez. 2017.

homens”. De toda sorte, ao analisar *Diatriba*, nos parece claro que a obra representa uma sociedade organizada em prol dos homens, sob os desígnios de um “Deus incondicional dos homens”. Ao estudá-la, portanto, concluímos que *Diatriba* é uma obra feminista, assim como seu autor.

Atualmente, em movimentos sociais, a exemplo do movimento negro ou feminista, ressalta-se a necessidade de empoderamento dos sujeitos, valorização de seus saberes, e a defesa de que esse lugar de fala não deve ser ocupado por outros indivíduos que não os próprios seres subalternizados. A partir de um viés radical desse raciocínio, não seriam bem-vindos, por exemplo, homens na luta contra o machismo, a fim de que não terminassem por silenciar as mulheres do movimento, usurpando-lhes o protagonismo. Irmanados ao entendimento da escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, em sua obra *Sejamos todos feministas* (2017), compreendemos o feminismo como luta por igualdade social, política e econômica entre os sexos: “feminista é o homem ou a mulher que diz: ‘Sim, existe um problema de gênero ainda hoje e temos que resolvê-lo, temos que melhorar’. Todos nós, mulheres e homens temos que melhorar” (ADICHIE, 2017, p. 50).

Consideramos que o lugar da experiência deve ser valorizado, ou seja, feministas mulheres trazem aporte diferenciado ao ativismo devido a sua vivência. No entanto, entendemos que urge escapar de essencialismos, tendo em mente que nem todas as mulheres são feministas, nem todos os homens são misóginos, alguns gays, infelizmente, podem ser homofóbicos e que, no combate ao regime heterossexual, todos são bem-vindos.

#### **4.2 Desconfiai do mais trivial...**

O regime heterossexual existe, não é uma teoria da conspiração imaginada por esquerdopatas doentios, como talvez queressem ideologias conservadoras. Chegamos ao momento de tecer as considerações finais deste trabalho e o fazemos cientes de sua artificialidade enquanto “final”. Apenas começamos a abrir uma trilha, mais um caminho, no vasto campo da descolonização de gênero através da literatura. Ao confrontar a peça teatral e o romance em estudo com o regime heterossexual, desejamos ampliar as discussões já existentes sobre representações do Feminino e instigar novos questionamentos, novas pesquisas e novas práticas de combate ao regime heterossexual.

Nesta investigação, através das obras literárias analisadas – e conforme a epígrafe de Bertold Brecht – decidimos examinar “sobretudo o que parece habitual” e, atendendo à súplica brechtiana, decidimos também não aceitar “o que é de hábito como coisa natural”. Afinal, o que é “natural”? Ou “normal”? De onde vêm esses conceitos? Ao analisarmos a heterossexualidade como norma, iluminamos origens para a discriminação, patologização ou invisibilidade das outras sexualidades e pudemos compreender que é fundamental – a partir da análise de sua origem histórica – desconstruir conceitos essencialistas tais como “normalidade” ou “natureza”.

Embora García Márquez, assim como Baute, não pleiteiem, nessas obras literárias, uma conotação de ativismo político, ambos imprimem visões de mundo libertárias e comprometidas com a emancipação dos oprimidos. Nesse âmbito, tocamos num ponto da reflexão feminista, largamente difundido na Segunda Onda do movimento e de grande pertinência para o objeto proposto nesta pesquisa: a ideia de que o pessoal é político. O que ocorre no âmbito do privado é relevante nas relações sociais. Utilizando os estudos de gênero como ferramentas analíticas da cultura, percebemos, tanto em *Diatriba de amor contra um hombre sentado*, quanto em *Al diablo la maldita primavera*, indicações diversas de opressão vividas por suas protagonistas, advindas de sociedade patriarcal construída por e dentro da narrativa ocidental: cristã e capitalista.

