

## **O MESMO E O OUTRO: O DISCURSO SEXUAL EM CAIO FERNANDO ABREU**

### **THE SAME AND THE OTHER: SEXUAL DISCOURSE IN CAIO FERNANDO ABREU**

**Atilio Butturi Junior<sup>1</sup>**

*Recebido para publicação em 27/05/08*

*Aceito para publicação em 13/06/2008*

#### **RESUMO**

Este trabalho pretende, partindo genealogia do poder foucauldiana (FOUCAULT, 2002), debater as relações entre o discurso pós-moderno da identidade e a discussão dos relacionamentos homoeróticos na literatura de Caio Fernando Abreu. Parto de uma caracterização prévia do debate contemporâneo de negação do dispositivo da sexualidade e suas concepções ontológicas para, finalmente, traçar uma breve análise do conto *Aqueles dois*, a fim de indicar as condições de emergência de uma desconstrução tanto do discurso de gênero quanto da própria noção de identidade homossexual.

Palavras-chave: Discurso. Identidade. Pós-modernidade.

#### **ABSTRACT**

This paper takes Foucault's power genealogy (FOUCAULT, 2002) as the starting point to discuss the relations between post-modern discourse on identity and the discussion of the homoerotic relationships in the literature of Caio Fernando Abreu. The discussion starts from a previous characterization of the contemporary debate of negation of sexual device and its ontological conceptions in order to finally trace a brief analysis of the short story *Aqueles dois* to indicate the emerging conditions of a deconstruction on both gender discourse and the notion of homosexual identity.

Keywords: Discourse. Identity. Post-modernism.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Linguística – UFSC.

## Introdução

O presente trabalho tem como objetivo discutir a problematização das identidades engendrada no discurso literário de Caio Fernando Abreu<sup>2</sup>, entendido sob a égide de certa pós-modernidade epistemológica, sobretudo aquela que tem como característica fundamental a assunção de novas perspectivas interpretativas surgidas com a possibilidade da proliferação discursiva resultante do ocaso das chamadas metanarrativas. O corpus da análise será um conto de Morangos Mofados (ABREU, 1997), Aqueles Dois (sic), no qual a problematização da identidade sexual se dá via positivação de um comportamento homoerótico em detrimento da assunção da identidade sexual. A escolha desse recorte se deve ao caráter paradigmático da discussão identitária que o texto traz ao discurso de Caio Fernando Abreu: Aquele dois, num só movimento, rediscute a noção de gênero masculino, aponta a sexualidade como prática desontologizada e estabelece os parâmetros da desconstrução identitária que prevalecerá como força motriz na literatura de Abreu.

Para tanto, o texto parte daquilo que Foucault inscreveu como *genealogia*: a multiplicidade das discussões iniciadas na década de setenta do século XX que têm por característica a “insurreição dos saberes dominados” (FOUCAULT, 1993:170) na tentativa de deslindar tudo o quanto foi expulso como resíduo na construção dos discursos da cientificidade, conforme os conhecemos. Trata-se, pois, de interrogar a positividade dos saberes a sua exterioridade, sua relação necessária e direta com estratégias *micro* e *macrofísicas* pelas quais o poder é exercido.

Se, então, esse poder onipresente e construtivista só existe em ação, é importante reter que o *locus* privilegiado no qual se exerce desde o sé-

culo XVIII é o *corpo*. No caso do sexo, esse poder é exercido em dois níveis: o corpo individual, na positividade da criação de modos disciplinarizados de vivenciar prazer; o corpo social, como tecnologia da população e do combate à degenerescência. À conjunção de tecnologias do corpo e da população Foucault (1988) chamou de *biopoder*, encarnado no *dispositivo da sexualidade*, objeto primeiro de investigação genealógica do homoerotismo. Como *dispositivo*, a sexualidade é necessariamente demarcada por Foucault (1993b) a partir de três características: é uma rede que engloba tanto discursos como instituições, leis, enunciados científicos, leigos e afins; entre a heterogeneidade desses elementos englobados, há um jogo específico e móvel de posições e funções; todo dispositivo responde a uma urgência histórica, tem uma função estratégica dominante.

