

A epistemologia do armário*

Eve Kosofsky Sedgwick**

Resumo

Nesta versão condensada de seu livro homônimo, Sedgwick esboça uma reflexão sobre o “armário” como um dispositivo de regulação da vida de gays e lésbicas que concerne, também, aos heterossexuais e seus privilégios de visibilidade e hegemonia de valores. A pesquisadora norte-americana afirma que “o armário”, ou o “segredo aberto”, marcou a vida gay/lésbica no último século e não deixou de fazê-lo mesmo após o marco de Stonewall em 1969. Sedgwick argumenta ainda que esse regime, com suas regras contraditórias e limitantes sobre privacidade e revelações, público e privado, conhecimento e ignorância, serviu para dar forma ao modo como muitas questões de valores e epistemologia foram concebidas e abordadas na moderna sociedade ocidental como um todo.

Palavras-chave: Armário, Segredo Aberto, Conhecimento, Sexualidade, Verdade.

* Epistemology of the Closet. In: ABELOVE, Henry *et alli*. *The lesbian and gay studies reader*. New York/London, Routledge, 1993:45-61. O comitê editorial dos *cadernos pagu* agradece a autorização da autora e a permissão da editora para traduzir este artigo [Tradução: Plínio Dentzien; Revisão: Richard Miskolci e Júlio Assis Simões].

** Poeta e crítica literária, Distinguished Professor do Centro de Estudos Pós-Graduados da City University of New York (CUNY). beishung@aol.com

A epistemologia do armário

Epistemology of the Closet

Abstract

In this condensed version of her book, Sedgwick reflects about the “closet” as a regime of regulation of gay and lesbian lives that is also important to heterosexuals since it guarantees their privileges. Sedgwick affirms the “closet”, or the “open secret”, has been basic to lesbian/gay life for the last century even after Stonewall (1969). She also states that this regime - with its contradictory and constraining rules and limits about privacy and disclosure, public and private, knowledge and ignorance – has served to shape the way in which many questions about values and epistemology were comprehended in the Western Society as a whole.

Key Words: Closet, Open Secret, Knowledge, Sexuality, Truth.

A mentira, a mentira perfeita, sobre as pessoas que conhecemos, sobre as relações que tivemos com elas, sobre nossos motivos para algumas ações, formuladas em termos totalmente diferentes, a mentira sobre o que somos, a quem amamos, o que sentimos em relação a pessoas que nos amam... – essa mentira é uma das poucas coisas no mundo que podem nos abrir janelas para o que é novo e desconhecido, que podem despertar em nós sentidos adormecidos para a contemplação de universos que de outra maneira nunca teríamos conhecido (Proust, *A Prisioneira*).

A epistemologia do armário não é um tema datado nem um regime superado de conhecimento. Embora os eventos de junho de 1969, e posteriores, tenham revigorado em muitas pessoas o sentimento de potência, magnetismo e promessa da auto-revelação gay, o reino do segredo revelado foi escassamente afetado por Stonewall. De certa maneira, deu-se exatamente o oposto. Para as antenas finas da atenção pública, o frescor de cada drama de revelação gay (especialmente involuntária) parece algo ainda mais acentuado em surpresa e prazer, ao invés de envelhecido, pela atmosfera cada vez mais intensa das articulações públicas do (e sobre o) amor que é famoso por não ousar dizer seu nome. Uma estrutura narrativa tão elástica e produtiva não afrouxará facilmente seu controle sobre importantes formas de significação social. Como observa D. A. Miller em um criativo ensaio, o sigilo pode funcionar como

a prática subjetiva na qual as oposições privado/público, dentro/fora, sujeito/objeto são estabelecidas, e a santidade do primeiro termo permanece inviolada. E o fenômeno do “segredo aberto” não produz, como se poderia pensar, o colapso desses binarismos e de seus efeitos ideológicos, mas, ao contrário, atesta sua recuperação fantasmática (Miller, 1988 – “Secret subjects, open secrets”).

A epistemologia do armário

Mesmo num nível individual, até entre as pessoas mais assumidamente gays há pouquíssimas que não estejam no armário com alguém que seja pessoal, econômica ou institucionalmente importante para elas. Além disso, a elasticidade mortífera da presunção heterossexista significa que, como Wendy em *Peter Pan*, as pessoas encontram novos muros que surgem à volta delas até quando cochilam. Cada encontro com uma nova turma de estudantes, para não falar de um novo chefe, assistente social, gerente de banco, senhorio, médico, constrói novos armários cujas leis características de ótica e física exigem, pelo menos da parte de pessoas gays, novos levantamentos, novos cálculos, novos esquemas e demandas de sigilo ou exposição. Mesmo uma pessoa gay assumida lida diariamente com interlocutores que ela não sabe se sabem ou não. É igualmente difícil adivinhar, no caso de cada interlocutor, se, sabendo, considerariam a informação importante. No nível mais básico, tampouco é inexplicável que alguém que queira um emprego, a guarda dos filhos ou direitos de visita, proteção contra violência, contra “terapia”, contra estereótipos distorcidos, contra o escrutínio insultuoso, contra a interpretação forçada de seu produto corporal, possa escolher deliberadamente entre ficar ou voltar para o armário em algum ou em todos os segmentos de sua vida. O armário gay não é uma característica apenas das vidas de pessoas gays. Mas, para muitas delas, ainda é a característica fundamental da vida social, e há poucas pessoas gays, por mais corajosas e sinceras que sejam de hábito, por mais afortunadas pelo apoio de suas comunidades imediatas, em cujas vidas o armário não seja ainda uma presença formadora.

Dizer, como direi aqui, que a epistemologia do armário deu uma consistência abrangente à cultura e à identidade gays, ao longo do século XX, não significa negar que possibilidades cruciais em torno e fora do armário passaram por mudanças importantes para as pessoas gays. Há riscos em enfatizar a continuidade e centralidade do armário numa narrativa histórica que não tenha como fulcro uma visão de salvação – situada no passado ou no

futuro – de sua ruptura apocalíptica. Uma reflexão que careça dessa organização utópica arriscará exaltar o próprio armário, ainda que apenas por omissão; arriscará apresentar como inevitáveis ou válidas, de alguma forma, suas exigências, deformações, a impotência que causa a pura e simples dor. Se vale a pena correr os riscos, é, em parte, porque as tradições não utópicas da escrita, do pensamento e da cultura gays continuaram produtivas para os pensadores gays posteriores de forma inexaurível e esplendorosa, na falta de uma leitura racionalizante ou mesmo generosa de sua política. Numa escala muito mais ampla e com uma inflexão menos honorífica, a epistemologia do armário também tem sido produtora incansável da cultura e história do ocidente como um todo. Embora isso possa ser razão suficiente para tomá-la como tema de questionamento, não deve constituir razão bastante para focar no escrutínio daqueles que habitam o armário (ainda que equivocadamente), à exclusão daqueles na cultura heterossexista ambiente que o prescrevem e para cujas necessidades representacionais íntimas o armário serve de maneira menos extorsiva.

A essa altura, porém, não tenho conhecimento de algum procedimento alternativo consistente. E bem pode ser que, por razões a discutir, tal consistência não seja possível. Pelo menos para ampliar o âmbito da investigação e para variar o ângulo de abordagem, isso fará parte dos projetos metodológicos desta discussão.

* * *

No Condado de Montgomery, Maryland, em 1973, um professor de ciências da terra da oitava série chamado Acanfora foi transferido para uma posição sem funções de ensino pelo Conselho de Educação quando ficaram sabendo que ele era gay. Quando Acanfora falou sobre sua situação para telejornais, como *60 Minutes* e *Public Broadcasting System*, teve negada a renovação de seu contrato. Acanfora entrou com um processo. A

corte distrital federal que primeiro ouviu seu caso deu apoio à ação e ao argumento do Conselho de Educação, afirmando que o recurso de Acanfora à mídia atraía atenção indevida sobre ele e sobre sua sexualidade, num grau que seria danoso ao processo educacional. A Quarta Corte de Apelações discordou. Consideraram que a exposição pública de Acanfora era discurso protegido pela Primeira Emenda.* Embora tivesse derrubado o argumento da instância inferior, a Corte de Apelações confirmou, porém, a decisão de não permitir que Acanfora retornasse ao ensino. De fato, negou a Acanfora o direito de entrar com o processo, com base em que ele deixara de registrar, em sua primeira candidatura ao emprego, que, na universidade, fora dirigente de uma organização homófila estudantil – registro este que teria impedido que ele fosse contratado, conforme admitiram à corte alguns dirigentes da escola. O argumento para manter Acanfora fora da sala de aula, assim, não era mais que ele revelara demais sobre sua homossexualidade, mas o oposto, que ele não revelara o suficiente.¹ A Suprema Corte recusou o recurso.

