

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E POLÍTICA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**



**Uma análise sociológica sobre a homossexualidade na obra Em  
nome do desejo de João Silvério Trevisan**

**Tales Flores da Fonseca**

**Pelotas, 2018**

Tales Flores da Fonseca

Uma análise sociológica sobre a homossexualidade na obra Em nome  
do desejo de João Silvério Trevisan

Dissertação de mestrado apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia, do  
Instituto de Sociologia, Filosofia e Política da  
Universidade Federal de Pelotas como parte dos  
requisitos exigidos para a obtenção do título de  
Mestre em Sociologia, sob orientação do Professor  
Dr. Fernando Figueiredo Balieiro.

Orientador Prof. Dr. Fernando Figueiredo Balieiro

Pelotas, 2018

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas Catalogação  
na Publicação

F733a Fonseca, Tales Flores da

Uma análise sociológica da homossexualidade na obra *Em Nome do Desejo* de João Silvério Trevisan / Tales Flores da Fonseca ; Fernando Figueiredo Balieiro, orientador. — Pelotas, 2018.

114 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2018.

1. Desejo. 2. Homossexualidade. 3. Política. 4. Disciplina. 5. Mística. I. Balieiro, Fernando Figueiredo, orient. II. Título.

CDD : 301

Tales Flores da Fonseca

"A santíssima paixão da carne na obra Em nome do desejo de João Silvério Trevisan: Uma investigação sociológica de uma narrativa dissidente"

Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Sociologia, do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa: 13 de junho de 2018.

Banca examinadora:

*Fernando Figueiredo Balieiro*

Prof. Dr. Fernando de Figueiredo Balieiro (Orientador). Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos.

*Richard Miskolci Escudeiro*

Prof. Dr. Richard Miskolci Escudeiro. Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo.

*Fábio Cerqueira Vergara*

Prof. Dr. Fábio Cerqueira Vergara. Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de São Paulo.

*Marcus Vinicius Spolle*

Prof. Dr. Marcus Vinicius Spolle. Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

## **Agradecimentos**

Esta dissertação é fruto de pesquisa realizada no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPel (Universidade Federal de Pelotas) com financiamento da CAPES.

Gostaria de expressar o meu agradecimento a todos que de alguma forma estiveram presentes na elaboração do texto ou colaboraram com a minha jornada.

Primeiramente ao meu orientador Prof. Dr. Fernando Figueiredo Balieiro, pela presença, pelo estímulo e pelas críticas construtivas ao meu trabalho.

Agradeço ao Prof. Dr. Marcus Spolle que participou da banca de qualificação, oferecendo importantes contribuições, e também aceitou participar da defesa e acompanha minha vida acadêmica desde a graduação.

Ao Prof. Dr. Richard Miskolci por ter aceitado participar da banca de defesa e ter participado da banca de qualificação, oferecendo importantes contribuições para a redação do texto.

Agradeço também ao Prof. Dr. Fábio Vergara por aceitar participar da banca de defesa e pelas contribuições que me oferecerá.

Aos meus pais, por terem me acolhido durante este período e terem me possibilitado as condições de estudo. Ao meu irmão que, mesmo distante, tem acompanhado o meu desenvolvimento pessoal.

Aos meus professores e colegas de mestrado, pelo ensinamento e constante diálogo ao longo de toda a trajetória acadêmica. Em especial aos amigos Júlio Ferreira e Murilo Paiotti pela amizade compartilhada desde a graduação.

## SUMÁRIO

<b>Resumo e palavras chave.....</b>	<b>07</b>
<b>Introdução.....</b>	<b>09</b>
<b>1 – A experiência de João Silvério Trevisan.....</b>	<b>18</b>
<b>1.1. A experiência social de Trevisan.....</b>	<b>18</b>
<b>1.2. Trevisan, um intelectual crítico do seu tempo.....</b>	<b>30</b>
<b>1.3. O universo do desejo.....</b>	<b>44</b>
<b>2 - A “analítica do desejo” de Trevisan.....</b>	<b>49</b>
<b>2.1. Memórias do desejo.....</b>	<b>49</b>
<b>2.2. A rigidez e a obediência no seminário.....</b>	<b>53</b>
<b>2.3. Os limites da norma.....</b>	<b>58</b>
<b>2.4. A carne embriagada.....</b>	<b>66</b>
<b>2.5. A experiência e o discurso da mística.....</b>	<b>77</b>
<b>2.6. A intensidade do desejo.....</b>	<b>91</b>
<b>3. Considerações finais: A tensão e as ambiguidades do desejo na doutrina cristã.....</b>	<b>102</b>
<b>Referências Bibliográficas.....</b>	<b>105</b>

## **Resumo:**

FONSECA, Tales Flores da. **Uma análise sociológica da homossexualidade na obra Em Nome do desejo de João Silvério Trevisan.** 114F. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2018.

O presente trabalho propõe-se a realizar uma investigação acerca da obra *Em nome do Desejo* (1983), onde é possível estabelecer uma imbricação entre a vida de Trevisan e sua produção literária, por lidar com um cenário que permeou sua infância, isto é, a narrativa se passando em um Seminário de Padres, no espaço em que o autor, não apenas conviveu ao longo de sua infância/adolescência, mas onde passou a desenvolver suas atividades políticas. O objetivo é entender de que forma a sexualidade entre meninos é trazida ao discurso. Procuraremos enfatizar o estudo no âmbito de como o desejo é sacralizado pela relação no interior do seminário. Sendo assim, parte-se da compreensão de que o desejo não é abstrato, de modo a ser submetido ao limites da norma, mas que a relação entre meninos é tomada como parte do agenciamento que, performativamente, é constituído através da norma. Nesse sentido, a experiência da carne é vivenciada, tanto como pecado, como parte da ascese espiritual. Tomando, assim, a experiência mística como conciliação entre carne e espírito, refletindo na carnalização da imagem de Jesus de modo a produzir o significado do amor, afeto e paixão entre meninos no seminário. Por fim, toma-se como referência as bases que constituem a experiência de Trevisan, de modo a compreender como a pertença a uma geração propiciou uma intensa atividade política a postura como um intelectual crítico do seu tempo.

Palavras-chave: desejo, homossexualidade, política, disciplina, mística.

**Abstract:**

**FONSECA, Tales Flores da. A sociological analysis of homosexuality in the work In the name of the desire of João Silvério Trevisan.** 114F. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2018.

The present work proposes to carry out an investigation about the work *In the name of the Desire* (1983), where it is possible to establish an imbrication between the life of Trevisan and its literary production, for dealing with a scenario that permeated his childhood, that is, the narrative is happening in a Seminary of Parents, in the space in which the author, not only lived during his childhood / adolescence, but where he began to develop his political activities. The goal is to understand how sexuality among boys is brought to discourse. We will try to emphasize the study in the scope of how the desire is sacralized by the relationship within the seminary. Thus, it is based on the understanding that desire is not abstract, in order to be subject to the limits of the norm, but that the relation between boys is taken as part of the agency that, performatively, is constituted through the norm. In this sense, the experience of the flesh is experienced, as much as sin, as part of spiritual asceticism. Taking the mystical experience as a conciliation between flesh and spirit, reflecting on the carnation of the image of Jesus in order to produce the meaning of love, affection and passion among boys in the seminary. Finally, the basis of the Trevisan experience is taken as a reference, in order to understand how belonging to a generation provided an intense political activity to posture as a critical intellectual of his time.

Keywords: desire, homosexuality, politics, discipline, mysticism

## Introdução

“Há quase trinta anos atrás habitei aqui. Agora volto às origens. O que procuro? Este crânio me responde: decifrar um mistério” (TREVISAN, 2001, p 17)

O romance *Em nome do desejo*<sup>1</sup>, é uma obra ficcional de fundo autobiográfico, cujo enredo é protagonizado pela relação de amor-paixão carnal entre os personagens Tiquinho e Abel. Voltada especialmente o personagem-narrador Tiquinho, que retorna ao seminário de padres onde passou sua infância e reconstrói toda a dinâmica na vida de seminarista, as dificuldades, os grupos que se formavam, os esportes praticados, como eram feitas as distinções entre as atividades voltadas para “homens” e que eram feitas por “mariquinhas”, as volúpias do desejo ensejadas dentro do seminário, relação com o próprio corpo, o prazer impulsionado pelos colegas, as escapadas para trocas de afetos e por fim, a relação apaixonada, pujante do personagem-narrador por Abel. Por fim, a obra apresenta toda caracterização do avassalador desejo dos meninos simbolizado pelas figuras de Jesus e santos mártires, trazendo à tona temas como castidade e homoerostímo, assim olhando de fora, rememorando o passado, o personagem-narrador saturado pela vida tenha resolvido retornar a esta casa (seminário), onde viveu os anos mais intensos de sua vida.

Trevisan, em um texto intitulado *O escritor por ele mesmo*, incluído na coletânea de textos “*Pedaços de Mim*” (2002) afirma que escreveu o romance *Em Nome do desejo* como parte de um processo, doloroso segundo o autor, de separação amorosa, no qual tentou encontrar uma relação dentro de si mesmo, de modo almejar “uma celebração do amor radical” (TREVISAN, 2002, p. 60). O escritor lembra também ter realizado pesquisas sobre a vida de ex-seminaristas, que haviam estudado em um seminário, com quem realizou entrevistas, entrelaçando as experiências relatadas aos fatos ficcionais, fazendo com que,

---

<sup>1</sup> Obra publicada originariamente em 1983, no entanto, utilizaremos uma reedição de 2001, onde partirão as referências ao longo do texto.

segundo Trevisan, não se pudesse distinguir entre o que era seu e o que era dos outros. O romance *Em nome do desejo* resulta, segundo Trevisan, do que chamou de um dos maiores desastres de amor pelo que passou, resultado de uma grande perda amorosa. Caracteriza-se como uma construção discursiva da experiência oriunda do que Trevisan chamou de “imperfeição” do ato de escrever, a experiência constitutiva do romance é tomada seja pelos percalços que acometem sua trajetória, seja pelos acontecimentos sincrônicos do contexto de publicação. Trevisan questiona a classificação de autobiografia do romance, considerando que no ano de sua publicação, 1983, seu livro foi eleito como a “melhor autobiografia do ano”. Ceticismo que Trevisan direciona ao críticos pelo fato de conceber seu romance como uma autobiografia que beira o rótulo de confessional.

Silviano Santiago, no ensaio “Prosa literária atual no Brasil”, constante no livro *Nas malhas da letra* (1984), apresenta um panorama da produção literária brasileira ao longo das décadas de 70 e 80, no qual destaca as obras literárias que marcaram o período de crise política e social do país. Ao tratar de obras que o autor aponta como associada à questões de minorias, Santiago lembra de relatos autobiográficos de ex-exilados e de autobiografias ficcionais ganharam relevância diante do cenário do país. Dentre elas, destaca o romance de Trevisan, que havia sido publicado no ano anterior ao da publicação do livro do crítico. Segundo Santiago, *Em nome do desejo* representa uma importante produção ao “dar voz a uma subjetividade ameaçada pelas diversas formas de autoritarismo castrador” (SANTIAGO, 1984, p. 42).

Leal (2002), citado por Cruz (2007), afirma que o romance *Em nome do desejo* é marcado por um trabalho de Trevisan e dar voz à experiência homoerótica, sem romper com o cristianismo, pois se utiliza desta perspectiva como “parte desse ideário para autorizar e legitimar o amor entre os do mesmo sexo” (LEAL Apud CRUZ, 2007, p. 52). Segundo Cruz, na narrativa há uma prevalência do que chamou de “ser apaixonado em detrimento do homossexual” (CRUZ, 2017, p. 52), pois o romance confere uma subjetividade que extrapola as políticas de identidade. Para o autor citado por Cruz, o fato de haver os dois personagens submetidos as repreensões da disciplina cristã, acaba por revelar algo que se caracterizaria como uma estratégia de subversão.

Venturelli (1993) caracteriza a publicação de *Em nome do desejo* como “um profundo desencanto do autor” (VENTURELLI, 1993, p. 213), pois, para o autor, havia um sentimento de que os impactos políticos provocados pela ditadura militar teria inclinado Trevisan para uma “descrença em projetos de envergadura mais global que atingissem mudanças de fundo nas estruturas oligárquicas de nossa sociedade” (VENTURELLI, 1993, p. 214). Para Venturelli a expressão deste momento seria o fato de que a paixão intensa de Tiquinho por Abel veio tornar-se como a manifestação de uma derrota, pois para o autor, o amor entre os meninos transfigurado na carnalização da imagem de Jesus enfraqueceu o confronto, e a crítica, aos “códigos sociais de cerceamento” (VENTURELLI, 1993, p. 213).

Propomos abordar a narrativa, partindo de uma investigação sociológica e histórica do romance, considerando pensá-la como uma espécie de escrita sobre si mesmo, no sentido foucaultiano, caracterizada como um modo de subjetivação que perpassa a constituição de si através de uma meditação sobre o passado. Para a análise foi considerada a experiência social de Trevisan, caracterizada por uma infância e adolescência marcada por dificuldades, seja pela relação tumultuada com a família, em especial o próprio pai, seja pela estada no seminário, onde lhe foi permitida a compreensão acerca de sua sexualidade. Família e Escola, instituições cujas bases estão calcadas em valores heteronormativos e nas quais Trevisan se desenvolveu tensionado por estes valores e por intensidade afetiva. Estas dimensões são correntes em suas obras, quais sejam: o desejo dissidente, a escola e a relação com o pai.

Em 1973, Tevisan deixou o Brasil e foi, respectivamente para o México e EUA, onde sua experiência literária veio a ser marcada por um posicionamento intelectual derivado de sua militância e uma postura crítica desenvolvida e direcionada ao regime militar. O conjunto de experiências que Trevisan vivencia fora do Brasil o permite intensificar sua crítica acerca dos problemas do Brasil, no caso, sobre a violência homofóbica e a necessidade de consolidar um movimento homossexual no Brasil. A experiência social e política de Trevisan denota o fato de que suas experiências permitiram que houvesse a consolidação da postura como um intelectual plural e crítico do seu tempo.

Diferentemente da interpretação de Venturelli, não consideramos que o romance *Em nome do desejo* seja uma expressão de desencanto do autor diante do cenário político do Brasil. Ao remontarmos a sua experiência social, propomos apresentar como sua postura como intelectual crítico confluí com a postura de outros intelectuais pertencentes a setores progressistas brasileiros que utilizaram formas de expressão para pensar criticamente o Brasil, seja através dos meios artísticos ou políticos. A postura plural de Trevisan se manifesta no fato de que sua crítica não advém apenas do meio literário, mas é dimensionada por transitar por outros ambientes, seja escrevendo livros historiográficos, como *Devassos no Paraíso* (1986), em que apresenta as transformações das representações da homossexualidade do Brasil colônia aos tempos atuais, seja pela experiência cinematográfica, anterior à sua inserção no mundo literário, quando em 1970 dirigiu o filme intitulado *Orgia* no qual se utilizando de uma vasta gama de personagens (vagabundos, prostitutas, moribundos, intelectuais), onde é encenada a execução do pai pelo próprio filho, expressando uma metáfora acerca da morte do pai autoritário, uma crítica que se direcionava à época ao mais importante representante do Cinema Novo, Glauber Rocha. E também na experiência como jornalista, na participação da Revista *Lampião de Esquina*, com outras importantes figuras da época, como Aguinaldo Silva e Darcy Penteado.

Partindo do que Michel Foucault, em um texto intitulado *L'écriture du soi* (1981) apresenta como o significado, no que tange às formas de subjetivação, de escrita de si, no estoicismo, remete à maneira de como compreender o registro da conduta de uma vida. Este tipo de registro, o que no domínio técnico entende-se como *hypomnemata*, isto é, “constituíam como a memória material das coisas lidas, ouvidas, ou pensadas; ofereciam-nas assim, qual tesouro acumulado, à releitura e à meditação ulterior.” (FOUCAULT, 1983, p. 1, tradução nossa). A função do *hypomnemata* não é compreendido, como marcado pelas literaturas cristãs, diários íntimos ou experiências espirituais, não constituem como, segundo Foucault, uma “narrativa de si mesmo”, não busca captar o indizível ou de trazer à tona o que está oculto, mas pelo contrário, resgatar o que já foi dito, reunir aquilo que se pôde ouvir e ler, com uma “finalidade que não é nada menos que a constituição de si.” (FOUCAULT, 1983, p. 4, tradução nossa).

Trata-se, portanto, de uma construção do presente que se constitui como uma forma de “objetivação de si”, trazendo ao discurso literário a dimensão da experiência.

Como podemos apreender a escrita literária como constituição de si na narrativa de Trevisan? O momento de epifania que inicia a narrativa mostra o cenário desta caracterização, o romance inicia com o vislumbre do objeto que orienta o personagem, que visa a demonstrar, como sob o efeito de uma perspectiva, o que já foi dito, o que está no liame do discurso

Vejo me entrando no escuro, como quem penetra um santuário, ansioso por certa luz. Quando acendo a lâmpada sobre a mesinha, levo um susto. Diante de mim, encontro um inusitado vaso em forma de crânio humano, contendo lírios brancos e frescos (TREVISAN, 2001, p. 13).

O objeto de contemplação, este crânio, que resgata a longa viagem, uma viagem que remonta a um passado longínquo, que desembaraça todas as reminiscências do esquecido, que visa tornar viva a memória do desejo, mas o que será possível encontrar?

Quem sabe o que pretendo encontrar. Talvez um espaço sagrado, no fundo de mim, que às vezes parece miragem. Ainda assim, sempre existe a possibilidade de descobrir algum tesouro enterrado nestes meus quarenta anos. É inevitável lembrar da mulher de Lot, que virou estátua de sal quando olhou para trás. Vim correr o mesmo risco. O que haveria lá no fundo, depois da fumaça? (TREVISAN, 2001, p. 15).

Nosso trabalho objetiva trazer à tona a profundidade desta fumaça, talvez pudéssemos dizer, sem temores, o que está por detrás da fumaça pode vir a ser chamado de desejo. Mas o que seria o desejo no âmago da narrativa? Talvez houvesse uma confusão acerca da voluptuosidade que imputa ao personagem uma necessária recapitulação de todo o passado. O crânio pelo qual o personagem-narrador se refere toma como ponto de partida este aspecto fundamental do discurso na qual Foucault se refere, isto é, a libertação da preocupação com o futuro, a meditação acerca do passado tomado como um valor positivo, da qual é possível usufruir sem qualquer perturbação. Foucault (1983) admite que dentre as características da *hypomnenata* é o fato de deter um caráter de contraste, isto é, combina a autoridade tradicional da coisa já dita, da memória reconciliada, e a singularidade da verdade que se veem a se afirmar ao longo das circunstâncias que fundamentam as particularidades de seu

respectivo uso. Desta forma, a tônica do romance se dá na recapitulação do desejo entre Tiquinho e Abel a partir da presença do narrador no seminário. É possível pensar que essa é uma forma de objetivação, através da memória, de uma série de relações internas no colégio, por meio do narrador. Permitindo que a narrativa seja compreendida como uma forma de acesso a certas experiências do desejo historicamente situadas.

O romance é caracterizado pela relação de amor, paixão entre meninos de modo a configurar uma ressignificação da vivência da carne não como pecado, mas como pertencente à acesse espiritual. A relação de Tiquinho no interior do seminário é entendida como uma forma de expressão do desejo em que não se configura de maneira abstrata, não se trata de um força interna que materializa em oposição às normas, mas de um desejo que se constitui dentro dos limites da disciplina religiosa. O desejo que se manifesta no interior da obra é manifesto através das relações de amor/paixão/afeto entre meninos, mas que sua inteligibilidade é tornada possível através do que Butler (2016), ao refletir sobre o conceito de norma no pensamento de Michel Foucault, concebe que a sexualidade e, a instância do desejo, agitam, erotizam a norma, de modo que o aparato disciplinar que objetiva normalizar a sexualidade acaba fracassando, produzindo um contradiscorso que é oriundo da própria investidura do poder.

No caso do romance é necessário ressaltar, e este aspecto é central e norteará o desenvolvimento do nosso argumento, que o desejo configurado pelos meninos no seminário, mas especificamente pelas relações intensas do personagem-narrador Tiquinho, tanto com a castidade, com a disciplina ascética, mas ao mesmo tempo com a celebração da imagem de Jesus corpóreo. O impacto da experiência mística em Tiquinho é oriundo do contato com Santa Teresa D'Ávila e São João da Cruz, dois místicos cujo pensamento alterou a maneira de perceber a relação entre carne e espírito, até então, concebida como dois polos opostos, um deles associado ao mundo terreno, à vida pregressa e, consequentemente ao pecado e o espírito como a configuração de uma pureza que conduz à vida contemplativa. No entanto, há está diferenciação após a experiência da mística, pois a própria imagem de Jesus é associada à carne, Jesus passa ser a imagem fidedigna do mundo, dando-lhe o estatuto corpóreo. Sendo assim, o amor de Tiquinho por Jesus pode ser entendido como uma forma

de manifestação do amor pelo outro, do desejo pelo outro, pois Jesus torna-se a caracterização desta imagem carnalizada.

Conforme Scott (1998, p. 320), a literatura fornece as categorias que permitem diagnosticar as posições estruturais dos sujeitos, salientando a possibilidade de uma ruptura com uma identidade essencializada, a definição da existência de o trabalhador, a mulher, etc, Ou seja, entendê-la como um acontecimento em que é permeado pelo discurso, assim redefine a possibilidade do reconhecimento de uma pulverização de sujeitos, dando-lhes a qualidade discursiva da experiência, isto é “sujeitos são constituídos discursivamente e experiência é um acontecimento linguístico”. Sendo assim, não há nenhuma possibilidade de uma unidade do significado, seria, assim, uma *différance*, como afirma Jacques Derrida, isto é, não havendo nenhuma presença na construção do sentido do significado. Neste sentido, temos uma leitura pós-estruturalista de uma obra literária.

Ainda em Scott (1998, p. 320), seguindo esta linha de argumentação, há uma referência, no âmbito da história, mas que nos permite estender para a investigação sociológica, segundo a qual “a experiência é a história de um sujeito” e “a linguagem é o campo no qual a história se constitui”. Assim, Scott comprehende que documentar experiências de pessoas que se deslocam diante da ordem hegemônica (heterossexual) partindo de categorias dadas de antemão pode acarretar em uma naturalização das diferenças. Desta forma, a despeito das pretensões construtivistas das ciências sociais, categorias como: desejo, homossexualidade, heterossexualidade, feminilidade, masculinidade, sexo, e mesmo práticas sexuais tornam-se de tal modo entidades fixas, vivenciadas através do tempo, mas que não são em si próprias historicizadas (SCOTT, 1998). A autora então critica abordagens na qual o desejo é entendido como operando “fora ou em oposição as normas sociais” (SCOTT, 1998, p. 302).

Com o foco na narrativa de Trevisan é possível acessar uma forma na qual o desejo se expressa histórica e subjetivamente. A riqueza de sua narrativa é nos propiciar pensar aspectos históricos da constituição de uma forma de expressão do desejo homoerótico que se encontra relacionado com a experiência religiosa católica no Brasil na segunda metade do século XX,

reconstituindo experiências de desejo específicas a partir da criação literária de Trevisan.

Conforme observa Edward Said (2011), a literatura pode ser entendida como um arquivo que pode contribuir para reconstruir certas experiências históricas. Conforme elaborado por Michel Foucault, autor que inspirou o crítico literário palestino, o arquivo, no âmbito dos discursos, não é considerado como os documentos nas quais uma determinada cultura guardou de forma a reavivar a memória de seu passado, nem o que as instituições buscam conservar, mas como um “jogo de relações que caracterizam particularmente o nível discursivo” (FOUCAULT, 2013, p. 158). Ele fornece as condições nas quais possam surgir um conjunto de regras específicas, o arquivo assim é o sistema que rege o aparecimento de enunciados como “acontecimentos singulares” (FOUCAULT, 2013, p. 158).

O arquivo é o que permite que seja possível funcionar o sistema de enunciabilidade, isto é, além de fornecer a atualidade de seu funcionamento, porém congrega a existência da multiplicidade de discursos, especificando sua duração própria (FOUCAULT, 2013, p.159). Nesta perspectiva foucaultiana, nos é conferida a possibilidade de atenuar a multiplicidade de discursos que circulam, uma multiplicidade de enunciados que percorrem uma miríade de acontecimentos singulares, permitindo acessar outros enunciados que caracterizam a experiência social do autor, como o caso de livro que trata da história da homossexualidade no Brasil, *Devassos no Paraíso* de 1986 e o romance autobiográfico intitulado *Pai Pai* publicado em 2017. Por meio do cotejamento dessas fontes documentais literária e historiográfica, dentre outras, é possível trazer ao discurso formas muitas vezes escamoteadas da expressão do desejo entre iguais a partir da memória e da construção literária de um expoente ímpar de uma geração importante da história da homossexualidade brasileira.

Conforme Miskolci (2012, p. 57), os romances, enquanto fontes empíricas servem para estudos sociológicos que visem compreender os temores que regiam a vida social no século XIX, cremos que o mesmo argumento é válido para o nosso objeto, que também visa a uma analítica do desejo que abrange o último terço do século XX. Citando a socióloga americana Avery F. Gordon

(2008), que cunha o conceito de assuntos fantasmáticos, o autor afirma que a análise literária que parte dos espectros consegue obter uma melhor compreensão da relação entre história, subjetividade e vida social.

Ainda conforme Miskolci (2012), partindo de um ponto de vista dos estudos culturais, a literatura tem tido um importância decisiva, em virtude do fato de possibilitar uma reflexão acerca de experiências históricas de subordinados ou experiências que criaram sujeitos, submetidos ao jugo dos saberes hegemônicos (mulheres, negros, gays, etc). Sobretudo, parte-se de uma perspectiva que possibilita a compreensão sócio-histórica do desejo homoerótico em instituições que ao mesmo tempo em que são centrais para a perpetuação de valores heteronormativos, são marcados também pela presença da homossociabilidade masculina.

Welzer-Lang (2001, p. 3), ao construir um modelo abstrato para compreender a dinâmica da homossociabilidade masculina, atribui às instituições sociais, tais como seminários, escolas, em que são considerados como “espaços monossexuados” em que a relações entre meninos é incitada, de forma a disseminar e reproduzir formas de associação em que para tornar-se “homem de verdade”, deve-se buscar evitar comportamentos femininos. Estes espaços, intitulados pelo autor de “casa-de-homens”, que são espaços em que meninos passam a interagir com outros meninos, na qual a homossociabilidade é impulsionada por competições, brincadeiras, formação de grupos que os identifica, de forma que expressam modelos sexuais hegemônicos e o seu desejo. A virilidade é acessada através, exatamente, destes grupos vivenciada de modo a que os iniciantes façam com que os iniciados se “tornem homem”.

Segdwick (1985), em *Between Men*, obra que serviu como referência para o posterior desenvolvimento da *Teoria Queer*, aborda que as sociedades em que a dominação masculina se exerce dependem do que intitulou de desejo homossocial masculino, segundo Balieiro (2009, p. 99), este desejo pode ser entendido como “uma força social que torna o vínculo entre homens a tônica das relações de poder”. Este desejo homossocial, na forma como se desenvolveu ao longo das sociedades modernas ocidentais se desdobrou em homofobia (2009, p. 99), uma proibição relacionada à potencialidade homoerótica contida nas relações homossociais. Segundo ainda Balieiro (2009), a homofobia, conforme identificada por Sedgwick, veio a ser o desdobramento da heteronormatividade

baseada no binário hétero/homo (BALIEIRO, 2009). As relações afetivas e sexuais entre homens passava a ser vista como interdição, de modo que a homossexualidade entendida é vista como inversão sexual (BALIEIRO, 2009). Assim, “a masculinidade se define então a partir de um *continuum* em que a sexualidade toma peso preponderante” (BALIEIRO, 2009, p. 100). Essa questão acerca da masculinidade será abordada com profundidade mais adiante, especificamente no segundo capítulo.

Por fim, através de uma análise sociológica do romance *Em nome do desejo* buscar-se-á apontar os aspectos concernentes à uma “analítica do desejo” realizada por Trevisan, de modo a compreender como o desejo entre meninos é agenciado de modo a performativamente deslocar-se da norma. Deslocamento esse ocorrendo por meio da relação entre afeto, amor, paixão entre os meninos no seminário, seja com os seus iguais, com os diretores espirituais e consequentemente a constituição da imagem carnalizada de Jesus, conciliando carne e espírito. Para tal intento, reconstruiremos as bases sociais que configuram a experiência social de Trevisan de modo a compreender como a instância do desejo é trazido ao discurso e como as especificidades de sua atividade política tomam forma através da narrativa.

## **1. A experiência de João Silvério Trevisan**

### **1.1. A experiência social de Trevisan**

Advindo de uma família de imigrantes, em Ribeirão Bonito, no interior de São Paulo, e de classe média baixa, Trevisan teve muitas dificuldades na sua infância, tendo que administrar os “negócios” da própria família, como a padaria que pertencia ao seu pai. Trevisan se considerava diferente, seja pelo fato de seu pai possuir dificuldades com o álcool<sup>2</sup>, ao que ele apontava para o fato de que “porque eu era o filho do bêbado da cidade” e, também porque Trevisan tinha consciência de ser diferente desde as primeiras lembranças de infância, pois percebia que possuía “o desejo sexual que os outros meninos não tinham,

---

<sup>2</sup> Fato este narrado no seu romance autobiográfico intitulado “Pai, Pai”, publicado em setembro de 2017 pela editora Alfaguara.

ou pelo menos não podiam compartilhar claramente com eles" (TREVISAN Apud SILVA, 1998, p. 224). Trevisan narra a conturbada relação com seu pai, algo que fará com que, após a estada no seminário de padres, frequente consultório psicanalítico em que é "revelado" que seu problema era o pai, pois durante a sua infância a sua relação foi marcada por violência, assim,

Foi uma infância muito triste, não tenho nenhum pejo de dizer. Papai me dava chutes e murros. Eram surras muito violentas. Durante toda a minha vida foi muito difícil recuperar afetivamente a figura do meu pai (TREVISAN Apud SILVA, 1998, pp. 225-226).