Analizamos tais opressões, investigando suas possíveis relações com o processo de colonização, uma vez que a colonialidade de gênero – intrinsecamente ligada aos valores morais dos “descobridores” – implica na violência contra os sujeitos que não se enquadram no paradigma moderno que consiste no homem branco heterossexual, cristão e com privilégios de classe. A partir de estudos acerca das questões de gênero, é possível conhecer as relações de poder que tais questões envolvem, em diversos momentos históricos, e sua correlação com as forças sociais que estabelecem os mecanismos de poder em cada sociedade, considerando época e lugar.

Baute, perguntado se o romance em estudo seria “um grito desesperado de uma comunidade que clama igualdade e tolerância em contraponto à discriminação reinante”, respondeu que o romance não pretende se tornar uma reivindicação de direitos, justificando que, para tais reivindicações, há pessoas especializadas. Perguntado ainda se o término da relação de Edwin e Nicolás revelava “as desavenças comuns entre um casal gay”, respondeu: “Este é um personagem gay, não é a soma dos gays. Por isso não pode expressar ‘as



desavenças comuns entre um casal gay’. Não se pode pensar que o que escrevi é o comum da homossexualidade. Graças a Deus, repito!” (BAUTE, 2003 – documento online)<sup>58</sup>.

Rebatemos, portanto, as tentativas universalistas de enquadramento social. A visão universalista está presente na perspectiva ocidental dos estudos de gênero e é duramente criticada pelas feministas do Sul, que refutam a aplicabilidade, por exemplo, nos contextos latino-americanos não-urbanos, dos conceitos gestados na Europa, tais como noções de direitos individuais. Até mesmo a Declaração Universal de Direitos Humanos é alvo de críticas no que tange à sua universalidade: em diálogo com Boaventura Sousa Santos (2015), Silvia Rivera Cusicanqui problematiza que tais direitos não são universais, senão eurocêntricos para as comunidades que partem de cosmovisões diferentes da ocidental.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, que descreve os direitos humanos básicos, foi adotada pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 1948, no período pós II guerra mundial. É o documento mais traduzido no mundo, contando com traduções em mais de 360 línguas. Em contextos não-urbanos, nos quais o letramento é precário ou inexistente, o povo possui grande dificuldade de exercer os direitos do Artigo 19<sup>59</sup> da DUDH, o qual prevê que todo ser humano tem direito à liberdade de opinião e expressão.

Em contraposição ao discurso universalista, e ainda no campo dos direitos individuais, teóricas e ativistas como Rivera Cusicanqui (2015) lançam questões sobre a pertinência de utilização de epistemes de diversas origens:

É necessário reunir grandes epistemes, incluindo o legado europeu, quer dizer, creio que é necessário recuperar as lutas do trabalho, o aporte anarquista, a noção de direitos da pessoa. Por exemplo, a noção de liberdade individual não é compatível ou não existe nas formas indígenas de organização. A ecologia de saberes seria como a epistemologia Ch’ixi<sup>60</sup>, quer dizer, tratar de repensar os legados tanto das sociedades comunitárias como do mundo do trabalho já influenciado por modos individualistas, para pôr em discussão uma espécie de esfera intermediária na qual se formule essa dualidade de um modo criativo (p. 93 – tradução nossa)<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> Texto-fonte: “[...] este es un personaje gay, no es la suma de los gays. Por eso menos podría expresar las ‘desavenencias comunes en las parejas gays’. No puede pensarse que lo que he escrito es el común de la homosexualidad. ¡Gracias a Dios, repito!” (BAUTE, 2003 – documento online).

<sup>59</sup> “**Artigo 19.** Todo ser humano tem direito à liberdade de opinião e expressão; este direito inclui a liberdade de, sem interferência, ter opiniões e de procurar, receber e transmitir informações e ideias por quaisquer meios e independentemente de fronteiras” (DUDH, 1998 – documento online).