É notável que as duas decisões no caso *Acanfora* sublinhem que a homossexualidade do professor “em si mesma” não seria fundamento aceitável para negar-lhe o emprego. As duas cortes basearam sua decisão numa distinção implícita entre o fato, supostamente protegido e passível de ser posto entre parênteses, da homossexualidade propriamente dita de Acanfora, de um lado; e, de outro, o seu modo altamente vulnerável de administrar informações a respeito dela. Este último exercício se mostra tão vulnerável, porém, a um conjunto tão contraditório de interdições, que o espaço para simplesmente existir como um professor gay é de fato atingido, pelos dois lados, pelos vetores de uma exposição ao mesmo tempo compulsória e proibida.

* Nota dos Revisores (NR): A Primeira Emenda da Constituição dos Estados Unidos garante a liberdade de expressão.

¹ Sobre este caso, ver La Morte, 1975:450-53; Scholz, 1979:682-84.

Uma incoerência relacionada, posta nos termos altissonantes da distinção entre **público** e **privado**, assola o espaço legal contemporâneo do ser gay. Quando a Suprema Corte dos EUA se recusou, em 1985, a considerar um recurso no caso *Rowland contra o Distrito Escolar Local de Mad River*, manteve a demissão de uma orientadora educacional bissexual por ter se assumido a algumas de suas colegas. Sair do armário não foi considerado um ato plenamente protegido pela Primeira Emenda por não constituir discurso sobre tema de “interesse público”.* Apenas dezoito meses depois, é claro, foi que a mesma Suprema Corte determinou, em resposta à controvérsia de Michael Hardwick, de que não interessava a ninguém o que ele fazia, que não mesmo: se a homossexualidade, por mais densamente adjudicada que seja, não deve ser considerada questão de interesse **público**, na opinião vinculante da Suprema Corte ela tampouco subsiste sob o manto do **privado**.²

* NR: Os episódios do referido caso ocorreram em 1974, quando a orientadora educacional Marjorie Rowland, que trabalhava numa escola pública de Mad River, Ohio, assumiu-se como bissexual para sua secretária depois de uma discussão na qual aconselhara a irritada mãe de um estudante gay a aceitar a sexualidade do filho. Rowland foi suspensa de suas funções e, em abril de 1975, seu contrato não foi renovado pelo Distrito Escolar de Mad River. Rowland entrou com processo por violação de direitos constitucionais e obteve vitória em primeira instância. A Sexta Corte de Apelações reverteu a decisão em 1983, sustentando que sexualidade não era assunto público e que Rowland não reunira evidências de que sofria tratamento desigual na escola por conta de sua sexualidade. A Suprema Corte ratificou a decisão ao negar recurso em 1985.

² Nan Hunter, diretor do Projeto Lesbian and Gay Rights da American Civil Liberties Union, analisou o caso *Rowland* em “Homophobia and Academic Freedom”, uma palestra na Convenção Nacional da Modern Language Association em 1986. Há uma interessante análise das limitações, para fins de direitos gays, tanto do direito à privacidade quanto da garantia de liberdade de expressão sob a Primeira Emenda, considerados em separado ou em conjunto, em “Notes: The Constitutional Status of Sexual Orientation: Homosexuality as a Suspect Classification” (Hunter, 1985:esp.1288-97). Para uma discussão de questões legais relacionadas, notavelmente similar e proveitosa ao argumento desenvolvido em *Epistemologia do armário*, ver Halley, 1989.

A epistemologia do armário

O fato mais óbvio sobre essa história de formulações judiciais é que ela codifica um torturante sistema de duplos vínculos, oprimindo sistematicamente as pessoas, identidades e atos gays ao solapar, por meio de limitações contraditórias ao discurso, as bases de sua própria existência. Esse reconhecimento político imediato pode ser complementado, porém, por uma hipótese histórica na direção contrária. Pretendo argumentar que grande parte da energia de atenção e demarcação que girou em torno de questões relativas à homossexualidade desde o final do século XIX, na Europa e nos EUA, foi impulsionada pela relação distintivamente indicativa entre homossexualidade e mapeamentos mais amplos do segredo e da revelação, do privado e do público, que eram e são criticamente problemáticos para as estruturas econômicas, sexuais e de gênero da cultura heterossexista como um todo; mapeamentos cuja incoerência capacitadora, mas perigosa, foi condensada de maneira opressiva e duradoura em certas figuras da homossexualidade. “O armário” e “a saída do armário”, ou “assumir-se”, agora expressões quase comuns para o potente cruzamento e recruzamento de quase todas as linhas de representação politicamente carregadas, têm sido as mais magnéticas e ameaçadoras dessas figuras.

O armário é a estrutura definidora da opressão gay no século XX. A formulação legal, pelos advogados das liberdades civis, do caso *Bowers contra Hardwick**, como uma questão primordialmente de direito constitucional à privacidade, e o foco liberal, posterior àquela decisão, na imagem do **quarto invadido por policiais** – como na manchete do *Native* “Deixando os tiras

* NR: *Bowers versus Hardwick* foi uma decisão legal da Suprema Corte norte-americana que afirmou a constitucionalidade de uma lei contra a sodomia do Estado da Geórgia, que condenava as práticas do sexo anal e oral, mesmo de forma privada e consentida entre dois adultos. O caso teve início em 1982, quando policiais entraram na casa de Hardwick e o encontraram fazendo sexo oral com outro homem. Ambos foram presos e processados pelo Estado. Hardwick, com o apoio da American Civil Liberties Union, conseguiu processar Bowers, o delegado geral da Geórgia e, em 1986, o caso foi encerrado.

voltarem ao quarto de Michael Hardwick”³, como se o acesso ao poder fosse uma questão de pôr os tiras de volta nas ruas, que são seu lugar, e a sexualidade de volta ao espaço impermeável ao qual **ela** pertence –, são, entre outras coisas, uma extensão e um testemunho da força da imagem do armário. A durabilidade da imagem é perpetuada, mesmo quando sua inteligibilidade é desafiada em respostas anti-homofóbicas, como a seguinte, dada ao caso *Hardwick* e endereçada a leitores gays:

O que você pode fazer, sozinho? A resposta é óbvia. Você **não** está sozinho, e não deve se dar ao luxo de tentar. Essa porta de armário, que nunca foi uma proteção muito segura, agora está ainda mais perigosa. Você deve sair, por você mesmo e por todos nós.⁴

A imagem do assumir-se confronta regularmente a imagem do armário, e sua posição pública sem ambivalência pode ser contraposta como uma certeza epistemológica salvadora contra a privacidade equívoca oferecida pelo armário: “Se cada pessoa gay se assumisse para sua família”, continua o mesmo artigo, “cem milhões de americanos poderiam ser trazidos para o nosso lado. Empregadores e amigos heterossexuais poderiam significar mais cem milhões”. E, no entanto, a recusa do Distrito Escolar de Mad River de ouvir a fala de uma mulher que se assume como um ato autêntico de discurso público ecoou na fria resposta dada a muitos atos de auto-revelação: “Tudo bem, mas o que a fez pensar que eu queria saber disso?”.

Pensadores gays do século XX, como veremos, nunca foram cegos para as danosas contradições dessa metáfora comprometida do **dentro** e **fora** do armário da privacidade. Mas suas origens na cultura europeia, como mostraram os escritos de Foucault, são tão ramificadas – e suas relações com as topologias “mais amplas”

³ *New York Native* (169), 14/07/1986:11.

⁴ Philip Bockman, *A Fine Day*. *New York Native* (175), 25/08/1986:13.

A epistemologia do armário

(vale dizer, não relacionadas ao gay) da privacidade na cultura, como a figura de Foucault dramatizou, são tão críticas, tão envolventes, tão representacionais –, que a simples vigência de uma metáfora alternativa nunca foi, de fato, uma possibilidade real.