A genealogia, então, aparece como alternativa metodológica cuja vantagem precípua é avaliar os discursos acerca do homoerotismo sob a lógica da produção de comportamentos, sujeitos e corpos conforme duas ordens distintas mas complementares presentes em qualquer dispositivo: a ordem jurídico-estatal da lei, encarnada na instituição e no *aparelhamento*; a ordem da regulação normativa, encarnada na capacidade *positiva* – e *impositiva* – que tem o poder de fomentar no indivíduo (corpo) e no social (população) novos entendimentos estratégicos de si.

Desta perspectiva, até mesmo o uso do termo *homoerotismo* deve ser entendido como produto de uma tomada de distância genealógica: não há uma realidade fora do dispositivo sexual responsável por salvaguardar uma espécie exclusiva de indivíduo e um mesmo modo subjetivo de experimentar o comportamento sexual que possa ser caracterizado como *gay*, *homossexual*, *entendido* etc. Como realidades discursivas, cada um desses conceitos evoca uma configuração específica do dispositivo sexual e não pode ser reduzida a paradigma ontológico de identificação do que, aqui, entenderemos apenas como um comportamento.

É, pois, uma realidade discursiva o objeto da presente discussão: não há relação ontologicamente possível entre sexo e sujeito, mas sim um dispositivo que insiste em relacionar comportamento sexual e

<sup>2</sup> Da perspectiva genealógica, as unidades familiares como “obra” e “autor” são bastante discutíveis. No entanto, permito-me um pequeno parêntese para trazer à tona a breve trajetória de Caio Fernando. Contista, dramaturgo e romancista, sua atividade de escrita teve início nos finais da década de sessenta. Emblemático de uma geração-limite entre as experimentações do Alto Modernismo e a dissolução paródica pós-moderna, o discurso literário de Abreu ganhou notoriedade nos anos imediatamente posteriores à abertura política brasileira, tanto pela temática urbana e desconstruída do pós-68 quanto pelo discurso da sexualidade, ainda que devidamente – como se verá nesse artigo – disseminante. Alcançou notoriedade, tendo inclusive sido premiado por vários de seus livros, dentre os quais merecem destaque Morangos mofados (contos) de 1982, Os dragões não conhecem o paraíso (contos), de 1988, Por onde andaré Dulce Veiga? (romance), de 1990.

verdade de si. Cada manifestação de desejo *same sex oriented* deve então ser discutida em sua particular configuração histórica sem jamais ter a pretensão de indicar limites ou certezas nesse terreno moveição chamado *desejo*.

Na tentativa de investigar uma possibilidade de ultrapassagem desse modelo identitário (baseado no dispositivo) presente no discurso de Caio Fernando Abreu, no primeiro bloco descrevo inicialmente alguns parâmetros dos discursos acerca da identidade sexual, passando então a uma breve distinção entre os diferentes dispositivos da sexualidade (FOUCAULT, 1988) e à ontologização gradual dos sujeitos que estes engendram. Finalmente, faço uma breve aproximação entre um debate identitário nos moldes de uma desconstrução e reformulação do dispositivo e o discurso estético-(pós) político da literatura de Abreu.

## 1 A politização das identidades

O debate contemporâneo acerca do homoerotismo recorre muitas vezes às novas concepções de gêneros resultantes de discursos pós-estruturalistas e pós-modernos, responsáveis pela recusa da lógica de descentramento e reapropriação crítica da modernidade: enquanto a modernidade secularizava a idéia cristã de redenção e esperava por um juízo final de reapropriação da experiência, o discurso do pós-moderno apela para o *fim da história* como movimento de expansão e criação do novo; justamente porque o progresso secular é vazio de referência, suprime um *para onde* que não seja a sua falta de *si-mesmo*. Ao abandono dessas estruturas fortes que caracterizam as empresas de refundação, Vattimo (1995) chama de idade *pós-moderna*; à sua pós-metafísica, *niilismo consumado*.