No romance autobiográfico recém publicado, intitulado "PAI, PAI" (2017) Trevisan narra a sua relação com o seu pai, difícil, extremamente desgastante: "tudo o que meu pai me deu foi um espermatozoide" (TREVISAN, 2017, p. 7). Trevisan narra, em sã consciência, a falta de um gesto de carinho por parte de seu progenitor, a falta de um único gesto de afeto que tenha acometido seu corpo, oriundo da mão paterna, o distanciamento lhe provocava um profundo questionamento sobre como aquele homem poderia ser tão desrido de afeto, apenas dirigindo-lhe a palavra para xingar, dar ordens, tanto que

De criança, eu examinava aquele homem à distância e tentava encontrar algum elo para além de ter me proporcionado o início da vida, e pouco mais. Não sem perplexidade, eu me sentia gerado por um estranho" (TREVISAN, 2017, p. 7).

Na acepção do autor, o romance pretende buscar essa cura, recontar o passado para que se torne mais confortável entender, no presente, o que significou a figura do pai. Nesse sentido, a obra caracterizada por narrar toda a sua trajetória pessoal, política, literária, cinematográfica a partir da sua relação com o seu pai. Talvez o momento crucial do romance seja a dificuldade do senhor João Trevisan em lidar com o problema do álcool, as imensas dificuldades de sair do vício e os impactos negativos gerados na família, principalmente em sua mãe, que falece ainda na sua juventude, quando não morava mais com os pais.

Nascido em Ribeirão Bonito-SP, no interior de SP, mudou-se, no início da adolescência para São Carlos onde adentrou no Seminário Maior. Trevisan era o mais velho de quatro irmãos, tornando-o, desde cedo, obrigado a ter muitas tarefas que fizeram com que considerasse retrospectivamente sua infância infeliz. Desde muito cedo, mais precisamente ao oito anos, pensava em cometer

suicídio, ato que era justificado para que pudesse ser amado, “eu sofria muito, era muito solitário e tinha muito contato com outras crianças” (TREVISAN Apud SILVA, 1998, p. 224). Isso fazia com que se sentisse diferente dos outros, pois afirmara sentir desejo sexual por outros meninos. Portanto, sua infância era triste, pois tinha que trabalhar, entregando pães feitos na padaria de seu pai, e, vivia, no entremeio de constantes brigas de seus pais.

Com a intenção de se tornar padre, aos nove anos foi para o seminário em São Carlos. Sua mãe era muito religiosa, exercendo influencia no desejo de se tornar padre. Os primeiros anos foram difíceis, a disciplina era extremamente rígida, pois a solidão era enorme no meio de mais de cento e vinte meninos. O único meio de expressar o amor, apesar de em segredo, era através dos iguais, tema abordado no romance *Em nome do desejo* (1983), onde podiam confessar seus desejos, amores e dificuldades.

No período em que iniciou uma relação com outro menino, ainda na adolescência, que era seu colega de seminário e, no entanto, possuía a anuência e o reconhecimento dos superiores, o jovem Trevisan começou a se indagar sobre a sua sexualidade, sobre seu desejo sexual pelo seu amado, assim

Ficava excitado o tempo todo ao lado dele e isso não entrava na minha cabeça. Eu tinha um grande amor por ele e não sabia o que fazer com a minha excitação sexual que realmente estava interferindo no meu amor. O seminário sempre deixou muito clara a questão da *Pérola das Virtudes*: a castidade. Sabia que era pecado a relação sexual entre nós dois. Foi uma situação muito dramática, onde tive que me confrontar com algo que me atormentava física e espiritualmente... não sabia o que fazer. Quando conversava com os padres, eles diziam: “- Isso passa, é coisa da adolescência, não se preocupe”... isso desde o Seminário Menor. Nunca passou, até chegar ao ponto onde me vi numa encruzilhada brutal. (TREVISAN Apud SILVA, 1998, p. 229).

Durante a fase adulta, quando começou a fazer terapia, Trevisan se deparava, diante do terapeuta da questão de sua homossexualidade, sendo que, através do esforço de narrar toda a sua vida conflituosa com seu pai, permitiu reconhecer e aceitá-la,

O tema da primeira terapia foi o meu pai. Ironicamente, nessa terapia, falando do meu pai eu consegui aceitar a minha homossexualidade: mais ou menos aos vinte e um ou vinte e dois anos de idade. Ao mexer com meu pai veio à tona, de maneira muito clara e direta, a questão, a aceitação do meu pai e da minha homossexualidade. (TREVISAN Apud SILVA, 1998, p. 230).

Trevisan reconhece assim que o problema com o seu pai está no fato de amá-lo profundamente e, no entanto não ser amado por ele. Apesar de constatar que foi algo difícil de aceitar, quase trágico, no entanto, tornou-se importante para o decorrer de sua vida e, consequentemente, sua inserção no universo literário, haja vista que a sua literatura estava associada a suas experiências.

De acordo com Kimmel (2016), a masculinidade foi associada à fuga ao feminino, um repúdio à feminilidade. O autor pontua que desde Freud, temos compreendido em termos desenvolvimentais que a tarefa central de todo o menino é constituir uma identidade segura para que possa se tornar homem. O projeto edipiano que Freud desenvolveu é de a renúncia do menino de associar a sua identificação emocional com a mãe e substituir pela do pai como alvo desta identificação. Freud afirma, segundo Kimmel, que a força que o menino exerce para renunciar à identificação com mãe é a fonte do medo pelo pai, assim, o menino pode ser capaz de realizar uma união sexual como uma substituta que pareça com sua mãe, com uma outra mulher, desta forma o menino estaria “generificado” e heterossexual ao mesmo tempo (2016, p. 21).

Resgatar a discussão acerca da masculinidade neste ponto é importante para apontarmos que ela está vinculada à sexualidade, pois o fato de Trevisan entender que o reconhecimento de sua homossexualidade está atravessada pelo problema do seu pai nos permite afirmar que, além de uma questão terapêutica, medida que Trevisan adotou para chegar a esta conclusão, o discurso psicanalítico sustenta que o desenvolvimento do menino está associada a ruptura com mãe e da identificação com o pai, esta possível desde que seja através do medo. O fato de Trevisan ter vislumbrado que seu problema era o seu pai não é apenas uma questão psicanalítica, mas o terror associado a um desmascaramento, de uma possível falha que poderia, de alguma forma, dessexualizar o homem, não permitir com que seja completo. O diagnóstico de que o problema de sua sexualidade é seu pai é tornado possível pelo afastamento, mas pelo medo, pois a associação com a figura da mãe é sempre vista como humilhante, como objeto de vergonha. Lembra-se que a experiência religiosa de Trevisan, seu anseio por tornar-se padre advém da forte influência exercida por sua mãe.

Nesse sentido, há, na sua experiência social uma confluência ambígua e profunda com a religião, pois, se seguirmos a argumentação de Kimmel, a autoridade do pai impacta no sentido da produção do medo diante da punição, da ameaça que a sua figura exerce, da mesma forma que o impacto da figura da mãe pode ser compreendido como uma abertura para uma outra experiência. Esta complexa e profunda ambiguidade pode ser apreendida, pois o problema de Trevisan com o seu pai não é, sociologicamente, apenas uma questão psicanalítica, mas um problema que se insere no âmbito da produção social de masculinidades, tensionada com a experiência religiosa.

É nesse sentido que podemos retomar, seguindo Miskolci (2009, p. 7), o conceito de heteronormatividade, cuja característica é operar dentro da dualidade hétero/homo de forma “a priorizar a heterossexualidade dentro de um dispositivo que a naturaliza e, a torna compulsória”. Assim, no âmago desta ordem social, a heteronormatividade opera no sentido de tornar a heterossexualidade como dado natural e, consequentemente, o pressuposto fundamental da sociedade. Podemos considerar, segundo Miskolci (2009, p. 7), que a “heteronormatividade é um conjunto de prescrições que fundamenta processos sociais de regulação e controle, até mesmo aquele que não se relacionam com pessoas do sexo oposto”. Assim, a experiência de Trevisan de reconhecimento da sua homossexualidade e a consequente questão acerca do seu pai pode ser apreendida operando dentro do dispositivo que naturaliza a heterossexualidade.

Após sair do seminário, Trevisan narra a história trágica e dolorosa de um de seus amigos oriundos do seminário e que em virtude da dificuldade de aceitação, pois teve problemas psíquicos e veio a falecer de um modo desconhecido. Trevisan afirma que, naquele momento, sua saída eram duas, a do seu amigo, que morrera pelo fato de não ser aceito ou a que encontrou nos textos bíblicos, especialmente o Velho Testamento, justamente a luta entre Jacó e o Anjo e afirma: Eu acho que minha vida é um pouco isto: uma luta com Deus (TREVISAN Apud SILVA, 1998, p. 236).

O Anjo da Bíblia é sempre uma metáfora de Deus, aliás não só uma metáfora mas é a ideia de Deus. Quando o Anjo pede para Jacó soltá-lo, Jacó diz: “- Eu só o solto se você me abençoar”. Então o Anjo fez duas coisas muito importantes: tocou o nervo da coxa de Jacó, que a partir desse dia ficou coxo – o estar manco foi o sinal da divindade; e o Anjo o abençoou, dando-lhe o nome de Israel que significa “aquele que

luta com Deus". Desse modo abençoou-o devolvendo o seu gesto... e abençoou o tornando coxo. Eu acho que a minha benção é a minha homossexualidade. Eu acho que a minha benção é a luta com Deus. (TREVISAN Apud SILVA, 1998, pp 235-236).

Este ponto é importante, pois sua relação com Deus é fundamental para compreender a sua homossexualidade, como a experiência cristã moldará a maneira como o desejo é compreendido pelo autor estudado. Abordaremos como *Em Nome do Desejo* como a imagem de um Jesus corpóreo viabiliza o acesso ao universo da paixão.

É no Seminário que seus posicionamentos políticos podem ser associados à esquerda. Após o golpe militar de 1964, havia um encantamento pelo socialismo, no âmbito da ação política. Considerada perigosa por alguns setores da Igreja, havia um fascínio por parte de Trevisan

Eu tive participação em vários grupos políticos. Participei inclusive da Ação Popular, mas tenho muita dificuldade para me sentir conivente com partidos. A minha consciência ultrapassa a conivência do partido e esse é um outro problema da minha vida (TREVISAN Apud SILVA, 1998, p. 236).

A Ação Popular foi um grupo que reunia alguns setores socialistas mais próximos da Igreja. Trevisan, à época estudante de filosofia da PUC-SP, estava mais próxima de setores como a Juventude Universitária Católica (JUC) e a Juventude Estudantil Católica (JEC), cuja participação foi importante para o desenvolvimento de sua formação política. No entanto, pouco tempo depois desvinculou-se da Ação Popular, criticando, principalmente, o que considerava um "maoísmo de fachada" (TREVISAN Apud SILVA, 1998, p. 236), porém, apesar de salientar a contradição que o associava ao maoísmo, mantinha-se próximo em virtude de um "anarquismo implícito em alguns de seus aspectos" (TREVISAN Apud SILVA, 1998, p. 236).

Em 1973, depois de não suportar a repressão que se alastrava com o endurecimento da ditadura, uma medida adotada por setores progressistas brasileiros do período é o exílio e no caso de Trevisan sua saída do Brasil associada à violência do próprio regime, assim, Trevisan sai do Brasil, indo morar um ano no México e três anos em Berkeley, nos EUA, onde dentre as suas descobertas, inúmeras e politicamente relevantes, logo

Em Berkeley, tive meu primeiro contato com uma série de coisas importantíssimas, as quais vieram complementar as

descobertas que tinha feito. Lá descobri o movimento homossexual, descobri os anarquistas, o movimento feminista, o movimento negro, descobri ecologia... tudo isso em 1973. Berkeley era - acredito que não seja mais, parece que atualmente ela é uma cidade meramente universitária -, mas naquela época ela era uma ponta de lança ideológica contra o sistema americano: o *American Way of Life*. Uma espécie de caldeirão onde experiências novas, bem no bojo da década de setenta, estavam sendo trabalhadas.[...] Em Berkeley comecei a tomar consciência não apenas de ser o que eu era, mas de batalhar para poder ser o que eu era. Foi um momento muito revelador e particularmente privilegiado do movimento homossexual americano... porque ainda era um desabrochar de algo muito juvenil, muito encantado, muito cheio de brilho. Acho que depois o movimento homossexual americano tornou-se muito guetoizado, ficou uma coisa de levantar bandeiras, prendeu-se a objetivos tais como conquistar o poder. (TREVISAN Apud SILVA, 1998, p. 79).

É possível, logo pensar que essas experiências de Trevisan apresentam um corte. Um outro universo simbólico em relação ao qual pôde dar sentido a sua homossexualidade. Pela primeira vez, a experiência de Trevisan não se restringe aos ambientes católicos.

O contexto em que Trevisan vai aos Estados Unidos é de transformação cultural, social e política. Como aponta Miskolci (2017), em 28 de junho de 1969, emerge alguns movimentos homossexuais ao longo dos EUA, a experiência considerada a Batalha de Stonewall torna-se inflexiva, quando os frequentadores do bar em Nova York reagiram a uma batida policial, passando, a partir do ano seguinte, a ser lembrada e celebrada como dia de resistência. Miskolci lembra de outras conquistas políticas, como o direito ao aborto sendo aprovado nos EUA e na França, bem como a retirada da homossexualidade da lista de doenças pela Sociedade de Psiquiatria dos EUA em 1970.

Em alguns países, como EUA, Brasil, França surgem grupos homossexuais que passam a contestar a hegemonia heterossexual, uma delas foi a instauração de uma política de visibilidade chamada *coming-out* (sair do armário). Em inúmeros contextos emergem bairros e outros circuitos destinados especificamente para a interação homossexual, como afirma Miskolci (2017, p. 73): “Nos Estados Unidos da América, houve uma tendência à concentração geográfica, chegando à formação de bairros gays no terço final do século XX. No Brasil, no entanto, preconizou-se pela formação de “circuitos de socialização” (MISKOLCI, 2017, p. 73), isto é, de bares, festas destinadas ao público gay. Nos

bairros americanos, concentrados em grandes cidades, tais como Nova York, Chicago, São Francisco e Los Angeles, especificamente nos anos de 1970, havia a possibilidade de viver a homossexualidade como regra, não a exceção (MISKOLCI, 2017).

No Brasil, não foram criados bairros gays, mas apenas lugares onde poderia haver sociabilidade homossexual, especificamente em áreas centrais de cidades como Rio de Janeiro e São Paulo. Segundo Miskolci, no auge da *disco music*, clubes noturnos tornavam os espaços para dançar, locais de pegação e experimentação sexual. Além disso, como lembra, o impacto da Revolução Sexual ocorreu tarde no Brasil, em contexto de ditadura militar e em uma sociedade caracterizada por sua profunda desigualdade em relação à americana. Assim, de acordo com Miskolci, as transformações das representações da homossexualidade ocorreram de forma menos espalhada socialmente (MISKOLCI, 2017).

Todo aquele cenário encantava Trevisan, a possibilidade de ter outras experiências, de vislumbrar o desfile de corpos mas que, ao mesmo tempo, se podia criticar o sistema americano,

Participei de passeatas homossexuais, tenho as fotografias que tirei. Estava absolutamente encantado em ver aqueles homens de pau duro, desfilando em 1974, 1975, gente se masturbando em público, desfiles onde havia sado-masoquistas com todas as suas correntes. Tudo aquilo deu-me uma sensação de liberdade muito grande. Ao mesmo tempo, continuava fazendo a crítica do sistema americano. Eu tinha, por exemplo, muita saudade dos olhares brasileiros. (TREVISAN Apud SILVA, 1998, p. 238).

A experiência nos EUA permite Trevisan dar outro sentido a sua homossexualidade, conferindo-lhe autonomia,

Eu, enquanto homossexual, quero ser porta-voz da minha homossexualidade, do meu prazer, do meu desejo. Nesse sentido a minha consciência enquanto homossexual entra em cena: não quero que fiquem dizendo o que devo ou não fazer. (TREVISAN Apud SILVA, 1998, p. 238).

No seu retorno ao Brasil, em 1976, impulsionado pela experiência vivenciada na Califórnia, Trevisan passa a se tornar um ativo militante na causa gay no Brasil, no entanto com diferenças, pois como narra, a experiência com

outros homossexuais sempre se circunscrevia ao sexo, a “fodelância”, como afirma, nesse sentido, seu retorno ao Brasil foi marcado por uma enorme solidão, “a minha intenção era poder ter espaços onde pudesse me sentir à vontade enquanto homossexual, não apenas a cama” (TREVISAN Apud SILVA, 1998, p. 244), “[...] assim, em função dessa solidão que pensei em criar o movimento homossexual do Brasil” (TREVISAN Apud SILVA, 1998, p. 244). Essa percepção de Trevisan foi possível devido ao contraste entre as experiência no norte da Califórnia com a experiência brasileira. A formação de bairros gays, como o Castro, em San Francisco, permitia a politização de forma distinta do Brasil. Daí o incômodo em relação a ele e o que o impulsionou a procurou desenvolver o ativismo.

Poderíamos aproximar Trevisan do que Foucault chamou de intelectual específico, isto é, aquele não se coloca como portador de um conhecimento capaz de legitimá-lo a falar pelos outros ou pelas coletividades, mas de reconhecer a multiplicidade de outros saberes existentes. Trevisan ia nesta direção ao apontar que

A minha perspectiva é que não sou nem melhor nem pior que os outros, mas com certeza tenho algumas coisas muito particulares para apresentar: tenho algumas reflexões muito singulares a oferecer justamente porque elas vem do meu ponto de vista enquanto homossexual, o qual os outros naturalmente não tem. E era apenas esse direito que eu queria exercer. Claro que para descobrir esse direito era necessário fazer uma análise da minha situação na sociedade, dos meus colegas... então começou a nascer o grupo SOMOS (TREVISAN Apud SILVA, 1998, p. 245).

Dentre as facetas de Trevisan (1986), o seu lado historiador permite, por meio dele mesmo, compreender, de um ponto de vista mais amplo, o contexto em que vivia. Após a libertação sexual e a consolidação de uma Nova Esquerda e da contracultura em cenário internacional, no Brasil, a década posterior desfrutava de um *desbunde* geral. De acordo com Trevisan, o Brasil passava por uma tentativa de modernização de um ambiente político que se caracterizava avesso às práticas democráticas, permitiu com que emergisse, entre os jovens, uma forma de pensar desalinhada com a forma convencional de fazer política, como mencionamos anteriormente. No entanto, no Brasil, este período foi considerado como o de desbunde, pois quando

Alguém desbundava justamente quando mandava às favas – frequentemente com aparência de irresponsabilidade – os

compromissos com a direita e a esquerda militarizadas da época e mergulhar numa liberação individual, baseada na solidariedade não partidária e quase sempre associada seja ao consumo de drogas, seja à homossexualidade (TREVISAN, 1986, p. 166).

Trevisan aponta três aspectos que podem ser considerados deflagradores de uma geração, que o próprio Trevisan fazia parte, que pensava questões globais a partir de uma perspectiva nacional. Ressaltando manifestações críticas no teatro e na música popular, Seja na figura do compositor-cantor Caetano Veloso, do grupo teatral Dzi Croquetes ou do cantor Ney Matogrosso. Caetano Veloso surge, segundo Trevisan, como *enfant-terrible* em 1969 (TREVISAN, 1986). Depois de uma curta relação com as esquerda ortodoxas, rapidamente rompeu e rompeu com a ideia da existência de uma música popular brasileira “pura”, introduzindo guitarras elétricas e apresentando uma visão de mundo ao mesmo tempo inconformada e erudita, contrário às pretensões da proto-nacionalistas da esquerda proletária. Assim, “Caetano preferiu falar de um Brasil moderno que, a duras penas, nascia dentre as pernas da eletrônica, da televisão, e da mídia em geral”. (TREVISAN, 1986, p. 167). Acostumado a ser visto com chocantes roupas de plástico e ao mesmo tempo sem nenhum adorno, apenas com o violão, Caetano se recusava a se enquadrar. Advindo da Bahia, respeitava o Candomblé (seu santo africano é Oxóssi) em um momento em que ser ateu materialista era moda na esquerda brasileira.

Criticado como “pequeno burguês alienado” (TREVISAN, 1986, p. 167), foi preso pelos militares, junto com Gilberto Gil, acusado de atentar contra os valores pátrios. Foi assim que, expulso do Brasil, foi viver por dois anos com seu amigo Gil em Londres, da qual vislumbrou a necessidade de explorar um Brasil que se encaminhava para o paradoxo que, segundo Trevisan, com o espírito da antropofagia, Caetano vislumbava a necessidade de receber influências exteriores, como forma de criar um Brasil moderno e vibrante (TREVISAN, 1986). Com o fim do Tropicalismo, Caetano se manteve como um grande influenciador da geração que se seguia. Sua ambiguidade perturbava tanto os militares quanto a esquerda, consolidando uma imagem não ortodoxa no âmbito dos costumes. Como quando, após retornar de Londres, subiu aos palcos brasileiros “de batom nos lábios e bustiê, requebrando como os trejeitos *campy* de Carmen Miranda”. (TREVISAN, 1986, p. 169). Suas músicas, com sensibilidade e muita poesia, manifestam um indisfarçável fascínio erótico pelo masculino.

Além de Caetano, o grupo teatral *Dzi Croquetes* também caminhava no sentido de abalar todas as certezas entre o masculino e o feminino. Inspirado em um ambiente antropofágico e paródico, o grupo era inspirado no *The Cockettes*, da Califórnia, também formado por anárquicos homens e mulheres. O que seria como os “*Cockette*” tornou-se no Brasil como o “croquete”, em homenagem ao popular bolinho brasileiro em que se aproveita todo o resto de carne, portanto, apresentando, no nome a própria ideia de uma identidade paródica. Inspirado também pelas *gender-fuckers*<sup>3</sup>, havia homens de bigode e barba apresentavam-se com vestes femininas, cílios postiços, com meias de futebol e sapatos de salto e sutiãs.

Segundo Trevisan, os *Dzi Croquetes* tiveram um enorme sucesso, especialmente entre os jovens insatisfeitos na época, constituindo, assim, uma forma de questionamento da moral sexual que vigorava à época, além de continua experimentação com drogas. Desta forma,

Graças à radicalidade (“viver perigosamente até o fim”), a intervenção dos *Dzi Croquetes* iniciou, no Brasil, a discussão tanto dos papéis sexuais quanto da ambiguidade –bicha em contraposição à bicha-normalidade (TREVISAN, 1986, p. 170).

Trevisan lembra da icônica figura de Ney Matogrosso. Tendo surgido como vocalista do grupo Secos e Molhados, em 1973, logo destacou-se e obteve um avassalador sucesso. “Ora de rosto maquiadíssimo, peito nu e longas saias, ora cheio de penas, com chifres enormes na cabeça e minúsculo tapa-sexo” (TREVISAN, 1986, p. 171), Ney Matogrosso se notabilizou rebolando com muita desmunhecação, além de cantar com uma voz absolutamente carregada de tons femininos. A ambiguidade dos *Dzi Croquetes* frente à Ney Matogrosso conduzia a um paroxismo inimaginável. Trevisan oferece uma interessante interpretação da música “Vira”, do álbum homônimo “Secos e Molhados” com o refrão “Vira, vira, vira homem/Vira lobisomem”. Segundo Trevisan, o “lobisomem” poderia ser uma alusão aos anônimos habitantes que, com o passar da meia-noite, “saem de suas abóboras para se transformarem em atrevidas cinderelas” (TREVISAN, 1986, p. 171). Nas boates, a música se tornou praticamente como um hino das bichas. Para Trevisan, “desde Carmen Miranda, o Brasil provavelmente não

---

<sup>3</sup> Um *gender-fucker* (fode-gênero), são bichas contestatórias que, na década de 70, se vestiam com vestes femininas mas mantinham traços masculinos, como barba e pelos.

assistia ao surgimento de um ídolo de música popular tão fascinante e exótico". (TREVISAN, 1986, p. 171).

Como se estivesse fazendo eco ao beijo entre homens, encabeçado por Nelson Rodrigues e ensejado por Caetano Veloso, Ney deixa-se fotografar beijando Caetano na boca e responde "eu adoro o Caetano. Eu beijo o Caetano em qualquer lugar, não só na boca (TREVISAN, 1986, p. 172). Trevisan narra que seu Santo de Candomblé é Oxumaré, entidade cuja característica é ser seis meses mulher e seis meses homem. Cada vez suas músicas começaram a ser permeadas pela dubiedade e pela malicia, que acaba gerando uma confusão diante da sua imagem, seu objetivo, assim como Ney responde ao questionamento, afirmando: "Sou uma pessoa que tem emoção e sensibilidade e me orgulho de não ter que escondê-la. Eu manifesto. Agora, se dentro dos padrões isso é feminino, caguei" (TREVISAN, 1986, p. 172).

No entanto, uma década após, em um cenário de "abrandamento" do regime militar, onde, após a revogação do AI 5, jornais, revistas voltaram a circular, não havendo restrições com relação as formas de circulação. Nesse contexto que negros, mulheres e homossexuais puderam, discursivamente, tomar a esfera pública por meio da imprensa "nanica", intitulada pelo próprio Trevisan, como instrumento que servira para a luta e contestação. O objetivo dos periódicos considerados menores era, especificamente, indagar, duvidar, dialogar. Diferentemente da imprensa operária que apresentava uma forte demarcação de classe, a imprensa alternativa não corresponde a uma posição de classe específica, pelo contrário, sua emergência ocorre através de uma grande diversidade de grupos associados a movimentos de contestação política e renovação cultural, dentre estes periódicos podemos destacar *O Pasquim* (1970) que chegou a vender mais de 200.000 exemplares<sup>4</sup>.

À margem dos ideais da esquerda tradicional que entendia esses movimentos como uma luta menor, surge o Jornal Lampião de Esquina, em 1978 e viria a se dissolver em 1981. O Lampião de Esquina viria a tratar de diversos temas enfocando a temática gay, mas Trevisan narra que objetivo do jornal era eminentemente político, pois

---

<sup>4</sup> Ver: <https://capitalismoemdesencanto.wordpress.com/2014/03/31/imprensa-nanica-em-perspectiva-ditadura-e-alternativa-editorial/> - acessado em 10/05/2018.

A ideia do lampião era muito rica e pretensiosa, extraordinariamente inovadora para a época, porque não visava somente permitir aos homossexuais falarem pela própria voz, mas abrir espaço para aquilo que a esquerda da época odiava: as chamadas lutas menores – sexualidade, racismo, ecologia. Os grandes problemas nós tivemos, e que agravaram-se até o ponto de destruir o movimento homossexual, estavam ligados à autonomia dessas questões “menores” frente à questão da luta de classes... questão fundamental para a esquerda ortodoxa, a esquerda dos partidos políticos e especialmente o PT que na época já havia emergido. (TREVISAN Apud SILVA, 1998, p. 246).

A criação de Lampião de Esquina e seu profundo engajamento de construir e consolidar um movimento homossexual no Brasil nos impõe uma questão fundamental acerca do papel de Trevisan como intelectual, como sua postura se diferencia da esquerda tradicional. Que tipo de intelectual Trevisan se tornou? Um intelectual que se inclinou a se posicionar como específico, porém contendo uma visão crítica do seu presente, oriundo de suas experiências que caracterizam sua experiência social.

## **1.2. Trevisan, um intelectual crítico do seu tempo**

*Kafka, por uma literatura menor* (2012), livro de Gilles Deleuze e Félix Guattari poderia ser considerada uma importante referência para pensar a própria experiência literária de Trevisan, cujo tônica é abordar a homossexualidade, cujo tema compreendido como apartado do universo literário. Sua literatura foi deixada à sombra por causa da tematização da homossexualidade, sendo rejeitada tanto pela mídia como pela universidade.

A literatura menor pode ser entendida como uma apreensão dos aspectos subjetivos que concernem a experiência literária. A caracterização de Deleuze e Guattari na qual a literatura é um laboratório de experimentação que afasta as pretensões de inseri-la em uma linguagem de representação, mas de caracterizar multiplicidade de dimensões que concernem a obra, tais como sociais, poéticos, discursivos.

Trevisan, em texto intitulado “*Guattari e o fator fracasso na política*”, contida na coletânea de textos chamada “*Pedaços de Mim*” (2002), onde questiona esta interpretação de Deleuze e Guattari de que a literatura de Kafka que, segundo os autores seriam uma literatura de subjetividade, rompe as

agruras de uma literatura maior que não questiona o estado de coisas, porém, é uma literatura que, segundo Trevisan, com o passar dos anos se incorporaria ao estado de coisas.