Ouvi recentemente alguém na *National Public Radio* referir-se aos anos 1960 como a década em que os negros saíram do armário. A esse respeito, fiz recentemente uma palestra tentando explicar como é possível para uma mulher gorda sair do armário. O aparente descolamento da expressão “sair do armário” de sua origem gay em seu uso recente pode sugerir que o tropo do armário está tão perto do centro de algumas preocupações modernas que poderia ser (ou de fato foi) esvaziado de sua histórica especificidade gay. Minha hipótese, porém, é que o contrário é que é verdadeiro. Acredito que todo um conjunto das posições mais cruciais para a contestação do significado na cultura ocidental do século XX está conseqüente e indelevelmente marcado pela especificidade histórica da definição homossexual/homossexual, particularmente, mas não exclusivamente, masculina, desde mais ou menos a virada do século.⁵ Entre essas posições figuram, como já indiquei, os pares segredo/revelação e privado/público. Ao lado desses pares epistemologicamente carregados, e às vezes através deles, condensados nas figuras do “armário” e do “assumir-se”, essa crise específica de definição marcou por sua vez outros pares tão básicos para a organização cultural moderna, como masculino/ feminino, maioria/minoria,

⁵ Um lembrete de que “o armário” retém (pelo menos o potencial crônico de) sua especificação semântica gay: um anúncio na mídia em junho de 1989, em que um memorando do Comitê Nacional Republicano exortando o Líder da Maioria na Câmara Thomas Foley a “sair do armário liberal” e comparando suas posições com as do congressista Barney Frank, abertamente gay, foi largamente percebido (e condenado) como insinuação de que o próprio Foley seria gay. O equívoco do Comitê sobre se poderia manter a negação do que era insinuado é um índice interessante de quão cheia ou vazia de especificidade gay essa locução pode ser percebida.

inocência/iniciação, natural/artificial, novo/velho, crescimento/decadência, urbano/provinciano, saúde/ doença, mesmo/diferente, cognição/paranóia, arte/kitsch, sinceridade/sentimentalidade e voluntariedade/dependência. Tão espalhada tem sido a mancha dispersa da crise do homo/ heterossexual que discutir quaisquer desses índices em qualquer contexto, sem uma análise anti-homofóbica, acabaria, talvez, por perpetuar compulsões implícitas em cada um deles sem o saber.

Para qualquer questão moderna de sexualidade, o par conhecimento/ignorância é mais do que simples parte de uma cadeia metonímica de tais binarismos. No primeiro volume da *História da Sexualidade*, Foucault esboçou o processo, inicialmente bem delimitado na cultura européia, mas ampliado e acelerado abruptamente após o final do século XVIII, pelo qual “conhecimento” e “sexo” se tornaram conceitualmente inseparáveis – de tal modo que conhecimento significa em primeiro lugar conhecimento sexual; ignorância, ignorância sexual; e pressão epistemológica de qualquer espécie parece uma força saturada de impulso sexual. Em certo sentido, foi um processo postergado de desfolhar a gênese bíblica pela qual o que hoje conhecemos como sexualidade é fruto – aparentemente o único fruto – a ser colhido da árvore do conhecimento. A própria cognição, a própria sexualidade e a própria transgressão sempre estiveram prontas na cultura ocidental para serem magnetizadas num alinhamento resistente, ainda que não sem fissuras, e o período iniciado pelo romantismo realizou essa disposição por meio de uma confluência notavelmente ampla de linguagens e instituições.

Em alguns textos influentes no início desse processo, como *A Religiosa*, de Diderot, o desejo que representa a sexualidade em si e, portanto, o conhecimento sexual e o conhecimento em si, é um desejo pelo mesmo sexo.⁶ Essa possibilidade, porém, foi reprimida com crescente energia e, portanto, crescente

⁶ Sobre isso, ver Sedgwick, 1988.

visibilidade, à medida que a cultura centrada no indivíduo, do século XIX, avançava na elaboração de uma versão do elo conhecimento/sexualidade cada vez mais estruturada por sua **recusa** cognitiva da sexualidade entre mulheres, entre homens. Ao final do século XIX, quando virou voz corrente – tão óbvio para a Rainha Vitória quanto para Freud – que conhecimento significava conhecimento sexual, e segredos, segredos sexuais, o efeito gradualmente reificante dessa recusa⁷ significou que se havia desenvolvido, de fato, uma sexualidade particular, distintivamente constituída **como** segredo: o objeto perfeito para a ansiedade epistemológica/sexual do sujeito da virada do século, hoje exacerbada. Novamente, foi uma longa cadeia de identificações entre uma sexualidade e um posicionamento cognitivo particular (neste caso, a denominação feita por São Paulo, rotineiramente reproduzida e reelaborada, da sodomia como o crime cujo nome não deve ser pronunciado e, portanto, cujo acesso ao conhecimento é o único adiado), que culminou no pronunciamento marcante de Lorde Alfred Douglas (1894:28, ênfase minha): “**Eu sou** o Amor que não ousa dizer seu nome”. Em textos como *Billy Budd* e *Dorian Gray*, e através de sua influência, o objeto e as temáticas – do conhecimento e da ignorância, da inocência e da iniciação, do segredo e da revelação – tornaram-se não de forma contingente, mas integralmente, inspiradas por um objeto particular de cognição: não mais a sexualidade como um todo, mas ainda mais especificamente, agora, o tópico homossexual. E a condensação do mundo de possibilidades em torno da sexualidade do mesmo sexo – incluindo, digamos, tanto os desejos gays quanto as fobias mais raivosas contra eles –, a condensação dessa pluralidade no **tópico homossexual**, que agora formava o caso acusativo dos modernos processos de conhecimento pessoal, não foi a menor imposição da crise de definição sexual da virada do século.

⁷ Sobre isso, ver Sedgwick, 1985.

Para explorar como faz diferença quando o próprio segredo se torna manifesto como **este** segredo, começarei reunindo, numa curta trança anacrônica, uma variedade de narrativas exemplares – literárias, biográficas, imaginárias – que começam no momento, 1º de julho de 1986, em que foi anunciada a decisão do caso *Bowers contra Hardwick*. Este momento foi espremido entre um fim de semana de paradas do orgulho gay em toda a nação, o anúncio de uma nova política vingativa anti-AIDS pelo Departamento de Justiça e um prolongado fim de semana seguinte de hilaridade e histeria focadas na fetichização nacional de um corpo feminino vazio, cego e com raios na cabeça, numa abstração da Liberdade.* E para os homens gays e suas famílias e amigos, esse momento ocorria em meio a ondas de perda, luto e temor pessoal renovados, deixando em muitas pessoas a sensação de que seu vagão se desprendera de vez dos trilhos da montanha russa.

Em muitos debates que ouvi ou dos quais participei, imediatamente depois da decisão da Suprema Corte no caso *Bowers contra Hardwick*, homens e mulheres anti-homófobicos ou gays especulavam – com maior ou menor empatia ou veneno – sobre a sexualidade das pessoas mais envolvidas com a decisão. Sempre voltava a questão, em diferentes tons, de como teriam se sentido os assistentes da corte, funcionários ou juízes, se fossem gays no armário, que poderiam ter tido maior ou menor grau de instrumentalidade na concepção, formulação, “refinamento” ou facilitação logística dessa decisão, dessas ignominiosas opiniões majoritárias, das expressões ofensivas em que foram feitas.

* NR: Sedgwick faz uma crítica à forma pasteurizada com que foi comemorado o dia da independência dos Estados Unidos – *Independence Day*, quatro de julho de 1986 –, ou seja, no auge da crise da AIDS, o governo conservador do republicano Ronald Reagan se recusava a considerá-la uma epidemia e a tomar medidas apropriadas de prevenção e ajuda aos doentes. Fato a ser ressaltado é a proximidade, nos EUA, entre a data do Orgulho Gay, comemorada em homenagem a Stonewall, no dia 28 de junho, e a data nacional.

A epistemologia do armário

Aquele trem de imagens dolorosas estava eivado da especificidade epistemológica da identidade e da situação gay em nossa cultura. Ressoante como é para muitas opressões modernas, a imagem do armário é indicativa da homofobia de uma maneira que não o pode ser para outras opressões. O racismo, por exemplo, baseia-se num estigma que é visível, salvo em alguns casos excepcionais (casos que não são irrelevantes, mas que delineiam as margens, sem colorir o centro da experiência racial). O mesmo vale para as opressões fundadas em gênero, idade, tamanho, deficiência física. Opressões étnicas/culturais/religiosas, como o anti-semitismo, são mais parecidas, pois o indivíduo estigmatizado tem pelo menos alguma liberdade de ação – embora, o que é importante, não se possa garantir quanta – sobre o conhecimento das outras pessoas acerca de sua participação no grupo: poder-se-ia “sair do armário” como judeu ou cigano, numa sociedade urbana heterogênea, de maneira mais inteligível do que se poderia “sair” como, digamos, mulher, negro, velho, usuário de cadeira de rodas ou gordo. De qualquer maneira, uma identidade judia ou cigana (por exemplo) e, portanto, um segredo ou armário judeu ou cigano seriam diferentes das versões distintamente gays dessas coisas em sua clara linearidade ancestral, nas raízes (por mais tortuosas ou ambivalentes) da identificação por meio da cultura originária que cada indivíduo tem (no mínimo) na família.