Ao contrário da distinção *valor de uso e valor de troca* presente no modernismo, o que Vattimo (1995) conclui a partir de Heidegger e Nietzsche é uma redução do discurso a “puro” valor de troca, uma consumação derradeira do pensamento da proliferação. Sob o imperativo de um *corte* na configuração dos saberes, o campo enunciativo da modernidade (inscrito na fenomenologia, no positi-

vismo lógico e no materialismo dialético) aparece, nesse caso, vinculado à busca pelo *valor de uso* – zona ideal em que não existisse a confusão das esferas, onde epistemológico e político garantiriam sua autonomia.

No que tange à subjetividade e às identidades, a *incredulidade diante das metanarrativas*, Hall (1999) postula um descentramento contemporâneo produzido pela variedade de posicionamentos subjetivos a que os indivíduos estão expostos. Buscando discernir as transformações relativas à identidade, aponta três diferentes concepções históricas: *iluminista*, baseada numa identidade unificada na consciência; *sociológica*, cujo núcleo consciente interior é atravessado por um diálogo constante com a exterioridade; *pós-moderna*, definida via interpelação dos sistemas culturais e pela exigência de mobilidade. Para o autor a concepção pós-moderna, ao optar pelo tratamento discursivo, oferece a vantagem de politizar a categoria identidade, entendendo-a sempre-já no interior de relações de poder e, conseqüentemente, radicalmente descentralizadas porque historicamente construídas.

Na mesma esteira, Costa (1998) reconhece algumas vantagens da concepção pós-moderna para a teoria:

O reconhecimento de que o sujeito se constrói dentro dos limites de significado e de representação culturais, os quais por sua vez encontram-se marcados por relações de poder, nos permitiu duas importantes estratégias teóricas e epistemológicas: por um lado, nos forneceu instrumentos valiosos para desconstruir as categorias tradicionais do indivíduo (...) e, por outro lado, nos proporcionou uma maior sensibilidade (forjada pelas experiências da política) para compreender os mecanismos diversificados constitutivos dos diferentes sujeitos no campo social (COSTA, 1998:58)

Dessa perspectiva discursiva, tomo inicialmente o que Heilborn (1998, p. 51) chama da “instituição do masculino como valor social englobante”. Nas concepções de gênero, há sempre um valor que opera uma diferença axiológica, um ordenamento hierarquizador pelo qual um elemento passa a preceder os demais no interior de um sistema cultura. No Ocidente, essa precedência que ordena o universo simbólico teria sido dada ao masculino,

que passa então a ser visto como englobante e balizador das demais categorias. Se, então, na matriz simbólica ocidental há uma assimetria constitutiva, é preciso imputar, no dispositivo da sexualidade, uma preponderância aos comportamentos sexuais da categoria englobante (o masculino) e descrever o papel positivo que esse detém historicamente na construção de sua alteridade.

No caso desse trabalho, é mister inquirir os diferentes modos pelos quais a grade masculino engendra sua diferença. Haveria, então, uma assimilação do homoerotismo pelo masculino na Antiguidade e uma correspondente construção de um gênero feminino negativo. A partir do século IV d.C e sobretudo com a cristandade, haveria uma modificação axial engendrada com a valorização do matrimônio, no qual a base masculina inicia um afastamento em relação ao homoerotismo e, novamente, em relação ao gênero feminino. No século XVIII, a disseminação do dispositivo da sexualidade distinguiria biologicamente os gêneros, postulando o homoerotismo muito mais próximo de um feminino englobado e negativo. Finalmente, a contemporaneidade traria à tona a ausência de critérios metateóricos tanto para a cisão de gêneros quanto para a preponderância cultural do masculino.