<sup>60</sup> Ch’ixi é um termo aymara (etnia nativa sul-americana) que traz a ideia de que "coexistem em paralelo múltiplas diferenças culturais, que não se fundem, mas antagonizam ou se complementam" (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 70)

<sup>61</sup> Texto-fonte: “No creo que la ecología de saberes tenga que ser solamente entre oprimidos. Es necesario poner en reunión grandes epistemes, incluido el legado europeo, es decir, creo que es necesario recuperar las luchas del trabajo, el aporte anarquista, la noción de derechos de la persona. Por ejemplo, la noción de libertad individual no es compatible o no existe en las formas indígenas de organización. La ecología de saberes sería

Além da relevância do protagonismo em movimentos sociais, trazemos a reflexão sobre a pertinência da construção de epistemes latino-americanas, bem como da importância da resistência à colonialidade do saber. A título de ilustração dessa interação entre epistemes ocidentais e do Sul, segue-se trecho de entrevista realizada por Santos (2015), na qual Rivera Cusicanqui (2015) declara:

Eu diria que hoje a Europa tem pouco a nos dizer, e o pouco que nos diz nos tira a esperança, nos faz pensar que tudo está tão mal que melhor que me ocupe de outras coisas, melhor que me dedique a ganhar dinheiro ou o que seja. Algumas vezes, em tom de brincadeira, eu dizia, a jovens que liam Foucault, que ele é inteligente demais para ter esperança. Então há que se ler nele sua profundidade crítica, mas não perder a fé em que alguma outra coisa é possível (p. 116 – tradução nossa)<sup>62</sup>.

No contexto latino-americano, aportes da descolonização do pensamento proposta por Rivera Cusicanqui convergem ao que chama de “Sociologia da Imagem”. A socióloga feminista boliviana constatou que muitos de seus alunos (oriundos de comunidades de tradição oral) têm dificuldade com a leitura e a escrita:

mas falam melhor do que escrevem e olham melhor do que falam. São capazes de perceber coisas, porque há a questão da atenção precisa, da atenção criativa, e são capazes de detectar, de fixar-se em detalhes. Descubro essa capacidade fazendo experimentos pedagógicos e começo a trabalhar com câmera (fotográfica). E buscando também no plano conceitual, uma genealogia própria, na qual incluo cineastas, pintores e desenhistas. Ao ver a obra de Guamán Poma<sup>63</sup>, percebe-se que é uma espécie de teoria desenhada, há concepções do mundo, da sociedade, da dominação colonial. [...] No teatro, por exemplo, da Conquista, a morte de Atawallpa é reinterpretada como um momento de história e, no momento seguinte, o Inca volta a nascer, volta a surgir. Tudo isso são expressões corporais, visuais que não têm necessariamente um correlato de verbalização consciente. Esse é um dos elementos-chaves. O outro elemento é que somos bombardeados por imagens e não somos alfabetizados para decifrar as intenções colonizadoras que traz consigo a imagem (RIVERA CUSICANQUI, 2015, p. 114 – tradução nossa)<sup>64</sup>.

---

como la epistemología ch'ixi, es decir, tratar de repensar los legados tanto de las sociedades comunitarias como del mundo del trabajo ya influido por modos individualistas, para poner en discusión una especie de esfera intermedia en la que se formule esa dualidad de un modo creativo” (RIVERA CUSICANQUI, 2015, p. 93).

<sup>61</sup> Texto-fonte: “Yo diría que hoy Europa tiene poco que decirnos, y lo poco que nos dice nos quita la esperanza, nos hace pensar que todo está tan mal que mejor me ocupo de otras cosas, mejor dedico mi tiempo a ganar plata o qué se yo. Algunas veces en tono de broma les decía a los chicos leyendo Foucault, que este es demasiado inteligente como para tener esperanza. Entonces hay que leer en él su profundidad crítica, pero no perder la fe en que alguna otra cosa es posible” (RIVERA CUSICANQUI, 2015, p. 116).