Porém, a obra de Trevisan, no nosso ponto de vista, engaja-se em uma literatura que, não apenas preza pela subjetividade, mas que é capaz de abranger um conjunto muito singular de experiências de vida, que não seja apenas “menor”, como preconizaram Deleuze e Guattari, mas tornando-se um desvio possível de causar um abalo no estado de coisas. Esta pecha de intelectual por parte de Trevisan não é algo deva ser entendido como uma filiação à academia, pelo contrário, em muitos momentos as obras de Trevisan foram confundidas com texto meramente “militantes”, como narra em “*PAI, PAI*”, o episódio em que, logo após a publicação de “*Em nome do desejo*” (1983), um editor, que não tem seu nome mencionado, pergunta se “é o novo livro de militância do Trevisan?” (TREVISAN, p. 210, 2017). Mas Trevisan narra, também, após a publicação de *Devassos no Paraíso* (1986), importante livro que traça a história da homossexualidade do Brasil Colônia até os dias atuais, o comentário de um outro editor, que também não tem seu nome mencionado, de maneira um tanto ambígua, que a “obra era academicamente irretocável e não mais que uma obra sensacionalista sobre um tema picante” (TREVISAN, 2017, p. 219).

Diferentemente de Deleuze e Guattari, Trevisan não gozou de prestígio, nem por parte da imprensa, que considerava sua obra sensacionalista ou pela própria academia que o rechaçava pela temática de suas obras, isto é, a homossexualidade. Mas Trevisan tornou-se um intelectual por causa de sua tentativa de transformar sua experiência dissidente em um genuíno objeto para a literatura, partindo de suas múltiplas experiências, a obra que estamos estudando, *Em nome do desejo* é apenas uma delas.

A primeira obra literária de Trevisan, podemos dizer a de estreia, intitulada “*Interlúdio de São Vicente: testamento de Jônatas deixado a David*” (1976) advém de uma longa estada nos EUA e México, obra cujo caráter é tematizar a sexualidade, em especial a homossexualidade. Segundo Cruz (2007), as décadas de 70 e 80 trouxeram inúmeras obras literárias que tematizavam sob um viés autobiográfico, onde era centrada toda a experiência do indivíduo objetivando caracterizar a vivência política enquanto experiência. A estreia de

Trevisan na atividade literária, através do romance mencionado, insere, segundo Cruz, um novo panorama no tipo de literatura de cunho memorialista ou autobiográfico, isto é, o eixo central da temática passa a ser as relações amorosas entre homens.

### Logo, a estada de Trevisan no universo literário

Reforça um regaste de um gênero que estava em baixa e que põe em xeque a ditadura do romance como fingimento, propiciando mudanças no estatuto do texto literário, ao se impor na condição de documento ficcional da história, da política e da cultura, no período militar (CRUZ, 2007, p. 29).

Segundo Cruz, ao longo das décadas de 70 e 80, a retomada do gênero de autobiografias fez com que a crítica relesse o cânone literário, pois os conceitos de memória e autobiografia eram rechaçados pela vanguarda literária. Desse modo, com a estreia de Trevisan abre-se uma nova possibilidade de experiências na literatura, pois a Ditadura militar oferece um combustível para abordar as múltiplas experiências das quais os personagens se envolveram. A literatura de Trevisan permite acessar, como um documento histórico, as nuances de um período.

A atividade intelectual de Trevisan, almeja mais do que retratar suas experiências, mais do que a atividade de escrever, se coloca diante da tarefa política de consolidar um movimento gay no Brasil. O movimento de liberalização homossexual apresenta a característica de, ao chegar com atraso se depara diante de um impasse, em virtude do conservadorismo cultural que aconchegados no seu comodismo e insensibilidade consome, de modo vampiresco modas que surgem,

Assim, a atual profusão de personagens homossexuais em rádios, televisões, filmes, brasileiros excita essa elite modernizada que se sente orgulhosa de já poder aceitar viados e sapatinhas ao seu redor – “menos minha família, claro” ... Moderniza-se sim; mas não exageremos (TREVISAN, 1986, p. 200).

De acordo com Trevisan (1986), a tentativa de fundar um Movimento Homossexual no Brasil foi tentativa de compreender o seu tempo, depois de um longo período de ditadura militar. O conjunto de intelectuais que saiu do país, exilados, tiveram um contato mais estreito com o mundo, especialmente com as críticas construídas em países capitalistas avançados, como o euro-comunismo, as lutas antirracistas, feministas e ecológicas. O gesto de Trevisan é importante,

pois, após a sua estada em um destes países, especificamente Berkeley nos EUA, onde as lutas da comunidade gay estavam em um outro estágio. O discurso sobre a constituição do movimento homossexual no Brasil é oriundo de um depoimento seu, tornando “descompromissado”, sem comprometimento científico, mas coerente com sua linha que objetiva pensar a literatura, a história, a partir da experiência.

No seu retorno ao Brasil, após a estada de Berkeley, Trevisan expõe seu descontentamento com a postura dos homossexuais no Brasil, o que seria uma espécie de consumismo exagerado da comunidade gay no Brasil nos anos 70.

Simões e França (2005) propõe analisar, de maneira atualizada, o “gueto homossexual” na cidade de São Paulo e como, nos últimos anos houve uma ampliação e diversificação dos espaços de sociabilidade homossexual (2005, p. 1). Partindo do artigo publicado, em 1983, por Edward MacRae intitulado “Em defesa do gueto” em que o autor refletia sobre a publicidade dada a homossexualidade ao longo do período da ditadura militar, bem como as mudanças decorridas do papel social, das vivências, da sociabilidade e militância homossexual.

O “gueto homossexual” pode ser considerado como espaços urbanos e comerciais, tais como praças, parques, bares, restaurantes, casas noturnas, saunas, onde as pessoas podem compartilhar a vivência homossexual (2005, p. 1). Nesse sentido, o conceito de gueto amplia os espaços onde pode se encontrar parceiros sexuais, mas que reduzem o sentimento de culpa em relação à própria sexualidade. Assim, os autores ressaltam que o gueto é um espaço em que se enfatiza mais os aspectos políticos e culturais, demarcando como um “espaço público” (SIMÕES e FRANÇA, 2005, p. 2). E, no caso de São Paulo, o gueto não pode ser considerado como um espaço marcado pela segregação, em que predominantemente destinado ao público homossexual, como no caso de São Francisco, na Califórnia. O que os autores chamam de gueto é “algo que só pode ser delimitado ao acompanharmos os deslocamentos dos sujeitos por lugares em que se exercem atividades relacionadas à orientação homossexual e à prática homossexual” (SIMÕES e FRANÇA, 2005, p. 2).

É necessário, então, considerar dois aspectos que, de um ponto de vista mais amplo, podem ser considerados como importantes para as mudanças as expressões políticas, culturais e sociais da homossexualidade. O que os autores sublinham é que o impacto social da AIDS-HIV, no que tange à estigmatização, à violência, e a morte que a acompanhou, ela serviu como uma mudança drástica nas normas de discussão pública sobre a sexualidade (SIMÕES e FRANÇA, 2005), além de “uma ampliação sem precedentes da visibilidade e do reconhecimento da presença socialmente disseminada do desejo e das práticas homossexuais” (SIMÕES e FRANÇA, 2005, p.3). A partir deste fato, passou-se a falar de maneira mais aberta da homossexualidade, muitos artistas passaram a expressar publicamente sua sexualidade, telenovelas passaram a abordar o tema, seja de modo mais estereotipado, seja se aproximando de perspectivas mais “modernas” de representações gays e lésbicas.

O segundo aspecto é que houve uma crescente importância do mercado de promoção e difusão de “imagens, estilos corporais, hábitos e atitudes associados à política de identidades e às emergentes culturas identitárias homossexuais” (SIMÕES e FRANÇA, 2005, p. 5). Saunas, bares, bibliotecas, casas noturnas aparecem oferecendo uma variedade de estilos e serviços. Revistas, jornais, agências de turismo e namoro voltadas para o público homossexual. Nesse movimento de crescimento do público homossexual visto sob a ótica de mercado, e da mídia, uma das inovações importantes, já na década de 90, é a criação da categoria GLS (sigla para designar gays, lésbicas e simpatizantes), uma articulação do sítio Mixbrasil e do festival de cinema do mesmo nome, cuja inspiração do modelo “Gay and Lesbian Film Festival”, de Nova York (SIMÕES e FRANÇA, 2005). A implementação da categoria GLS serviu para diluir as fronteiras do gueto, com características mais mercantil e abrangente, o GLS permitiu a diferenciação pelo fato de outros grupos criarem outras categorias, como GLT, para poder incluir “travestis” e “transexuais”. Para os autores, o GLS, passou a ser associado a um estilo de vida moderno onde apenas quem deteria um poder aquisitivo mais alto poderia usufruir.

Apesar deste contexto adentrar a década de 90, um período posterior ao retorno de Trevisan, cujo ambiente o havia deixado incomodado, mas é necessário ressaltar, de um ponto de vista mais amplo, que toda estas

mudanças, de um estilo de vida associado à ampliação da própria noção de gueto, como um espaço segregado, mas como um espaço de possíveis sociabilidades homossexuais. Mas é preciso pontuar que este contexto é de inserção das expressão culturais, políticas e sociais da homossexualidade em um contexto de uma colocação destas representações no espaço público, criando locais, espaços destinados ao público homossexual, onde fosse possível consumir imagens, reproduzir estilos de vida, em uma visão “mercadológica” que inseria uma parte da sociedade na esfera do consumo.

Por conta de sua visão crítica, Trevisan decide constituir um grupo, junto com homossexuais universitários, para discutir sobre a homossexualidade, em 1976 na cidade de São Paulo. Porém, havia muitos reticentes, alguns se sentiam culpados por humilhações sofridas por parte de companheiros de partido comunista. A questão que pairava era como discutir sobre homossexualidade se era considerada secundária diante do grave momento político que o país passava. Após dois anos e com a consequente dissolução do grupo, houve alguns movimentos, seja por grupo feministas que, gostariam de se desvincular do programa do partido comunista, grupos antirracistas que caminhavam nesta direção e movimento ecológicos que denunciavam o descaso do governo militar diante de desastre naturais. Tudo isso causava espanto na esquerda tradicional que pensava que essas lutas deveriam ser submetidas as lutas de classe, a luta “maior”.

Miriam Adelman (2004, p. 39), argumenta que esta contestação advém da década de 60, onde em vários países e regiões do mundo, emergiram novas formas de manifestação política e que questiona como sendo “novos movimentos sociais”. A autora sublinha que o traço em comum dos movimentos é o fato de possuírem interesses e reivindicações muito diferentes dos movimentos revolucionários associados à esquerda comunista ou da “velha esquerda”. Seja a juventude alemã contrária aos resquícios fascistas que permeavam a sociedade, seja a juventude francesa que se insurgia contra o autoritarismo das universidades francesas ou a juventude americana que questionava a intervenção dos EUA no Vietnã.

Poderia se considerar como uma “grande última utopia”, como Adelman aponta representações em que visavam à transformação em que o indivíduo não

fosse submetido à coletividade, como ocorria no regime stalinista, mas que o indivíduo e as relações sociais objetivando estabelecer uma forma de “organização coletiva anti-hierárquicas e antiburocráticas” (ADELMAN, 2004, p. 40). Outro ponto importante é o desencanto com as maneiras convencionais de se fazer política, consequência da desilusão com os regimes nas quais a “velha esquerda” havia constituído na Europa e, no entanto, a referência central era o stalinismo. Adelman (2004, p. 40), argumenta que foi constituído uma “Nova Esquerda Mundial”. Apesar das especificidades de cada movimento que emergiu em cada país, onde o sentido das reivindicações era diferente, tratava de algo local, no entanto, em um sentido global, como o caso dos protestos contra a guerra do Vietnã, nos EUA. Adelman aponta que,

Embora os movimentos deslancharam a agitação da década inicialmente não parecessem tão diferentes das reivindicações de paz e justiça social em outros momentos históricos, eles emergiram, como assinala Gilcher-Holtey, dentro de um contexto diferente, de impaciência, desilusão e crítica em relação às instituições políticas convencionais e projetos “revolucionários” falidos. (ADELMAN, 2004, p. 42).

Sendo assim, o intuito da “Velha Esquerda” de subsumir o indivíduo ao coletivo veio a ser o ponto fundamental que ensejou a ruptura, promovendo uma impaciência contra os prometidos “frutos da revolução” (ADELMAN, 2004, p. 43), procurando dar ênfase na construção de mudanças sociais.

Adelman aponta que, na medida em que a política transcendia os limites do convencionalismo associado às instituições, produziu uma tensão no que se poderia considerar entre os “elementos conservadores e mais radicais do novo momento” (ADELMAN, 2004, p. 43). No sentido de alguns analistas, mencionados por Adelman, ressaltarem a distinção entre a Velha Esquerda e a Nova Esquerda e que a rebelião não era apenas “politizada”, mas que continha muitos aspectos culturais.

Assim, Adelman caracteriza que

nutriu-se de uma “subcultura jovem” que emergia noutras partes do mundo, como na Inglaterra, onde as formas de expressão dos jovens de origem operária passavam a ser valorizadas como uma linguagem que permitia a todos os jovens falarem o que as gerações anteriores recalcaram e reprimiram<sup>38</sup> e se mostrava capaz de aglutinar jovens no mundo inteiro, desde os *Provos* de Amsterdã, com sua forte herança do anarquismo europeu, até os jovens brasileiros que encontraram nela um meio de expressão da inconformação que não fosse facilmente identificado pela ditadura. A contracultura incorporou uma

série de novas formas de expressão já mencionadas – música, dança, vestuário, linguagem – mas não se limitou aos desdobramentos espontâneos destes fenômenos, cultivando ainda a visão de que era preciso romper com as regras e códigos morais “falsos” que regiam o cotidiano de uma sociedade opressiva e autoritária. (ADELMAN, 2004, p. 44).

Dentre as características deste movimento é a oposição à linguagem totalizante que fundamentava a vida política, isto é, estabelecendo uma única forma de fazer política, associada, assim, à disciplina vinculada à doutrina do partido comunista, esta considerada, em um dos espectros da esquerda como a única forma, legítima, de fazer política. No entanto, na contracultura foram expressas várias formas de fazer política que, no entanto, coexistiam, de maneira à promover contestação e resistência, articuladas à partir de muitas “posições do sujeito” (ADELMAN, 2004, p. 47). Desta forma,

As linguagens desenvolvidas pela contracultura surgiram não apenas de uma rejeição dos padrões de vida e comportamento da classe média conformista da época da guerra fria, mas também da aproximação a estilos de vida e formas de expressão de grupos sociais subalternos, reconhecendo nas respostas culturais destes possibilidades de vida e expressão que a vida da classe média anulava (ADELMAN, 2004, p. 48).

Dentre os aspectos que caracterizam a contracultura, podemos incluir como referência para a constituição da experiência de Trevisan no sentido de influenciar sua atividade política e literária. De acordo com Adelman, os ativistas da Nova Esquerda nos EUA e Europa, buscavam um novo sentido dado à vida, pois o “movimento” reunia pessoas que estavam engajadas em um projeto político de transformação social com o intuito de criar novas formas de vida, menos hierárquicas, mais livres e comunitárias.

No entanto, já no fim da década de 60, houve um processo de que é considerado como fundamental para o impulso da Nova Esquerda e da Contracultura, isto é, “a politização do gênero e da sexualidade” (ADELMAN, 2004, p. 62), constituindo outros movimentos autônomos e independentes. A rebelião de Stonewall em 1969, ocasionada em virtude da reação do público do bar em Nova York (frequentado por homens gays) contra a ação violenta da polícia. Este evento é considerado como o início do movimento de libertação sexual<sup>5</sup>. Adelman sublinha que,

---

<sup>5</sup> Ressaltando que o fim da década de 60 também é caracterizado pelos movimentos feministas.

Poder assumir abertamente uma identidade gay ou lésbica era uma possibilidade que existia apenas para pouquíssimas pessoas, geralmente do meio artístico, que entre outras coisas – e não sem uma ampla coragem – não dependiam dos empregos e interações sociais das “pessoas comuns”. Mas os anos 60, com seu clima de contestação da ordem normativa de uma sociedade vista então como repressora e “doente”, criaram um novo espaço onde diversos grupos antes silenciados e marginalizados conseguiram assumir e reivindicar sua “diferença”, isto é, iniciar um processo nada fácil de conquista de direitos. Foi assim que um dos grupos mais brutalmente perseguidos e estigmatizados da sociedade norte-americana saiu dos guetos ou enclaves urbanos onde mantinham suas comunidades quase clandestinas e desafiou abertamente a noção de heterossexualidade como *normalidade* sustentada e defendida pela ordem existente (ADELMAN, 2004, p. 62).

A década de 60, em algumas regiões do mundo, pode ser apontada como uma radicalização demarcada através da constituição de inúmeros movimentos contestatórios, seja dos valores e dos costumes da sociedade ou das práticas e das consequências políticas adotadas pela “Velha Esquerda”. A busca por um movimento com teor antiautoritário e anti-hierárquico, objetivando não submeter o indivíduo à coletividade, como se caracteriza o modelo da esquerda ortodoxa, mas de libertar toda a potência do indivíduo diante da experiência. Toda crítica ensejada, seja na Nova Esquerda bem como a contracultura, é possível de ser vislumbrada nos escritos de Trevisan, que insurgem de forma crítica à compreensão de que a luta de classes deveria ser considerada como a “luta maior”.

No caso brasileiro, por volta da década de 70, conforme Green (2000), uma nova identidade atravessa a subcultura homossexual de São e Rio de Janeiro. Green afirma que este processo havia começado nos fins dos anos 50 e 60, o espaço público expandiu-se para a interação homossexual, permitindo com que outras pessoas tivessem a oportunidade de interagir com quem compartilhava uma identidade semelhante. Como abordamos acima, a Revolução sexual no fim da década de 60 e o movimento gay internacional ofereciam formas diferentes de pensar “sobre os papéis sexuais e de posicionar-se perante os modelos hegemônicos, e ajudarem as pessoas a agir com abertura

---

Que reivindicavam liberação, porém, segundo Adelman, a partir das próprias práticas da Nova Esquerda, pois eram grupo subalterno dentro do “movimento”, o que apresenta uma fissura ainda maior da diferença.

em relação à sexualidade" (GREEN, 2000, p. 424). Novos modelos de papéis masculinos, onde as fronteiras de gênero são menos rígidas, como no caso de figuras como Ney Matogrosso, Caetano Veloso ou as Dzi Croquettes. Green menciona que jornais, peças e obras literárias ofereciam novos modos de discussão acerca da homossexualidade.

Neste contexto em que o jornal *Lampião de Esquina*<sup>6</sup> foi criado, em 1977, após a reunião de artistas do Rio de Janeiro e São Paulo, na casa do pintor Darcy Penteado, cuja reunião contou com a presença de, além de Darcy Penteado e João Silvério Trevisan, Adão Costa, Aguinaldo Silva, João Antonio Mascarenhas entre outros. Sua criação foi inspirada após a visita de Winston Leyland, organizador da *Gay Sushine Press*, um periódico de São Francisco destinado ao público homossexual. A ambição do Lampião era tratar de temas que eram considerados secundários, tais como sexualidade, machismo, discriminação racial, artes, ecologia etc... e a linguagem era a mesma do público guei, ou seja, uma linguagem desmunhecada, viada e bicha.

O Lampião, no início, de acordo com Green começou com uma tiragem de dez mil exemplares circulando por todo o país. O tabloide publicava contos, ensaios, notícias do movimento internacional de gays e lésbicas, informações sobre bares e pontos de interação e notas sobre que pudessem interessar seus leitores (2000, p. 431). Apesar de *O Lampião* tenha se apresentado como um jornal que uniria questões tanto de mulheres, quanto dos negros, gays e ecologistas, permaneceu voltada para o público homossexual masculino (GREEN, 2000). No entanto, publicava entrevistas com figuras que discutiam outros temas voltados para o movimento feminista, consciência negra e lesbianismo, além de outras questões culturais do Brasil do período.

A partir da consolidação do jornal com a sua circulação, Trevisan participava em São Paulo de um grupo de estudantes que se reunia com o objetivo de afirmar uma identidade coletiva em torno da homossexualidade, "A partir daí, o Movimento Homossexual no Brasil, teria como espinha dorsal grupos

---

<sup>6</sup> De acordo com Green (2000), o jornal foi batizado como *Lampião de Esquina* como "um título sugestivo da vida gay na rua, mas que também aludia ao rei do cangaço" (2000, p. 430).

que aglutinavam militantes um pouco a maneira de clubes de viados e lésbicas". (TREVISAN, 1986, p. 204).

A tentativa se aproximava do modelo americano, os chamados *gay consciousness-raising group*, através dos quais se buscava uma identidade própria como grupo social, ressaltando seus corpos/sexualidade e afastar-se de programas ou comitês de partido.

Ainda em *Devassos no Paraíso*, Trevisan narra um fato ocorrido em 1979, no qual o grupo que havia formado é convidado a debater sobre os rumos da esquerda no auditório da Faculdade de Ciências Sociais da USP. De um lado, os defensores da esquerda tradicional e de outro, o grupo de Trevisan que tentava posicionar seu grupo diante do debate acerca da relevância da sexualidade. Enquanto o grupo defendia os ideais revolucionários e contestava a tematização da sexualidade, gênero ou raça por considerar um problema que conduzia o debate a uma mera "discussão existencial" (TREVISAN, 1986, p. 207). O grupo de Trevisan combinara de realizar as discussões sempre voltando para que o público presente, em que haviam muitos "viados e sapatonas", pudesse responder, até que houve o estopim de tudo, quando um dos representantes da esquerda ortodoxa afirmou que luta dos homossexuais "escamoteava a luta de classes" (TREVISAN, 1986, p. 207). Foi o momento em que Trevisan não esconde seu descontentamento, sobe em uma cadeira e pede para que todos os homossexuais da plateia relatassem se os problemas que sofreram era em virtude do escamoteamento da luta de classes.

Muitas pessoas se levantaram das cadeiras e vieram ao palco narrar situações de constrangimento, humilhações sofridas por membros de setores progressistas da esquerda. Houve até a situação de uma professora da Universidade, que não tem seu nome mencionado, que pedira para que os alunos dissertassem sobre a ausência de homossexuais entre os operários. Segundo Trevisan, a opinião, que era compartilhada por suas lideranças, como por exemplo, Lula, de que à época achava que o feminismo "era coisa de quem não tem o que fazer" (TREVISAN, 1986, p. 207). Ao final de todo o acaloradíssimo debate, a sensação que passava era que o movimento homossexual no Brasil estava emergindo com força.

A partir daquele momento, após a importante participação no debate na USP, o grupo que participara veio a se tornar o SOMOS, de 10 pessoas que estavam no debate logo veio a se tornar 100. Tanta adesão provocou uma reestruturação do grupo, passando a se dividir em subgrupos que tinham autonomia. Com o passar do tempo, ninguém entrava no SOMOS sem antes participar das reuniões do grupo, além disso, muitas mulheres passaram a integrar o grupo e discutir sobre o machismo existente entre as gays contra suas próprias mulheres, como por exemplo a denominação de “rachas” ou “rachadas” o que era considerado pejorativa por parte delas. Entretanto, a afirmação de uma identidade a partir da diferença foi essencial para o grupo, pois no Rio de Janeiro, o Lampião não ia bem, desde 1978 vinham sofrendo ataques por parte de grupos conservadores por supostamente representar um atentado à moral e aos bons costumes. Os membros do jornal foram alvo de inquérito policial sob alegação de serem pessoas que sofrem sérios distúrbios comportamentais.

Após tudo isso, bancas de jornal passaram a sofrer ataques à bomba contendo panfletos anônimos que exigiam o fim da circulação de jornais alternativos (majoritariamente de esquerda) e jornais que apresentassem conteúdo pornográfico (onde havia uma lista de jornais, dentre eles constava o Lampião). Nunca se soube quem eram os autores dos atentados, apenas se sabia que determinados grupos agiam para reinstaurar uma pretensa “ordem”. No entanto jamais se soube quem estava por trás dos “Falange Pátria Nova”, “Brigadas Moralistas” e “Comando de Caça aos Comunistas” (TREVISAN, 1986, p. 209).

. Diante do intenso envolvimento de Trevisan na tentativa de criar um movimento Homossexual no Brasil de forma a oferecer uma estratégia de politização da comunidade gay por meio de jornal que objetivasse reflexões acerca das condições de possibilidade de se debater o tema sexualidade lhe conferindo a relevância necessária, mas, ao mesmo tempo, denunciar o discurso que se orienta para o messianismo, o culto aos mitos e a escatologia. Mas tomado por toda este intenso engajamento. O primeiro esforço de Trevisan é poder construir um movimento que esteja longe das discussões farisaicas da esquerda ortodoxa. É bom lembrar que este foi um dos objetivos principais da criação do Lampião, denunciar e criar uma alternativa ao discurso engessado de uma esquerda que considerava a sexualidade, raça, gênero uma questão menor.

O objetivo do Lampião era poder fugir de um discurso que estava disposto a engoli-la. No romance autobiográfico *Pai, Pai* narra este instante com um subtítulo sugestivo: “*orgia para devorar o pai*”, produzido em 1969 e lançado em 1970. Assim como o fascínio acerca da questão freudiana do parricídio, Trevisan narra a situação que o acomete, ao imaginar, constantemente, a ritualização da morte de seu pai e subsequente luto. A representação mais singular desta ritualização e, ao passo, concreta, é o seu filme, de 1970 intitulado *Orgia ou o homem que deu cria*.

Um filme escrito antes de compartilhar experiências no México e nos EUA, no Marrocos e completado no Brasil, “a terra pátria que lembra as funções paternas” (TREVISAN, 2017, p. 143). Com uma inspiração bastante heterodoxa, surge uma miríade de personagens que, à primeira vista, poderiam ser considerados excêntricos, tais como

Putas dançarinas, ladrões e assassinos, surgiram o rei negro do país, um anjo negro caído do céu, uma travesti negra, um anarquista do século XIX e um cangaceiro – barrigudo de gravidez (TREVISAN, 2017, p. 144).

Durante as gravações do filme surgiram uma série de ritualizações acerca da morte do pai e o enredo do filme iniciou exatamente desta forma. O filme ocorre com as seguintes cenas, após enforcar seu pai alcoólatra, o personagem foge, confuso diante do sentimento de culpa, sem rumo, encontra no meio do caminho outros desafortunados que acabam formando um bando que passa a vagar por todo o país em busca de uma mítica metrópole (TREVISAN, 2017). Logo na primeira cena aparece um intelectual sentado no mato, coberto por inúmeros livros, na qual os arranca as páginas e as come, após isso, o intelectual aparece enforcado em uma árvore – por suicídio (TREVISAN, 2017), nada mais sugestivo que o intelectual fosse enforcado, engolido por aquilo que não é capaz de saber o que dizer. Trevisan narra sua crítica aos intelectuais que leem infindáveis livros, porém não conseguem comunicar-se com a sociedade.

Uma crítica voraz à sociedade de seu tempo, mesclando com a analogias que satirizam o que é considerado abjeto. Naquele momento Trevisan se tornava um crítico do movimento cinematográfico que se intitulava cinema novo, no entanto, como acontecia com outros contemporâneos seus, a direção era

inversa, buscava experiências no movimento que ficou conhecido como “cinema marginal”.

O “cinema novo” foi um gênero e um movimento cinematográfico surgido no fim da década de 50, com o intuito de questionar o estado de coisas no Brasil, de modo a dar ênfase na criação contra a hegemonia cinematográfica centrada nas grandes indústrias. Destaca-se a tentativa de experimentação e contestação acerca dos problemas do país. No entanto, o cinema marginal caracteriza-se por uma radicalidade e subversão da própria linguagem cinematográfica, enquanto o cinema novo se notabilizava por abordar questões de classe, o cinema marginal propunha radicalizar de modo a subverter os valores da sociedade, de modo a promover o que poderia ser considerado abjeto para a sociedade. O filme dirigido por Trevisan mencionado acima, expõe esta característica do cinema marginal, isto é, trazer a par uma crítica mais voraz aos padrões sociais estabelecidos.

O objetivo era incitar a ira de Glauber Rocha, um dos mais importantes representantes do cinema novo, diretor que Trevisan amava odiar, a ponto de afirmar que “sim, queríamos matar o pai autoritário e castrador que Glauber, enquanto porta voz do cinema novo, significava para nós, naquele momento” (TREVISAN, 2017, p. 145). Segundo Trevisan, Glauber esteve presente na primeira apresentação de seu filme na sala de cinema do MAM, no Rio de Janeiro, em 1971. De acordo com um amigo seu, que era diretor da cinemateca à época, Glauber saiu da sala de cinema enfurecido e queria bater em Trevisan.

Estes dois episódios permitem definir como Trevisan se posiciona não apenas como intelectual orgânico, ao estilo definido por Gramsci, cuja característica é ser o porta-voz de sua classe, falar-em-nome-de alguém ou um grupo, se posicionar como o seu “legítimo” representante. E um intelectual específico como esboçara Foucault e Deleuze, pelo contrário, Trevisan é um intelectual crítico do seu tempo, pois transforma problemas que são acometidos a toda tentativa de pensar de modo a afirmar a diferença.

Buscando fugir da presença de figuras que representem as ideias da esquerda ortodoxa, usando a metáfora do pai como forma de crítica de um discurso autoritário. Problema próprio de seu tempo, colocado de forma semelhante por Foucault e Deleuze, pois se o primeiro não tivesse tido problemas com Partido Comunista Francês como Foucault teve em virtude de

sua homossexualidade ou Deleuze, juntamente com Guattari, tivessem escrito um longo livro vociferando inúmeras críticas ao discurso psicanalítico conservador denunciando seu vício argumentativo diante do fato de que o problema do desejo estava subsumido ao jugo do pai. No entanto, Trevisan pensa a afirmação da diferença como forma de crítica do seu tempo e abertura de possibilidade de experiências que não se circunscreva a imposição de um limite do desejo, enquanto produto de uma subjetividade.