Proust, de fato, sugere de maneira insistente, como caso limite de uma espécie de “assumir-se”, precisamente o drama da auto-identificação judia, incorporada no *Livro de Esther* e em sua reformulação por Racine, citada ao longo dos livros de “Sodoma e Gomorra” de *A la recherche du temps perdu*. A estória de Esther parece um modelo para certa imagem simplificada, mas muito forte, da “saída do armário” e de seu potencial transformador. Ao ocultar seu judaísmo do marido, o rei Assuero, a rainha Esther sente que está simplesmente ocultando sua

identidade: “O rei não sabe até hoje quem sou”.⁸ A fraude de Esther se torna necessária pela poderosa ideologia que faz com que Assuero caracterize o povo dela como sujo (“essa fonte impura” [1039]) e uma abominação contra a natureza (“aumenta nosso horror a toda a natureza” [174]). O sincero ódio aos judeus desse rei confuso, embora onipotente, é constantemente estimulado pelo grandioso cinismo de seu conselheiro Aman, que sonha com o planeta inteiro exemplarmente limpo do elemento perverso:

Quero que um dia se diga em séculos assombrados:
“Houve alguma vez judeus, houve uma raça insolente;
Espalhados, costumavam cobrir toda a face da terra;
Um só deles ousou atrair a ira de Aman,
Desapareceram de vez, cada um deles, da terra” (476-80).

O rei concorda com o plano genocida de Aman, e Esther fica sabendo por seu primo Mardoqueu, guardião e consciência judaica, que chegou a hora de sua revelação. Nesse momento, a particular operação de suspense em torno dela seria reconhecível por qualquer gay que tenha chegado perto de assumir-se para pais homofóbicos. “E se eu perecer, perecerei”, diz ela na Bíblia (Esther, 4:16). É claro que a revelação de sua identidade secreta terá um poder imenso, essa é a premissa da estória. O que resta saber é se, sob a pressão explosiva, o ânimo “político” do rei contra seu povo destruirá o amor “pessoal” dele por ela, ou vice-versa. Ele a declarará tão boa, ou melhor, como morta? Ou será logo encontrado numa livraria da vizinhança, esperando não ser reconhecido pelo vendedor, à procura de um exemplar de *Amar uma Judia*?

A estória bíblica e a peça de Racine, legíveis em seu equilíbrio entre o holocausto e o íntimo apenas porque sabemos

⁸ Racine, 1949, linha 89 (tradução da autora). As seguintes citações da peça serão referidas no texto pelo número da linha.

como a estória vai acabar⁹, são encenações de um sonho ou fantasia particular sobre “sair do armário”. A dúvida e o choque do marido resistem por apenas cinco linhas à eloquência de Esther: no instante mesmo em que ela declara quem é, tanto seu senhor como Aman percebem que os anti-semitas estão perdidos (“*AMAN, em voz baixa: tremo*” [1033]). A revelação da identidade no espaço do amor íntimo derruba sem esforço toda uma sistemática pública do natural e do não natural, do puro e do impuro. O golpe peculiar que a estória produz no coração é que a pequena capacidade individual de Esther, de arriscar a perda do amor e do favor de seu senhor, tem o poder de salvar não só seu próprio espaço na vida, mas seu povo.

Não seria difícil imaginar uma versão de *Esther* ambientada na Suprema Corte nos dias imediatamente anteriores à decisão de *Bowers contra Hardwick*. Ficaria com o papel da ingênua do título um hipotético funcionário gay no armário; com o de Assuero, um hipotético juiz do mesmo gênero, que está a ponto de constituir uma maioria de cinco a favor da lei da Geórgia. O juiz ficou afeiçoado ao funcionário, estranhamente mais afeiçoado do que costuma ser em relação aos funcionários, e... Em nosso recurso compulsivo à questão das sexualidades do pessoal da corte, tal cenário estava de muitas maneiras perto das mentes de meus amigos e da minha. Nas apaixonadas opiniões contraditórias não haveria traços da revelação já realizada por outros? Não representariam os dissensos tais performances, juiz se assumindo para juiz? Com os farrapos ensangüentados, de quantas arriscadas revelações realizadas e então superadas – de amigos, funcionários, empregadores, filhos – estaria forrada a imperiosa prosa das opiniões da maioria? Mais dolorosos e freqüentes eram os pensamentos de todas as saídas do armário que não

⁹ Vale lembrar, é claro, que a estória bíblica ainda termina com carnificina em massa: enquanto o rei de Racine **revoga** suas ordens (1197), o rei bíblico **reverte** as suas (Esther, 8:5), autorizando os judeus a matarem “setenta e cinco mil” (9:16) de seus inimigos, incluindo crianças e mulheres (8:11).

aconteceram, das mulheres e homens que não disseram, com Esther, em algum idioma moderno,

Ouso clamar, tanto por minha própria vida
Quanto pelos tristes dias de um povo infeliz
Que condenaste a perecer comigo (1029-31).

O que se perdeu, na falta de tais cenas, não foi, tampouco, a oportunidade de evocar com eloquência um *pathos* talvez humilhante de Esther. Foi algo muito mais precioso: a evocação, articulação, do tonto Assuero em todo seu anticlímax imperial e pouco eloqüente de desconhecimento: “Perecer? Vós? Que povo?” [1032]. Com efeito, “que povo?” – estranhamente, aquele mesmo povo cuja erradicação ele estava à beira de efetivar. Mas, ao pronunciar essas sílabas, tornando subitamente audível o peso da poderosa ignorância de Assuero – até para ele mesmo – no mesmo registro do peso do conhecimento privado de Esther e Mardoqueu, é que se torna possível qualquer fluxo aberto de poder. É aí que Aman começa a tremer.

Acontece o mesmo com a saída do armário: ela pode trazer a revelação de um desconhecimento poderoso **como** um ato de desconhecer, não como o vácuo ou o vazio que ele finge ser, mas como um espaço epistemológico pesado, ocupado e conseqüente. A confissão de Esther permite que Assuero torne visíveis dois de tais espaços de uma vez: “Você?” e “Que povo?” Ele havia presumido cegamente sobre ela própria¹⁰ e desconhecia a raça com cuja extinção se comprometera. “O quê? **Você** é um **deles**? Há? **Você** é o **quê**? Esse trovão assustador, contudo, pode ser também o som da queda do maná.

* * *

¹⁰ Nas palavras de Voltaire, “un roi insensé, qui a passé six mois avec sa femme sans savoir, sans s’informer même qui elle est” [um rei insensato, que passou seis meses com sua mulher sem saber, sem mesmo se informar de quem é ela] (Racine, 1949:83-84).

A epistemologia do armário

Não há dúvida de que se fixar, como fiz, no cenário esboçado acima, é mais do que um flerte com o sentimentalismo. Isso é verdadeiro por razões explicáveis. Primeiro, sabemos muito bem quão limitada é a influência que uma revelação individual pode exercer sobre opressões em escala coletiva e institucionalmente corporificadas. O reconhecimento dessa desproporção não significa que as conseqüências de atos como a saída do armário possam ser circunscritas dentro de limites **predeterminados**, tais como entre os domínios “pessoal” e “político”, nem requer que neguemos quão poderosos e destrutivos tais atos podem ser. Mas a incomensurabilidade bruta tem que ser de qualquer maneira reconhecida. Na exibição teatral de uma ignorância **já institucionalizada**, não se deve procurar potencial transformador.

Há toda uma outra família de razões pelas quais demorar-se demais com confissões ao estilo *Esther* acaba por falsificar as verdades da opressão homofóbica: elas remontam à importância das diferenças entre as identidades e opressões judaicas (e aqui me refiro aos judeus de Racine) e gays. Mesmo nos livros de “Sodoma e Gomorra” de Proust, afinal, e especialmente em *A Prisioneira*, onde *Esther* é tão insistentemente invocada, a peça não nos oferece um modelo eficaz de revelação transformadora. Ao contrário, *A Prisioneira* é, notadamente, um livro cujo herói que tanto cita Racine tem a mais desastrosa incapacidade de sair do armário ou de ser **uma saída**.

O funcionário da Suprema Corte supostamente no armário, que se debateu com a possibilidade de auto-revelação que **poderia** fortalecer suas irmãs e seus irmãos, mas **poria em risco** radicalmente pelo menos o curso previsto de sua própria vida, teria uma imaginação repleta de possibilidades, além daquelas antecipadas por *Esther* em seu momento de perigo. São essas possibilidades que marcam as estruturas distintivas da epistemologia do armário. A autoridade do funcionário para descrever sua própria sexualidade bem poderia ser desqualificada. A exposição bem poderia somente aumentar a perturbação de

uma corrente já agitada do segredo aberto. A exposição bem poderia representar uma agressão contra alguém com quem o funcionário teria, afinal, algum vínculo real. O juiz hetero bem poderia se sentir abalado demais em sua própria percepção, ou na percepção do vínculo com o funcionário, para responder com qualquer coisa que não fosse maior rigor. O funcionário bem poderia, através da exposição, chegar perigosamente perto do explosivo armário de um juiz gay encoberto. O funcionário bem poderia temer estar isolado demais, ou ficar em dúvida de ser capaz de enfrentar as conseqüências da exposição. A intersecção da revelação gay com as expectativas de gênero subjacentes bem poderia ser confusa ou desorientadora demais, para um ou para outro, de modo a oferecer uma base inteligível de mudança.