<sup>62</sup> Texto-fonte: “Yo diría que hoy Europa tiene poco que decirnos, y lo poco que nos dice nos quita la esperanza, nos hace pensar que todo está tan mal que mejor me ocupo de otras cosas, mejor dedico mi tiempo a ganar plata o qué se yo. Algunas veces en tono de broma les decía a los chicos leyendo Foucault, que este es demasiado inteligente como para tener esperanza. Entonces hay que leer en el su profundidad crítica, pero no perder la fe en que alguna otra cosa es posible” (RIVERA CUSICANQUI, 2015, p. 116).

<sup>63</sup> Felipe Guamán Poma de Ayala (1534-1615), cronista indígena no Peru, escreveu a *Primeira nova crônica e bom governo*, obra de 1180 páginas e 397 desenhos.

<sup>64</sup> Texto-fonte: “[...] pero hablan mejor de lo que escriben y miran mejor de lo que hablan. Son capaces de percibir cosas porque hay el tema de la atención precisa, la atención creativa, y son capaces de detectar, de

Pensamos, portanto, que o caminho da educação – em seus diversos âmbitos, incluindo cultura e arte – é certamente o mais eficaz para o esfacelamento de paradigmas tradicionais que implicam numa gama variada de sofrimentos, daí a importância de obras artísticas com protagonistas como Graciela e Edwin. Eliane Borges Berutti (2003), em relato sobre o enterro da *Drag Queen* Sylvia Rivera<sup>65</sup>, ativista considerada “mãe” do movimento *transgender*<sup>66</sup> nos Estados Unidos, traz suas impressões do sermão do pastor Duberman:

o que mais apreciei em sua fala foi a comparação de Sylvia a um xamã. Duberman afirmou que, se Sylvia tivesse vivido em outra cultura, ela seria indiscutivelmente respeitada como um xamã ou uma ‘pessoa de dois espíritos’(termo utilizado pelos índios norte-americanos), tanto por sua forte personalidade como sua ativa participação social. No entanto, como ela viveu na sociedade norte-americana contemporânea, foi vítima da estigmatização e violência que sofrem os *transgenders* (BERUTTI, 2003, p. 156).

Carlos Eduardo Albuquerque Fernandes e Liane Schneider (2017), ao tratarem da temática de personagens travestis, trazem aporte sobre essas “pessoas de dois espíritos” - identidade também chamada *Berdache*. Com ocorrência em diversos povos nativos americanos, de acordo com a mitologia tribal, essas pessoas (não raro, sacerdotes) possuem poderes especiais: “por serem considerados macho e fêmea e, assim, estarem mais completos e equilibrados do que um macho ou fêmea isoladamente” (p. 36). Trata-se de uma visão diametralmente oposta à preconizada no regime heterossexual. Descolonizar resulta, portanto, num projeto urgente de abertura de pensamento, a fim de que visões naturalizadas por tal regime cessem de imprimir violência a grande parte da sociedade. Nesse projeto, a literatura é importante aliada:

O tema ‘minorias na literatura’ tem chamado atenção de críticos literários exatamente pela capacidade de nos permitir observar outros ângulos de criação literária que subvertem cânones e apontam possibilidades de perceber a alteridade de maneira mais amena e positiva (FERNANDES; SCHNEIDER, 2017, p. 7).

---

fijarse en detalles. Descubro esa capacidad haciendo experimentos pedagógicos y empiezo a trabajar con cámara (fotográfica). Y también buscando en el plano conceptual, una genealogía propia, en lo cual incluyo cineastas, pintores y dibujantes. Si ves la obra de Guamán Poma es una especie de teoría dibujada, hay concepciones del mundo, de la sociedad, de la dominación colonial. [...] En el teatro por ejemplo de la Conquista la muerte de Atawallpa se reinterpreta como un momento de historia, y en el siguiente momento el Inca vuelve a nacer, vuelve a surgir. Todo eso son expresiones corporales, visuales que no tienen necesariamente un correlato de verbalización consciente. Esse es uno de los elementos clave. El otro elemento es que somos bombardeados por imágenes y no somos alfabetos (sic) en cuanto al desciframiento de las intenciones colonizadoras que trae consigo la imagen” (RIVERA CUSICANQUI, 2015, p. 114).