### **1.3. O universo do desejo**

“... toda a minha história se insere neste contexto: eu estou lutando o tempo todo com Deus...” (TREVISAN Apud SILVA, 1998, p. 220)

As experiências que orientaram os dois primeiros tópicos trazem, de um ponto de vista contextual e histórico e em uma perspectiva sociológica, a dimensão biográfica de Trevisan. Elas se circunscrevem a oferecer uma compreensão mais ampla sobre o significado que se pode vir a apreender a esfera do desejo e como ele se insere na discussão que circunda a obra que intentaremos abordar no presente estudo. Se tomarmos o desejo como um fator inato às experiências humanas, como força associal, estaremos incapazes de compreender o significado deste e, no entanto, correríamos o erro de atribuir fatores naturais ou essencializar os sujeitos das quais o desejo os constitui subjetivamente.

Conforme Miskolci, o desejo não é algo que venha de dentro do sujeito ou imposto por algum fator que lhe é externo, o desejo se constitui como “eixo articulador entre o sujeito e a sociedade sendo moldado na interação social” (MISKOLCI, 2017, p. 27). De um ponto de vista histórico, os sujeitos com desejos específicos eram considerados como ameaças à ordem social.

De acordo com Miskolci, a sexualidade foi configurada como uma regulação coletiva do desejo (MISKOLCI, 2017, p. 30), que a partir da religião e dos saberes que foram arregimentados para poder identificar o que poderia ser considerado como desvios. Em seu primeiro volume da “*História da Sexualidade*”, Foucault (2013) aborda que a característica fundamental das sociedades modernas, a partir do século XVIII é a constituição de um dispositivo

de sexualidade pautada no uso de uma série de tecnologias que visavam extrair a verdade acerca do sexo. Segundo Foucault, o sexo tornou-se alvo de um discurso que não objetivava silenciá-lo, mas fazer com que ele fosse exposto, que ele falasse, que o sexo não fosse alvo de nenhuma interdição, censura, que o sexo estivesse todo o tempo diante de um aparelho de captura, que o produzia.

O desejo, historicamente, foi compreendido como a expressão da “carne” em detrimento do “espírito”, na ética cristã, algo será problematizado no romance, haja vista que a experiência cristã revisitada pela mística após o concílio de Trento é alterada e passa a constituir uma outra compreensão acerca da oposição entre “carne” e “espírito”, no sentido de uma conciliação. E, porém é no século XIX que o desejo será associado ao instinto, conforme as interpretações realizadas pela psiquiatria alemã, especificamente pelo médico alemão Heinrich Kaan que possibilitou uma identificação de “patologias do desejo” (MISKOLCI, 2017, p. 30). Na passagem para o século XX, um outro tipo de interpretação acerca do desejo tomará forma através da psicanálise, na qual a pulsão está associada ao um conjunto de fatores de ordem cultural em que sua repressão, que ocorre por meio da assimilação de regras morais e sociais de modo a afligir o aparelho psíquico.

A partir destas contribuições e de outras oriundas de uma psicanálise mais voltada à teoria crítica, de Wilhelm Reich ou dos estudos comportamentais de Alfred Kinsey, chega-se à conclusão de que é pouco provável que compreendamos os seres humanos, enquanto sujeitos desejantes, como inclinados a serem meramente reprodutivos ou que sejam orientados exclusivamente ao sexo oposto ou passíveis de serem submetidos a identidades sexuais fixas. Este argumento, segundo Miskolci (2017), serviu como mote para que liberalização sexual feminina ocorre e a consequente despatologização da homossexualidade, pavimentando o caminho para o que viria a se tornar conhecido como a Revolução Sexual.

Os movimentos que se organizaram à época poderiam ser entendidos, de um ponto de vista sociológico e político, como aqueles que buscavam a autoafirmação, dentre eles, os movimentos feminista, gay, negro, ecológico, contracultura lutavam pela consolidação de sua agenda de luta política. Tal agenda, entre outras coisas, incluía demandas questionando a estrutura familiar

tradicional, reivindicando o reconhecimento de novas práticas sexuais, até então estigmatizadas, assim como também o reconhecimento do erótico e da sexualidade enquanto a aquisição de prazer, ao invés de tão somentevê-los em seu caráter especificamente reprodutivo. Havia, então, uma crítica aos valores vigentes na sociedade, um questionamento ao que era aceitável ou não.

No Brasil, as reivindicações também trilharam esse caminho, apontando para mudanças profundas que advinham, seja das críticas ou das práticas socioculturais que direcionavam para categorias essencialistas. Sob a ditadura militar, as mudanças foram sentidas em menor escala, em virtude das latentes desigualdades sociais que acometiam o país. Segundo Miskolci (2017), a denominada “geração de desbunde” foi quem mais gozou da Revolução Sexual, geração esta formada restritamente por pessoas que pertenciam à classe média e detinham nível universitário.

Uma das perspectivas acerca do desejo que impactaram profundamente as ciências sociais no geral foram as de Michel Foucault. Na obra do autor, as manifestações do desejo, conforme Miskolci, estariam associadas ética cristã da carne e ao regime de prazer que configura a moderna compreensão acerca de sexualidade. As duas perspectivas tornariam complicada a tarefa de compreender o desejo como um dispositivo histórico de poder como fundador dos Estados Modernos. A afirmação foucaultiana de que a verdade do sujeito está associada a um exercício contínuo de hermenêutica sobre si mesmo a partir de dispositivos de poder, vinculados aos saberes que o suplantavam, permitiram apreender a dimensão da sexualidade dentro do âmago de um pleno vigor do dispositivo biopolítico, isto é, como um dispositivo de poder que opera na normalização de corpos coletivos, tendo como alvo a população, não se caracterizando como um fazer morrer e deixar viver, mas em fazer viver e deixar morrer, sendo assim, há uma potencialização da vida, uma administração da vida que pode ser apreendida, por exemplo, nos na normalização da sexualidade.

De acordo com Miskolci (2017), o alvo macroestrutural de Foucault foi construído para compreender, historicamente, os dispositivos de poder que emergem no século XVIII, se consolidam no século XIX e caminham até meados do século XX. Para Miskolci, este recorte de Foucault apresenta um alto poder

explicativo, centrado na seara biopolítica, porém apresentam um vazio no âmbito dos sujeitos sexuais, formatando-os apenas a partir de seu encadeamento ao poder e, consequentemente, inibindo qualquer tipo de tensão. Assim,

Em uma perspectiva sociológica baseada na forma como os sujeitos contemporâneos lidam com a sexualidade, estudos empíricos – especialmente etnográficos – mostram a preponderância do desejo, o qual pode ser abordado como eixo de negociação entre indivíduo e coletividade sobre as formas que suas relações amorosas e sexuais podem tomar (MISKOLCI, 2017, p. 37).

O ponto que queremos ressaltar, partindo da argumentação de Miskolci é que se seguirmos a linha de argumentação de Foucault estaríamos diante da possibilidade de dar maior ênfase aos aspectos relativos a como as forças de controle agem sobre os sujeitos e dando, por consequência, pouca ênfase à dimensão da agência. Assim, seguindo Miskolci, o exercício de desnaturalização do desejo se dá por meio do reconhecimento da característica social, exercida através dos mecanismos de regulação, mas penetrando no potencial que permite acessar às formas de resistências que se constituem. Nesse sentido, pode-se compreender a sexualidade como instância em que o desejo se manifesta considerando os conflitos que são oriundos de fatores culturais e políticos, dando importância assim a sua historicidade, objetivando pensar o desejo por meio da inserção da sexualidade na ordem social (MISKOLCI, 2017).

Esse ponto é fundamental para inserir a reflexão do desejo na obra que intentaremos uma detalhada análise. Isto é, *Em nome do desejo* (1983), apresenta a característica de ser um romance ficcional autobiográfico em que Trevisan remonta ao passado, as suas memórias enquanto jovem seminarista, narrando seus sonhos e suas dificuldades, a maneira como, para superar a solidão que acometia, buscou abrigo nos seus iguais. Além disso, a obra nos traz a questão da importância do discurso da mística cristã, esta mesma que, anteriormente havíamos colocado como uma compreensão do desejo acerca da carne em oposição ao espírito. O romance objetiva explorar o inverso, e procuraremos enfatizar este aspecto, isto é, como, e ainda de forma ambígua e contraditória, o discurso da mística oferece uma maneira de acessar o amor de Jesus por meio da conciliação da carne e do espírito.

Conforme aponta Scott (1998), os sujeitos são constituídos discursivamente, isto é, existem conflitos no interior de sistemas discursivos, contradições, significados outros e múltiplos. Sendo assim, os sujeitos, além de

serem constituídos discursivamente, a experiência é concebida como um acontecimento linguístico, ou seja, não está apartada da produção de significados, sendo estes não estando confinados a uma ordem fixa (SCOOT, 1998). Nesse sentido, corroborando com a nossa argumentação, um sistema discursivo de produção de sujeitos não é fechado, pelo contrário, apresenta ambiguidades, fissuras e sempre depende de um agenciamento, assim que podemos afirmar que a experiência caracterizada pelos personagens na narrativa é tomada pela ambiguidade latente ao desejo associado à experiência mística.

É assim que, o narrador, contando o longo caminho do pequeno Tiquinho que, lá no distante seminário, cotejava as experiências acerca do desejo, exercendo uma hermenêutica do desejo facultada na alegria espiritual de Santa Tereza D'Ávila, mística que tanto preconizava almejar o céu gozando da carne e amando o espírito de Jesus. Uma experiência que permite acessar o universo da paixão, onde o amor a Jesus é símbolo do amor ao outro, mas este outro manifestado de modo corpóreo, incarnado, físico.

Referindo-se ao “*O Ateneu*”, Balieiro (2017) argumenta que a análise sociológica de uma obra literária permite acessar um material de forma a reconstituir processos sociais que não são explicitados por meio de outras fontes, especificamente as oficiais, no caso da obra *O Ateneu* trata-se de acessar “a pedagogias de sexualidade e formas de interação homoerótica em voga” (no caso, nos fins do século XIX) (BALIEIRO, 2009, p. 56). No caso de *Em nome do desejo* trata de penetrar do universo em que é tornada possível a experiência de Trevisan por meio da produção de uma subjetividade e desejo dissidentes, ressaltando todos os aspectos que circundam sua experiência social enquanto ativista em prol da construção de um movimento homossexual no Brasil, sendo que suas lutas, e a sua postura como intelectual crítico do seu presente. Seguindo a argumentação de Peter Fry, podemos afirmar, junto com Balieiro, que as experiências literárias são um instrumento para explorar representações sobre a marginalidade social discordante (BALIEIRO, 2009). A partir de uma análise sociológica e histórica, abordaremos a produção, no interior da narrativa, de um desejo dissidente que caminha na órbita de subversão da doutrina cristã de modo a ensejar uma profunda ambiguidade discursiva acerca da relação entre meninos no interior do seminário.

## 2 - A “analítica do desejo” de Trevisan

### 2.1. Memórias do desejo

Existem meninos e meninas que, ao entrar na adolescência,  
descobrem-se amando contra a corrente.  
E, ainda que perplexos, amam.

Este livro quer homenagear sua ousadia (TREVISAN, 2001, p. 7).

Remontar o passado como constitutivo de uma experiência singular é a tarefa ao qual João Silvério Trevisan transforma em ficção a relação entre meninos vivenciada por ele no Seminário Maior de São Carlos. A emergência de conflitos internos, ou seja, conflitos consigo mesmo, diante da possibilidade de adentrar em um mundo desconhecido ensejou uma multiplicidade de experiências, das quais, o seu ápice se dá na descoberta de um amor pujante, no entanto, ao mesmo tempo, dilacerante, ao ponto de corroer a própria carne. Embriagados pelos medos, pelo amor, pelo desejo, Tico, tico-tico o simplesmente Tiquinho busca, olhando para o passado, desvendar um mistério.

Para tal intento, é necessário resgatar cada detalhe, percorrer cada momento, cada sensação, que conduzem toda a experiência de Tiquinho ao longo do seminário, é necessário penetrar nas características mais peculiares do interior do seminário, como se constituíam os grupos, diferenciadas pelas classificações hierárquicas das masculinidades, a experiência religiosa e suas profundas ambiguidades que flutuavam entre um amor incontido, muitas vezes passava pelo crivo da culpa, da penitencia, na qual o próprio Tiquinho – personagem-narrador- em muitos momentos ao longo da narrativa busca entender seu significado em textos religiosos ou em conversas com os padres. Mas de outro lado, uma relação ambígua pois havia a severidade da disciplina no interior do seminário, na qual, mais do que o próprio amor, o sexo era visto como um pecado a ser combatido, sob os auspícios da castidade.

Há na epígrafe do romance, que antecede o “Intróito” na qual algumas citações, que parecem nortear dois temas que caracterizam o romance, isto é, a

experiência religiosa e o desejo. Uma dessas passagens foi citada acima, há ainda mais duas na qual as citaremos referentes ao mesmo trecho:

Eis a paixão segundo Spinoza: o desejo (esforço em perseverar o ser) não se define como uma paixão a mais e sim como condição de todas as paixões. Simplesmente porque o é o próprio desejo que as elabora na imaginação. Daí, a alma não sofre paixão. Para Spinoza, a alma é interiamente paixão. (do diário de Jean-Paul Carraldo). (TREVISAN, 2001, p. 7).

E esta:

- Sois cristão?
- Não. Sou bravo, sou forte, sou filho da morte (Oswald de Andrade). (TREVISAN, 2001, p. 7).

Dois temas que serão fundamentais no desenrolar da narrativa: desejo e experiência religiosa. O romance é precedido com a apresentação do seminário, na qual é apresentada um desenho de sua estrutura interna, onde são localizados cada aspecto em que circunscreve o espaço, estes onde se desenrolarão fatos importantes da narrativa, como o campo de futebol, o galpão de recreio, dormitórios, salas de estudo, salas de aula, enfermaria etc..

O romance inicia, no que foi chamado de introito, com uma reflexão que remete a um retorno, como se o passado fosse compreendido como um longo feixe obscuro na qual é necessário adentrar. Ao ascender a lâmpada de um quarto do recinto religioso, o narrador vislumbra a lâmpada acessa, na qual diante da luz emerge um vaso na forma de um crânio humano contendo lírios brancos e frescos. Diante desse cenário, o narrador reencontra-se com o cenário em que passou por inúmeros momentos, momentos marcantes e singulares de sua vida, pois ao retornar há a contemplação do ambiente caustico da autoridade monástica de uma quarto de hóspedes, um crucifixo na parede acima de uma mesa, ao lado está a cama de solteiro, com lençóis e um criado mudo e ao lado um exemplar da bíblia. Havia toda a disposição arquitetônica que buscava imitar um estilo sacro, haviam sombras que pintavam todo o cenário do casarão antigo, mas a questão que ocorre ao narrador é o motivo pelo qual faz-se necessário voltar a este cenário.

O narrador cita um filme francês antigo, no qual seu nome não é mencionado, onde o personagem vai visitar lugares prediletos de modo paciente

para, ao final, se despedir de todos. No final atira na sua própria testa. O narrador comenta que, pessoas morrem a todo o momento, isto é um fato, mas que talvez as pessoas acreditem que as tragédias se circunscrevam apenas à ficção tornando a realidade um espaço permeado por mediocridades (TREVISAN, 2001). Esta conclusão orienta o retorno do narrador aquele espaço, a ponto de concluir: “Talvez por me descobrir saturado, eu tenha resolvido voltar a esta casa, onde vivi os anos mais intensos da minha vida” (TREVISAN, 2001, p.14).

O questionamento sobre o motivo desta volta persiste, um retorno que ocorre aos quarenta anos, pode ser que se busque um espaço sagrado que estava submerso, escondido, oculto, citando a história da mulher de Lot<sup>7</sup>, na qual sua transformação em sal se decorre de um olhar para trás, no entanto, o narrador se questiona se correria este risco depois de tanto tempo. “O que haveria lá no fundo, depois da fumaça?”. (TREVISAN, 2001, p. 15).

Comtemplo este crânio singular, tornado ainda mais macabro pelas flores que lhe servem de coroa. Por que haverá sempre crânios humanos em lugares sagrados? Nas ruínas maias, dizem que existe uma arena cujas paredes estão cobertas de crânios humanos esculpidos em baixo-relevo, onde eram realizados sacrifícios humanos ao deus da morte. Aqui, olho este crânio como se estivesse diante de um espelho (TREVISAN, 2001, p. 15).

Qual a significação desta representação da morte diante de um cenário sagrado? O que poderia expressar este retorno, mas, fundamentalmente, o que dirá o narrador a este crânio? Talvez não nos caiba entender o que este crânio represente, mas deslocar a questão para compreender que o narrador conversa com o crânio para que ele lhe diga o que são essas lembranças, o que ela pode contribuir para descobrir os elementos místicos de um mistério. Mas qual seria este mistério? Esta é a tarefa do narrador e a nossa também. Para decifrar um mistério é necessário enfrentar alguns fantasmas, o narrador reconhece este intento:

Sim, reconheço que empreendi uma fuga. Não posso dormir. Recuso a velha paz. Sensações estranhas me invadem neste local habitado por meus fantasmas. Quem são esses que forçam minha porta? (TREVISAN, 2001, p. 17).

---

<sup>7</sup> Ló, antigo personagem do antigo testamento cuja fuga de Sodoma, a mulher de Ló, ao longo da destruição da cidade por Yahmeh, olhou para trás e se transformou em uma estátua de sal, o que faz com que os israelitas cressem na salinidade do mar morto

E eis que surge a questão que orienta sua tarefa: “Há quase trinta anos atrás habitei aqui. Agora volto às origens. O que procuro? Este crânio me responde: decifrar um mistério” (TREVISAN, 2001, p. 17).

Este ponto remonta à lembrança de sua com relação com o seu pai, pois ela inebria alguns momentos deste acesso metafórico a instâncias obscuras do passado e oferece a chave para penetrar nos mistérios de uma vida que estava inacessível. Como na seguinte passagem:

Inadvertidamente, desvendo minha barriga diante do crânio coroado. Não há acanhamento, de minha parte. Quanto álcool foi necessário para me imprimir (e conservar) este jeito respeitável que contemplo agora, através da caveira? (TREVISAN, 2001, p.18).

E em outra passagem que expressa, de maneira ainda mais retumbante esta dimensão em que este retorno ao passado é, de uma certa forma, afetada pela presença do pai e suas relações ambíguas:

Contemplo o crânio crivado de lírios. Horrores, temores, pânico. Nestes quarenta anos, fui me deixando afundar numa espécie de areia movediça, ou quem sabe, apenas um tanque de álcool morno e anestésico (TREVISAN, 2001, p. 20).

Há um menino que é preciso remontar, pois há um menino no início destas estória, desta narrativa, este menino é Tiquinho. O narrador parece ver necessário fazer este esforço pois há algumas pedras e Tiquinho foi “soterrado”, pois neste sentido faz-se necessário esta pesquisa de ordem arqueológica. No entanto, há um amor inebriante, um amor implacável, o narrador afirma que o crânio é implacável. Pois ele exala um amor especial que remonta a uma paixão, mas este nome é estranho, na qual a tarefa de obscurecer é inefável. Como na seguinte passagem. “Pronuncio seu nome mágico. Coisas de adolescente, dizia-se. Sou obrigado a duvidar, agora. Há um certo Abel. Experimento pronunciar seu nome”. (TREVISAN, 2001, p. 22).

Chega o momento, no limite de um ambiente embaçado, de gritos, de ruídos de sinos, de choros noturnos, gemidos, orações, de uma emoção intensa diante de rememorar as fantasias emerge a questão fundamental que norteia a narrativa: O que aconteceu entre Tiquinho e um certo Abel? Eis que surge as questões misteriosas que precisam ser remontadas, cuja necessidade de remontar ao passado torna-se um esforço enorme, pois é preciso assumir determinadas tarefas, pois a viagem se inicia, é necessário adentrar as

entradas místicas, carnais que oferecem o sentido na qual justifica a dinâmica do seminário. Eis que:

Como um réptil roliço, aceita mergulhar nos mares medonhos da insônia reveladora. Quanta coragem para um réptil! Decidiu enfim, resgatar carcaças antigas. Ou seria um olhar para trás, buscando desvendar o espetáculo de fogo e fumaça, daqueles tempos? Pois bem, vejo-me adenrando um recinto da minha paixão. Esse que contempla o crânio cravejado de lírios não tem medo de encontrar estátuas de sal pelo caminho. Já está irremediável envolto em neblina. Sigo seus passos nesta viagem, ou escavação. (TREVISAN, 2001, p. 24).

Como havíamos colocado anteriormente, o que caracteriza o romance *Em nome do desejo* é exatamente o fato de resgatar um estilo de escrita que estava “abandonado”, isto é, romance ficcional autobiográfico, de memórias como um documento histórico que permite acessar um período. O romance, assim, oferece a experiência do resgate do passado como uma forma de dar sentido ao presente, remontar a experiência de Tiquinho, personagem protagonista, é retornar ao passado e dar inteligibilidade a um “mistério” que é propriamente entendido como o desejo. Compreender o que aconteceu é para o narrador uma forma de acessar o passado e desnudar todo o universo de experiências que puderam ser vislumbradas sob inúmeras matizes. Nesse sentido, o retorno é aqui um evento que torna o presente possível de ser apreendido, capaz de torná-lo carregado de sentido para os meninos. Assim, os subcapítulos que seguem apontam para a direção de clarificar os fantasmas do passado, demonstrar o que significaram as intensas experiências que se estabelecem no interior da narrativa, uma multiplicidade permeada por intensas ambiguidades, seja da disciplina, da castidade, do pecado, do desejo, da ascese espiritual.

## 2.2. A rigidez e a obediência no seminário

Nosso esforço é prosseguir nesta escavação. O mergulho na narrativa é como um penetrar, radicalmente, no fundo do coração, onde há muitos mistérios, conforme um drama. Tudo, no entanto, guiado por Deus. O palco é o mesmo onde o narrador estava situado, mas sendo retornando quase trinta anos atrás, isto é, passando-se no seminário maior. Sendo assim, os personagens do drama

são definidos como adolescentes entre 10 e 15 anos de idade, totalizando 60 internos que esperavam, pacientemente, o chamado de Deus para se tornarem seus ministros e representantes. No entanto, quem poderia ser ministro de Deus era apenas um eleito, e este só sabia que era um quando

Sente que tem vocação; quando é amigo da oração; quando é puro e estudioso; e quando tem boa saúde. Mas isso não passava de letra morta no papel. Na prática, essas questões adquiriam nuances bem diversas. Muitos meninos eram vocacionados por pressão familiar – fosse porque a mãe “tinha feito promessa de ter um filho padre”, fosse porque os estudos vocacionados saíam grátis. (TREVISAN, 2001, p. 28).

Uma das missões dos representantes de Deus, além de substituir o próprio Deus, sofrendo por amor aos homens, mas cabia aos eleitos amar os homens, cuja tarefa era árdua, como se desenrolará. Sendo assim, os eleitos eram divididos entre os maiores e menores, de acordo com a sua idade: dos 10 aos 13 anos considerados menores e dos 13 em diante, maiores. O protagonista é um menino “delicado e sensível”, o nome dele era João, ou Joãozinho, mas mais conhecido como Tico-Tico, por causa do seu rosto ser cheio de sardas, porém por causa do seu tamanho foi apelidado de Tiquinho. Tal personagem é a figura do narrador enquanto criança. Eis o Tiquinho:

Tratava-se de um garoto tímido, corroído por uma paixão que abrangia incessantes objetos de amor e conduzido por uma honestidade em excesso que o tornava, muito frequentemente, vítima de escrúpulos morais e espirituais quase sem saída. (TREVISAN, 2001, p. 30).

O segundo protagonista de importância chamava-se Abel, ou Abel Rebebel, cuja aparição virá apenas mais tarde, mas que o seu significado já entoa como uma profundidade que “perfura as pedras do coração”.

O narrador prossegue indagando sobre o enredo da narrativa e logo afirma que se trata de um “entrecho de amor”, mas mais do que isso, seu significado não está contido nas paixões da alma ou da carne, mas é possível, pois a realidade se desenrola ali, dentro dos muros altos que cercam toda a extensão do seminário. Ali, diante daquela realidade, é que as coisas poderiam ser vividas, sentidas, tornadas possível, pois, além de todos os elementos de ordem fisiológica ou física, havia um fator que os circundava:

Acrescente-se um dado francamente místico: tratava-se de sessenta meninos encerrados dentro de muros também espirituais, onde se vivia primordialmente para Deus. (TREVISAN, 2001, p. 31).

Um dos questionamentos que compõe a narrativa era, o que eram os mistérios? Os mistérios estavam fora dos pensamentos, tanto dos eleitos quanto dos superiores. Naquele momento havia inúmeros mistérios e em todos os lugares do seminário, na capela (onde habita Deus); no dormitório (onde o mistério se encontra em baixo de cada lençol e cada pijama, mas em forma de pecado); na sala de estudos e no refeitório (como conseguir estudar e assistir palestras do Reitor); nas salas de aula (como compreender os problemas de matemática e de conjugações). Mas a pergunta que o acomete é como conseguir compreender o que era Deus, onde ele estava presente, como amar Deus sem saber onde ele estava. A seguinte passagem apresenta este questionamento:

Isso tudo, e muito mais, só a fé explicava, de modo que a própria fé consistia em puro mistério. Mas havia mistérios também no coração dos meninos e rapazinhos, que iam explicando como podiam as coisas novas e complicadas que descobriam. O caso mais alarmante de mistério era amar o próximo sobre todas as coisas sem ficar apaixonado por ele nem poder passar o dia inteiro com ele, brincando nos recreios e estudando no salão de estudos e até dormindo na mesma cama, sempre ao lado dele, justamente porque ele era amado o tempo todo e acima de todas as coisas, conforme Jesus tinha dito – “que vos ameis uns aos outros, como eu vos amei”. (TREVISAN, 2001, p. 32).

Estes mistérios compunham esta maneira de conceber a relação com Deus, mas haviam os mistérios que se constituíam com os próximos, os mistérios que se davam com os eleitos. Tiquinho narra três tipos deles: os dolorosos, gozosos e gloriosos. Os mistérios gozosos eram aqueles em que andar junto com o outro, muito próximo do amado, na qual ninguém questionava o caráter daquela paixão, ou seja, andar ao lado do desejado no campo de futebol, logo após no jantar, durante o rezar, com uma pequena espiada. Os mistérios dolorosos eram, segundo Tiquinho, chatos e ruins, quando se sentia saudade de alguém e não era possível imaginar a chegada do próximo, se o amor era correspondido da mesma intensidade. No entanto, o que se tornava mais doloroso nesta expressão de amor era amar o próximo com toda a alma mas, em virtude disso, cometer o pecado da castidade, e isto se daria fazendo coisas do tipo: “pensar no próximo pelado ou pegar na mão disfarçadamente ou, já enlouquecido de amor, apalpar o pinto do próximo amadíssimo, durante uma projeção de filme.” (TREVISAN, 2001. p. 33). O mistério tornava-se, assim, algo muito perigoso.

Tiquinho narra que este mistério é aquele que é possível quando um menino ama o outro como a si mesmo, do qual poderia guardar segredo, podendo confiar um no outro, podendo amar-se incansavelmente sem medo. O sentimento de poder amar o outro conduzia a um entendimento sobre como é amar conforme os mandamentos de Cristo, como amar se tornava algo profundamente doloroso, mas que, ao mesmo tempo, era possível.

A rotina do seminário era árdua, a carreira do eleito exigia muito esforço e, além disso, de estar preparado para provas de fogo a todo o momento. Aos meninos recém chegados da infância a tarefa era, nada menos de obedecer. Para os superiores, o pleno exercício da autoridade, a ponto de se expressar através da leitura de cartas recebidas pelos seminaristas para realizar a devida censura, além de proibir obras que eram consideradas extremamente mundanas e, podemos dizer, profanariam o espaço do seminário. Os horários no seminário deveriam ser observados pelos eleitos sob o rigor dos superiores, caso não houvesse o cumprimento, sanções eram aplicadas por meio de castigo.

Cabe descrever como era a vida dos eleitos no interior do seminário e como a intensa disciplina e rigidez exigida para o seu cumprimento. Em termos de horários, os seminaristas acordavam todos os dias às 5 e meia da manhã, às 6 horas todos iam para a capela onde se realizava meditação, missa e uma ação de graças. Às 7 da manhã um desjejum, às 8 horas havia o início das aulas que duravam até às 11:55, com um intervalo às 9:50 para o recreio. Ao meio dia havia o almoço, 12:30 começavam os trabalhos comunitários. Às 13:30 começavam as primeiras horas de estudo obrigatório. 14:30 era a hora do recreio com um pequeno lanche rápido. 15 horas começava o estudo obrigatório que era mais longo, enquanto um grupo estudava outro ia jogar futebol. Segundas, quartas e sextas eram os Maiores e terças, quintas e sábados os Menores. Aos domingos os dois grupos jogavam juntos. 17:30 havia a janta e rezava-se o Ângelus<sup>8</sup>. Às 18 horas, recreio obrigatório, onde havia as brincadeiras entre os maiores e menores, onde também se jogava o famoso “jogo do garrafão”, <sup>9</sup>que era um terror para os “fracos e oprimidos”. Às 19 horas novamente era rezado o terço.

---

<sup>8</sup> Pode ser também denominado de a Hora das Ave-Marias.