## 1.2 As configurações da sexualidade

Reconstruindo essas configurações, Foucault (1990) aponta nos gregos uma moral exclusivamente masculina, na qual a *erótica* dos desejos pelo mesmo sexo garantia a não-feminilização: o que causava repúdio e merecia cuidado era aquilo que marcava a renúncia aos privilégios e a superioridade dos homens. No caso, o amor mais valorizado era justamente o que se dava entre os pares, como o *amor de Uranius* de que fala Platão, que se dirige exclusivamente aos rapazes: “o amor mais antigo, mais nobre e mais racional, que se liga ao que pode ter mais vigor e inteligência, e lá só pode tratar-se, evidentemente, do sexo masculino” (FOUCAULT, 1990:169). Como forma de evitar qualquer aproximação com a inferioridade do feminino, na economia interna desses prazeres era exigida virilidade

indiscutível entre os parceiros – o jovem erômeno e seu pretendente mais velho erasta –, traduzida numa valorização esteticizante desses amores viris.

Não obstante a valorização masculina do homoerotismo, é na mesma época que, via discurso platônico, a discussão da virilidade e da honradez dos erômenos vai ceder espaço àquelas que ultrapassam o objeto do desejo e do amor via transcendência da forma corpórea. Essa idealização do amor como sabedoria e acesso à verdade, segundo Foucault (1990), será a primeira manifestação do binômio sexualidade-verdade, pela qual os sujeitos questionam tanto seu desejo quanto seus objetos de uma perspectiva ontologizante.

O ideal de renúncia anunciado em Platão vai se juntar, mais tarde, a uma diminuição das relações de *philia* entre os homens e de um incremento significativo das relações conjugais. Nessa nova configuração, instalada, segundo FOUCAULT (1985) em meados do século IV d. C., cria-se um interdito primeiramente aos comportamentos sexuais passivos – considerados agora humilhantes – e, posteriormente, o início dos interditos a qualquer prática do “amor entre iguais”, suplantado por uma norma de prazer heterossexual: “em nome dessa intensificação do valor *aphrodisia* nas relações conjugais é que se começa a interrogar de modo cada vez mais deliberativo os privilégios que tinham sido possíveis reconhecer ao amor aos rapazes” (FOUCAULT, 1985:186).

Dessas indicações sobre matrimônio, abstinência e heterossexualidade conjugal irá se servir a moral cristã da Idade Média para formular um dispositivo da sexualidade centrado no pecado da *carne*. Diferentemente do que ocorrera até então, essa ética confessional abrirá definitivamente o caminho para as relações ontológicas com a sexualidade: “essas morais definirão outras modalidades de relação consigo: uma valorização da substância ética a partir da finitude, da queda e do mal; um modo de sujeição na forma de obediência a uma lei geral; um tipo de trabalho sobre si que implica decifração da alma” (FOUCAULT, 1985:235).

Com a hegemonia desse ascetismo – pagão em Platão e cristão nesse momento de heterossexualidade normatizada –, os sujeitos começavam

a se diferenciar de acordo com os modos pelos quais se entregavam ou refreavam a volúpia de sua carne. Um novo papel negativo era concedido ao homoerotismo:

A ética sexual masculina do uso dos prazeres e do cuidado de si deu lugar à ética da virgindade e da castidade, da proteção à família, às esposas, às viúvas e às crianças (...) Expurgadas dos conteúdos pederásticos, as regras da erótica masculina foram reelaboradas e enxertadas na conjugalidade heteroerótica. Desde então, temas como a fidelidade e o adultério, que nunca intervieram na relação dos senhores com suas esposas, hetairas e favoritos, começam pouco a pouco a definir um novo padrão de moralidade sexual e conjugal (COSTA, 1992:79)

Os finais do século XVIII e começos do século XIX se apropriariam tanto da moral exclusivamente heteroerótica quanto da individualização confessional promovidas pela cristandade, acrescentando a estas por via da laicização positivista um novo inventário de classificação, medição, ordenação e taxionomização da sexualidade em suas nuances e perversões. No lugar em que antes vivia a salvação, o médico implantará o saneamento do corpo social: “A tecnologia do sexo vai se ordenar em torno da instituição médica, da exigência de normalidade; ao invés da questão da morte e do castigo eterno, o problema da vida e da doença. *A carne é transformada para o organismo*” (FOUCAULT, 1993:111). Como representantes da alteridade radical diante da parentalidade normal e da sexualidade do biopoder, três figuras centrais: o libertino, o celibatário e o homossexual.