<sup>65</sup> Ativista política, veterana de Stonewall, uma das fundadoras da Frente de Liberação Gay e da Aliança de Ativistas Gays; cofundadora da Ação Revolucionária das Travestis de Rua.

<sup>66</sup> Termo guarda-chuva que, segundo Berutti (2003), engloba qualquer pessoa, cuja identidade ou comportamento não se enquadra nas normas estereotipadas de gênero.

A fim de contribuir com uma formulação criativa do campo dos estudos de gênero, buscamos articular contribuições teórico-práticas, tais quais as de Rivera Cusicanqui (2015), com o legado e avanços empreendidos pelos estudos de gênero de matriz europeia. Na intersecção das práticas e dos discursos, o estudo da literatura desvela criticamente visões de mundo e relações de poder, reforçando nossa confiança de que as artes, seja a literária, a teatral, a cinematográfica, dentre outras, possuem papel de destaque no processo (trans)formativo dos sujeitos. A arte nos move e move o mundo, afinal “nada é impossível de mudar”, muito menos, o regime heterossexual.

## REFERÊNCIAS

A **BÍBLIA**. Trad. de João Ferreira Almeida. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2008. 1110 p. Velho Testamento e Novo Testamento.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejamos todos feministas**. São Paulo: Schwarcz, 2017.

AMANAJÁS, Igor. Drag queen: um percurso histórico pela arte dos atores transformistas. **Revista Belas Artes**, São Paulo, n. 16, set./dez. 2014, p.1-23. Disponível em: <<http://www.belasartes.br/revistabelasartes/downloads/artigos/16/drag-queen-um-percurso-historico-pela-artedos-atores-transformistas.pdf>>. Acesso em: 24 nov. 2017.

ANCHIETA, Padre Joseph de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

ACHUGAR, Hugo. **Planetas sem boca**: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

BAHRI, Deepika. Feminismo e/no pós-colonialismo. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, p. 659-688, maio-agosto/2013.

BARCELLOS, José Carlos. **Literatura e homoerotismo em questão**. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2006.

BAUTE, Alonso Sánchez. *Al diablo la maldita primavera*. Madrid: Alfaguara, 2004.

BAUTE, Alonso Sánchez. Al diablo la maldita primavera. **Semana**, Bogotá, 03 jan. 2003, s/p. Disponível em: <<http://www.semana.com/on-line/articulo/al-diablo-malditaprimavera/56153-3>>. Acesso em: 21 nov. 2016.

BAUTE, Alonso Sánchez. Entrevista con Alonso Sánchez Baute. In: BERNAL, Álvaro Antonio. La Bogotá Contemporánea: ¿Liberal y tolerante? **Estudios colombianos**, Bogotá, n. 30, p. 54-59, 2006. Disponível em: <<http://www.escriitoresyperiodistas.com/NUMERO28/alvaro.htm>>. Acesso em: 08 jan. 2018.

BAUTE, Alonso Sánchez. Elegebetés. **El Herald**, Bogotá, columnas de opinión, 2014, s/p. Disponível em: <<https://www.elheraldo.co/columnas-de-opinion/elegebetes-175921>>. Acesso em: 13 jan. 2017.

BAUTE, Alonso Sánchez. ¿Acaso yo era el único marica en el universo? **Arcadia**: Periodismo cultural, Bogotá, out./2016, s/p. Disponível em: <<http://www.revistaarcadia.com/agenda/articulo/alonso-sanchez-baute-habla-sobre-la-homosexualidad-y-la-cultura/60585>>. Acesso em: 02 jan. 2017.

