

Entre Riobaldo e Diadorim:

discussões sobre sexo, gênero e sexualidade

Érika Cecília Soares Oliveira

Como citar: OLIVEIRA, É. C. S. Entre Riobaldo e Diadorim: discussões sobre sexo, gênero e sexualidade. *In*: BRABO, T. S. A. M. (org.). **Mulheres, gênero e violência**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015. p.145-160. DOI: <https://doi.org/10.36311/2015.978-85-7983-636-7.p145-160>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

CAPÍTULO 7

ENTRE RIOBALDO E DIADORIM: DISCUSSÕES SOBRE SEXO, GÊNERO E SEXUALIDADE

Érika Cecília Soares Oliveira

O AMOR ENTRE RIOBALDO E DIADORIM: O “INTRATÁVEL”¹ EM GRANDE SERTÃO: VEREDAS

Por que foi que eu conheci aquele Menino? O senhor não conheceu, compadre meu Quelemém não conheceu, milhões de milhares de pessoas não conheceram. O senhor pense outra vez, repense o bem pensado: para que foi que eu tive de atravessar o rio, defronte com o Menino? (ROSA, 2001, p. 126).

O Menino meu deu a mão: e o que mão a mão diz é o curto; às vezes pode ser o mais adivinhado e conteúdo; isso também. E ele como sorriu. Digo ao senhor: até hoje para mim está sorrindo. Digo. Ele se chamava Reinaldo. (ROSA, p. 154).

“Dizem-me: este gênero de amor não é viável. Mas como *avaliar* a viabilidade? Por que o que é viável seria um Bem? Por que durar seria melhor do que *queimar*?” (Roland Barthes, Fragmentos de um discurso amoroso, p. 16, grifo do autor).

A escrita deste artigo surgiu diante da constatação de que nós, afeitos(as) às esferas dos saberes/fazeres psi, podemos e devemos dialogar com outros campos do conhecimento, na tentativa de produzir não apenas novos discursos, mas também outros dispositivos para pensar os temas que

¹ Expressão utilizada por Roland Barthes (2003, p. 15) em Fragmentos de um discurso amoroso.

atravessam a própria Psicologia. Acreditamos que a obra literária sempre pode nos auxiliar com questões que dizem respeito àquilo que em nós é humano, nossas angústias, medos e paixões, e que estes devem ser sempre inquiridos para que tenhamos melhor compreensão a respeito daquilo que nos (i)mobiliza em nossa travessia. Deste modo, consideramos válidas as tentativas de discutir assuntos que atravessam os pensares circunscritos ao terreno da Psicologia através do entrelaçamento das diversas formas artísticas (literatura, teatro, cinema), pois consideramos esses saberes também dotados de intencionalidades e ideologias próprias de qualquer construção humana. Porque as manifestações artísticas são dotadas de artefatos que também são responsáveis pelas construções de gênero, pensamos que nos familiarizar a elas seria um modo de encontrarmos linguagens que nos auxiliem nas indagações e construções teórico-práticas daquilo que entendemos como sexo, gênero e sexualidade.

Guimarães Rosa sugeria aos(às) seus(suas) leitores(as) que se fizesse uma interpretação de sua obra numa dimensão místico-religiosa. Dizia ele em correspondência ao seu tradutor italiano: “Você já notou, decerto, que, como eu, os meus livros, em essência, são ‘anti-intelectuais’ – defendem o altíssimo primado da intuição, da revelação, da inspiração sobre o bruxolear presunçoso da inteligência reflexiva, da razão, a megera cartesiana” (ROSA, 2003, p. 90); e mais adiante: “Por isso mesmo, como apreço de essência e acentuação, assim gostaria de considerá-los [seus livros]: a) cenário e realidade sertaneja: 1 ponto; b) * enredo: 2 pontos*; c) poesia: 3 pontos; d) valor metafísico-religioso: 4 pontos [...]” (ROSA, 2003, p. 90-1). Vamos, neste artigo, assumir o risco de não levar em consideração as sugestões do grande escritor para o entendimento de sua obra. Apesar disso, pensamos que o recorte que fazemos é apenas mais um, dentre os infinitos recortes, que este texto pode provocar em qualquer leitor(a) apaixonado(a) por sua obra.

A obra *Grande Sertão: Veredas* foi escrita em 1956 e retrata a história de Riobaldo e Diadorim, jagunços que pertenciam ao mesmo bando, e suas peregrinações nas chapadas e chapadões do sertão de Minas até o sul da Bahia. Trata-se da narrativa, em primeira pessoa, das lembranças e indagações de Riobaldo, agora velho, fazendeiro estabelecido, para um interlocutor invisível, provavelmente morador da cidade, ao qual ele chama de “doutor”. Nela, o passado do jagunço, seus feitos, batalhas, conquistas,

dúvidas e paradoxos são contados numa perspectiva filosófica, conduzindo o(a) leitor(a) numa trama que tece a relação afetivo/amorosa de Riobaldo e Reinaldo/Diadorim.