Enumero esses riscos e restrições de forma mais completa na comparação com *Esther*:

1. Embora nem a Bíblia nem Racine indiquem em qual crença ou comportamento religioso a identidade judaica de Esther se manifesta, **não há sugestão de que essa identidade possa ser um fato discutível, poroso, mutável, a respeito dela.** “Esther, meu senhor, teve por pai um judeu” (1033) – portanto, Esther é judia. Por surpresa que esteja por essa informação, Assuero não sugere que Esther esteja passando por uma fase, ou esteja apenas com raiva dos gentios, ou que poderia mudar se o amasse o bastante para obter aconselhamento. Nem essas possibilidades ocorreram a Esther. A identidade judaica nessa peça – o que quer que ela seja na vida real, num dado contexto histórico – tem uma solidez inequívoca que fundamenta a estória da fraude de Esther e sua subsequente revelação. No processo da auto-revelação gay, ao contrário, no contexto do século XX, questões de autoridade e de evidência podem ser as primeiras a surgir. “Como você sabe que é realmente gay? Por que a pressa de chegar a conclusões? Afinal, o que você diz se baseia apenas em poucos sentimentos e não em ações reais [ou, *alternativamente*, em algumas ações e não necessariamente em seus verdadeiros sentimentos]; que tal falar com um terapeuta e descobrir?” Tais respostas – e sua ocorrência

nas pessoas que se assumiram pode parecer um eco retardado de sua ocorrência na pessoa que se assume – revelam quão problemático no presente é o conceito mesmo de identidade gay, e também quão intensa é a resistência a ela e o quanto a autoridade sobre sua definição se distanciou da própria pessoa gay – ele ou ela.

2. **Esther espera que Assuero fique inteiramente surpreendido por sua auto-revelação; e ele fica.** O confiante senso de controle dela sobre o conhecimento das outras pessoas a seu respeito oferece um contraste à radical incerteza que os gays no armário costumam sentir em relação àqueles que têm informações sobre sua identidade sexual. Isso tem algo a ver com um realismo sobre segredos que é maior na vida da maioria das pessoas do que nas histórias bíblicas; mas tem muito mais a ver com complicações na noção de identidade gay, de tal modo que nenhuma pessoa pode assumir o controle sobre todos os códigos múltiplos e muitas vezes contraditórios pelos quais a informação sobre a identidade e atividade sexuais pode parecer ser transmitida. Em muitas relações, senão na maioria delas, assumir-se é uma questão de intuições ou convicções que se cristalizam, que já estavam no ar por algum tempo e que já tinham estabelecido seus circuitos de força de silencioso desprezo, de silenciosa chantagem, de silencioso deslumbramento, de silenciosa cumplicidade. Afinal, a posição daqueles que pensam que **sabem algo sobre alguém que pode não sabê-lo** é uma posição excitada e de poder – seja que o que pensem que esse alguém não saiba que **é** homossexual, ou meramente que conheçam o suposto segredo desse alguém. O armário de vidro pode autorizar o insulto (“jamais teria dito essas coisas se **soubesse** que você era gay” – sim, com certeza); pode também levar a relações mais afetuosas, mas relações cuja utilidade faz parte da ótica do assimétrico, do especular e do não explícito.¹¹ Há versões mais ensolaradas e simplificadas da saída do armário nessas circunstâncias: uma mulher angustiada decide

¹¹ Sobre isso, ver Sedgwick, 1988:esp.120.

dizer à sua mãe que é lésbica, e a mãe responde: “Sim, meio que imaginei isso quando você e Joana começaram a dormir juntas há dez anos”. Com maior frequência, esse fato torna o armário e suas saídas não mais, mas menos franco, porém; não mais equilibrado, mas mais volátil e até violento. Viver no armário, e então sair dele, nunca são questões puramente herméticas. As geografias pessoais e políticas são, antes, as mais imponderáveis e convulsivas do segredo aberto.

3. **Esther teme que sua revelação possa destruí-la ou deixar de ajudar seu povo, mas não lhe ocorre que possa prejudicar Assuero, e de fato não o prejudica.** Quando pessoas gays se assumem em uma sociedade homofóbica, por outro lado, talvez especialmente para os pais ou cônjuges, é com a consciência de um potencial de sério prejuízo provavelmente nas duas direções. O próprio segredo patogênico até pode circular contagiosamente **como** segredo: uma mãe diz que a revelação de seu filho adulto para ela a mergulhou, por sua vez, no armário em sua comunidade conservadora. Na fantasia, mas não só na fantasia, contra o medo de ser morto (ou desejado morto) pelos pais numa tal revelação, é provável que ocorra a possibilidade, muitas vezes imaginada com maior intensidade, de que a revelação **os** mate. Nada garante de que estar sob a ameaça de uma faca de dois gumes é uma posição de mais força do que segurar o machado, mas é certamente mais desestabilizador.

4. A substância inerte de **Assuero parece não ter envolvimento definidor com a identidade religiosa/étnica de Esther.** Ele não vê a si mesmo nem a relação deles de maneira diferente quando percebe que ela é diferente do que ele pensava que fosse. O duplo potencial de prejuízo no caso da revelação gay, ao contrário, resulta em parte do fato de que a identidade erótica da pessoa que assiste à revelação está provavelmente implicada na revelação e, portanto, será perturbada por ela. Isso é verdadeiro, em primeiro lugar e em geral, porque a identidade erótica não deve ser nunca circunscrita em si mesma, não pode ser nunca não relacional, não deve ser percebida ou conhecida por alguém fora

de uma estrutura de transferência e contratransferência. Em segundo lugar, e de maneira específica, é verdadeiro porque as incoerências e contradições da identidade homossexual na cultura do século XX respondem a – e, portanto, evocam – as incoerências e contradições da heterossexualidade compulsória.

5. **Não há sugestão de que o próprio Assuero possa ser um judeu disfarçado.** Mas faz parte da experiência das pessoas gays descobrirem que uma figura homofóbica no poder tenha, em verdade, uma probabilidade desproporcional de ser gay, e no armário¹². Há mais coisas nessa estória. Basta aqui meramente demonstrar outra vez que a identidade gay é uma posse torcida e fora de centro, se for mesmo uma posse. Assumir-se não acaba com a relação de ninguém com o armário, inclusive, de maneira turbulenta, com o armário do outro.

6. **Esther sabe quem é seu povo e responde imediatamente a ele.** À diferença dos gays, que raramente crescem em famílias gays; que estão expostos à alta homofobia ambiente de suas culturas, quando não à da cultura de seus pais, desde muito antes que eles mesmos ou aqueles que cuidam deles descubram que eles estão entre aqueles que com maior urgência precisam definir-se contra; que têm que construir, com dificuldade e sempre tardiamente, a partir de fragmentos, uma comunidade, uma herança utilizável, uma política de sobrevivência ou resistência. Diferentemente deles, Esther tem à disposição, e intactas, a história e os compromissos com os quais foi criada, personificados e legitimados numa figura visível de autoridade, seu guardião Mardoqueu.

7. De modo correspondente, **a confissão de Esther ocorre dentro de um sistema coerente de subordinação de gênero e o perpetua.** Nada é mais explícito na Bíblia, acerca do casamento de Esther, do que sua origem numa crise do patriarcado e de seus valores como preservadora da disciplina feminina. Quando a gentia Vasti,

¹² Alguns exemplos e implicações disso são discutidos ao final do capítulo 5 de Sedgwick, 1990.

sua predecessora como rainha de Assuero, recusou-se a ser exibida ao rei e a seus amigos embriagados, “os sábios, que conheciam a época”, viram que

A Rainha Vasti não fizera mal apenas ao rei, mas também a todos os príncipes e a todos os povos que há em todas as províncias do rei Assuero. Porque a notícia do que fez a rainha chegará a todas as mulheres, de modo que aos seus olhos elas desprezarão seus maridos quando isso for anunciado (Esther, 1:13-17).