<sup>9</sup> O jogo consistia em fazer um desenho no chão em formato de uma garrafa de boca aberta, depois escolhia-se quem seria o pega-dor, que tentaria pegar os demais jogadores. O jogo detinha um certo grau de violência.

19:30 novamente os seminaristas obrigatoriamente deviam se dedicar aos estudos. Às 20:30, a comunidade dirigia-se à capela para novamente realizar a oração, logo após, tomava-se o chá e entrava-se nos lavatórios para as abluções noturnas. 21 horas as luzes se apagavam e todos se dirigiam para os seus dormitórios, com a exceção dos Maiores que tinham a opção de dormir às 22 horas (TREVISAN, 2001).

Apesar do regulamento prever a realização de atividades extras, nas quais podia caminhar pelos lugares possíveis que estavam ao entorno do seminário, apesar da possibilidade de receber visitas dos parentes, Tiquinho não esconde como a dor da saudade o dilacera, o único remédio possível era chorar, chorar de saudade, uma saudade que causava raiva, a ponto de Tiquinho indagar se Deus poderia ser um carrasco. No entanto, a normas do seminário, caracterizadas através de um pequeno livrinho de normas, que poderíamos considerar como normas de conduta, da qual, em síntese, era proibido o estabelecimento de qualquer contato dos Menores com os Maiores, adentrar em seus dormitórios, de conversar em qualquer dependência do seminário, fora da hora do recreio, apenas deveria responder ao prefeito de disciplina, com os seguintes termos “*Deo Gratias*”<sup>10</sup>.

Era proibido, também, entrar no dormitório, refeitório ou salas de estudo fora dos horários previstos. Era proibido conversar ao longo das refeições, exceto os domingos e feriados. Antes de terminar o jantar lia-se o Martiroológico Romano, para assinalar os santos do dia, além de proclamar seus sofrimentos e virtudes. Era proibido conversar na capela, diante do “Santíssimo”. Além disso, era proibido atravessar os portões do seminário e adentrar no “mundo”, de penetrar na vida terrena, mundana. Era proibido, também, ter amizades particulares e fazer as “brincadeiras de mão” durante o recreio. Sendo assim, buscava-se a consolidação da morte do pecado, na qual o corpo era o seu túmulo (TREVISAN, 2001).

Mas Tiquinho se indaga, naqueles tempos, quais eram maneiras de se pecar? Havia muitas maneiras, segundo Tiquinho se pecava

---

<sup>10</sup> Podemos Traduzir do latim por “graças a Deus”.

Por invejam, por gula, por concupiscência, por luxúria, por blasfêmia, por orgulho, por vaidade, por impureza, por murmurar contra o próximo, por omissão, por pensamentos, palavras e obras, venialmente ou mortalmente. (TREVISAN, 2001, p. 39).

Para combater as formas de expressão do pecado usava-se do regulamento e da disciplina, de forma a eliminar o pecado e fortalecer a virtude. Por isso era obrigatório para os seminaristas o uso de paletó, de andar e permanecer em filas indianas, observadas as respectivas distâncias entre um e outro. Os pecadores mereciam punições, não eram estabelecidas pelos juízos bíblicos, no entanto toda a ação do seminarista que fosse de encontro à ordem pré-estabelecida pelo regulamento interno merecia a sanção que se realizava através do castigo. Castigava de todas as formas, com a “parede”, por meio de suspensões, de退iros obrigatórios, com a incomunicabilidade e, em casos mais graves, a expulsão.

### **2.3. Os limites da norma**

Miskolci (2003, p. 110), em uma reflexão sobre os processos da normalização, associa-os ao desenvolvimento do capitalismo e a ascensão da classe burguesa. O século XVIII não apenas instituiu uma sociedade institucional, mas consolidou a tecnologia de poder centrada na disciplina. Esta técnica não se justifica apenas como uma forma de poder no intuito de reprimir, mas de corrigir, docilizar e maximizar corpos de modo a torná-los úteis. Nesse sentido, a norma não objetiva excluir, mas enquadrar o indivíduo de modo a submetê-lo a um exame incessante.

Michel Foucault percebe uma mudança nas sociedades modernas, ou seja, a ascensão de uma forma de exercício do poder que passa a não objetivar apenas o indivíduo, mas um coletivo, isto é, bio-poder torna-se uma nova forma de poder que emergirá ao longo do século XIX, tratará de um novo corpo, de um corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, e não infinito pelo menos necessariamente numerável. É a noção de “população”. A biopolítica trata da população, e a população como problema político. (FOUCAULT, 2005). A sexualidade, neste caso, pode ser considerada como o grande paradoxo deste

biopoder, pois ela está, conforme Foucault, na encruzilhada entre o corpo e a população, entre a disciplina e a regulamentação. O discurso médico que emerge acerca da sexualidade no final do século XIX preconiza que o corpo indisciplinado atrai todos os tipos de “doenças”, algo que o devasso sexual atrai para si, como a masturbação, que deve ser alvo de punição.

Benelli (2004), refletindo sobre o caráter totalitário das instituições contemporâneas<sup>11</sup>, dentre elas incluem o seminário católico que acolhem jovens em regime de internato para a formação do sacerdócio. O autor utiliza como pano de fundo referências como Goffman e Foucault, pelo fato de ambos terem realizado reflexões sobre o espaço prisional, hospitalar, ou seja, por terem tratado, sob olhares distintos, do mesmo objeto. No entanto, queremos ressaltar este aspecto, isto é, o fato de que, não apenas os autores diferem de perspectivas, e este não é o objetivo do autor, mas que o fato de pensar o modo de funcionamento de instituições que apresentam características disciplinares impossibilita uma reflexão que utilize como pano de fundo os dois autores, haja vista que Goffman e Foucault apresentam um questionamento acerca do poder que difere. Pois o que fundamenta, no caso de Foucault, a caracterização da disciplina como um dispositivo de poder é que ela não opera no limite da lei, não se trata de um poder que tenha o caráter repressivo, mas o poder opera no limite da norma, na produção do sujeito, mas um poder que não age de forma a dominar o sujeito, mas para moldá-lo.

Benelli afirma que, seguindo Goffman, que a análise institucional se dá dentro do âmbito dos planos macro e micro, constituída em ambientes fechados, em que o mundo exterior é praticamente excluído, caracterizando uma forma de poder repressiva. Para Miskolci (2005, p. 26), Goffman apresenta os indivíduos como totalmente moldados pela instituição, mas agindo conforme as regras da instituição, como se esta exercesse um papel maior. Porém, no âmbito de uma sociologia dos papéis, Goffman aponta que a maneira como opera a instituição total é no sentido de promover “rituais de degradação”.

---

<sup>11</sup> O autor toma como pano de fundo o modo de funcionamento dos seminários católicos, pois o artigo que mencionaremos é oriundo de sua tese de doutorado, na qual realiza uma longa reflexão sobre a produção de subjetividades no contexto institucional de um seminário católico.

A incidência da instituição sobre o indivíduo ocorre de modo tão intenso que há uma degradação de sua auto-imagem, tornando-o incapaz de interagir com a sociedade exterior. Miskolci (2005, p. 27) sublinha que esta incapacidade do indivíduo de se reintegrar a vida social pode ser apontado como “perda de papel”. Apesar, como ressaltamos, de haver semelhanças entre as análises de Goffman, Foucault caminha de um modo um pouco diferente ao refletir sobre o dispositivo de poder que constitui a disciplina, pois ela opera a nível micro, de forma a exercer o controle minucioso de cada ato, de forma a tornar corpos obedientes, adestrados, dóceis e uteis, isto é, uma forma de disciplinamento de corpos por meio de um exame contínuo em que se configuram técnicas de individuação.

Apesar do autor realizar uma longa reflexão sobre o modo de operação da sociedade disciplinar, o equívoco que queremos ressaltar é o fato de que o modelo disciplinar é submetido ao limite das instituições totais, tomando como uma forma repressiva de compreender o poder. Não queremos dizer que não há uma discussão sobre resistência em *Vigiar em Punir*, mas que uma propriedade fundamental do poder é que ele gera formas de resistência, isto implica um limite importante para o próprio modo de funcionamento da noção de instituição total. Talvez Benelli confunda Goffman e Foucault, o que pretendemos abordar e firmar coerência com o entendimento acerca de desejo como sacralização da relação entre homens. O ponto é que, independente das tecnologias de poder centrada no controle dos corpos, a norma é agitada pelo sexo, não produz o sujeito a partir do exterior, mas por meio de uma identidade moldada discursivamente. Cremos que a relação dos meninos, na conjugação da vida comunitária não está dissociada das técnicas de individuação, porém a paixão ensejada pela alegria espiritual é o modo de agitar, de erotizar a norma.

Judith Butler (2016, p. 99) argumenta que, para Foucault o preso não é regulado, disciplinado por uma relação exterior ao poder, como se o indivíduo fosse tomado de maneira preexistente. Para Butler, o indivíduo se formula “a partir de sua “identidade” de preso discursivamente constituída”. Se trata de um tipo de poder que não atua de forma unilateral sobre o indivíduo como forma de dominação, mas que “ativa” o sujeito. Sendo assim, não existe nenhum corpo fora do poder, pois, de acordo com Butler, a materialidade do corpo é produzida através da relação direta com a investidura do poder.

A prisão (e podemos acrescentar o seminário), assinala a materialidade na medida em que é um vetor e um instrumento do poder. A prisão, o seminário, se materializam na medida em que é investida de poder. Não é possível conceber a prisão sem a materialidade do poder, ela, no entanto, é a prova da investidura do poder. Butler (2016, p. 104) aponta que a prisão só pode nascer dentro das relações de poder, na medida em que está saturada e esta “saturação é constitutiva do seu ser”. Nesse sentido, o corpo não é uma materialidade independente, mas investido pelo poder, tornando-os coextensivos.

Em *Vigiar e Punir*, Foucault concebe que a produção do sujeito se dá mediante uma espécie de “subordinação e inclui a destruição do corpo” (BUTLER, 2016, p. 104). Ao apontar o corpo como uma “superfície de acontecimentos”, no artigo *Nietzsche, a genealogia e a história*, Foucault sublinha que o sujeito apenas pode aparecer como unidade dissociada mediante uma destruição do corpo, isto é, o sujeito emerge a partir do momento em que o corpo, em sua materialidade, desaparece. O corpo, segundo Butler, não é o lugar em que se leve a cabo a construção, mas a destruição da raiz da qual se forma o sujeito. A formação deste é marcado pela subordinação e regulação do corpo, na qual a destruição do corpo é preservada – no sentido de sustentada – pela normalização. O corpo não é apenas o que constitui o sujeito em seu estado dissociado, submetido ao domínio das tecnologias do poder disciplinar, mas também resiste a qualquer tentativa de submissão.

O sujeito produzido apenas por meio da submissão não é, para Foucault, produzido em sua totalidade, pois há um repetição que permite que o sujeito seja produzido mais de uma vez, assim, conforme Butler, existe, através desta repetição, a impossibilidade de consolidar a unidade dissociada do sujeito, multiplicando os efeitos que enfraqueçam a força da normalização. O exemplo da homossexualidade, segundo Butler que, da mesma forma em que estava primeiro a serviço da heterossexualidade normalizadora estava, depois, a serviço da despatologização, ou seja, a homossexualidade gera um contradiscorso, emprega estratégias de resistência contra o regime normalizador que a produz, assim a resistência é o efeito do mesmo poder em que se opõe.

A questão fundamental é como, na *História da Sexualidade I*, Foucault pode vislumbrar formas de resistência ao poder disciplinar acerca da sexualidade, enquanto que em *Vigiar e Punir* o poder disciplinar iria incidir no

sentido de apenas produzir corpos dóceis incapazes de resistir? Para Butler, a função repressiva da lei que Foucault observa é diminuída pelo fato dela mesma se converter em excitação erótica, portanto

O aparato disciplinar fracassa na hora de reprimir a sexualidade precisamente porque o aparato mesmo é erotizado, convertendo-se na ocasião de uma incitação à sexualidade e, portanto, da anulação dos fins repressivos (BUTLER, 2016, p. 115).

Para Foucault, o sujeito é formado a partir do momento em que é investido pela sexualidade por um regime de poder, assim o processo de constituição do sujeito exige uma proibição fundamental, pois o desejo que é prevenido converte-se no objeto de desejo do próprio sujeito, assim, o sujeito é formado por meio da proibição da sexualidade e do contrário formata o sujeito que a assume. Pierre Macherey (1989) chama este aspecto de imanência da norma (*l'immanence de la norme*), ou seja, é renunciar a compreender o exercício da norma como apenas restritivo, repressivo, em termos de um interdito, mas a possibilidade do sujeito de se liberar da norma, de se desvincilar do exercício do controle, no entanto sem afastar a força das normas, fazendo com que se entenda que as normas estejam enfraquecidas, como aponta os discursos antirepressivos.

O que pretendemos ressaltar é este aspecto da norma que não é possível abranger os contradiscursos que são produzidos pelo sujeito. Não se trata, como afirmou Benelli, de que o seminário, assim como as prisões, escolas, hospitalais, apenas como casa de correção, apenas como uma instituição total, em que o aparelho disciplinar exerce um controle irrestrito sobre o indivíduo. Porém, não queremos dizer que esta tecnologia de poder não opera no seminário, há um estrito processo de disciplinamento dos corpos, onde o modo de acesso ao sacerdócio se dá pelo seguimento estrito e vigiado de todo o regulamento estabelecido, onde os meninos são submetidos ao crivo do exame de modo a sustentar os mecanismos de correção. Entretanto, há, e este ponto é central para concebermos a analítica do desejo, pois esta norma que, se exerce cotidianamente sobre os corpos dos meninos sofre uma excitação erótica que escapa dos seus limites.

Não queremos dizer que este ponto em que há a possibilidade de produção de um contradiscorso contra o exercício da norma seja de afirmação dos discursos antirepressivos, não se trata de salientar o ponto em que a norma

gera um contradiscorso que advém do interior de modo a criar, ilusoriamente a ideia de “libertação”. Mas que esta excitação da norma permite que os meninos do seminário acessem à esfera do desejo através da produção de um contradiscorso que permite estar carregado de sentido. Podemos afirmar que a norma é abalada pelo desejo, ou pela sacralização do desejo, o que mostraremos mais adiante através da relação de Tiquinho e a experiência mística, na qual a relação com a imagem de Jesus se torna mais ambígua, e como esta questão torna o desejo mais intenso, especialmente com a entrada de Abel na narrativa.

Retomando a narrativa, uma passagem importante que reflete, metaforicamente, o significado do pecado como uma espécie de queda bíblica:

*Podia-se falar, nesse caso, em queda bíblica?*

- Sim, porque ser expulso significava uma espécie de pecado original temido como a morte ou condenação ao inferno. O expulso do Paraíso ficava isolado e incomunicável, enquanto seus pais não viessem buscar. Comia depois da comunidade, sentava-se à parte, na capela, e não mais participava dos recreios. Desse momento em diante, ele passava a merecer o desonroso epíteto de “ex-seminarista”. E era atirado ao “Mundo”. (TREVISAN, 2001, P. 40.)

A pecha de ex-seminarista poderia se tornar o momento de absoluta danação, pois não apenas há o fato de ter agido de modo a infligir as regras do seminário, mas era o que permitiria acessar a vida terrena, a mundanidade, algo que poderia ser compreendido como a execução de um juízo Universal, “o fim dos tempos” para um seminarista. O próprio seminário havia expulsado muitos seminaristas, por diversos casos, seja por beber vinho nas dependências, outro porque fumava, outro porque lia “Os Miseráveis” de Victor Hugo e, fundamentalmente, por atentar contra a santa castidade, o que ficou conhecido, segundo Tiquinho, de a Inquisição dos doze.

O que permitia com que se executasse a disciplina no seminário de modo a procurar a evitar cair na tentação do pecado eram os prefeitos de disciplina. Pois eram eles que observavam o regulamento para que fosse estritamente seguido. Também cabia a eles determinar como seria a forma de castigo contra os menores. Assim, os prefeitos da disciplina detinham o mesmo poder investido pelos Padres superiores tornando-se seus legítimos representantes. Um fato narrado é que para que se pudesse sair do recreio obrigatório da noite devia-se pedir licença a um dos prefeitos, até as visitas ao “Santíssimo” deveriam passar

pelo crivo dos prefeitos. Nesse sentido, lhes era conferida uma autoridade que os tornavam muito temidos, pois aproveitavam para conceder privilégios aos seus “peixinhos” (prediletos).

O novato era aquele que não conhecia as regras locais e acabara de chegar de fora merecendo, assim, o desprezo de todos. O novato podia ser considerado aquele moleque “chorão”, qualquer coisa já o dava motivos para chamar o nome da mãe ou, no entanto, chorava escondido com saudade de casa. Os novatos recém-chegados permaneciam nesta categoria durante um ano e eram inspecionados pelo “anjo”. “Anjo” é aquele eleito encarregado de apresentar todo o seminário ao novato. Havia os bons e maus anjos, aqueles que ficavam amigos dos seus “pupilos” e os que se aproveitavam dos novatos os ameaçavam com represálias e os insultavam. O novato podia ser considerado como um legítimo “sapinho”, pois “ainda não vivia dentro da água mas já tinha saído da terra” (TREVISAN, 2001, p. 45). Os sainhos eram considerados chatos, quando chegava em uma rodinha, ela se desfazia rapidamente, os sainhos deviam sofrer, pois eles poderiam se tornar, futuramente, o carrasco de algum outro sapinho que entrar no seminário.

Alguns jogos causavam furor em muitos seminaristas, em especial o jogo do garrafão. O jogo servia como uma forma para se esquentar, depois de um longo dia atarefado. Aqueles que podiam descarregavam toda a sua agressividade no jogo e os demais, “choravam”, pois não se podia reclamar, “homem de verdade tem que apanhar calado” (TREVISAN, 2001, p. 48). Alguns pensavam que era apenas um jogo, pois durava apenas meia hora, mas jogo também era guerra, pois precisava formar homens ríos, homens de fibra. Aqueles que eram mais fracos, sofriam demais, apanhavam do “Getsêmani<sup>12</sup> até o calvário”, pois “carregava-se uma cruz, quando se era mais fraco. Nestes momentos de dor e humilhação, pesava a ausência da mãe, “mãe, por que me abandonaste?”.

---

<sup>12</sup> Getsêmani refere-se ao jardim situado em Jerusalém, onde Jesus e seus discípulos oraram na noite anterior à crucificação de Jesus.

E nesse jogo todo, onde os mais fracos eram humilhados, chamados de mariquinhas pelos mais fortes, onde, entretanto, o lugar em que ficava o Tiquinho, logo

- Na turma dos humilhados, cujos pesadelos compartilhava. Graças à sua fragilidade durante o jogo do garrafão, viveria um episódio absolutamente deflagrador – como se verá mais adiante (TREVISAN, 2001, p. 51).

O resultado geral dos jogos era que os fortes mantinham cada vez mais seu poderio enquanto os mais fracos se tornavam cada vez mais fracos, Tiquinho e os mais fracos estão cada vez mais próximos da turma dos mariquinhas.

Welzer-Lang (2001, p. 3), mostra, a partir de um modelo abstrato, diferentemente do que nos propomos, mas que encontra eco na narrativa sob análise, que a assimetria existente entre homens e mulheres é provocada pela maneira como se estrutura e posiciona os mecanismos de dominação e regulação do gênero. Porém, demonstra como esses mesmos mecanismos produzem, paradoxalmente, o masculino, de modo a inculcar nos meninos, por meio das relações sociais ensejadas em “espaços monossexuados”, tais como seminários, escolas que, discursivamente, objetivam buscar associar a ideia de um “verdadeiro homem” está associada a rejeição de comportamentos femininos. Nesse sentido, o autor se refere ao que intitulou como “casa-dos-homens”.

Para o autor, quando os meninos passam a integrar o mundo em que começam a interagir com outros meninos de sua mesma idade ou próxima, passam a atravessar um momento em que pode ser caracterizado pela homossociabilidade, onde “emergem fortes tendências e/ou grandes pressões para viver momentos de homossexualidade” (WELZER-LANG, 2001, p. 3). Competições por quem tem o pinto maior, longas maratonas de masturbação ou brincadeiras de quem mija mais longe. Estes fatos expressam modelos sexuais e os reproduzem, da mesma forma em que buscam manifestar o seu desejo. Se pensarmos, no âmbito de nossa análise, o seminário como uma ambiente que se caracteriza como a “casa dos homens”, pode-se pensar que a homossociabilidade é vivida por grupo por meio de pares – poderíamos adotar o termo “panelinhas” como aparece no romance – assim, os iniciados buscam, punem, corrigem de modo a fazer com que os iniciantes accessem a virilidade.

Aprender a ser homem é sofrer, é seguir as regras que conduzem à virilidade e os esportes são considerados um dos mecanismos para acessar este universo, isto é, o espaço dos homens. Aprender a jogar futebol, vôlei ou qualquer outro esporte é querer se integrar aos outros rapazes, é se recusar a “ser uma mulher”, ou seja, eu quero ser um homem e me distinguir do oposto. Aprender os códigos, os ritos que vêm a se tornar operadores hierárquicos, e a maneira como este código é significado é através do sofrimento psíquico, isto é, se tornar homem é “aprender a sofrer”. Desta forma, articulando prazeres e as dores vão completar o ritual de iniciação, assim, por meio desta iniciação que os meninos têm acesso à sexualidade.

#### **2.4. A carne embriagada**

O capítulo subsequente intitulado “A rapsódia húngara e as paixões correlatas” inicia como uma indagação sobre Rapsódia Húngara Número 2 de Franz Listz e o que significava para Tiquinho. Para Tiquinho, mais do que forma de paixão pela composição, mas que ela exprimia uma forma que beirava a “inadequação pessoal” (TREVISAN, 2001, p. 57). Pois o fato de não haver verbalidade na Rapsódia de Franz Listz, era possível exprimir os sentimentos mais profundos, aquilo que não era passível de ser traduzido, pois

Traduziam de acordo com suas próprias experiências interiores e reescreviam à sua maneira as paixões que os autores tinham vertido na partitura. Esse fenômeno ocorria muito com Tiquinho, inclusive em relação à Rapsódia Húngara Número 2 (TREVISAN, 2001, p. 57).

O escritor francês George Bataille (1897 – 1962) procurou refletir sobre o caráter da desrazão, no sentido de Foucault, mas fundamentalmente, do que poderíamos considerar como o excesso, o que transborda a razão, o que transcende os seus limites de modo a produzir as experiências humanas. Fartamente influenciado pelo filósofo Friedrich Nietzsche, Bataille concebe a experiência interior como constitutiva da experiência humana, dessa forma que a arte é percebida como oriunda desse excesso, deste transbordar as fronteiras da razão. O que para Bataille, a proeminência do *logos* em detrimento do *pathos* provoca um processo de sufocamento no indivíduo que acarreta na impossibilidade de acessar experiências de ordem mística.

Estas experiências de Tiquinho ocorrem no período de entrada no seminário, logo nos seus primeiros dias, naqueles momentos em que a música só era possível de ser ouvida em determinados horários. Durante esse período, na qual um de seus, nem tão generoso anjo, havia lhe ordenado que era proibido estar no seminário sem o uso de cuecas é que Tiquinho havia percebido que já não era mais uma criança. Quando vestia, já na rouparia, a sua cueca e se dirigiu para o lado de fora do seminário, sem saber se estava ou não transgredindo o regulamento, avistou um rapaz diante dele, logo pensou “que lindo. Como é lindo, repetiu. Ele é bonito, repensou, sem ainda se dar de conta que a insistência partia resolutamente da *carne embriagada*.” (TREVISAN, 2001, p. 59). Piscou várias vezes, pois teve medo, piscou de ansiedade, pois a beleza do rapaz o aprisionava, indagando-se “alguma coisa saiu errada comigo”.

Andando sozinho pelo seminário, Tiquinho questionava-se sobre a maioridade, o fato de andar de cuecas não tornava aquilo o que acreditava ser, pois sentia muita paixão por meninos e homens. Nesse instante é que a Rapsódia Húngara de Listz conduzia Tiquinho a sua inadequação, conforme Bataille, era o momento de extenuação, de transbordamento, do excesso, na qual o vislumbrar daquele rapaz refletia o acesso ao *pathos* que posicionava diante da paixão. Foi assim, se enturmando e diante desta miríade de sensações que Tiquinho procurou sobreviver no seminário, de modo que eram formadas uma comunidade que se chamavam de “panelinhas” (TREVISAN, 2001, p. 61).

A panelinha em que Tiquinho se situava era mantida à base de uma espécie de sistema de autodefesa, na qual havia uma relação de absoluta confiança e um vocabulário próprio. Um “pedaço” significava um menino bonito, “hora da bomba” significava uma palestra do reitor, “catilinária” dizia-se para as aulas de latim e “tratores” era uma forma de tratar os Maiores, enquanto os superiores eram os “superlativos”. A comida era a “lava” e sua qualidade de “a lavagem”. O “milagre de Lavoisier” era em memória a famosa lei de que nada se perde, tudo se transforma. Um grupo de seis meninos que juraram confiar um nos outros e, em virtude disso, compartilhar todos os seus segredos mais íntimos, incluído também as suas paixões. Assim, todos foram classificados como “mariquinhas”.

Os mariquinhas possuíam duas características essenciais, isto é, não jogavam futebol e tomavam banho diariamente. Como não se jogava futebol todos os dias, mas sim a cada dois dias, os seminaristas apenas tomavam banho a cada dois dias, assim, havia uma relação direta entre desempenho no futebol e o banho como necessidade. Se tiravam, então, conclusões, pois mariquinha era aquele que usava talco, enquanto homem tinha que ter cheiro de “suor e porra” (TREVISAN, 2001, p. 61), significando que homem era aquele que, através do seu esperma sustentava sua virilidade. Outras características definiam um mariquinha, tais como emitir “gritinhos” de surpresa durante uma partida de vôlei, detestar o jogo do garrafão e “esticular de um jeito pouco esvoaçante” (TREVISAN, 2001, p. 62). Foi assim que o grupo de Tiquinho passou a ser conhecido como a “Passarada”, daí, no entanto, que surgiram os apelidos, além de Tico-Tico, o Canário, o Tuim, Siriema e Pica-Pau.

Este fato, assim, os aproximava, de modo que eram completamente apaixonados um pelo outro e conseguiam manter o que poderíamos dizer, uma certa cumplicidade. Seus assunto giravam entre segredos entorno das paixões, às vezes passageiras ou devastadoras. Desta forma, “podia-se dizer que viviam crucificados entre o apelo de Deus e a beleza dos homens” (TREVISAN, 2001, p. 62). Assim como faziam concursos para escolher quem eram os Maiores mais bonitos, viviam também seus dramas por causa da castidade, ambições com relação à vida espiritual e medo com relação ao pecado.

Paradoxalmente, podemos nos referir à perspectiva adotada por Hammarén e Johansson (2016), intentando para uma teoria da homossociabilidade, apontam para um aspecto específico na qual é possível entender as relações entre homens e sua expressão no gênero literário, isto é, a ideia de *bromance* (combinação das palavras *brother* e *romance*), que pode ser apreendida não como um fechamento na relação entre homens e mulheres no que se refere à intimidade sexual. Também não se refere à uma construção da identidade masculina pautada na hierarquia e competição (HAMMARÉN e JOHANSSON, 2016, tradução nossa). Porém, o *bromance* enfatiza o amor, amizade, intimidade na relação entre homens.

Partindo de uma discussão acerca do que vem a ser a homossociabilidade, definida como laços sociais entre pessoas do mesmo sexo,

conceito ao qual é costumeiramente utilizado para estudos sobre masculinidades em que sua definição se dá através da compreensão como o mecanismo e dinâmica social mantém a ordem hegemônica. Por meio da distinção entre vertical/hierárquica e horizontal homossociabilidade, os autores buscam refletir sob um outro prisma a questão da sociabilidade entre homens.

Citando a discussão acerca do desejo homossocial, desenvolvida por Sedgwick (1985), na qual, em um primeiro momento não deve apontar para um entendimento na qual as relações de amizade, colaboração e intimidade entre homens vise manter a ordem de gênero estabelecida, fortificando o patriarcado, mas que, através relações entre homossociabilidade, homossexualidade e homofobia, a autora desenvolve uma investigação acerca das diferentes formas de desejo e intimidade entre homens, isto é, “para desenhar o “homosocial” de volta para a órbita do “desejo”, do potencialmente erótico, então, é a hipótese de uma potencial quebra de um continuum entre o homossocial e o homossexual – um continuum cuja visibilidade, para os homens, em nossa sociedade, é interrompido radicalmente” (SEDGWICK, 1985, p. 1-2, tradução nossa).

Hammarén e Johansson (2016) sublinham o fato de que a masculinidade hegemônica não se efetiva de maneira absoluta e fixa, mas que, conforme as mudanças dos padrões sociais na sociedade em condições históricas determinadas permite apontar para a impossibilidade de exercício desta hegemonia por meio de mecanismos de dominação ou de um poder total. Assim, a masculinidade hegemônica implica relações de subordinação e marginalização tanto de masculinidades quanto de feminilidades. Existe, neste aspecto, uma coerência entre o modo como as relações de resistência operam em Foucault, isto é, se a homossexualidade é um contradiscorso que resiste à heterossexualidade normativa, ela, ao mesmo tempo, lhe serve de suporte para estabelecimento dos mecanismo de regulação. Esta ambiguidade que os autores sublinham pode ser pensada, também, no âmbito das maneira como opera a masculinidade hegemônica.