Riobaldo e Diadorim têm aproximadamente a mesma idade e se conhecem ainda jovens, por ocasião da travessia de Riobaldo em uma canoa pelo Rio São Francisco. Já nessa época, Diadorim mostra uma valentia invejável: “Mesmo com a pouca idade, que era a minha, percebi que, de me ver tremido assim, o menino tirava aumento para sua coragem.” (ROSA, 2001, p. 123). Naquele contexto dos Gerais, junto com o bando de jagunços, os dois transitam numa cultura cujo modelo de homem é a valentia, a virilidade e o destemor: “Sertão é o penal, criminal. Sertão é onde o homem tem de ter a dura nuca e a mão quadrada.” (ROSA, 2001, p. 126). Assim, ambientado dentro deste universo machista e falocêntrico de jagunços e coronéis lutando pelo poder, o afeto de Riobaldo por Diadorim questiona os padrões estabelecidos socialmente, ou a própria existência de Diadorim o faz. Na verdade, Diadorim é uma mulher travestida de homem. Maria Deodorina é o seu nome. A nosso ver, por várias razões ela pode ter lançado mão desse disfarce: seja para sobreviver no duro espaço dominado pela jagunçagem ou mesmo para não ter o destino imposto às mulheres do sertão. Diadorim é conhecido por seus companheiros como um guerreiro destemido: “O Reinaldo é valente como mais valente, sertanejo supro. E danado jagunço.” (ROSA, 2001, p. 583). Com o nome de Reinaldo, Diadorim² só revela este apelido para seu amigo, Riobaldo. Este segredo é o termômetro de um afeto impossível de ser visto pelos demais jagunços, já que o “cabra macho” do sertão se forma pela vingança, julgamentos, conquistas, violações de mulheres e pilhagens: “Jagunço – criatura paga para crimes” (ROSA, 2001, p. 236), negando e apagando qualquer possibilidade de se constituir, diante do desejo, de outro modo senão aquele embasado no machismo e seus derivados. “De que jeito eu podia amar um homem, meu de natureza igual, macho em suas roupas e suas armas, espalhado rústico em suas ações?! Me franzi. Ele tinha a culpa? Eu tinha a culpa?” (ROSA, 2001, p. 511). Nas palavras de Silva (2008, p. 216-217):

² A respeito do nome de Diadorim, existem algumas possibilidades de leitura. Resumidamente: Dia + adora + im (possui conotações positivas: *dia* e *adorar*) e Diá + dor + im (neste caso, constata-se a existência de conotações negativas: *diá* é abreviatura de diabo e *dor*) (SELLERS, 2008). Para além dessas possibilidades, também podemos encontrar: *dia*: diabo e *dorim*: Deus.

Talvez a novidade dessa obra rosiana, no que tange ao aspecto do exercício da sexualidade e das práticas de gênero adotadas no conjunto de jagunços, resida também, além de tantos fatores já discutidos pelos que construíram a fortuna crítica do escritor, no fato de exibir um jagunço em meio a uma aparente crise cultural, quando diante do amor por outro homem (por quem nutre desejo, de quem constantemente se lembra e tem ciúmes) e por quem, por outro lado, não encontra a realização de seu desejo, motivado pelo sentimento cultural de castração, de repressão, de negação de um valor que é, assim, interpretado como negativo e, se ratificado, visto como transgressor.

Ainda que o desejo por um igual fosse fortemente reprimido, a narrativa trazida por Riobaldo exalta o tempo todo o seu amigo e é carregada por forte carga afetiva. Então vejamos: “Que mesmo, no fim de tanta exaltação, meu amor inchou, de empapar todas as folhagens, e eu ambicionando de pegar em Diadorim, carregar Diadorim nos meus braços, beijar, as muitas demais vezes, sempre” (ROSA, 2001, p. 55); ou: “Conforme pensei em Diadorim. Só pensava era nele [...]. Eu queria morrer pensando em meu amigo Diadorim [...]” (ROSA, 2001, p. 37); ou: “Era ele estar perto de mim, e nada me faltava. Era ele fechar a cara e estar tristonho, e eu perdia meu sossego. Era ele estar por longe, e eu só nele pensava. E eu mesmo não entendia o que aquilo era?” (ROSA, p. 162) ou “[...] de Diadorim eu gostava com amor, que era impossível” (ROSA, p. 561). Ao longo de toda a obra vamos encontrando manifestações de ciúme, ambiguidade, oscilações, paradoxos e fascínio relatados pelo jagunço.