A judia Esther é apresentada posteriormente a essa cena como o ideal salvador de submissão feminina. Seu único momento de risco com o rei é marcado por sua costumeira docilidade. (Mesmo hoje, meninas judias são educadas nos papéis de gênero – satisfação em serem olhadas, destemor na defesa de “seu povo”, falta de solidariedade para com seu sexo – fantasiando-se como a rainha Esther no Purim. Tenho um retrato meu, aos cinco anos, descalça, num lindo vestido de “rainha Esther” feito por minha avó [cetim branco, lantejoulas douradas], fazendo uma reverência de olhos baixos, na ponta dos pés [supostamente] para meu pai, que aparece no quadro apenas como o *flash* que projeta minha sombra, elevando-se alta e escura, sobre o sofá apequenado na parede atrás de mim). Além disso, mostra-se que o patriarcalismo literal, que faz da revelação aos **pais** a melhor analogia emocional à revelação de Esther ao seu **marido**, funciona através da troca das mulheres pelos homens: a missão de Esther, como esposa, é ver seu guardião Mardoqueu instalado no lugar de Aman como favorito e conselheiro do rei. E a instabilidade e o perigo que, em contraste, espreitam a relação do gentio Aman com o rei parecem, ao estilo Iago, fixar à inadequada proteção heterossexual as intensidades não explícitas entre eles. Se a estória de Esther reflete uma firme escolha judia de uma política de minorias baseada numa reinscrição conservadora de papéis de gênero, tal escolha, contudo, nunca foi

tornada inteligível às pessoas gays numa cultura moderna (embora tenha havido tentativas reiteradas de fazê-lo, principalmente da parte dos homens). Em lugar disso, tanto dentro como fora dos movimentos de direitos dos homossexuais, as compreensões contraditórias dos vínculos e desejos pelo mesmo sexo e da identidade gay feminina e masculina cruzaram e recruzaram as linhas definidoras da identidade de gênero com uma frequência tão destrutiva que os próprios conceitos de “minoridade” e de “gênero” perderam boa parte de sua força categorizadora (embora não de sua capacidade performática).

Cada uma dessas possibilidades complicadoras deriva, pelo menos em parte, da pluralidade e da incoerência cumulativa das formas modernas de conceituar o desejo pelo mesmo sexo e, portanto, a identidade gay; uma incoerência que também responde à incoerência com que o desejo e a identidade **heterossexuais** são conceituados. Um longo projeto teórico de questionar e historicizar a auto-evidência da oposição pseudo-simétrica homossexual/heterossexual enquanto categorias de pessoas será aqui mais pressuposto do que resumido. Foucault, dentre outros historiadores, situa no século XIX uma mudança no pensamento europeu, que deixa de ver a sexualidade do mesmo sexo como uma função de **atos** genitais isolados e proibidos (atos aos quais, nessa visão, qualquer um estaria sujeito, se não mantivesse controle sobre seus apetites em geral) e passa a vê-la como uma função de definições estáveis de **identidade** (de tal modo que a estrutura da personalidade de alguém pode marcá-lo como **homossexual** mesmo na ausência de qualquer atividade genital). Assim, segundo Alan Bray, “caracterizar um indivíduo [no Renascimento] como sendo ou não ‘um homossexual’ é um anacronismo e um equívoco ruinoso” (Bray, 1982:16), ao passo que o período situado aproximadamente entre Wilde e Proust foi pródigo em tentativas de nomear, explicar e definir esse novo tipo de criatura, a pessoa homossexual – projeto tão urgente que

produziu, em sua ânsia de distinções, uma categoria ainda mais nova, a da pessoa heterossexual.¹³

Questionar a auto-evidência natural dessa oposição entre gays e heteros como tipos distintos de pessoas não é, porém, desmanchá-la. Talvez ninguém devesse querer fazê-lo. Grupos substanciais de mulheres e homens nesse regime de representação descobriram que a categoria nominativa “homossexual”, ou seus quase-sinônimos mais recentes, tem um poder real de organizar e descrever sua experiência de sua própria sexualidade e identidade, de modo suficiente para fazer com que sua auto-aplicação dela (mesmo que apenas tácita) seja, pelo menos, digna dos enormes custos que a acompanham. Mesmo que seja só por essa razão, a categoria merece respeito. E, ainda mais ao nível de grupos que de indivíduos, a durabilidade de qualquer política ou ideologia que fosse pelo menos **permissiva** em relação à sexualidade do mesmo sexo pareceu depender, no século XX, de uma definição de pessoas homossexuais como uma população minoritária diferenciada, qualquer que fosse a forma de sua produção ou rotulação.¹⁴ Muito além de quaisquer efeitos capacitadores, políticos ou cognitivos, nas pessoas que pretende descrever, a categoria nominativa do “homossexual” deixou redondamente de desintegrar-se sob a pressão de décadas e mais décadas, baterias e mais baterias de exposição desconstrutiva – evidentemente, não por causa de sua significação para aqueles a quem define, mas, em primeiro lugar, por causa de sua indispensabilidade para aqueles que se definem contra ela.

Pois certamente, ainda que de modo paradoxal, é a insistência paranóica com que as barreiras entre “os homossexuais” (minoría) e “os heterossexuais” (maioría) são reforçadas, no século XX, por não-homossexuais e, especialmente,

¹³ Sobre isso, ver Katz, 1983:147-50. Para mais discussões, Halperin, 1989.

¹⁴ O feminismo liberal-radical contemporâneo, no espectro que vai da NOW (National Organization for Women) a algo próximo do separatismo radical, pode mostrar-se uma exceção a esse papel – embora, é claro, já muito comprometida.

por homens contra homens, que mais abala nossa capacidade de acreditar nos “homossexuais” como uma categoria separada e não problemática de pessoas. Até mesmo a sabedoria popular homofóbica da década de 1950, de *Chá e Simpatia*, detecta que o homem que mais eletrifica essas barreiras é aquele cuja própria corrente é, no máximo, intermitentemente direta. Foi no período da chamada “invenção do homossexual” que Freud deu textura e credibilidade psicológica a um mapeamento contraposto e universalizante desse território, baseado na suposta mobilidade multiforme do desejo sexual e na bissexualidade potencial de toda criatura humana; mapeamento que não implica a presunção de que a inclinação sexual de cada um se dirigirá sempre a pessoas de um único gênero, e que oferece, além disso, uma descrição ricamente desnaturalizante dos motivos e mecanismos psicológicos da definição homofóbica projetiva paranóica dos machos e de sua prática normalizadora. O argumento anti-minoritarista de Freud, no entanto, só ganhou influência ao ser articulado através de um argumento desenvolvimentista em que prontamente se camuflavam as sanções éticas heterossexistas e masculinistas. Se o novo senso comum, segundo o qual homófobos candentemente abertos são homens “inseguros de sua masculinidade”, complementa a ilusão implausível e necessária de que poderia existir uma versão **segura** da masculinidade (conhecida, presumivelmente, pela frieza de sua expressão homofóbica) e um modo estável e inteligível de que os homens se sintam em relação a outros homens no moderno patriarcado heterossexual capitalista, que maior aperto poderia haver na rosca de uma identidade masculina já descentrada, sempre em falta, perpetuamente chantageável, e pronta a ser manipulada para a canalização da violência?¹⁵

Restava ao trabalho que surgiu dos últimos movimentos feministas e gays começar a esclarecer por que o projeto paranóico masculino tinha se tornado tão urgente na manutenção

¹⁵ Para uma discussão mais completa, ver Sedgwick, 1990, capítulo 4.

da subordinação de gênero; e restava a um golpe surpreendentemente eficaz de redefinição feminista transformar o lesbianismo de um problema de virilização feminina para um problema de identificação com a mulher.¹⁶ Embora o movimento de liberação gay pós-Stonewall, predominantemente masculino, tenha tido uma presença política mais notável do que o lesbianismo radical e tenha apresentado novas imagens poderosas de pessoas e comunidades gays, juntamente com uma nova família excitante de estruturas narrativas ligadas à saída do armário, ofereceu poucas novas facilidades analíticas para a definição homo/heterossexual previamente ao momento da saída individual. Este, de fato, não era seu projeto. Em verdade, à exceção do novo interesse produtivo em historicizar a própria definição gay, o conjunto de ferramentas analíticas disponíveis hoje para quem quer que pense sobre questões de definição homo/heterossexual é pouco mais rico do que aquele de que dispunha, digamos, Proust. Da estranha pletera de esquemas “explicativos” recentes à época de Proust e seus contemporâneos, especialmente em apoio de posições pró-minoria, alguns foram superados, esquecidos ou tornados inaceitáveis pela história. (Muitos dos supostamente perdidos sobrevivem, se não na terminologia sexológica, pelo menos no saber popular e no “senso comum”. Não nos surpreendemos, tampouco, quando ressurgem sob novos nomes na página de Ciência do *Times*; os homens-mulheres de Sodoma se matriculam como os “meninos mulherzinhas” da Yale University Press).¹⁷ Mas há uns poucos verbetes novos. A maioria dos ocidentais com grau pelo menos moderado de escolaridade neste século parecem compartilhar um

¹⁶ Ver, por exemplo, “Radicalesbians, The Woman Identified Woman”. In: Koedt, 1973; e Rich, 1980.