Esse dispositivo sexual polimorfo e ubíquo é que teria promovido a incomensurabilidade radical entre os gêneros e criado um catálogo de criaturas fora-da-norma – *os perversos*. Amplamente discutido (ou muitas vezes retomado, como no caso nazista) durante o século XX, sobretudo depois do movimento feminista e da politização da intimidade, se apresenta ainda como o paradigma a ser desconstruído – como no caso das discussões já referidas acerca da identidade.

## 2 Homoerotismo e proliferação: um recorte de Caio Fernando Abreu

A literatura de Caio Fernando Abreu pode ser entendida sob a égide de certa pós-modernidade estética, sobretudo aquela que tem como característica fundamental a assunção de novas perspectivas interpretativas surgidas com a possibilidade da polifonia discursiva resultante do ocaso das chamadas metanarrativas. Tais discursos emergentes, destituindo os modelos tradicionais de inteligência do mundo, inaugurariam um período de localismo e valorização da alteridade, dos “ex-cêntricos”, sem no entanto intentarem restabelecer novas formas paradigmáticas de compreensão (HUTCHEON, 1991).

É preciso, porém, que se discuta uma pós-modernidade literária segundo dois aspectos constitutivos: um formal, de re-narrativização e de alguma ainda debatida “dicção” específica de cada um dos discursos emergentes (“a” literatura feminina, “a” literatura gay etc.); outra conteudística, mais ligada aos movimentos sociais de degradação oriundos do crepúsculo moderno, na qual são abandonados tanto um naturalismo matésico, reformador e maniqueu quanto a busca de um ideal natural para a assimilação das diferenças à norma.

Nesse quadro de positivação, a orientação sexual e seus padrões podem ser substituídos por modelos não-cristalizados de entendimento da alteridade, diferença sobre a qual Abreu vai construir sua escritura e, de forma semelhante, a narrativa do conto *Aqueles dois*, presente em *Morangos mofados*, de 2002.

Recorte pungente de uma esperança ínfima de transformação característica de Clarice Lispector<sup>3</sup>, os morangos aqui também serão fruto da perdição e da glória profana, de uma literatura que passa pelo corpo a fim de ultrapassá-lo em sua pequenez. Investidos de sua carga simbólica, vão proliferar por todos os contos, como promessas de “coisas alegres misturadas ao sangue”. Dessa proliferação do fruto do errado, uma ratificação do “projeto” latente do discurso de Abreu: o inventário das múltiplas possi-

<sup>3</sup> “não esquecer que por enquanto é tempo de morangos” (LISPECTOR, 2002), frase final de Rodrigo SM, narrador de *A hora da estrela*.



bilidades de relacionamento – sexual ou não – entre os sujeitos.

Para tanto, a narrativa é simples: dois rapazes, colegas de trabalho, se aproximam levados pela implacabilidade de suas afinidades, até alcançarem os limites do interdito cultural, qual seja, a orientação afetiva e sexual pelo mesmo sexo. O ponto deflagrador dessa união corresponde justamente à *exclusão*: “O outro concordou sorrindo, orgulhoso, sabendo-se excluído.” (ABREU, 1983:133).

Entretanto, é da re-significação da polissemia que surgirá a positivação: enquanto *outsiders* seriam Raul e Saul excluídos pela repartição-coorporação heterossexual na qual trabalhavam. No entanto, é do encontro deles que surge a *exclusão* dos demais, do “deserto de almas”. Esse artifício de positivação do excluído como forma de manifestação de revolução axiológica é constante na escritura de Abreu e pode ser caracterizada por uma epígrafe de Artaud no conto (de temática homoerótica) *Uma história de borboletas*, de *Pedras de Calcutá*: “Porque quando se é branco como o fênix branco e os outros são pretos, os inimigos não faltam.”