Michael Kimmel (2016) seguindo a definição de Robert Connell, define que a masculinidade hegemônica pode ser apontada como a imagem de masculinidade daqueles que possuem o poder, que os homens, historicamente, vem a exercer funções sociais dominantes, que, segundo o autor, veio a se tornar uma linguagem comum em “avaliações psicológicas, em pesquisa

sociológica, e em literatura de autoajuda e aconselhamento para ensinar os homens jovens a se tornarem “homens reais” (KIMMEL, 2016, p. 19). Kimmel afirma que a conceituação hegemônica de masculinidade é de um homem *no poder, com o poder e de poder*, ou seja, ao homem forte, vencedor, capaz, confiável. A mesma definição de masculinidade que confere aos homens o poder de exercer sobre outros homens e sobre as mulheres.

Com o objetivo de reinterpretar o conceito de homossociabilidade, os autores introduzem uma distinção entre vertical/hierárquica e horizontal homossociabilidade. Enquanto que a hierárquica homossociabilidade está vinculada aos laços masculinos de forma a manter e defender o poder por meio da masculinidade hegemônica, a horizontal homossociabilidade pode ser entendida como relações entre homens baseada na proximidade emocional, intimidade e formas de amizade. Nesse sentido, por meio destes “tipos ideais”, os autores buscam entender as ambiguidades latentes das diferentes posições masculinas, apresentando as contradições que concernem a hegemonia masculina, podendo diferir os padrões de poder que caracterizam cada contexto.

Mesmo com os temores acerca do pecado, a panelinha vivia sobre a sua profunda relação com Deus e o desejo pelos Maiores, porém, o que significa a relação é o que, poderíamos chamar, de uma certa cumplicidade que visava um proteção. A maioria da panelinha era obcecada pela virtude da pureza mas tinha uma imensa propensão ao pecado. Este ponto se torna, talvez, tão sublime, pois, mesmo em momentos de elevada reflexão espiritual, a “Passarada” reconhecia que “a carne é mesmo fraca” (TREVISAN, 2001, p. 64).

A história de um dos melhores amigos de Tiquinho, Canário, narra bem este ponto, pois Canário amava um dos jogares de futebol dos Maiores, chamado de Tora-Tora, cujo apelido é em virtude das dimensões de seu membro sexual. E Canário sentia uma enorme atração que se manifestava “bem na bunda”. Em muitos momentos Canário dizia a Tiquinho que havia pecado, pecado “por obra, como chamavam, pois tinha se masturbado com o dedo enfiado dentro do cu e pensando incessantemente no seu amado. Tiquinho, imediatamente, remetia Canário para o confessor, para que se desfizesse a obra, mas Canário logo as quebrava e vivia temendo a danação eterna.

O sexo, o pecado constituiam como o ponto central na vida de todos os seminaristas, como nessa passagem

*Que se gozava no céu?*

- No céu, como pode imaginar, gozava-se da visão dos prediletos e da posse de todas as delícias, que na verdade não tinham limites. Incluíam-se aí a masturbação, as amizades (assim chamadas) particulares e outras formas menos comuns que estivessem ao alcance da mão, dos olhos e do pensamento. A comunidade inteira, e não apenas os mariquinhas, fervilhava no gozo. O sexo constituía o assunto mais corrente, mais saboroso e mais cochichado daqueles tempos (TREVISAN, 2001, p. 65).

Naqueles tempos, namorava-se muito, em todos os lugares do seminário, bna sala de estudos, na capela, no refeitório, nas salas de aula, ocorria nos dormitórios, onde era mais perigoso. Namorava-se em todos os lugares onde fosse possível. No entanto, o lugar principal era a bolaria, onde se realizava os concertos das bolas de futebol. Como ficava localizada no porão, era possível tocar no seu predileto, podendo ocorrer algumas brincadeiras de mão, até chegar no momento, quando havia frequência menor, de apalpar o membro ou abaixar os calções. Era, então na bolaria que se realizavam “concursos” como de os peitos mais peludos, coxas mais grossas e o que fazia com que muitos delirassem, o de membro mais protuberante. Ali era o local onde era possível numerosas ejaculações (TREVISAN, 2001).

Podia-se falar que o espaço envolvia uma espécie de encantamento atrelado à esfera do sagrado? Pode-se dizer que o campo de futebol oferecia esta mistura, ali os seminaristas podiam compartilhar das mais variadas maneiras, de todos os sentimentos, ali podiam compartilhar seus amores pelos maiores, onde podiam juntar as suas panelinhas, podiam fofocar, rir, expor seus segredos mais íntimos. “Podia-se dizer que a ternura trocada entre as crianças transbordava para o espaço do campo. Em consequência, elas o amavam porque se tratava de um espaço comunitário de amor (TREVISAN, 2001). Tiquinho viveria a intensidade deste sentimento, oscilaria muito entre a compreensão de si mesmo e do outro.

Mas, como foi descrito até aqui, que os meninos utilizavam as mãos, os olhos e o pensamento para obter o gozo, assim como se relacionavam com o pinto, como demonstra o narrador, a relação “poderia ser considerada como crucial e ansiosa” (TREVISAN, 2001, p. 73). Como não se podia ver os pintos

às claras, ver um pinto em estado completamente rígido gerava uma sensação absolutamente deliciosa nos seminaristas. Aqueles meninos com uma maior sensibilidade guardavam ao longo de dias a imagem do pênis enrijecido. Tiquinho, um dos mais sensíveis, sentia um misto de terror e êxtase ao vislumbrar a imagem de um pinto de outro colega. No entanto, haviam casos em que as normas cristãs se impunham de tal forma sobre a atração dos seminaristas que os sufocava: “da mesma forma que o amor se mascarava, alguns garotos sentiam tanto temor pelo pênis alheio que poderia considerar como uma espécie de “paranoica fálica”” (TREVISAN, 2001, p. 73).

A masturbação configurava-se como uma forma de expressão do gozo diante da solidão, pois naquele momento o medo de ir para à danação eterna era proporcional ao que jorrava de porra dos corpos sedentos de prazer, mas ao mesmo tempo, preocupados com a santidade. Os lavatórios se constituíam como um santuário onde explodia em gozo todo prazer imerso na solidão. A cena inicia logo no primeiro banheiro, Lourival se masturbava quase sem tirar seu pinto para fora da calça. No segundo banheiro à direita, estava Toninho, onde sua mão esquerda funcionava com muita força. No terceiro banheiro estava Mané, cujas mãos seguravam seu membro avantajado, com seus olhos revirados de prazer. No quarto banheiro, à direita veem-se dois rapazes cintilando em cada toque de seus membros. Do quinto para o sexto banheiro avistava-se um rapaz no alto observando os outros se masturbarem de forma a procurar inspiração.

Tornava-se perceptível que o sexo era algo onipresente, mas além disso, era polivalente, apesar de se impor sob a constante ira de Deus. Os sermões, as palestras do Reitor e dos Padres visavam no sentido de observar a pureza e a virtude como forma de ascender à vida outra. Devia-se evitar todas as formas de exaltação do corpo, não se devia apegar muito aos outros, pois Deus se opunha as amizades egoísticas. Segundo ele, devia-se manter contínua vigilância, com a mortificação de todos os sentidos (TREVISAN, 2001).

Muitas mortificações se formavam, além dos próprios castigos, como por exemplo quando se iniciava uma cena de beijo durante a exibição de um filme, onde se tapava a lente com a mão. Mas havia êxtase quando a mão cansada de segurar saia e os atos libidinosos podiam ser mostrados. A ira dos superiores se

manifestava com frequência, porém de maneira mais visceral quando, já no segundo ano em que Tiquinho estava no seminário, ocorre a famosa “Inquisição dos doze”.

O episódio ocorreu antes de chegar as férias de julho, um dos prefeitos de disciplina, chamado de Andreolli, organizava um de suas equipes para que fosse limpo um dos lavatórios, incluindo um dos menores chamado de Matias, que era conhecido como um dos mariquinhas. Porém, o ambiente do seminário havia caído em uma profunda calmaria, quando começam a surgir boatos de que seis componentes da equipe de limpeza haviam atentado contra a castidade. O boato correu, o grupo parece que havia feito troca-troca. E o grupo também havia usado Matias para atos libidinosos. Quatro rapazes agarraram Matias e abaixam seu calção, enquanto o próprio Andreolli o encoxava. No entanto, Andreozzi, este é o nome do prefeito de disciplina teria levado para um local privado e fechado a porta. Durante todo esse período, aguardava-se o resultado da averiguação dos padres. Logo, boatos circulavam de que haviam mais envolvidos, em algum momento, todos, principalmente os santinhos se sentiam como se tivessem cometido o ato.

Foi um momento muito doloroso, pelo fato de ninguém saber o que houve, muitos acusavam a si mesmos ou aos outros, certamente, realizavam isso depois de serem coagidos por uma possível condenação eterna. Neste período não era incomum explosões de choro em todos os lugares do seminário, também era o momento em que se mais lia o pequeno livro intitulado “A pérola da virtudes”, cujo enredo exaltava a importância da castidade. No dia 9 de agosto, em uma sessão solene foi declarado, por parte do Reitor e do diretor espiritual que havia sido completado a obra do expurgo. Foram anunciados os nomes dos doze culpados. Após a Inquisição do Doze, as coisas mudaram, o sentido de autodefesa por parte da passarada se intensificou, o amor aos homens parecia que havia se tornado inacessível, até chegar um certo Abel, especialmente na vida de Tiquinho, e mudar totalmente esta percepção. Tiquinho, pacientemente, após o jugo impiedoso de Deus, aguardava, no fundo de seu coração, uma oportunidade para novamente poder demonstrar as fragilidades da carne.

O momento da Inquisição dos doze lembra os desfecho do romance de Raul Pompéia, *O Ateneu*, por mais que Pompéia faça referência aos doze no

sentido de um cometimento de um “crime”, Trevisan atribui o processo como um desvio, da qual envolve todos os estratos que compõe o seminário, referindo-se aos internos, tanto do grupo dos Maiores quanto dos Menores. E sua falta de esclarecimento criou um sentimento que, de alguma forma, todos estariam envolvidos, todos poderiam, de certa maneira, ter participado daquele ato que gerou uma situação de insegurança no interior do seminário. Enquanto o caso não era resolvido, a Inquisição dos doze pode ser compreendida como um grande fantasma que pairou sobre as consciências dos internos.

Ao tratar do drama público de Raul Pompéia (1863-1895), que o levou a cometer suicídio em 1895, Miskolci e Balieiro (2011, p. 1) promovem uma análise sociológica do acontecimento de modo apreender sua tragédia a partir dos “valores, os ideais e os fantasmas da sociedade brasileira de então”. Diante do escrutínio de todos, através de um bilhete, sacrifica-se em nome do reconhecimento de sua honra.

O seu drama pessoal, oriundo do sentimento de vergonha e defesa de sua honra revela o “rígido sistema de valores” (BALIEIRO e MISKOLCI, 2011, p. 2) em que Raul Pompéia estava submetido em que a honra perdida aponta para a uma temática, de certa forma, foucaultiana, ou seja, a “publicização do privado” (BALIEIRO e MISKOLCI, 2011, p. 2). O drama de Pompéia era oriundo de uma motivação política que passou pela domínio do gênero e sexualidade. Aos fins do século XIX, sublinham os autores, haviam disputas no período para a consolidação da nação e do regime republicano, porém, havia a tentativa de “associação entre nação e masculinidade” (BALIEIRO e MISKOLCI, 2011, p. 2), com o intuito de produzir o “caráter” de um homem, de modo e procurar alinhar as preocupações políticas da época com os valores morais constitutivos. Sendo assim, Pompéia, em *O Ateneu*, a “relação entre meninos como parte da “imoralidade” presente na decadente da ordem imperial” (BALIEIRO e MISKOLCI, 2011, p. 2).

Em sua obra, publicada, diariamente<sup>13</sup>, no jornal carioca *Gazeta de Notícias*, no ano de 1888, narrando as memórias de Sérgio em seu tempo de aluno de um internato, da qual chamava, jocosamente, de “fina flor da mocidade

---

<sup>13</sup> O romance foi interrompido no dia 14 de maio de 1888, para retornar 4 dias depois com o capítulo final. Durante o período de interrupção, a *Gazeta* era permeada por notícias acerca da abolição da escravatura.

brasileira" (2011, p. 2), cuja direção estava à cargo de Argolo de Ramos, fictício pedagogo. Para os autores, o romance narra

As experiências e os sentimentos do protagonista-narrador em meio à disciplina opressiva do diretor e dos bedéis. Contexto em que ganham centralidade as relações afetivas entre os estudantes, apresentadas como o polo vexaminoso, do qual todos deveriam se afastar. Também expõe a forma contundente as violências em que se apoiava esta pedagogia do sexo voltada à formação dos homens das classes dominantes (BALIEIRO e MISKOLCI, 2011, p. 2).

A narrativa apresenta a tematização da sexualidade, de modo em que paira um suposto fantasma em que pairam as reflexões do diretor, isto é, "a organização do internato e o verdadeiro aprendizado submetido os estudantes" (BALIEIRO e MISKOLCI, 2011, p. 2). Segundo os autores, a obra permite acessar o universo que constitui a "pedagogia da sexualidade" (BALIEIRO e MISKOLCI, 2011, p. 3) em que se desenvolvia um entendimento acerca do que seria a nação brasileira e, consequentemente, todas as suas dificuldades. Entre as dificuldades que concerniam, os autores apontam o temor da degeneração, em que rondava com o "espectro" do advento da homossexualidade como categoria. Assim, o dispositivo de sexualidade que caracteriza os fins do século XIX é "a crescente pedagogização do sexo da criança por causa dos perigos morais e físicos a que supostamente estariam expostas, o que afetaria diretamente a coletividade" (BALIEIRO e MISKOLCI, 2011, p. 3).

O *Ateneu* apresenta noções que expressam o momento do pensamento social e literário brasileiro, isto é, descrições acerca de perversão, corrupção e imoralidade que, no entanto, podem corresponder a aspectos concernentes à obra, isto é, na dinâmica do internato. A linguagem apresenta características do período, como os "princípios deterministas do darwinismo social" (BALIEIRO e MISKOLCI, 2011, p. 5). Nesse sentido, a crítica de Pompéia direcionava ao regime monárquico e à todo contexto nacional. Nesse sentido, podem-se destacar as "fraquezas, as paixões e vergonhas" (BALIEIRO e MISKOLCI, 2011, p. 5) que se concretizam em relações afetivas e sexuais entre meninos no interior do internato.

Os autores sublinham um excesso do sexo que caracteriza a dinâmica do internato, porém, apresenta as "representações correntes sobre a monarquia em decadência" (BALIEIRO e MISKOLCI, 2011, p. 6), pois a homossexualidade

masculina pairava sob a elite branca brasileira, paralelamente as outras elites do ocidente onde passara a ser perseguida, patologizada, constituindo-se como um interdito à homossexualidade. Sendo assim, “o interdito à homossexualidade estrutura o romance por meio da regulação subjetiva dos meninos” (BALIEIRO e MISKOLCI, 2011, p. 6). O que os autores apontam como o processo de pedagogização da sexualidade infantil como forma de proteger dos perigos atinentes à degeneração, desta forma, em *O Ateneu*, esta pedagogia objetiva ser baseada no medo que “revela o aprendizado da recusa do desejo que passara a ser associado ao reino do patológico” (BALIEIRO e MISKOLCI, 2011, p. 6).

Assim, a homossexualidade seria identificada como uma ameaçada que precisava ser controlada, no entanto, esta associação é possível através da identificação do comportamento efeminado, ou seja, uma “masculinidade corrompida” (BALIEIRO e MISKOLCI, 2011, p. 6), que iria pressupor uma “imoralidade”. Esta, que seria alvo de repulsa e punição por parte de um dos personagens do romance, Aristarco, diretor do internato. Um dos personagens se destaca, é o caso de Cândido, quando Aristarco descobre uma de suas cartas direcionada a outro personagem, Emílio, em que usava o pseudônimo, Cândida. O diretor expõe o caso aos estudantes, acusando-o de “imoral”, a “imoralidade” adentrava ao internato.

Desta forma, o controle exercido pela disciplina no internato ocorre por meio da legitimação da heteronormatividade, pois objetiva estabelecer através da consolidação do binário hetero/homo a interdição na relação entre meninos, de modo a tratar um como natural e puro construindo, discursivamente, o que viria a ser ameaçador, reprovável, abjeto. Desta forma, segundo os autores, a homossexualidade não poderia ser jogada para o limbo, isto é, eliminada, haja vista o fato de que se constitua o lado negativo da heterossexualidade, caracterizando-se como sua sombra. O “homem de verdade” (BALIEIRO e MISKOLCI, 2011, p. 7), não deveria ser apenas associada ao fato de relacionar-se com mulheres, mas de estar posicionado em uma hierarquia de poder, em deter uma postura marcada pela virilidade.

A Inquisição dos Doze pode ser tomada como uma forma de exercer uma regulação subjetiva do desejo entre meninos, pois a inquisição dos doze vem permeada por uma ânsia punitiva, manifestada de forma a proteger os meninos

dos perigos que aquele ato representara diante da degeneração, onde o desejo passar a ser associado à esfera do patológico. Além de medo generalizado diante de um ato que poderia gerar a degeneração, seja pelo perigo à homossexualidade, o temor generalizado que acaba sendo internalizado pelos seminaristas que, a todo o momento recorrem às “pérolas da virtude” para se protegerem dos perigos do pecado quando a ordem da castidade não é respeitada.

A relação com *O Ateneu* pode ser interessante para se pensar que o dispositivo de sexualidade que se manifestava através da pedagogização da sexualidade infantil opera na legitimação da heteronormatividade consolidando o binário hetero/homo por meio do temor à homossexualidade, jogando-a aos limites do interdito de forma a exercer o controle disciplinar no seminário. A Inquisição dos doze traz, diferentemente do caso do personagem Cândido no *Ateneu*, não a exposição para todos de que havia sido cometido uma “imoralidade”, apesar de que os nomes dos doze fosse anunciados publicamente, mas que os instrumentos utilizados para exercer o medo e demonstrar o perigo do pecado é através do temor de que o regulamento fosse descumprido, mas que todos tivessem consciência de que violar as regras do seminário ocasionaria na danação eterna. Um perigo duplo se impõe, ou se entrelaçam, o da condenação eterna associado aos perigos da homossexualidade enquanto degeneração.

## **2.5. A experiência e o discurso da mística**

O terceiro capítulo intitulado “A formosura de Deus” inicia com uma mudança que, não apenas ocorre na dinâmica ficcional do seminário, mas que é oriunda de movimento dentro da própria Igreja Católica, vivenciado por Trevisan durante o seu período como estudante. Cabe ressaltar a importância do Concílio Vaticano II. Em 1958, o então Papa João XXIII convoca o Concílio dando início a uma importante transformação no interior da Igreja. Havia uma necessidade de adaptação da igreja Católica às mudanças sociais, políticas,

culturais e religiosas que ocorriam no seio da sociedade, desde os séculos XIX e XX, pode-se considerar como uma adaptação às questões modernas<sup>14</sup>.

A primeira sessão do Concilio ocorreu em 11 de outubro de 1962, após a morte de João XXIII houve um momento de crise. No entanto, o Papa Paulo VI deu continuidade, conduzindo mas três sessões, durando até 1965. A reforma ocorrida no âmago da Igreja Católica produziu profundas transformações, permitindo uma maior abertura à participação de, como por exemplo, pessoas leigas nas atividades religiosas. Diante de um cenário pós-guerra, o movimento foi orientado no sentido de valorização de uma espécie de religiosidade interior, de ressaltar os aspectos relativos as experiências que são constituídas pelos próprios sujeitos com a fé. O objetivo é, diante do predomínio da razão, desde a Revolução Francesa, revalorizar a dimensão da espiritualidade.

De acordo com o padre espanhol Marciano Vidal, uma das características que apresenta uma melhor definição sobre o que representa o Concílio Vaticano II é a pastoralidade<sup>15</sup>. Da qual, o exercício da teologia ocorre no sentido de promover a transformação da realidade objetiva, sem deter o fim último de produzir dogmas.

Estas profundas mudanças que ocorrem na Igreja Católica se fazem presentes no romance e são sensivelmente sentidas pelos eleitos durante sua formação no seminário. Novas orientações, o “aggiornamento”<sup>16</sup> produziram efeito no espírito do eleitos, apesar de que no terceiro ano de Tiquinho, o velho estilo, marcado fundamentalmente pelo excesso no zelo e rigor, foi substituído pela chegada de padres mais jovens, sobretudo o novo diretor espiritual que reclamou, diante o bispo, de todos os rigores que sustentavam a rotina do seminário. No entanto, o primeiro efeito foi o abrandamento do Regulamento, apesar de continuar a ser o Regulamento, o sentimento dos eleitos é de um alívio. Pois não havia as longas filas indianas que severamente precisavam ser cumpridas, os castigos eram menos rígidos, não era tão significativa a diferença entre os Maiores e os Menores e foi dispensado o uso de paletó.

---

<sup>14</sup> Ver: <http://www.a12.com/jornalsantuário/notícias/concilio-vaticano-ii-transformou-igreja-católica>. - acessado em 10/05/2018

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Traduzido do italiano significa “atualização”.

A orientação pedagógica, despida dos aspectos tradicionais, valorizou as dimensões mais subjetivas de cada seminarista. Mas o elemento que será mais sentido é uma transformação no que diz respeito ao mergulho da comunidade em um emaranhado de revelações e “em poucos meses, o seminário evolui para o campo de paixões concentradas” (TREVISAN, 2001, p. 83). Novas paixões cristãs afloram, aquele Deus impetuoso que castigava e punia foi, paulatinamente, substituído, ou melhor, foi oferecida aos seminaristas uma face em que havia um Deus que podia amar, “escandalosamente” e “misticamente”, lembrando das palavras de Paulo VI ao longo do Concílio Vaticano II: “conhecer e amar a Igreja, para o católico, significa conhecer e amar a Cristo em Seu Corpo místico”.<sup>17</sup>

Esse Deus, que aparentemente parecia ser apaixonante, ou “deuses”, pois eram dois que representavam para Tiquinho essa nova mudança que, poderíamos dizer, profundamente passional, eram duas novas divindades que expressavam esse momento, isto é, pelos dois novos superiores, os novos Reitor e Diretor Espiritual. Um deles usava batina preta, enquanto o outro usava batinas brancas. Enfim, tratava-se de “dois seres belíssimos não apenas de espirito; que reinavam com ar de eternidade; e que criavam todo amor ao redor de si” (TREVISAN, 2001, p. 84). Esse Deus era belíssimo pois era resplandecente, fascinavam os eleitos em virtude de sua juventude; apresentavam um ar de eternidade pelo fato de que seriam onipotentes diante das quase sessenta crianças, isto é, sua severidade era apenas um subterfúgio para que pudessem propagar todo o seu amor latente; amor este que emergia das profundezas de sua jovialidade, quase que incarnado em um amor que se bastava. Provocando, nos próprios meninos um sentimento tão envolvente e intenso que os levava a disputarem sua atenção, a terem ciúmes um dos outros, uma lassidão oriunda da elevada temperatura na qual o amor dos superiores jorrava (2001, p. 85).

Esse amor incondicional que exala dos superiores pode ser chamado de “Mistério da Apaixonante Autoridade” (TREVISAN, 2001, p. 86), pois os dois eram amados por expressarem a representação de Deus. Tínhamos, diante dos eleitos, a presença de Deus na forma de corpos humanos, pois Deus não estava

---

<sup>17</sup> Fonte: Vaticano II – Introdução, de Mauro do Carmo. (<http://www.acidigital.com/rosario/>) – acessado em 10/05/2018.

expresso apenas no que os dois padres diziam, mas havia um corpo, em corpos da qual os seminaristas passaram a desejar, enquanto “adoradores do amor absoluto” (TREVISAN, 2001, p. 86). A representação morena de Deus se chamava Padre Augusto, enquanto o Senhor loiro, a representação mais delicada de Deus, era o Diretor espiritual e se chamava Mário, mas atendia por Padre Marinho.

Este amor, que jorrava dos padres e atingia a todos os eleitos, de várias maneiras, sob inúmeras formas e alcançava todas as mais variadas direções, apesar de ainda constar no Regulamento a proibição das “amizades particulares” e extremo cuidado com os “problemas afetivos” dos seminaristas. O ambiente era permeado pela paixão, que se iniciam, certamente, em Deus, por conta disso, sagrado, e entre os meninos e os superiores. Padre Augusto gostava de eleger os seus “peixinhos” ou “durex”, gíria local, como forma de reconhecer os seus prediletos. A cada quinzena mudava o seu “peixinho”, a maioria escolhida por adolescentes dos Maiores, o que acarretava em muita disputa e ciúmes entre os seminaristas, havia muita competição, praticamente sem regras, tanto que para conseguir favores do reitor, denunciavam uns aos outros. Como o caso de um dos garotos, chamado Beiçola, que fazia lista de faltas dos colegas para entregar ao Reitor.

Aparentemente, por mais que a atitude dos seminaristas rumava o descontrole, as medidas adotadas pelos superiores foi abordar o tema traição e demonstrar como Judas havia, na visão dos superiores, sido miserável com Jesus a ponto de não perceber o amor que ele o reservara. Nesse sentido, o comportamento dos superiores em nenhum momento ambos se pareciam comportar-se como superiores de modo literal, no entanto, ambos apresentavam divergir sob muitos aspectos, em virtude de problemas com os eleitos, ambos discutiam sobre métodos educacionais, Padre Marinho considerava o Reitor demasiadamente severo enquanto Padre Augusto acreditava que o Diretor Espiritual muito complacente. Ambos demonstravam muita divergência sobre determinados pontos. Poderia considerar que o temperamento de ambos representavam um lado místico e científico.

Os padres divergiam em outros aspectos, o Padre Marinho dedicava mais aos Menores, enquanto Padre Augusto aos Maiores. O lado espiritual de um

cativava os Menores, de outro lado era o lado viril de outro que atraia os Maiores. O Reitor, por exemplo, preocupava-se mais com os corpos e o caráter dos meninos, reforçava em suas palavras como a disciplina era importante para produzir “homens-machos”, com H maiúsculo, desprezando, assim, os mais delicados e os mariquinhas. Enfaticamente contrário à qualquer tipo de afetação, o Reitor criticava o hábito de colocar brilhantina no cabelo, como expressão de uma vaidade exagerada. Esse cuidado excessivo se manifestava todos os dias, por exemplo, antes de dormir, o Padre Augusto convocava os meninos, individualmente, ao seu quarto, mandava que tirassem a roupa e examinava, detalhadamente, mas verificar e se certificar se alguém não havia observado as regras de higiene.

O contato com o santíssimo mistério da autoridade era profundo, eram quase como estacas que penetravam de maneira visceral os corações daqueles eleitos. O sentimento era tão pujante que o pânico tomava conta de alguns adolescentes, antes mesmo de realizarem a vistoria de rotina. Uma paixão avassaladora, poderia considerar como uma paixão de Deus. O sentimento pode ser expresso nesta passagem:

Havia calafrios e ondas de calor não só da carne nem tão do espírito: não se sabia mais quais territórios o amor invadira. Tudo o que os meninos sentiam era a presença de um Senhor tático, forte e protetor, tão incomensurável que não caberia nem em suas mãos juntas nem em todos os seus beijos ansiosos. Ficavam envoltos nessa onda de vibrações intercambiadas, perdidos num espaço onde anjos voejavam fora das fronteiras. Era então que, num movimento incontrolável, seus pintos deixavam o aconchego dos recém-nascidos frescos pentelhos e levitavam de puro êxtase, já no início do exame. (TREVISAN, 2001, p. 99).

Apesar deste sentimento irrefreável, a atitude de Padre Augusto eram sempre no sentido de uma reprimenda indireta, do tipo “não lava direito o pinto, menino?” e “tem que fazer mais exercício para engrossar as coxas” (TREVISAN, 2001, p. 99). Por mais que não mencionasse o fato, isto é os pintos eretos, agradava-lhe os resultados que obtinha das revisões. E não aprovar os meios significava que estaria tocando no lado místico, na relação mística que havia com os pintos duros e isso ficava a cargo do Padre Marinho, do Diretor Espiritual. No entanto, quanto à masturbação, continuava o pleno controle, manifestando assim nas vistorias: “deixa eu ver os peitos. Eta, peito inchado. Masturbação

demais, rapaz. Vê se toma jeito. Peito inchado em homem é feio" (TREVISAN, 2001, p. 100).

No entanto, o Diretor Espiritual cuidava dos Menores com o mais extremo zelo, como se os convidasse para uma jornada rumo ao paraíso, usando de estratégias mais "poéticas" para alertar sobre a masturbação, como por exemplo, amarrar fitinhas de variadas cores nos membros dos meninos reincidentes. As punições que os oferecia era para elevar-lhes o espírito, tomava cuidado para não intimidar os seus orientados, para lhes oferecia carícias, afagos no rosto até toques que pareciam ousados. Quando ocorria isto, logo lhes dava explicações convincentes, referindo-se à frase que inscreve no alto de sua porta: "onde houver caridade e amor, Deus aí estará" ou colocava os meninos deitados sobre seu joelho e lhes explicava de um jeito ainda mais sutil: "se existir verdadeira caridade entre nós dois, Deus estará conosco" (TREVISAN, 2001, p. 101)

Uma relação profundamente lúdica, na qual se enraizava e provocava uma intensa confiança nos meninos em relação ao fato de poderem confidenciar segredos escabrosos, sabendo que receberiam das mãos e dos lábios de Padre Augusto, palavras delicadas e sutis. Padre Marinho demonstrava isso carimbando o peito dos meninos com um carimbo com o flamejante Coração de Jesus, na qual entendia que os corações dos meninos ardam no amor de Cristo.