¹⁷ Refiro-me aqui à publicidade dada a *The “Sissy Boy Syndrome” and the Development of Homosexuality* de Richard Green em sua publicação em 1987. O jornalismo homofóbico intensamente estereotipado que apareceu na ocasião parecia legitimado pelo próprio livro, que, por sua vez, parecia legitimado pelo status da própria Yale University Press.

entendimento similar da definição homossexual, independente de serem gays ou não, homofóbicos ou anti-homofóbicos. Esse entendimento é próximo do que provavelmente seria o de Proust, do meu e provavelmente do de vocês. Vale dizer, organiza-se em torno de uma incoerência radical e irreduzível. Tem a visão minoritarista de que há uma população diferenciada de pessoas que “são realmente” gays. Ao mesmo tempo, mantém as visões universalizantes de que o desejo sexual é um solvente poderoso e imprevisível de identidades estáveis; de que pessoas e escolhas de objetos aparentemente heterossexuais são fortemente marcadas por influências e desejos em relação ao mesmo sexo, e vice-versa; e de que pelo menos a identidade heterossexual masculina e a cultura masculinista moderna podem requerer, para sua manutenção, a cristalização, como bode expiatório, de um desejo masculino pelo mesmo sexo que é disseminado e, primordialmente, interno.¹⁸

Tem sido o projeto de muitos, muitos escritores e pensadores de muitos tipos diferentes, adjudicar entre as visões minoritária e universalizante da definição sexual e resolver essa incoerência conceitual. Qualquer que tenha sido seu sucesso na realização do projeto, em seus próprios termos, nenhum deles moveu para um lado ou para outro o domínio absoluto dessa canga de posições contraditórias que constrange o discurso moderno. Uma **valorização** mais alta do jogo instável e transformador do desejo, uma **valorização** mais alta da identidade gay e da comunidade gay: nenhuma dessas, nem suas depreciações opostas, muitas vezes mais poderosas, parece obter

¹⁸ Quem imagina que essa percepção se limita aos anti-homófobos deveria prestar atenção, por exemplo, ao ritual de demonização e abjeção praticado pelos técnicos universitários de futebol americano contra os traços de personalidade “afeminados” de seus times. O texto de D. A. Miller (1988:146-91) – “*Cage aux folles: Sensation and Gender in Wilkie Collin’s The Woman in White*”, esp. pp.186-90 –, reforça especialmente o argumento (não deveria ter sido sempre óbvio?) de que toda essa família de percepções é, de maneira menos distintiva, propriedade da crítica cultural e não da imposição cultural.

qualquer ponto de apoio na trama dominante desse choque de paradigmas. E essa incoerência prevaleceu por pelo menos três quartos de século. Algumas vezes, mas não sempre, tomou a forma de uma confrontação ou não confrontação entre a política e a teoria. Exemplo perfeito dessa incoerência foi a situação anômala de pessoas e atos gays nos EUA depois de uma decisão judicial. No caso *Bowers contra Hardwick*, a Suprema Corte notoriamente deixou os Estados livres para proibir quaisquer atos que quiserem definir como “sodomia”, realizados por qualquer um, sem medo de interferir em quaisquer direitos, particularmente direitos à privacidade, assegurados pela Constituição. E, no entanto, pouco depois, uma Câmara da Nona Corte de Apelação decidiu (no caso *Sergeant Perry J. Watkins contra o Exército dos Estados Unidos*)* que **peessoas** homossexuais, como tipos particulares de pessoas, **têm** direito à proteção constitucional sob a cláusula da proteção igual.¹⁹ Ser gay nesse sistema é ficar sob as tutelas radicalmente sobrepostas do discurso universalizante dos atos e do discurso minoritarizante das pessoas. Exatamente nesse momento, pelo menos dentro do discurso do direito, o primeiro deles proíbe o que o último protege; mas nas construções simultâneas relativas à AIDS, por exemplo, está longe de ser claro que o discurso minoritarizante das pessoas (“grupos de risco”) não seja ainda mais opressivo que o discurso universalizante dos atos (“sexo seguro”). Nos duplos vínculos implícitos no espaço ocupado pelos dois, de qualquer modo, toda questão de controle definicional está carregada de conseqüências.

* NR: Perry Watkins, militar que se declarou homossexual na própria ficha de alistamento, em 1968, fora excluído do exército em 1984, após uma série de batalhas judiciais, na esteira da intensificação da perseguição aos homossexuais nas forças armadas americanas. Com apoio do American Civil Liberties Union, Watkins, conseguiu levar seu caso à corte federal. Em 1989, a Nona Corte de Apelações determinou sua readmissão, com base no fato de que o exército permitira seu alistamento mesmo sabendo que ele era gay.

¹⁹ Quando a readmissão de Watkins ao exército foi apoiada por todos no Nono Circuito da Corte de Apelações numa decisão de 1989, no entanto, ela se deu em bases mais estreitas.

A epistemologia do armário

O empate aparentemente estático, mas consumidor de energia, entre posições minoritarizantes e universalizantes da **definição homo/heterossexual** também não é o único cerco no qual são encenados os destinos homo e heterossexual modernos. O segundo, tão importante quanto o primeiro e intimamente confundido com ele, tem a ver com a definição da relação de pessoas homossexuais e desejos pelo mesmo sexo com o gênero. (Foi nesse registro conceitual que a reformulação feminista radical do lesbianismo como identificação com a mulher tornou-se um movimento tão poderoso). Duradouramente, desde pelo menos a virada do século XIX ao século XX, prevaleceram dois **tropos de gênero** contraditórios por meio dos quais o desejo pelo mesmo sexo poderia ser entendido. De um lado, havia, e persiste, codificado de maneira diferente (no folclore e na ciência homofóbica que cercam esses “meninos mulherzinhas” e suas irmãs masculinizadas, mas também no coração e nas entranhas de boa parte da cultura gay e lésbica viva), o tropo da inversão *anima muliebris in corpore virili inclusa* – “a alma de mulher aprisionada num corpo de homem” – e vice-versa. Como escritores como Christopher Craft esclareceram, um impulso vital desse tropo é a preservação de uma **heterossexualidade** essencial dentro do próprio desejo, através de uma leitura particular da homossexualidade de pessoas: o desejo, desse ponto de vista, subsiste, por definição, na corrente que flui entre um eu masculino e um eu feminino, em qualquer sexo de corpos que esses “eus” se manifestem (Craft, 1984:114). Proust não foi o primeiro – nem, a propósito, o Shakespeare das comédias – que, embora essas atribuições de heterogênero “verdadeiro” “íntimo” possam colar, por puro acaso, enquanto as díades de pessoas forem tudo o que está em questão, a ampliação da cena para incluir qualquer circuito maior de desejo deve necessariamente reduzir o tropo da inversão ou da liminaridade a uma coreografia de farsa sem fôlego. Apesar disso, o tropo da inversão permaneceu uma fixação do discurso moderno sobre o desejo pelo mesmo sexo. De fato, sob as bandeiras da androginia

ou, mais graficamente, do “*genderfuck*”*, a instabilidade vertiginosa desse modelo tornou-se um símbolo de valor.

Por mais carregado de valor que seja, a persistência do tropo da inversão é acompanhada, porém, pela sua contraparte contraditória: o tropo do separatismo de gênero. De acordo com esta última posição, longe de ser da essência do desejo cruzar as fronteiras do gênero, é a coisa mais natural do mundo que pessoas do mesmo gênero, pessoas agrupadas sob a marca diacrítica mais determinante da organização social, pessoas cujas necessidades e conhecimentos econômicos, institucionais, emocionais, físicos podem ter tanto em comum que também se unam no eixo do desejo sexual. Como sugere a substituição de “lésbica” por “mulher identificada com mulheres”, como faz de fato o conceito do continuum do desejo homosocial masculino ou feminino, esse tropo tende a reassimilar identificação e desejo, onde os modelos de inversão, por contraste, dependem dessa diferença. Modelos separatistas de gênero colocariam a mulher que ama mulher e o homem que ama homem no centro definidor “natural” de seu próprio gênero, outra vez em contraste com os modelos de inversão que colocam as pessoas gays – biológica ou culturalmente – no limiar entre os gêneros (ver Figura 1).