BENTO, Berenice. **O que é transexualidade**. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BERUTTI, Eliane Borges. Transgenders: construções afetivas, políticas da alteridade. **Gragoatá**, Niteroi, n. 14, p. 147-158, 2003.

BIBLIOTECA NACIONAL DE COLOMBIA. *Obras de Gabriel García Márquez*. [s.d.]. Disponível em: <<http://bibliotecanacional.gov.co/es-co/colecciones/biblioteca-digital/gaboteca/obras-de-ggm>>. Acesso em: 05 jan. 2018.

BISERRA, Wiliam Alves. **Santas (im)possíveis**: religião e gênero em Michèle Roberts. 2011. 341 p. Tese de doutorado. Instituto de Letras – Programa de Pós-Graduação do Departamento de Teoria Literária e Literaturas. Doutorado em Teoria Literária e Literaturas. Universidade de Brasília – UnB. Brasília: 2011.

BRAGANÇA, Maurício de. *Camp* paródia e violência em Astrid Haddad por Las Hermanas Vampiro. In: COSTA, Horácio; BENTO, Berenice; GARCIA, Wilton; PERES, Wilian. (orgs.). **Retratos do Brasil homossexual**. Fronteiras, subjetividades e desejos. São Paulo: Edusp, 2008.

BREUER, Josef; FREUD, Sigmund (1893-1895). **Estudos sobre a histeria**. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: Feminismo e subversão da identidade. Trad. de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. 2v.

CAMINHA, Pero Vaz de. **A carta**. Edição comemorativa do quinto centenário de Pedro Álvares Cabral. Adaptação do texto antigo por Rubem Braga e ilustrações de Carybé. Rio de Janeiro: Sabiá, 1968.

CAMPOS, João da Silva. **Crônicas da Capitania de São Jorge dos Ilhéus**. 3. ed. Ilhéus: Editus, 2006.

CARRARA, Sérgio. Só os viris e discretos serão amados? **Folha de São Paulo**, São Paulo, 19 de jun. 2005. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1906200509.htm>>. Acesso em: 20 jan. 2018.

CARYBÉ. Ilustração da carta de Caminha. Disponível em: CARYBÉ. **Exposição Aquarelas do descobrimento**. Curadoria de Solange Bernabó. Patrocínio Caixa Econômica Federal. 2015. p. 56.

CURIEL, Ochy. Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe. In: **Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista**. Buenos Aires, 2009.

CURIEL, Ochy. **Género, raza, sexualidad**: debates contemporáneos. Colombia: Universidad del Rosario, 2012. p. 1-26. Disponível em: <[http://www.urosario.edu.co/urosario\\_files/1f/1f1d1951-0f7e-43ff-819f-dd05e5fed03c.pdf](http://www.urosario.edu.co/urosario_files/1f/1f1d1951-0f7e-43ff-819f-dd05e5fed03c.pdf)>. Acesso em: 20 jun. 2017.

CURIEL, Ochy. **La nación heterosexual**: análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación. Bogotá: Brecha Lésbica, 2013.

**DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS.** Brasília: Unesco, 1998.  
Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001394/139423por.pdf>> Acesso em: 19 jul. 2017.

DELPHY, Christine. O inimigo principal: a economia política do patriarcado. **Revista Brasileira de Ciência Política**, trad. Patrícia Reuillard, Brasília, n.17, p.99-119, 2015.  
Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/0103-335220151704>>. Acesso em: 13 nov. 2017.

EL HERALDO. Alonso Sánchez Baute. **El Heraldo**, Bogotá, 2015, s/p. Disponível em: <<https://www.elheraldo.co/columnista/alonso-sanchez-baute>>. Acesso em: 05 jan. 2018.

ERIBON, Didier. **Reflexiones sobre la cuestión gay.** Barcelona: Bellaterra, 2000.