Poderia se considerar uma forma diferente de amar, Padre Marinho gostaria de forma ilimitada, tanto, que propunha as crianças que se comunicassem com Jesus através de seus diários, incentivando a escreverem todos os dias. Como representante de Jesus, acessava naturalmente os diários, que o auxilia inclusive "a conhecer melhor as pequenas almas para melhor dirigí-las nos caminhos do amor" (TREVISAN, 2001, p. 102). Apesar de alguns seminaristas iriam se rebelar, como Tiquinho, mais adiante se verá, no entanto é notável a presença de Padre Marinho na vida dos garotos. A nível intelectual, procurava introduzi-los no mundo da música e da literatura, organizando sessões de audições musicais no seu quarto, onde era frequentado também pelos Maiores, onde se ouvia Bach, Beethoven e Brahms.

As músicas que o Padre Marinho introduzia no mundo dos meninos provocava uma profunda expressão emocional nos adolescentes. Cada música

proporcionava as mais variadas sensações, de leveza e euforia contida como nos “Concertos de Brandenburgo” ou de sorrisos em “Suíte Quebra-Nozes”. Tiquinho sentia incontidos e saborosos frêmitos ao ouvir a “Sagração da Primavera”, mas inquietava-se ao ouvir a Sinfonia N° 3 de Brahms. Porém, mais à frente a música será fundamental para acessar o universo da paixão, onde “encontrará, nas massas de violinos, na evolução das trompas e trompetes ou nos solos de piano e violino, os timbres, modulações e andamentos do seu próprio amor” (p. 105). Mas tarde ainda, Tiquinho fará uma descoberta que o conduzirá para aprofundar-se neste universo, ou seja, descobrirá que na adolescência “o desejo é antes de tudo musical” (TREVISAN, 2001, p. 105).

A relação das crianças com o Padre era permeada por um amor, ao mesmo tempo apaixonante e ingênuo. Marcada por uma profunda fascinação que se tornava ambígua pois, além de contar com confiança e respeito, apresentava também uma sensualidade intensa. No seu quarto havia, além de muitos garotos, uma aproximação física e um envolvimento afetivo muito grande, no entanto, era um ambiente marcado pela generosidade, na qual muitos se refugiavam. Ali podia ser o espaço onde as paixões se manifestavam das mais variadas formas, onde ganhavam significado, pois todas elas passavam a ter uma definição, seja pelos próprios colegas, Deus, música, natureza ou a vida.

Padre Marinho poderia ser considerado, conforme o narrador, quase como uma figura socrática, mas um “Sócrates místico”, que distribuía sabedoria divina, rodeado sempre de meninos que, procura os amar quase sem limites, podendo comentar sobre os evangelhos, especialmente os Evangelhos de São João ou os poemas de São João da Cruz, que serão fundamentais mais adiante na narrativa.

Tiquinho, que já pertencia aos Maiores, frequentou durante um longo tempo as meditações com Padre Marinho. Neste período Tiquinho avistou a possibilidade de penetrar em um mundo espiritual ainda não habitado. Certo dia, saiu do quarto de Padre Marinho quase levitando após ouvir algumas de suas palavras, o padre lhe contava sobre um conflito que há entre a moralidade do cristianismo e a sua dimensão mais mística, pois justamente a mística extrapola as regras morais que se constituem na vida cotidiana, como o caso de Santa Tereza, que será importante mais à frente – “morro porque não morro” –

(TREVISAN, 2001, p. 109). Santa Tereza e São João da Cruz admitiam a possibilidade da ressurreição eterna da carne, pois “queriam morrer na finitude para ressuscitar na eternidade e unir-se corporalmente ao espírito de Deus” (TREVISAN, 2001, p. 109). Seria a união de carne e espírito, percebida na solidão, nas qual o sensualizar, e aqui entenderemos por desejo, se manifestou na solidão do homem, no momento de percepção desta situação cuja o desejo e o espírito, facultado na consciência de Deus, transmuta-se na carne eterna.

Talvez Tiquinho tenha compreendido esta dimensão, não apenas nesta lição de Padre Marinho, mas quando o mesmo lhe diz que é preciso seguir o caminho dos místicos, de poder “amar a Deus que está presente no outro”, amar Deus como amando a carne e o espírito que estão presentes no semelhante, cujo amor radical, pujante poderia ser capaz de salvar da loucura. Os místicos acreditavam nisso, o amor a Deus acarretaria formas de expressar a loucura, por isso, em momentos de êxtase, os místicos amavam com violência. Tiquinho compreendera este ponto, pois compreenderia a si mesmo e não sofreria. Mas, fundamentalmente, Tiquinho amaria como os místicos, elevaria ao status de loucura, redimensionando-o a um nível incontrolável, levando a sucumbir a carne.

O universo místico atraíra Tiquinho, não apenas por ser pertencente ao grupo dos mariquinhas, mas em virtude de que suas lições provocavam uma intensidade que o conduziria ao acesso do mundo da paixão, como nesta passagem

– *Falou-se na mística como terreno exclusivo do Diretor Espiritual. Que tem a ver a mística como todo esse amor que, por alucinado, não conseguia se conter nos limites do espírito?*

- Talvez porque as delícias da carne não se oponham necessariamente à salvação das almas. E essa parece ser uma conclusão possível a partir do universo místico do Padre Marinho. No seu entender, os místicos teriam uma sensibilidade excepcional que os levava a percorrer o território da carne e superá-lo – não no sentido de repúdio mas de redimensionamento. Por sua grande capacidade para o amor e a paixão, eles violentariam a carne, visando menos destruí-la do que destruir suas barreiras e recolocá-la na órbita do espírito. Seria o universo da carne puríssimo como antes do pecado de Adão e Eva: uma tentativa de romper a história, ao mergulhar o corpo na eternidade. Essas imagens, ainda que apreendidas de forma nebulosa, encantavam Tiquinho, porque lhes dimensionavam o amor enquanto território absoluto, ilimitado. E acabaram influindo em sua vida [...] (TREVISAN, 2001, p. 113).

Podemos considerar, neste sentido, dois aspectos que caracterizam uma ambiguidade entre o discurso que produz a subjetividade cristã e a experiência mística concernente aos conselhos de Santa Teresa D'Ávila e São João da Cruz. Sendo assim, é necessário apreender a produção desta subjetividade cristã calcada na prática de si e no disciplinamento do corpo, o que, neste último caso Foucault teria conceituado como o circuito de operação de uma tecnologia de poder intitulado de pastoral. De um outro lado, a produção de uma subjetividade cristã está relacionada ao fato de, como salienta Foucault, de uma mudança sobre como se caracteriza o regime de prazeres, da qual, diferentemente dos regimes que operavam na Grécia e Roma Antiga, onde o exame de consciência estava voltado para uma espécie de "normas de comportamento". Para Foucault, o regime de prazeres que emerge no cristianismo é o momento em que o desejo, o desejo sexual, onde sexo é colocado no exame de consciência.

De um outro lado, percebe-se que há a busca de uma maneira de entender o lado místico do amor, como expresso em algumas correntes da Igreja Católica. Santa Teresa D'Ávila e São João da Cruz são considerados como representantes de uma corrente transgressora na Igreja, haja vista o fato de que o amor à Deus não está condicionado a seguir as regras estabelecidas pelo discurso cristão para acessar a vida contemplativa, mas na maneira de amar a Deus de um modo muito particular, de um modo muito preciso, isto é, amar ao Deus que está presente no outro, do Deus que está expresso, carnalmente, no outro, como o caso do Jardineiro Espanhol, que será trabalhado mais adiante, pois a carnalização ensejada pelos seminarista e, especificamente, por Tiquinho, tomará o enredo da narrativa e permite compreender as tensões eróticas, até aqui relatadas entre os diretores espirituais e os seminaristas.

Mas antes de retomarmos os aspectos da narrativa, cabe apreender o que significa este discurso místico. O concílio de Trento, ocorrido após a Reforma Protestante, no século XVI, obrigou a Igreja Católica a reformar-se, a reformar sua própria perspectiva acerca dos seus próprios procedimentos. Dentre eles, o que significativamente alterou foi a maneira como se percebia a relação com o mundo terreno, com a vida terrena, isto é, passa-se a compreender que era possível superar os conflitos espirituais apelando para o fato de que, neste momento, o paraíso, a vida contemplativa estão intimamente ligados à

experiência humana, ou seja, “tudo o que a Idade Média havia reprimido, a Renascença acentuou, exaltou, como, por exemplo, a exuberância do corpo humano” (BOFF Apud PEREIRA JÚNIOR, 2007, p. 64).

Tiquinho estava intimamente ligado esta experiência que os místicos ofereciam, haja vista que poderia acessar este Deus através do outro e, nesse sentido, amá-lo de modo a acessar o universo retumbante da paixão. Santa Teresa D’Ávila e São João da Cruz<sup>18</sup> poderiam ser considerados como representantes desta vertente mística da Igreja Católica que, onde era possível vislumbrar o acesso do divino por meio do corpo humano. De acordo com Pereira Júnior (2007), os dois místicos acreditavam que esta experiência poderia ser contemplada através do corpo, corpo este que torna-se o meio a acessar, carnalmente, o divino. Como na seguinte passagem,

Ai! Como a existência é amarga  
Sem o gozo do Senhor!  
Se é doce o divino amor,  
Não o é a espera tão larga:  
Tire-me Deus esta carga  
Tão pesada de sofrer,  
Que morro de não morrer.  
(Glosa de Santa Teresa)

Minha alma se há voltado,  
Com meu cabedal todo, a seu serviço;  
Já não guardo mais gado,  
Nem mais tenho outro ofício,  
Que só amor já é o meu exercício.  
(Cântico Espiritual – 1:28 São João da Cruz) (PEREIRA JÚNIOR, 2007, p. 65).

Estas passagens causaram muito desconforto no ambiente da Igreja Católica, levando, por exemplo, São João da Cruz a viver durante muito tempo preso, enquanto Santa Teresa D’Ávila foi acusada de praticar bruxaria. No seio do próprio cristianismo, a atitude de ambos os místicos era vista como um ato transgressor, pelo fato de possibilitar compreender que a vida espiritual não estaria afastada da vida corpórea, no sentido de promover uma conciliação. Tiquinho passa a experienciar estes momentos, de carnalização do espírito quando é acometido por um acontecimento marcante, isto é, quando quase morreu afogado e foi salvo por um de seus colegas maiores, que o carregou para

---

<sup>18</sup> Ambos místicos que viveram na Espanha durante o século XVI.

fora da água. Naquele instante, Tiquinho sentiu que seu espirito estava salvaguardado diante do peito aconchegante de seu salvador. Toda a robustez daqueles braços conduziu Tiquinho a sua primeira inquietação

A pele dos braços que o envolviam provocava delícias cujos sinais Tiquinho captava perfeitamente, há muito tempo. Mas aquela foi a primeira vez que sentiu sua carne inquietar-se, de modo inequívoco, por amor aos homens (TREVISAN, 2001, p. 117).

E Tiquinho sentia, diante a propulsão da carne, uma sensação ao ponto de sentir um profundo espanto, seja oriundo de sua ingenuidade diante das primeiras e espontâneas lambuzadas de seu pênis. Apesar da aflição, que fazia com que Tiquinho recorresse a todo o momento aos conselhos do Diretor Espiritual, onde era aconselhado a se tocar menos, mas o irrefreável prazer, a pujança do incontido gozo impedia Tiquinho de não sentir as delícias proporcionadas pela carne. Tiquinho, no entanto, “passava, com a mesma euforia, do pecado para o arrependimento e deste para satisfação compulsória” (TREVISAN, 2001, p. 119). O amor dele por Jesus era intenso, o tomava a cada segundo, porém, a natureza deste amor o inquietava, pois deveis “amai-vos aos outros como eu vos amei”. Diante dos Evangelhos Tiquinho, especialmente o do Apóstolo São João, Tiquinho descobre um caminho possível para poder amar os homens, bem como após a Ressurreição Jesus indaga três vezes a Pedro: “Tu me amas?” e Pedro responde: “Senhor, sabes que eu te amo”. Abria-se então para Tiquinho um via para a expressão irrestrita do seu amor por outro homem, pois não havia a possibilidade, nos Evangelhos, de dizer “eu te amo” a outro homem.

Apesar deste ponto que ofereceu a Tiquinho a condição para vislumbrar o amor por outro homem, conferindo-lhe o acesso ao universo da paixão, o que revelou a imagem de Jesus e, consequentemente, a possibilidade de carnalizá-lo foi através do filme, que impressionou muito Tiquinho, chamado *O jardineiro espanhol*, um filme de 1956 dirigido por Philip Leacock. O filme narra a história de amizade entre os personagens Nicholas, filho de um cônsul inglês que vivia na Espanha, e um rapaz que cuidava do jardim da mansão onde o menino habitava. O filho do cônsul é levado para a casa do jardineiro e começa a conviver e comer juntos aos pobres. No entanto, o cônsul, com ciúmes e medo de que acabasse ocorrendo algo ao seu filho, manda prender o jardineiro. Ao

final, o jardineiro morre ao tentar escapar da polícia e o menino Nicholas acaba ficando muito doente e clama pela presença do jardineiro.

Tiquinho acaba, após assistir ao filme, a “resolver” seus problemas sobre o seu amor por Jesus. Assim como o menino Nicholas, Tiquinho tinha seu amigo e a figura do jardineiro, “moreno, de olhos amendoados e doces, peito largo, pernas ríjas, bom e capaz de amar Nicholas até a morte” (TREVISAN, 2001, p. 126), era tudo o que Tiquinho podia imaginar do seu amor por Jesus. Mas por qual motivo Tiquinho teve essa revelação? Pois a imagem de Jesus se tornou corpórea, visível e bela, deixando estonteado, de modo a conversar, em diversos momentos, com seu Jesus moreno e lhe dizendo: “Jesus, meu jardineiro espanhol, como eu te amo” (TREVISAN, 2001, p. 126). E bastava olhar para ver aquele Jesus que ia ao seu dormitório, para conversar e lhe fazer carícias, que o ouvia e o consolava quando sentia “problemas afetivos” por outros rapazes, o que, mostraremos, se será algo que se intensificará, desta forma é que Tiquinho descobriu o amor que sentia por Jesus, se apaixonou por ele. Todos os dias, estando na capela, Tiquinho sentia, rodeado por inúmeros santos e anjos, uma mística de sacralidade e sensualidade, uma mistura de “veneração e entrega” (TREVISAN, 2001, p. 127).

Neste ponto retomamos Georges Bataille (2013) e seu consagrado estudo acerca do erotismo. Em um texto em que aborda a questão da sexualidade e da mística, Bataille, referindo-se ao estudo do Pe. Louis Beirnaert, na qual, considerando a maneira como os místicos introduzem na experiência entre o amor divino e a sexualidade aponta “a aptidão da união sexual para simbolizar uma união superior” (BATAILLE, 2013, p. 250). Pois, é o ponto em que nos aproxima desta visão mística e carnalizada de Jesus vislumbrada por Tiquinho, é desta forma que a união sexual tem a virtude de exprimir a possibilidade de unir Deus a humanidade, por que já na experiência humana há a inclinação de se tornar um “acontecimento sagrado” (BATAILLE, 2013, p. 250). Bataille aponta, assim o caráter eminentemente sagrado da sexualidade humana, pois, enquanto os cristãos viam a esfera do sagrado como especificamente pura e o impuro como algo profano, os pagãos consideravam que o impuro também pode ser considerado sagrado. Bataille afirma, no entanto, que na origem do cristianismo o pecado está atrelado à esfera do interdito, porém no paganismo o que é interdito é exatamente a esfera do sagrado.

Para Tiquinho, se seguirmos o fio argumentativo de Bataille, a experiência na qual o encontro com o amor se torna possível através do vislumbre da imagem de um Jesus carnalizado capaz de amar é tornada passível de sentido a partir do momento em que o amor torna-se algo místico, em que é retirada a carga do pecado como forma de inibir a expressão do amor, conciliando a experiência sacra e sensual, em que concilia-se o corpo e o espírito. Não se trata de alçar a vida contemplativa através de estímulo contínuo a pureza na vida terrena, pois o próprio significado da pureza, considerando a experiência mística, é redimensionada para tornar a sexualidade em algo inteiramente sagrado, pois vincula-se a imagem de Deus, no nosso caso, de Jesus, ao seio da humanidade, à superfície de corpo, onde supera-se o horror do interdito, alinhado à disciplina vocacional.

A experiência do jardineiro espanhol de Tiquinho e a inspiração mística que permite com que compreenda o significado do amor divino que abre o caminho para acessar ao universo da paixão pode ser apreendida por esta passagem de Bataille acerca dos místicos: “O simbolismo conjugal de nossos místicos não tem, portanto, uma significação sexual. E antes a união sexual que tem já um sentido que a ultrapassa” (BATAILLE, 2013, p. 251). Isto quer dizer que a mística não está associada ao aticar dos órgãos genitais, de movimentos de volúpia física, ou das delícias propiciadas pelo gozo. Talvez seja o ponto em que discordamos da dissertação de Marques Júnior (2007), pois interpreta a tensão erótica de Tiquinho como oriunda desta dimensão que procede a sexualidade, isto é, apesar de se referir a Bataille, a análise toma como existindo uma tensão entre a experiência mística e a sexualidade como o ato em si mesmo.

Diferentemente desta perspectiva, a sexualidade e a experiência mística não se associam, como afirma a psicanálise, a uma conduta neurótica, pelo contrário, a experiência de Tiquinho só é admitida por ser contemplada por uma explosão de sentidos que se concatenam dentro de uma inebriante alegria espiritual. Tiquinho encontra nos Evangelhos, nos conselhos e carícias dos diretores espirituais e até mesmo no pujante amor por Abel o significado místico do amor divino, acessando, assim, a dimensão do sagrado.

E em uma passagem, mais à frente, é possível apreender este questionamento, acerca da intensidade da paixão de Tiquinho:

Como explicar essas incógnitas senão pela permanente obsessão de romper os limites entre o eu e outro? O que nos movem direção à absoluta gratuidade de amar e ser amado? Seria a procura da outra parte que nos falta, metafisicamente, porque nascemos apenas pela metade, como diria a mitologia grega? Seria a busca da mãe perdida, como sugeririam os psicanalistas? Ou uma tentativa de romper a indiferença do mundo e reconciliar o que somos e o que não somos, conforme diriam certos filósofos? Seria o amor uma tentativa de nos compreendermos através do espelho do outro? [...] Se, nesse terreno, ninguém entende nada e só existem hipóteses, como acusar Tiquinho de obsessivo? (TREVISAN, 2001, p. 152).

Tiquinho torna o mundo permeado de significado através da experiência mística, esta, no entanto, oferece um profundo entendimento entre a sexualidade precedente que é oriunda dos homens e a mística que advém de Cristo. Estas múltiplas marcas que Tiquinho acessa permitem compreender o sentido do amor que virá a ser absolutamente intenso e será eclipsado em uma arrebatadora fúria.

Sendo necessário observar que a teorização de Bataille acerca do erotismo é uma referência fundamental, haja vista o fato de que, como abordamos com Butler, a relação entre lei e transgressão como existindo uma cumplicidade entre lei e violação da lei, tanto na esfera do erotismo quanto do sagrado. Os interditos possuem uma íntima relação com a transgressão na perspectiva de Bataille, pois a lei não é suprimida no seu ato de violação mas posta em suspensão e neste ponto haveria uma profunda cumplicidade tanto entre o erotismo quanto com a religião. O argumento de Bataille apresenta uma proximidade tanto com Foucault quanto com Butler, no entanto Foucault não constrói uma analítica do poder de modo a toma-lo por meio de uma dialética entre lei e transgressão, mas de entender que o poder opera de modo tático e o mesmo poder que investe sobre a sexualidade de modo discipliná-la é o que produz suas estratégias de resistência. O que Butler pressupõe como uma forma de excitação da norma.

Neste ponto, retomamos a interpretação de Judith Butler acerca da crítica à Foucault sobre a função do aparato de disciplinar não conseguir exercer o controle da sexualidade. Como afirma Butler, o poder disciplinar é incapaz de disciplinar a sexualidade pelo fato de o escopo da norma ser erotizado, pois o efeito do poder de controlar, disciplinar, produz um contrafeito, oriundo destas mesmas relações de poder, em que a norma ao disciplinar, ao mesmo tempo

incita a sexualidade, anulando os fins repressivos. O aparato disciplinar que, discursivamente, exerce um poder de modo a tornar corpos úteis, dóceis, é incapaz de reprimir a sexualidade, o mesmo poder que produz corpos disciplinas, produz contradiscursos que resistem. Nesse sentido é que Foucault se afasta das explicações jurídicas e psicanalíticas do poder, haja vista que elas observam que o poder é exercido no limite estrito da lei, da delimitação do que é permitido ou não.

A norma opera, como afirma Castro (2014), não no limite entre o permitido e proibido, como veio a ser estabelecida um poder oriundo da lei, mas como uma relação que remete ao “campo de comparação há maior ou menor adequação ao que se considera ótimo (2014, p. 93). Para esta adequação a referência não passa a ser um conjunto de códigos (lei), mas aos saberes que objetivam homogeneizar, normatizar. O que Butler observa, seguindo Foucault, é que a produção do sujeito por meio da norma não abarca a sua totalidade, pois há sempre uma repetição que confere uma unidade dissociada ao sujeito, este investido pela materialidade do poder, mas multiplicando seus efeitos, tornando a própria maneira de incidir a normalização frágil. Nesse sentido, a experiência de Tiquinho é permeada por essa multiplicidade discursiva, pois, da mesma forma em que é uma excitação erótica produzida pela carnalização da imagem de Jesus, é, ao mesmo tempo, submetida ao crivo do regulamento do seminário que exerce o seu controle disciplinar por meio do vigoramento da castidade. Então, há uma dualidade, entre viver a experiência da carne e do pecado por meio ascese espiritual, existe esta repetição que produz de maneira múltipla a experiência de Tiquinho.

## **2.6. A intensidade do desejo**

Diante de todas as experiências místicas das quais Tiquinho, no interior do seminário, perpassa, esta, no entanto, o envolve com tamanha sanha que o torna uma experiência de amor irrefreável. Referimo-nos a inserção de Abel neste universo de lembranças. Abel entra em um dia no princípio de agosto quando Tiquinho cursava o terceiro ano ginasial. Tiquinho entra na vida de Abel

no começo, no início de tudo, pois Tiquinho foi chamado para conduzir um novato que recém chegara. Enquanto aguardava, olhando para chão, eis que surge o jardineiro espanhol, aquela imagem retumbante que iria ensejar um furacão de sentidos que aquele momento propiciara. Abel era a imagem física do jardineiro espanhol e, de modo mais potente, uma espécie de Jesus Cristo “de olhos ligeiramente amendoados, cabelos muito negros, corpo ereto, feições bondosas e um vigoroso brilho no olhar”. (TREVISAN, 2001, p. 141).

Abel, rapidamente, passa a integrar de maneira fundamental a vida de Tiquinho, haja vista o fato de que, a partir da estreita relação que ambos passam a estabelecer quando Abel começa a integrar a vida de Tiquinho, fazendo com que suporte aulas chatas, passar os horários de estudo juntos. Abel era, para a vida de Tiquinho, absolutamente importante, pois qualquer divergência fazia emergir em Tiquinho o instante da morte, ao pressentir que haja alguma possibilidade de se separarem. Abel, no entanto, era importante pois a amizade que cultivavam lhe trazia uma alegria estonteante.

Porém, no meio da noite Tiquinho era tomado por uma intensa paixão, levantava-se e ia no armário de Abel e embriagava-se com o cheiro das camisas de Abel, além delas, Tiquinho gostava de cheirar as suas cuecas, especialmente as sujas, e cheirava principalmente os pontos onde haviam manchas para poder afundar-se nos odores que expressam a languidez de sua paixão por Abel. Mas não apenas durante a noite, ao longo do dia, quando havia os cortes de cabelo na enfermaria, Tiquinho buscava algum sinal de Abel, ficava na espreita para em algum momento pegar um tufo de cabelo de seu amado. Mas também recolhia sua pele, especialmente quando os seminaristas faziam passeios na praia e após descascavam, Tiquinho ia exatamente no local onde Abel havia passado, ajoelhava e recolhia tudo. A pele de Abel o recobria, permitia Tiquinho deliciar-se com as inesgotáveis possibilidades que havia diante do amor quase cego. O amor que sentia se expressava de múltiplas formas, seja sonhando com Abel, lhe entregando presentes anônimos, usando seu calção para poder sentir o seu cheiro e seu suor (TREVISAN, 2001).

Neste ponto, retomamos o grau propiciado pela experiência mística, uma intensidade que transborda a esfera da sexualidade, seguindo, entretanto, o argumento de Bataille, existe a possibilidade de perceber como uma experiência

que antecede a própria sexualidade, que pressupõe o desvelando do amor como uma alegria espiritual. A referência à Abel como a imagem física de Jesus permite tornar este ponto mais preciso, haja vista que, se o amor de Tiquinho é obsessivo, ele é a compreensão clara e nítida do amor irresistível que a acomete pelo gozo diante de Cristo. Retomamos Foucault neste aspecto, pois Foucault insere o desejo, o desejo sexual, a sexualidade enquanto pertencente ao regime de prazeres como estando no centro das práticas de si cristãs, Foucault a chamaria de ética cristã da carne.

Diferentemente, segundo Foucault, dos estoicos (Sêneca ou Marco Aurélio) a questão do desejo, da sexualidade como concupiscência não foi entendida como uma experiência em que o desejo poderia ser apreendido sob este prisma, mas, antes a cólera, de uma espécie de status dos indivíduos e de suas relações de poder com os e sobre os outros é que importa. Existe, na experiência cristã, segundo Foucault um novo elemento em que o desejo permite tornar possível, não mais uma subjetivação das *aphrodisia* grega e romana, mas, no cristianismo, é a forma do desejo que me tornará possível me conhecer como sujeito do meu próprio sexo. E especificamente nas tecnologias de si cristãs que o desejo propiciou pensar a “neutralização do ato e do corpo, do corpo e do prazer”. (FOUCAULT, 2016, p. 260).

Francisco Ortega (1999), seguindo a argumentação de Foucault, afirma que o homem do desejo é a figura das “erupções de estilização” (ORTEGA, 1999, p. 89), possibilitado através do cristianismo e que pavimenta o caminho até o homem moderno. Ortega refere-se à experiência cristã da carne que passará por uma constante inspeção de suas representações. Segundo Ortega é possível vislumbrar em Agostinho uma interpretação de que o Adão e Eva não eram seres assexuados, permitindo a identificar um novo ideal no homem a partir da localização da sexualidade no paraíso. Ortega argumenta que em Agostinho a sexualidade está entendida diante desejo justamente pelo fato de que é apreendida diante que o comportamento de Adão e Eva é oriundo de uma vontade que é oposta à de Deus, manifestada, então na sexualidade, como sendo uma vontade rebelada.

Este homem do desejo esboçado por Agostinho, segundo Ortega é de um auto-exame que a sua vontade não possa ser expressa, passando

constantemente por uma intensa hermenêutica de si. Porém, a hermenêutica de si propiciada pela experiência mística revela um outro aspecto do desejo, uma sexualidade se torna mundana, não como uma representação de uma subversão da vontade de Deus, mas como um acesso, uma conciliação da própria imagem de Deus através do outro. De uma conciliação entre corpo e espírito opera no sentido de promover que o desejo se torne eminentemente sagrado.

No entanto, o que queremos dizer, seguindo a linha argumentativa apontada por Foucault? Que, entre uma objetivação e subjetivação das técnicas de si, o desejo emergiu como um “transcendental histórico” (ORTEGA, 1999, p. 260), capaz de inserir a questão do corpo, do prazer, do sujeito, do sujeito do desejo, podendo pensar, assim, a história da sexualidade em sua totalidade. Foucault concebe este momento como o nascimento do desejo que, objetivado e subjetivado permite acessar os limites dos atos sexuais.

Queremos dizer, assim, que a experiência de Tiquinho, de um amor retumbante por Abel não é obsessivo no sentido de algo que beira a conduta neurótica, como Bataille reclama, e com razão, de leituras psicanalíticas dos textos místicos, mas que contém, dentro de uma irresistível alegria, um elemento místico que transforma a própria sexualidade como o fator que liga a experiência humana com a transcendentalidade de Deus, existe, neste domínio, uma clarificação que permite apreender que a experiência mística é tomada pelo desejo, o que, transforma o caráter sagrado da sexualidade, dentro do âmago desta conciliação, é exatamente este aspecto do sagrado pelo qual o desejo é significado.

O desejo, no cristianismo é compreendido por uma hermenêutica insistente, na mística, após as mudanças no Concílio de Trento que, transforma alguns procedimentos da Igreja Católica, transforma esta hermenêutica. O desejo não passa a ser a relação em que o “sí” é transformado em renúncia, mas caracterizada pela hermenêutica do desejo em que o “sí” explode em uma sexualidade incontida, o desejo torna-se terreno, mundano. Podemos, talvez, apreender e orientar a experiência sacra de Tiquinho a partir de uma hermenêutica do desejo ressignificada pela experiência mística.