A imanência de cada um desses modelos através da história da moderna definição gay é clara desde a precoce cisão, no movimento alemão pelos direitos homossexuais, entre Magnus Hirschfeld, fundador (em 1897) do Comitê Humanitário-Científico, que acreditava no “terceiro sexo”, propondo, na

* NR: “*Genderfuck*” (literalmente: foder com o gênero) refere-se a performances que propositalmente embaralham e jogam com identidades, papéis e personificações tradicionais de gênero, ressaltando suas ambivalências e instabilidades. São frequentemente (mas não exclusivamente) associadas a artistas do mundo da música popular, como David Bowie, Peaches, Marilyn Manson, Annie Lennox e outros. Vistos retroativamente, grupos populares no Brasil nos anos 1970, como os Dzi Croquettes e Secos & Molhados (cujo vocalista, Ney Matogrosso, segue até hoje em carreira solo) poderiam ser incluídos como exemplos de performance *genderfuck*.

A epistemologia do armário

paráfrase de Don Mager, “uma equação exata... entre comportamentos trans-gênero e desejo homossexual”; e Benedict Friedlander, co-fundador (em 1902) da Comunidade dos Especiais, que concluía, ao contrário, “que a homossexualidade era o estágio evolutivo mais alto e mais perfeito da diferenciação de gênero”.²⁰ Como explica James Steakley (1975:54), “o verdadeiro *typus inversus*”, segundo este último argumento “à diferença do homossexual efeminado, era visto como o fundador da sociedade patriarcal e colocado acima do heterossexual em termos de sua capacidade de liderança e heroísmo”.

Definição sexual homo/hetero:	Separatista: <i>Minoritarizante</i> , p. ex., identidade gay, “essencialista”, modelos de terceiro sexo, modelos de direitos civis	Integrativo: <i>Universalizante</i> , p. ex., potencial bissexual, “construcionista social”, modelos de “sodomia”, “continuum lésbico”
Definição de gênero:	<i>Separatista de gênero</i> , p. ex., continuum homosocial, separatista lésbico, modelos de iniciação à hombridade	<i>Inversão/liminaridade/transitividade</i> , p. ex., sexo cruzado, androginia, modelos de solidariedade gay/lésbicos

Figura 1: Modelos de definição gay/hetero em termos da sobreposição de sexualidade e gênero.

²⁰ Mager, 1985:35-36. Suas fontes aí são Lauritsen & Thorstad, 1974 e Steakley, 1975.

Como o impasse dinâmico entre posições minoritarizantes e universalizantes em relação à definição homossexual, também aquele entre os tropos transitivo e separatista do gênero homossexual tem sua própria história complicada, especialmente crucial para qualquer entendimento da assimetria, opressão e resistência de gênero. Algo que surge com clareza desse mapa complexo e contraditório da definição sexual e de gênero é que as possíveis bases aí encontráveis para a aliança e transidentificação entre vários grupos será também plural. Tomando apenas o problema da definição de gênero: sob o tropo do separatismo de gênero, as lésbicas procuraram identificações e alianças entre as mulheres em geral, inclusive heteros (como no modelo do “*continuum* lésbico” de Adrienne Rich); e homens gays, como no modelo de masculinidade de Friedlander – ou, mais recentemente, nos modelos de “liberação masculina” – os procuraram entre homens em geral, inclusive heteros. “A presunção erótica e social das mulheres é nossa inimiga”, escreveu Friedlander em suas “Sete Teses sobre a Homossexualidade” (1908:68). Sob o tropo da inversão ou liminaridade, em contraste, homens gays procuraram identificar-se com mulheres heteros (com base em que elas são também “femininas” e também desejam homens); ou com lésbicas (com base em que elas ocupam posição semelhante em termos de liminaridade); ao passo que as lésbicas, de maneira análoga, procuraram identificar-se com homens gays, ou, embora esta última identificação não seja forte a partir do feminismo da segunda onda, com homens heteros (É óbvio que os resultados políticos de todas essas trajetórias de identificação potencial foram radicalmente, e às vezes violentamente, modificados por diferentes forças históricas, principalmente a homofobia e o sexismo). Observe-se, contudo, que essa esquematização sobre “apenas o problema da definição de gênero” também influi sobre o problema da definição homo/heterossexual, e de uma maneira inesperada. Modelos separatistas de gênero, como o de Rich ou o de Friedlander, parecem tender a um entendimento **universalizante**

A epistemologia do armário

do potencial homo/heterossexual. Na medida em que modelos de inversão ou liminaridade, **integrativos** em relação ao gênero, como o modelo do “terceiro sexo” de Hirschfeld, sugerem uma aliança ou identidade entre lésbicas e homens gays, por outro lado tendem aos modelos minoritarizantes e **separatistas** de política e identidade especificamente gays. Steakley faz uma série útil de comparações entre o Comitê Humanitário Científico de Hirschfeld e a Comunidade dos Especiais de Friedlander:

Dentro do movimento de emancipação homossexual havia um profundo fracionamento entre o Comitê e a Comunidade... O Comitê era uma organização de homens e mulheres, ao passo que a Comunidade era exclusivamente masculina... O Comitê chamava os homossexuais de terceiro sexo num esforço para obter os direitos básicos atribuídos aos outros dois; a Comunidade menosprezava isso como atitude de mendigar piedade e promovia a noção de uma bissexualidade superviril (Id. ib.:60-61).

Esses cruzamentos são, todavia, contingentes. O entendimento universalizante de Freud a respeito da definição sexual parece acompanhar um modelo integrativo de inversão da definição de gênero, por exemplo. E, em termos mais amplos, os caminhos a serem tomados através desse mapa enganosamente simétrico são fraturados numa situação histórica específica pelas profundas assimetrias da opressão de gênero e da opressão heterossexista.

O efeito do impasse da definição de gênero, assim como o do impasse minoritarizante/universalizante, deve ser visto, antes de mais nada, na criação de um campo de incoerência discursiva altamente estruturada e intratável num nóculo crucial da organização social; neste caso, o nóculo em que **qualquer** gênero é discriminado. Não sou otimista sobre a disponibilidade de um ponto de vista de pensamento a partir do qual qualquer uma dessas questões possa ser adjudicada de maneira inteligível (sem

falar da eficácia), dado que o mesmo jugo de contradições presidiu ao pensamento sobre o tema e a toda sua violenta e promissora história moderna, que veio a formar nosso próprio pensamento. Em lugar disso, o projeto mais promissor parece ser o estudo da própria incoerência, o indivisível espartilho de incongruências sob cujo alcance frustrante se desenrolaram, na maior parte do século, os enredos mais produtivos e mais mortíferos de nossa cultura.

Referências bibliográficas

- BRAY, Alan. *Homosexuality in Renaissance England*. Londres, Gay Men's Press, 1982.
- CRAFT, Christopher. Kiss-me with Those Red Lips: Gender and Inversion *Bram Stoker's Dracula*. *Representations* (8), 1984.
- DOUGLAS, Lord Alfred. Two Loves. *The Chamaleon* (1), 1894.
- HALLEY, Janet E. The Politics of the Closet: Towards Equal Protection for Gay, Lesbian and Bisexual Identity. *UCLA Law Review* (36), 1989.
- HALPERIN, David M. *One Hundred Years of Homosexuality*. New York, Routledge, 1989.
- HUNTER, Nan. Notes: The Constitutional Status of Sexual Orientation: Homosexuality as a Suspect Classification. *Harvard Law Review* 98, abril de 1985, pp.1285-1307.
- KATZ, Jonathan. *Gay/Lesbian Almanac: A New Documentary*. New York, Harper & Row, 1983.
- KOEDT, Anne, LEVINE, Ellen e RAPONE, Anita. (orgs.) *Radical Feminism*. New York, Quadrangle, 1973.
- LA MORTE, Michael W. Legal Rights and Responsibilities of Homosexuals in Public Education. *Journal of Law and Education* (4), 32, 1975, pp.449-467
- LAURITSEN, John e THORSTAD, David. *The Early Homosexual Rights Movement*. New York, Times Change Press, 1974.
- MAGER, Don. Gay Theories of Gender Role Deviance. *SubStance* (46), 1985.

A epistemologia do armário

- MILLER, D. A. *The Novel and the Police*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1988.
- RACINE, Jean. *Esther*. H. R. Roach (ed.), Londres, George G. Harrap, 1949.
- RICH, Adrienne. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. In: STIMPSON, Catherine R. e PERSON, Ethel Spector. (orgs.) *Women, Sex and Sexuality*. Chicago, Chicago University Press, 1980.
- SCHOLZ, Jeanne La Borde. Comment: Out of the Closet, Out of a Job: Due Process in Teacher Disqualification. *Hastings Law Quarterly* (6), 1979, pp.663-717.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Epistemology of the closet*. Berkeley, University of California Press, 1990.
- _____. Privilege of Unknowing. *Genders* (1), 1988.
- _____. *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. New York, Columbia University Press, 1985.
- STEAKLEY, James D. *The Homosexual Emancipation Movement in Germany*. New York, Arno Press, 1975.