FERNANDES, Carlos Eduardo Albuquerque; SCHNEIDER, Liane. **Personagens travestis em narrativas brasileiras do século XX: uma leitura sobre corpo e resistência.** João Pessoa: Editora da UFPB, 2017.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I.** A vontade de saber. 13 ed. Trad. Maria Thereza Albuquerque e J. A. Guilhón Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. Sexualidade e poder. O verdadeiro sexo. Sexualidade e solidão. In FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade e política.** Organização e seleção de textos por Manoel Barros da Mota. Trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.p.56-76; p. 82-91; p. 92-103.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.** Recife: Global, 2003.

GARCIA, Wilton. **A forma estranha.** São Paulo: Pulsar, 2000.

GGB – Grupo Gay da Bahia. **Morte por homofobia no Brasil: Dados relatório 2017.** 2017.  
Disponível em: <<https://homofobiamata.wordpress.com/>>. Acesso em: 03 jan. 2018.

GINZBURG, Jaime. Literatura e direitos humanos: notas sobre um campo de debates. In: GINZBURG, Jaime. **Crítica em tempos de violência.** 295 fls. Tese de livre docência. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – USP Departamento de Letras. Universidade de São Paulo, SP, 2010.

GUTHIERS, Willamys. **Suicídio LGBT – o assunto que ninguém quer falar.** 2014.  
Disponível em: <<http://aligagay.com.br/suicidiolgbt/>>. Acesso em: 13 nov. 2017.

JOACHIM. Sébastien. Representação da mulher e do feminino em Gabriel García Márquez. In: SILVA, Antonio de Pádua Dias da. **Representações de gênero e de sexualidades: inventários diversificados.** João Pessoa: Editora Universitária, 2006. p. 11-19.

LEAL, Juliana Helena Gomes. Gênero e escrita. **Revista Ártemis**, Campina Grande – PB, v. 5, p. 9, 2006.



LOPES, Denilson. Somos todos travestis (Imaginário *camp* e a crise do individualismo). **Lugar Comum** (UFRJ), Rio de Janeiro, n. 9/10, p. 147-159, 2000.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho**: ensaios sobre sexualidade e teoria *queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**: uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis: Vozes, 2014.

LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes (Org). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 7-34.

LUGONES, MARIA. Colonialidad y género. In: MIÑOSO, Yuderlys Espinosa, CORREAL, Diana Gomez, MUÑOS, Karina Ochoa. **Tejiendo de otro modo**: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales em AbyaYala. Popayán: Editora Universidad de Cauca. 2014. p. 57-74.

MÁRQUEZ, Gabriel García. **Diatriba de amor contra un hombre sentado**. Santa fé de Bogotá: Arango, 1996.

MEAD, Margaret. **Sex and Temperament in Three Primitive Societies**. New York: Morrow, 1935. Disponível em:  
<<https://personalwebs.coloradocollege.edu/~mduncombe/WS%20110/Mead,%20Sex%20and%20Temperament.pdf>>. Acesso em: 13 jun. 2017.

MIGNOLO, Walter. Desobediencia Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Revista Gragoatá**, Niterói, Trad. Ângela Lopes Norte, n. 22, p. 11-41, 1º sem. 2007.

MIRA, Alberto. Cinefilia gay y el cultivo del yo. **Razón y palabra**, Monterrey, n.85, p. 01-24, dez. 2013- mar. 2014. Disponível em:  
<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199531506002>>. Acesso em: 14 de mar. de 2016.

MISCOLCI, Richard. A teoria *Queer* e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 11, n. 21, p. 150-182, jan./jun. 2009.

PACHÓN, Ximena. La familia en Colombia a lo largo del siglo XX. In: PUYANA, Y. y.; RAMIRÉZ, M. H. **Familias, cambios y estrategias**. Bogotá: Universidad Nacional, Facultad de Ciencias Humanas, Alcaldía Mayor de Bogotá, Secretaría Distrital de Integración Social. 2007. p. 145-160.