A diferença aqui se reveste de poder e pureza, de liberdade. Naquele “deserto”, então, o reconhecimento mútuo das “almas especiais” permanece tanto na órbita da dádiva (= ser *fênix* ou *alma especial* também implica um privilégio) quanto na do perigo, razão pela qual tais diferenças não podem ser enunciadas. Entretanto, menos que um temor diante de possíveis com seqüências negativas – como se verá, ambos terão coragem suficiente para saírem juntos depois da demissão – o interdito da palavra provém do cuidado diante de suas limitações: enunciar a afetividade é já prendê-la e fazê-la responder por um nome.

Em Abreu e sua escritura pós-moderna, devemos pensar num esforço deliberado de problematização da identidade, o que muitas vezes resulta em dissolução de modelos identificatórios na busca da expansão das formas de relacionamento com o outro. A discussão, afinal, toma ares de pensamento acadêmico, sobretudo aquele de uma radicalidade cultural no que tange aos gêneros sexuais: “o ‘homem homossexual’ nada mais é que uma realidade lingüística” (COSTA, 1992: 23).

Desta maneira é que as personagens atentam para o enclausuramento do semiológico, novamente próximo a Clarice e à busca de um existir pleno e não-mediado: “Acontece porém que não tinham preparo algum para dar nome às emoções, nem mesmo para tentar entendê-las.” (ABREU, 1983:134). Menos que um empecilho, não tornar pensáveis as emoções é a condição *sine qua non* de a ela se entregar de maneira mais plena, cujo elemento de diferenciação estaria na realidade incorpórea da aproximação primeira, a *alma* de que fala Abreu.

Essa negação da assunção verbal é corroborada pela impossibilidade de adequação aos padrões sexuais de suas biografias de homens supostamente heterossexuais e agora apenas isolados pela cidade grande e sua incomunicabilidade: “Eram dois moços sozinhos. [...] e com isso quero dizer que esse detalhe não os tornaria especialmente diferentes.” (ABREU, 1983:135).

Se, pois, o encontro não traz marcas da especificidade natural, as almas de Saul e Raul podem transgredir o paradigma sexual vigente, cujos imperativos são condensados nas atitudes em crescente mutação das funcionárias da repartição e sua simpatia inversamente proporcional à união dos protagonistas: “Nesse dia as moças não falaram mais com eles.” (ABREU, 1983: 139).

Diante do embate travado entre a unidade e a diversidade, a narrativa é construída numa linearidade sutil, pela qual o encontro no café leva à conversa acerca dos filmes e esta às visitas contínuas e cada vez mais assíduas. Do mesmo modo, é na interseção de tal sutileza com a linguagem que os nomes de ambos aparecem, comutação de iniciais de um paradigma lingüístico comum: a negação do dito se justifica aí então por sua revisão em outra forma, mais ambivalente e rica. Não se sabe mais o que liga Saul e Raul: se afeição, se solidão, se destino lingüístico cultural traçado...

Nesta esteira, se as palavras da repartição evocam o estático, ao positivar seu relacionamento as personagens vão fazer uso da revolução na palavra já-dita: “Usavam palavras grandes – ninguém, mundo, sempre – e apertavam-se as duas mãos ao mesmo tempo, olhando-se nos olhos injetados de fumo e choro e álcool.” (ABREU, 1983:140)

Enquanto a repartição – signo da burocracia e da permanência inócua – traz à tona a negatividade do epíteto presente desde o título “Aqueles dois” e seu “relacionamento anormal e ostensivo” (ABREU, 1983:141), as “palavras grandes” de Saul e Raul remetariam ao fora do tempo, ao não atingido pela estereotipia. Além disso, representariam uma renúncia aos universalismos culturais da repartição, fazendo inferir mais um *comportamento homoerótico* do que uma identidade homossexual.