Este desejo que leva a uma potência de sentimentos que se manifestam de múltiplas maneiras, no delírio de amor, seja pelo fato de Tiquinho percorrer todo o campo de futebol com uma vara para escrever o nome do seu amado, ABEL REBEBEL ou, simplesmente, de lágrimas de dor, lágrimas que não eram apenas de dor ou de felicidade, mas de amor, Tiquinho chorava por amor. O narrador fala em “disfunção espiritual”, mas nada mais do que o pleno vigor do que Bataille havia chamado de alegria espiritual, de pleno sentido da experiência espiritual. O conforto encontrado por Tiquinho é através das palavras de Santa Teresa D’Ávila, nos versos do Cântico dos Cânticos:

“Beije-me o Senhor com beijos de sua boca, por que melhores são os seus amores do que o vinho!” (TREVISAN, 2001, p. 155).

Ou em outra passagem dos Cânticos:

“Filhas de Jerusalém,  
Eu vos conjuro  
Se encontrardes o meu amado  
Que lhes direis?... Dizei  
Que estou doente de amor!” (TREVISAN, 2001, p. 155).

Mas o que representa estas passagens de Santa Teresa D’Ávila?

[...] É onde ela defende o direito que a Alma enamorada tem de usar, em relação à Deus, as mesmas expressões dos amantes carnais, porque é possível que essa Alma passe por mortes, aflições, deleites, gozos junto com seu Esposo, depois de abandonar-se totalmente à ternura divina. (TREVISAN, 2001, p. 155).

Temos, portanto, caminhos pelos quais o desejo percorre e transtorna Tiquinho no sentido de poder expressar a sua paixão por Abel, notadamente há duas: o mistério e a fúria. O mistério da santíssima paixão e a fúria do desejo são os dois sentimentos que permeiam a relação entre Tiquinho e Abel. Mas começemos, esquematicamente a abordar o significado do mistério da paixão.

O amor que Abel sentia por Tiquinho era real, seu amor acometia Tiquinho de tal forma que o transbordava em um gozo incontrolável. Abel amava Tiquinho, mas aparentemente poderia parecer da mesma forma, mas a sua sensibilidade era outra e consequentemente a maneira como expressava também o diferia do modo intenso como de Tiquinho. Não que fosse algo que não teria sido concreto, mas era algo mais “direto e cândido” (TREVISAN, 2001, p. 163). O amor que

Tiquinho sentia por ele lhe permitiu acessar áreas até então desconhecidas, pode ter sido, este amor, uma forma de manifestar sua gratidão por este fato. E Abel descobre este sentimento através das leituras do diários de Tiquinho.

O que Abel descobre nos diários de Tiquinho é uma interpretação do mistério da Santíssima Trindade que explica, como os elementos da experiência mística, o significado sagrado do amor através de um poema de São João da Cruz:

Como o amado no amante,  
Um no outro residia.  
E tal amor que os une  
No mesmo coincidia,  
Pois um igualava o outro  
Em intensidade e valia  
Três pessoas e um amado  
Entre todos os três havia,  
Um só amor nelas todas  
E um só amante as unia,  
Em tão inefável nó  
Que dizê-lo não se sabia.  
Era portanto infinito  
O amor que as fundia  
E de ser tão uno o amor,  
Tanto mais amor havia" (TREVISAN, 2001, p. 164-65).

A união de ambos, conforme o narrador, expressava a constituição da Santíssima Trindade da qual Deus é unido pelo amor (p. 165, 2001). Este único Deus habita em tudo, em Tiquinho e Abel. Como, desta forma, Jesus é Deus, Jesus habita neles. Ambos são um por Jesus estar presente junto ao seu amor, um amor que deverá perdurar por toda a eternidade. Tiquinho, no entanto, teve certeza do amor de Abel por causa de ter acordado, em um dia, sentindo alguém enrolado junto ao seu corpo debaixo dos lençóis, ambos se abraçavam formando uma Santíssima Trindade. Tiquinho acumulava todos os sentimentos possíveis e sonhava realizar inúmeras coisas com Abel, seja se tornar vigário da paróquia até poder, em algum momento, casar-se com o seu amado. Tiquinho vivia em

estado de graça por compartilhar esse amor, levitava, pensava em ter encontrado o paraíso, por poder amar Abel e saber que é amado por ele.

O amor entre ambos se manifestava de várias formas, seja por carinhos, carícias, trocas de bilhetes, de presentes e roupas, algumas vezes se manifestava por meio de um beijo na boca. O seu amor era sempre expresso a noite, quando Abel ia em sua cama e o abraçava por trás ou Tiquinho ia em direção da cama de Abel e se enrolava em seus lençóis em cujo peito recostava sua cabeça de forma de sentir uma inefável vibração do amor. Em muitas vezes Tiquinho e Abel revezavam-se ao ficar de joelhos um na frente do outro oferecendo beijos e segredos de amor.

David Halperin, *How to do The history of male Homossexuality* (2000), mostrou, através de uma pesquisa genealógica, como outras formas da categorização da homossexualidade, esta que viria a ser um efeito da modernidade, se apresentaram na sociedade ocidental desde a Antiguidade até a constituição de uma ordem considerada como heteronormativa. O autor demonstra todas as variações existentes em relação estas categorias e a concepção moderna de homossexualidade. De acordo com Balieiro (2009, p. 70), “a importância de retomar tais categorias é compreensível no sentido de que elas exercem influência na ordem sexual contemporânea”.

A primeira categoria trabalhada pelo autor é o efeminado. O efeminado difere do homossexual por não, necessariamente, manter relações sexuais com outro homem. Aqueles que se entregavam ao amor pelas mulheres ao invés de participar da guerra era categorizado. A homossociabilidade era ensejada pelo fato de sempre estar com homens, pois nas elites militares da Europa, a masculinidade normativa era demarcada pelo controle do apetite, isto é, por um domínio amplo dos prazeres. No entanto, os efeminados estavam a par deste aspecto, pois se recusavam a submeter-se ao “sistema hierárquico marcado por atribuições de gênero rígidas” (BALIEIRO, 2009, p. 70).

A segunda categoria é a da pederastia ou sodomia “ativa”. Se trata quando um homem másculo tem relações sexuais com outro parceiro, porém posicionando-se como ativo e parceiro como passivo. Esta categoria pressupõe a existência de um sistema de hierarquias, onde há quem penetra e outro penetrado, ativo e passivo, masculinidade e feminilidade. O autor cita o caso da

cidade de Florença, onde em um intervalo de tempo (entre 1432 e 1502) houve um grande número de indivíduos, na maioria homens, incriminados por sodomia. Baileiro sublinha o fato apresentar um questionamento sobre o “caráter natural da heterossexualidade ou que o desejo homoerótico seria uma questão de minorias sexuais”. (BALIEIRO, 2009, p. 71). E aponta algumas características que persistem, de uma certa forma, na contemporaneidade:

(1) a relação homo-orientada é entendida como uma escolha sexual consciente e não sintoma de uma involuntária natureza psicossexual; (2) a escolha de um objeto sexual do mesmo sexo não funciona como uma de diferença, não diferencia homens de outros homens por causa da “sexualidade”; (3) a mesma escolha não coloca em xeque a masculinidade de um homem, não há nenhuma marca visível que caracteriza tal personagem [...]” (HALPERIN Apud BALIEIRO, 2009, p. 72).

A terceira categoria abordada por Halperin é intitulada de amizade apaixonada, esta, distinguindo-se do “erotismo hierárquico e do desejo homoerótico” (BALIEIRO, 2009, p. 72). Pode ser entendida como uma forma de relação, discursiva, em que há elementos igualitários, mútuos e recíprocos nas relações entre homens. Enquanto na sodomia “ativa” havia um status que demarcava a posição de cada sujeito, na amizade apaixonada os indivíduos gozam do mesmo status social, “normalmente elitizado, e o mesmo padrão de masculinidade (BALIEIRO, 2009, p. 72). Além da característica de ser uma relação baseada na igualdade, há a importância da “homossociabilidade” (BALIEIRO, 2009, p. 72). Nesse sentido, Balieiro sublinha a proximidade que há entre pederastia e amizade apaixonada, pelo fato de ambas serem masculinas e na rejeição de tudo que está relacionado ao feminino, por meio da expressão da virilidade.

A última categoria, inversão e passividade, que vem a ser definida como a masculinidade sucumbe a feminilidade, uma condição, segundo Halperin, transgênero que se expressa através do modo de sentir, pela atração sexual por outro homens “masculinizados” e pela preferência pelo papel passivo. O que caracteriza esta identidade é o prazer obtido por meio da penetração, neste caso há a imbricação da prática sexual passiva junto a um comportamento feminino, representando, assim, uma dimensão que se opõe, ou trai, a masculinidade. De acordo com Halperin, a inversão está mais relacionada ao gênero, haja vista que

se configura como uma grande traição dos “protocolos da masculinidade” (HALPERIN, 2000, p. 103).

No entanto, o invertido pode ser entendido como uma identidade desviante, alinhada à condição de uma vergonha, nesse sentido Balieiro argumenta que já nos fins do século XIX, a inversão foi submetida à linguagem médica e passou a ser atribuída como patologia, mais especificamente como “inversão sexual do instinto” (BALIEIRO, 2009, p. 74), conforme a definição do especialista italiano Arrigo Tamassia. Neste caso, apenas os que desviam as normas de gênero eram considerados, os que seguiam os padrões não eram enquadrados como desviantes sexuais.

Este aspecto passa a mudar quando, de acordo com Balieiro, em meados do século XIX, mais especificamente em 1869, o termo homossexual é usado pelo “ativista Karl Maria Kertbeny através de panfletos publicados em Leipzig” (BALIEIRO, 2009, p. 75). Esta categoria que, incorporada ao saber médico promoveu mudanças, dentre elas, diminui a importância das normas de gênero na maneira como se concebia as relações sexuais, independentemente da forma que relação, todos eram categorizados como homossexuais, pois todas a identidades que até então apresentavam diferenciação pelo alinhamento seja ao gênero, seja à sexualidade, passam a ser consideradas desviantes por meio dos desejos e dos prazeres sexuais de um modo homogêneo.

Conforme Balieiro, este dispositivo objetivou enfraquecer uma forma de relação entre homens pautada na amizade apaixonada, pois as amizades passaram a ser alvo de fiscalização e vigilância, diante da ameaça expressada pela homossexualidade. É neste sentido que Sedgwick (1985), ao longo do século XIX, verificou que este controle heteronormativo da amizade masculina passa a ser associado à homossociabilidade e a dominação das mulheres, este controle exercido sobre amizades masculinas passou a ser chamado de homofobia.

O estudo genealógico de Halperin aponta para uma compreensão mais ampla de todo um sistema de hierarquização e regulação de gênero que antecedeu e constitui a moderna regulação social da sexualidade, tomando como ponto de partida o binarismo hetero-homo para apreender como, posteriormente, os saberes irão homogeneizar este entendimento de modo a estabelecer uma fronteira entre o patológico ou desviante.

Porém, porque recorremos ao traçado histórico de Halperin acerca da construção genealógica da homossexualidade masculina para sustentar nosso argumento? Tiquinho e Abel gozam, de maneira pujante deste tipo de amizade, uma amizade que não pressupõe haja uma hierarquia entre ambos, que gozem de mutualidade e compartilhem o sentimento de paixão. A imagem do jardineiro espanhol paira sobre a consciência de Tiquinho como a explosão e, ao mesmo tempo, a alegria de Jesus encarnado, tornado físico, na qual é possível contemplar todo o seu amor. Mas, porém, é possível afirmar que o amor mútuo é tomado por essa similaridade? Sim e não. Da mesma forma que Tiquinho e Abel se amam incondicionalmente, a ponto de viverem um pelo outro, de trocarem carícias e afetos, existia, porém, uma “falta” em Tiquinho, um sentimento que era impulsionado pelo sacrifício que se tornava amar intensamente seu jardineiro espanhol.

Dentre esses sacrifícios estava, por parte de Tiquinho, o esforço para se “tornar homem” perante a comunidade e, consequentemente, afastar a fama de “mariquinha”. E esta sugestão foi imposta por Abel, isto é, Tiquinho precisava afastar-se da passarada, o que, em nome do amor, aceitou sem titubear. Além de se afastar de seus amigos, como Canário, Tiquinho tomou a decisão de participar efetivamente dos esportes, apesar das tentativas de jogar futebol, todas fracassadas, dedicou-se ao pingue-pongue e ao vôlei, um esporte, no entanto, associado aos mais delicados. Mas por que a necessidade de tornar-se homem tornou-se uma obsessão para Tiquinho? Esta passagem sugere a intensidade tomada pela relação com Abel:

*Parece que a necessidade de “tornar-se homem” passou a ser uma obsessão em Tiquinho. Por quê?*

A necessidade tornou-se mais aguda apenas em função dos comentários gerais. A partir de certo momento, cresceu no interior do próprio Tiquinho uma inquietação antiga. Se há muito ele temia não ser homem como os outros, certas reações incontroláveis do seu corpo passaram a acentuar-lhe tal suspeita, em associação como o medo de pecar, evidentemente. É que Tiquinho vinha tendo ereções cada vez mais insistentes, diante de Abel. O fato tomou proporções tais que a simples lembrança do outro repercutia, como reação em cadeia, diretamente no meio de suas pernas, e Tiquinho foi sendo tomado por certo pavor específico. Além de começar a sentir violentas dores nas virilhas, graças a ereção quase priápica, um desejo agudo varava sua carne e instalava-se num determinado ponto de seu corpo que passou

a manifestar insistente desejo pela presença fálica de Abel. (TREVISAN, 2001, p. 179)

Uma atração da carne de Abel que o conduzia a uma fúria incessante do desejo, mesmo quando o Diretor espiritual orientou a parar de procurar Abel, Tiquinho deixou de procurar orientação. A fúria do desejo se expressa na maneira o fazia sentir um grande temor, isto é, era amar Abel ou morrer, isso permitia questionar a natureza do amor que sentia por ele. Abel sentia um amor intenso, se masturbava pensando em Tiquinho, levando este a sentir ao mesmo tempo pavor e delícia. O amor que sentiam funcionava como supunha os cânticos de Santa Tereza, ou seja, eram permeados de um retumbante desejo, algo extremamente pródigo, impingindo suas almas. Este amor provocava ansiedade em Tiquinho, algo que o acometia pelo fato de sentir medo, de que, em algum momento, perde-lo ou fazer algo que o deixasse descontente. Isso, entretanto, os levava a “duelar”: “- Assim, por exemplo: “Chupa”, ordenava Abel. “Não”, balbuciava um Tiquinho inseguro. “Se você gosta de mim, então chupa” – Insistia Abel” (TREVISAN, 2001, p. 194).

A dicotomia entre ambos funcionava como se o amor se expressasse entre o macho (Abel) e uma fêmea (Tiquinho), como pelo fato mencionado acima, mas muito mais pela insegurança que transbordava em Tiquinho de perder o seu amor e não o respeitasse por considerá-lo um fresco. Este momento era o mais tenso da relação, ao passo que havia um continuo distanciamento de Abel em relação à Tiquinho, pois interessava por algo que fosse concreto.

Este amor, no entanto, visceral levou ao rompimento, mas como? Abel parecia não mais se interessar por Tiquinho, sendo assim, passou não cultivar o mesmo desejo de antes, tornara-se um anjo rebelde e Tiquinho sentiu profundamente traído por causa desta mudança repentina de comportamento por parte de Abel. Temos aqui o duplo que constitui a fúria do desejo, de um lado uma incessante manifestação do amor intenso e, de outro, uma vontade irrestrita de vingança ensejada pela tristeza que representa o fim do amor.

Em uma noite o Reitor teve de se ausentar por motivo de doença na família e faltou luz no horário de dormir. A baderna iniciou na sala de estudos e se estendeu até os dormitórios, nenhum seminarista deu atenção as chamada de atenção dos prefeitos de disciplina, muito menos ao Padre Marinho. Todos

gritavam e corriam, batiam portas e janelas, abrindo torneiras e atirando água uns nos outros. Em todos os dormitórios os gritos eram generalizados e, por algum motivo, todos resolveram se despir. Aos pulos e gritos pelos colchões, o prefeito de disciplina tentou observar com a lanterna que logo foi apreendida e inserida na brincadeira. Quando um segundo prefeito de disciplina chegou com uma segunda lanterna, Tiquinho, e um ato incontrolável pegou a lanterna e caçou, de maneira incessante Abel no meio de todos os corpos nus. Achando-o, deu um languido sorriso e começou a perseguir Abel, enquanto fugia. Envergonhado, Abel começa a se vestir, pois a luz o persegue de modo implacável, todos testemunharam a posição de Abel, acuado diante da luz que incessantemente se recusava a sair de sua sombra.

Quando o prefeito regressou, explodiu de ira diante de todos aqueles rostos tomados pela vergonha, exigiu que os culpados fossem apontados. Tiquinho acelerava a hora final do amor? Não, mas da paixão, como se toda a fúria torna-se uma maneira de se vingar, mas se vingar por amar incondicionalmente. Após, no entanto, os relatos dos prefeitos, Abel foi chamado pelo Reitor e lhe foi comunicada a expulsão do seminário. Mas o que significaria esta vingança, o ódio aplacado contido e seus demônios acalmados. Mas além disso, teve a partir daí a verdade revelada, de que Abel não era o culpado e, além disso, não o veria mais. Tiquinho chegou a pensar em suicídio, pensou em incendiar o quarto junto a Abel, para que pudesse morrer por amor, mas decidiu passar a noite em um chuveiro frio esperando ser acometido pela pneumonia.

Assim, revela-se o triste destino de um amor implacável, de um desejo irrefreável, que é produzido dentro de uma mistura absolutamente mística entre corpo e espírito, este, que lhe oferece o acesso ao universo da paixão, da alegria espiritual, mas além disso, lhe proporciona experienciar as mais incontidas disposições do desejo, um desejo irrefreável e que é oriundo de uma construção da imagem de um Jesus que permite acessar o amor através do outro e, da mesma forma, sofrer e alimentar uma explosiva fúria.

### **3. Considerações finais: a tensão e as ambiguidades do desejo na doutrina cristã**

A obra *Em nome do desejo* compõe a trajetória literária de João Silvério Trevisan. A narrativa de fundo autobiográfico trata de vida de meninos no interior do seminário, por onde passam por toda a relação com a castidade, a vida ascética, o pecado, a carne, as identificações com semelhante, hierarquia e disciplina. Mas por que estudar *Em nome do desejo*? E por que estudar a experiência social, política, intelectual e literária de João Silvério Trevisan? Buscamos abordar o romance de modo a apresentar uma releitura e crítica radical do desejo como forma de subversão da doutrina católica, dentro do interior de um seminário religioso que remete à própria experiência escolar do autor. A vida dos seminaristas era permeada pela disciplina, pela relação homoerótica entre meninos, cuja expressão se dá, no caso do protagonista do romance Tiquinho, através de uma profunda relação com a experiência mística, em especial pela proximidade com Santa Teresa D'Ávila e São João da Cruz.

A construção ficcional de Tiquinho e da relação entre meninos no seminário aponta para uma perspectiva em que sexualidade e religião não se esgota pela disciplina e a normatização, pois a vivência da carne se constitui por meio da ascese espiritual e pelo pecado, demarcando uma profunda ambiguidade. Pois o desejo emerge da erotização da norma, pois onde é possível dar inteligibilidade para a relação entre meninos, além da controle da castidade, da penitência e da confissão, a imagem que os meninos e, especificamente Tiquinho, produzem da experiência religiosa permite acessar por meio da carnalização de Jesus. Um Jesus que vem a ser corporificado. Nesse sentido, o desejo sendo agenciado pela norma, não haveria um deslocamento, mas um processo de normalização que permite com que o desejo seja possível, pois a impossibilidade da norma de encerrar o corpo erotizado oferece a inteligibilidade da paixão e do amor entre meninos.

Cabe indagar que, no nosso presente trabalho buscamos abordar, sociologicamente, a experiência social, política, intelectual e literária de João Silvério Trevisan. Sua postura como um intelectual crítico de seu tempo é alinhada às próprias experiências pelas quais passou, seja antes de entrar no universo literário, em 1970 quando dirigiu o filme intitulado *Orgia* em que se utilizava da metáfora do pai autoritário como forma de crítica a um dos

representantes do cinema novo, Glauber Rocha. Sua postura crítica não se restringiu ao ambiente literário, além de suas experiências cinematográficas, escreveu o livro que narraria a história da homossexualidade do Brasil colônia aos dias atuais intitulado *Devassos no Paraíso*, publicado em 1986. E no desenvolvimento de atividades como jornalista, como na participação da criação do Jornal *Lampião de Esquina*, junto com figuras como Aguinaldo Silva e Darcy Penteado.

As experiências literárias e políticas de Trevisan são atravessadas pelo seu contexto social, advindo de uma família de imigrantes no interior de Ribeirão Bonito - SP, Trevisan passa por muitas dificuldades, especialmente na sua relação tumultuada como seu pai, que possuía problemas com o álcool. De família religiosa aos 9 anos ingressa no seminário de padres em São Carlos, onde foi possível encontrar uma forma de expressar o amor através da relação entre iguais. E no período de saída do seminário, já um estudante de filosofia da PUC/SP que Trevisan começa a ter uma proximidade com movimentos de orientação à esquerda, mas com fortes laços com o catolicismo, logo afasta-se por entender que seria um “maoísmo de fachada”. Logo após este período, inicia sua estada pelos EUA e México, em 1973, após a violência e repressão que se alastrava com endurecimento do regime militar. Suas experiências com os “guetos” de São Francisco e como outros movimentos de contestação fez com que, no seu retorno, objetivasse “fundar” o movimento homossexual no Brasil.

Assim, sua experiência, marcadas por dificuldades e intensa atividade política fez de Trevisan um intelectual crítico do seu presente, permitindo que atuasse em várias frentes, seja como jornalista e um dos fundadores do *Lampião* ou como integrante do grupo SOMOS, grupo formado por homossexuais que buscavam reconhecimento através da afirmação da diferença.

A experiência de Trevisan pode ser apontada como oriunda de um contexto de dissidência e crítica ao seu tempo, no entanto, uma dissidência que ocorre nos meandros do catolicismo, compondo não apenas uma crítica do presente, mas a expressão de sua experiência social, cuja a reflexão sobre a homossexualidade é compreendida e tornada inteligível pelas ambiguidades atinentes ao discurso cristão. Nesse sentido, *Em nome do desejo* pode ser entendida como uma obra posicionada neste espaço temporal em que confluem a experiência social de Trevisan alinhada a uma crítica ao desejo, tensionada e

imbrincada com o discurso cristão. Esta ambiguidade pode ser tomada como referência para situar a obra dentro de um cenário em que Trevisan pode ser considerado como uma figura dissidente, mas ao mesmo tempo, apresenta uma intensa relação com o cristianismo.

Desta forma, procuramos pensar as bases sociais que constituíram a experiência social, política e literária de Trevisan de modo a compreender como a instância do desejo é trazida ao discurso e como sua crítica ao presente toma forma através de uma crítica radical ao desejo, entretanto, situada como uma relação que é permeada por tensionamentos com o catolicismo, onde a própria subversão da doutrina cristã ocorre e torna inelegível sua experiência social, política e literária. Nesse sentido é que *Em nome do desejo*, no âmbito de sua trajetória pode ser localizada, como uma intersecção entre política e espiritualidade, como Trevisan afirmara que toda a sua história se insere no contexto de uma luta com Deus.

### **Referências Bibliográficas**

Obras de João Silvério Trevisan:

TREVISAN, João Silvério. ***Interlúdio em San Vicente: testamento de Jônatas deixado a david*** (sic). São Paulo: Brasiliense, 1976.

TREVISAN, João Silvério. ***As incríveis aventuras de El Condor***. São Paulo: Brasiliense, 1980.

TREVISAN, João Silvério. ***Vagas notícias de Melinha Marchiotti: quando o espelho vira lâmpada***. São Paulo: Global, 1984.

TREVISAN, João Silvério. ***O livro do avesso***. São Paulo: Ars Poética, 1992.

TREVISAN, João Silvério. ***Troços e destroços***. Rio de Janeiro: Record, 1997.

TREVISAN, João Silvério. ***Ana em Veneza***. 4<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.

TREVISAN, João Silvério. ***Seis balas num buraco só: a crise do masculino***. Rio de Janeiro. Record, 1998.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso: A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade.** 4<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Record, 1986.

TREVISAN, João Silvério. **Em nome do desejo.** 3<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

TREVISAN, João Silvério. **Pedaço de mim.** Rio de Janeiro: Record, 2002.

TREVISAN, João Silvério. **PAI, PAI.** Alfaguara. Rio de Janeiro. 2017.

Outras obras citadas:

ADELMAN, Miriam. **A voz e a escuta: Encontros e desencontros entre a teoria feminista e a sociologia contemporânea.** 2<sup>o</sup> ed. São Paulo. Editora Blucher. 2016.

BALIEIRO, Fernando Figueiredo. **A pedagogia do sexo em O Ateneu: O dispositivo de sexualidade no internato da “fina flor da mocidade brasileira”.** 2009. 126f. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Programa de Pós-graduação em Sociologia. Universidade Federal de São Carlos.

BATAILLE, Georges. **O erotismo.** Belo Horizonte. Editora Autêntica. 2014.

BENELLI, Silvio José. **A instituição total como agência de produção de subjetividade na sociedade disciplinar.** Estudos de Psicologia. Campinas, v. 21, n. 3, p. 237-252, setembro e outubro de 2004.

BUTLER, Judith. **Sometimiento, resistencia, resignificación: Entre Freud y Foucault.** In: Mecanismos psíquicos del poder. Ediciones Cátedra. Madrid. 2016

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Foucault.** Belo Horizonte. Editora Autêntica. 2014.

CRUZ, Rosemário da Costa. **O RISCO À BEIRA DO ABISMO: Homoafetividade e crítica da cultura em João Silvério Trevisan.** 2007. 207f. Dissertação (Mestrado em Letras). Instituto de Letras. Universidade Federal da Bahia. Salvador.

DELEUZE, G; GUATARRI, F. **Kafka, por uma literatura menor.** Belo Horizonte. Autêntica Editora. 2014.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber.** Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2012.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: Curso no Collège De France (1975-1976).** São Paulo. Martins Fontes. 1999.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber.** Rio de Janeiro. Graal. 2012.

FOUCAULT, Michel. **L'écriture du soi.** In: *Corps Écrit*, n.º 5 "L'auto-portrait", février 1983, pp. 3-23.

FOUCAULT, Michel. **Subjetividade e Verdade. Curso do Collège de France (1980-1981).** São Paulo. Editora WMF Martins Fontes. 2016.

GREEN, James. **Além do Carnaval: A homossexualidade no Brasil no século XX.** São Paulo. Editora Unesp. 2000.

HALPERIN, David. **How to do the history of male homossexuality.** GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies. 2000. Vol 6. N° 1. 87-123. Duke University Press.

HAMMARÉN, Nils. JOHASSÓN, Thomas. **Homosociality: In Between Power and Intimacy.** Sage open. Gotheburg, Swenden. January-March. 2014.

KIMMEL, Michael Scott. **Masculinidade como homofobia: medo, vergonha e silêncio na construção da identidade de gênero.** Revista do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. UFRN. Natal. V. 03. N. 04. 2016.

MACHEREY, Pierre. **Pour une histoire naturelle des normes.** In: Michel Foucault philosophe. Éditions du Seuil. Collection des Travaux. Paris. 1989.

MARQUES JÚNIOR. José Nelson. **Encontrando o céu que um dia me prometeste: Um estudo sobre a formação da identidade masculina no romance *Em Nome do Desejo*, de João Silvério Trevisan.** 2007. 90f. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MISKOLCI, Richard. **Do desvio às diferenças.** Revista Teoria & Pesquisa. N° 47. Jul/Dez de 2005.

MISKOLCI, Richard. **Desejos Digitais. Uma análise da busca por parceiros on-line.** Belo Horizonte. Autêntica Editora. 2017.

MISKOLCI, Richard. **O Desejo da Nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX.** São Paulo. Annablume. 2012.

MISKOLCI, Richard, BALIEIRO, Fernando. **O drama público de Raul Pompéia. Sexualidade e política no Brasil finissecular.** Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 26. N° 75. Fevereiro de 2011.

MISKOLCI, Richard. **Reflexões sobre normalidade e desvio social.** Revista Estudos de Sociologia. Araraquara. 13/14. Pp. 109-126. 2002.2003.

MISKOLCI, Richard: **Teoria Queer e a Sociologia: O desafio de uma analítica da normalização.** Porto Alegre. Sociologias. Ano 11. N° 21, jan/jun. 2009. P. 150-182.

ORTEGA, Franscisco. **Amizade e estética da existência em Foucault.** Rio de Janeiro. Graal. 1999.

SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo.** São Paulo. Companhia das Letras. 2011.

SANTIAGO, Silviano. **Nas malhas da letra.** Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire.** New York. Columbia University Press. 1985.

SILVA, Claudio Roberto da. **Reinventando um sonho: História Oral de vida política da homossexualidade no Brasil contemporâneo.** 1995. 674 f. dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo.

SIMÕES, Júlio Assis; FRANÇA, Isadora Lins. **Do "gueto" ao mercado.** In: *Homossexualismo em São Paulo : e outros escritos*. São Paulo. Editora UNESP. 2005.

SCOTT, Joan. **A invisibilidade da experiência.** Projeto História, n. 16. 1998. p. 297-325.

VENTURELLI, Paulo. **A CARNE EMBRIAGADA: Uma leitura em torno de João Silvério Trevisan.** 1993. 234 f. dissertação (Mestrado em Letras). Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal do Paraná. Curitiba.

WELZER-LANG, Daniel. **A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia.** Revista Estudos Feministas. Ano 9. 2/2001.