PATROCÍNIO, Paulo Roberto Tonani do. A voz da periferia e a função do intelectual. **Darandina Revisteletrônica**, v. 3, n. 2, Juiz de Fora, p. 1-14, 2010.

PORTOLÉS, Assunción Oliva. Debates sobre el género. In: AMORÓS, Celia; ÁLVAREZ, Ana de Miguel. (eds). **Teoría Feminista – de la Ilustración a la Globalización**: De los debates sobre género al multiculturalismo. Madrid: Minerva, 2010. p. 13-60. v. 3.

PRC – Pew Research Center. The Future of World Religions: Population Growth Projection, 2010-2050. In: **Pew Researchs Centers Religion & Public Life Project**. 2016. Disponível em:



<[http://www.globalreligiousfutures.org/countries/colombia#/?affiliations\\_religion\\_id=0&affiliations\\_year=2010&region\\_name=All%20Countries&restrictions\\_year=2015](http://www.globalreligiousfutures.org/countries/colombia#/?affiliations_religion_id=0&affiliations_year=2010&region_name=All%20Countries&restrictions_year=2015)>. Acesso em 01 dez. 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, globalización y democracia. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León*, León, año 4, p. 58-90, 2000.

RAMÍREZ, María Teresa.; TÉLLEZ, Juana Patricia. *La educación primaria y secundaria en Colombia en el siglo XX*. Bogotá: Banrep, 2006. Disponível em: <<http://www.banrep.gov.co/docum/ftp/borra379.pdf>>. Acesso em: 20 jan. 2017..

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. Trad. Carlos Guilherme do Valle. [1980]. **Bagoas**: estudos gays, gêneros e sexualidades, Natal – RN, v. 4, n. 5, jan./jun. 2010, p. 17-44. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2309>>. Acesso em: 20 set. 2017.

RICHARDS, Nelly. **Intervenções críticas**: arte, cultura, gênero e política. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Conversa del mundo. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. *Revueltas de indignación y otras conversas*. La Paz: Stigmas, 2015. p. 75-123.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa*: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

SALCEDO, Dalín Miranda. Familia, matrimonio y mujer: el discurso de la iglesia católica en barranquilla (1863-1930). *Revista de História Crítica*, Bogotá, n. 23, p. 21-49, jun. 2002. Disponível em <[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0121-16172002000100003&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-16172002000100003&lng=es&nrm=iso)>. Acesso em: 24set. 2017.

SANTANA, Luis. **Relato – Experiência TRANSformativa**. Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC, 13 nov. 2017. Relato oral apresentado aos integrantes do Grupo de Pesquisa O Espaço Biográfico no Horizonte da Literatura – GPBIO.

SANTIAGO, Silviano. **Vale quanto pesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.p. 23 – 71.

\_\_\_\_\_. *Revueltas de indignación y otras conversas*. Bolívia: Stigmas, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SCHMIDT, Simone Pereira. O Feminismo, ainda. In: FREITAG, Raquel Meister Ko.; SEVERO, Cristine Gorski (Org). **Mulheres, linguagem e poder - Estudos de Gênero na Sociolinguística Brasileira**. São Paulo: Blucher, 2015. p. 291-304.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. **Cadernos Pagu**, Campinas, trad. Plínio Dentzien, n. 28, p. 19-54, jan-jun/2007.

SPIVAK, Gayatri Chacravort. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. Trad. de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VALCÁRCEL, Amélia. Capítulo XX. In. *La política de las mujeres*. Madrid: Cátedra, 2012. p. 189-230.

WITTIG, Monique. **O pensamento hétero**. Boston: Beacon, 1980. Disponível em: <<http://mulheresrebeldes.blogspot.com.br/2010/07/sempre-viva-wittig.html>>. Acesso em: 18 dez. 2017.