A questão fundamental seria, pois, a da discussão da identidade em seu entendimento antropocêntrico e moderno, muito próxima do que aponta FOUCAULT apud TRONCA (1987):

As relações que devemos manter conosco mesmo não são de identidade, mas sim de diferenciação, criação, inovação. É muito tedioso ser o mesmo. Não devemos excluir a identidade, se ela dá prazer às pessoas, mas não devemos concebê-la como uma regra universal. (FOUCAULT apud TRONCA, 1987:88)

Em Abreu, esse discurso de uma identidade móvel é flagrante e não se reduz a essa espécie de “metafísica do encontro” de Saul e Raul, já que possibilita toda sorte de manifestação homoerótica, desde a assunção do clichê – como em *Sargento Garcia* (ABREU, 1997) – até às vicissitudes do desejo proibido – em *Dodecaedro* (ABREU, 1983) – passando pelas mais diversas nuances. Isto posto, parece lícito ler em *Aqueles dois* a tentativa de alargamento das margens e, por conseguinte, o caráter contestador que, de acordo com Bakhtin, seria característica fundamental do gênero narrativo na literatura.

### Considerações finais

Entendida da perspectiva do ocaso das metanarrativas (LYOTARD, 1998), a pós-modernidade traz no bojo a possibilidade de repensar modelos prévios de interpretação da experiência. Dessa perspectiva, a noção de identidade muitas vezes pode ser substituída por critérios mais flexíveis e menos deterministas. No caso dos sujeitos *same sex oriented*, tal desconstrução permite vislumbrar diversos

possíveis nos discursos acerca do homoerotismo, sendo um desses o da literatura.

No caso desse artigo, optou-se por um recorte no discurso de Caio Fernando Abreu. Pela breve análise de um dos seus contos, o objetivo foi apontar justamente um discurso de problematização da identidade em seu entendimento antropocêntrico e moderno, muito próxima da perspectiva foucauldiana que prevê um modelo de diferenciação e mobilidade em detrimento da repetição do mesmo. No caso da literatura de Abreu, esse discurso é flagrante e abre espaço não apenas para a pluralidade dos relacionamentos, como para um necessário reposicionamento ético-epistemológico diante do que se convencionou denominar por homossexualidade.

### REFERÊNCIAS

- ABREU, C. F. **Triângulo das águas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.
- \_\_\_\_\_. **Morangos mofados**. 9. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Pedras de Calcutá**. São Paulo: Alfa Ômega, 1997.
- COSTA, J. F. da. **A inocência e o vício**: estudos sobre o homoerotismo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Ordem médica e norma familiar**. 3.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. 7.ed. [trad. Maria Thereza Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque]. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- \_\_\_\_\_. **História da sexualidade II**: o uso dos prazeres. 6.ed. [trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque]. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- \_\_\_\_\_. **História da sexualidade III**: o cuidado de si. 4.ed. [trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque]. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- \_\_\_\_\_. Genealogia e Poder. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 11. ed. [trad. Roberto Machado]. Rio de Janeiro: Graal, 1993a. p.167- 177.
- \_\_\_\_\_. Sobre a história da sexualidade. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 11. ed. [trad. Roberto Machado]. Rio de Janeiro: Graal, 1993b. p. 243-276.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 3.ed. [trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guarcia Lopes Louro]. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- HEILBORN, M. L. Gênero: um olhar estruturalista. In: PE-

DRO, J.M.; GROSSI, M. P. (Orgs.). **Masculino, feminino, plural**: gênero na interdisciplinaridade. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998. p.43-55

HUTCHEON, L. **Poética do pós-modernismo**. [trad. Ricardo Cruz]. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

LISPECTOR, C. **A hora da estrela**. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

LYOTARD, J. F. **A condição pós-moderna**. 5.ed. [trad. Ricardo Corrêa Barbosa]. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

VATTIMO, G. **O fim da modernidade**: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. [trad. Eduardo Brandão]. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

TRONCA, Ítalo (Org). **Foucault vivo**. São Paulo: Pontes, 1987.