Neste artigo, entendemos que, pelo fato de Riobaldo não saber que Diadorim é uma mulher, senão na parte final do livro, seu desejo pode ser considerado de caráter homoafetivo. E é a partir disso que tentamos entender a obra de Guimarães Rosa, pois concordamos com Silva (2008, p. 209-210) quando diz que “[...] teria que ser uma leitura bastante atravessada por fatores principalmente de ordem moral, que quisessem, verdadeiramente, ocultar a temática gay nessa obra rosiana”; ou usando as palavras da própria personagem de *Grandes Sertões: Veredas*: “Primeiro fiquei sabendo que gostava de Diadorim – de amor mesmo amor, mal encoberto em amizade. Me a mim, foi de repente, que aquilo se esclareceu: falei comigo. Não tive assombro, não achei ruim, não me reprovei – na hora” (ROSA, 2001, p. 305). Optamos aqui por dar a *nossa* interpretação da obra, cientes

de que existem e existirão outros recortes, não menos interessantes que o nosso, afinal a obra de Guimarães Rosa termina com o símbolo do infinito, o que nos dá a ideia de uma amplitude variada de (re)interpretações.

Com *Grande Sertão: Veredas*, podemos observar que a reiteração das práticas discursivas busca regular como se deve forjar uma mulher ou um homem, tentando abarcar todas as pessoas, não importa onde elas habitem ou o acesso que possuam à cultura e à informação. Assim, mesmo o solitário jagunço (ou principalmente ele, por ter sido constituído num modelo eminentemente machista) é acometido pela angústia ao desejar alguém que supõe ser do seu mesmo sexo. Sobre isso:

[...] homem muito homem que fui, e homem por mulheres! – nunca tive inclinação pra aos vícios descontraídos. Repilo o que, o sem preceito. Então – o senhor me perguntará – o que era aquilo? Ah, lei ladra, o poder da vida. Direitinho declaro o que, durando todo tempo, sempre mais, às vezes menos, comigo se passou. Aquela mandante amizade. Eu não pensava em adiação nenhuma, de pior propósito. Mas eu gostava dele, dia mais dia, mas gostava [...]. (ROSA, 2001, p. 162).

Tal estrutura não permite que homens (e jagunços) tenham uma amizade mais estreitada: “[...] porque jagunço não é muito de conversa continuada nem de amizades estreitas [...]” (ROSA, 2001, p. 44), o que dirá então um afeto por um mesmo, seu igual? Se tal amizade acontece (“amizade mandante”, coisa do demo?), é o poder do macho, em impor sua postura, que irá fazer com que toda e qualquer suspeita desvaneça imediatamente: “De nós dois juntos, ninguém nada não falava. Tinham a boa prudência. Dissesse um, caçoasse, digo – *podia morrer*.” (ROSA, 2001, p. 44, grifo nosso). Se o sertão é lugar em que até Deus deve vir armado - “O senhor sabe: sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias. Deus mesmo, quando vier, que venha armado!” (ROSA, 2001, p. 35) - não nos surpreende que Riobaldo abra mão de desafiar os padrões ali estipulados; quem não o faria?

“MOSTREM-ME QUEM DEVO DESEJAR”³ OU O PENSAMENTO HETEROSSEXUAL.

O corpo que vai ser amado é, antecipadamente, focado, manipulado pela objetiva, submetido a uma espécie de efeito zoom, que o aproxima,

³ Expressão utilizada por Roland Barthes (2003, p.221) em Fragmentos de um discurso amoroso.

que o aumenta e que leva o sujeito a nele colar o nariz: não é ele o objeto cintilante que uma mão hábil faz rebrilhar diante de mim e que irá me hipnotizar, me capturar? Esse “contágio afetivo”, essa indução, parte dos outros, da linguagem, dos livros, dos amigos: nenhum amor é original. (A cultura de massa é uma máquina de apontar o desejo: é isso que deve interessá-lo, diz ela, como se adivinhasse que os homens são incapazes de encontrar sozinhos o que desejar). (BARTHES, 2003, p. 221-2).

Queremos, antes de começar nossa discussão, esclarecer o que entendemos por sexo, gênero e sexualidade. O termo gênero foi utilizado pelas feministas, na década de 1970, para referir-se à organização social das relações entre os sexos, tentando rechaçar o determinismo biológico, ou ainda, para Rubin (1975/2003), sexo e gênero dizem respeito a um conjunto de arranjos através dos quais a matéria-prima biológica do sexo e da procriação humana é moldada pela intervenção humana e social. Para Butler (2000), a diferença sexual ou sexo não se dá nunca em função das diferenças materiais/anatômicas apenas. De alguma forma, tais diferenças são marcadas e formadas por práticas discursivas. Assim, o “sexo” ou a “diferença sexual” é um construto ideal que é forçosamente materializado. Para ela, o conceito de sexo tem uma história que fica ocultada pela superfície do corpo. Usando suas próprias palavras: “[...] o que constitui a fixidez do corpo, seus contornos, seus movimentos, será plenamente material, mas a materialidade será repensada como o efeito do poder [...]” (BUTLER, 2000, p. 154). Por último, podemos pensar que a sexualidade é aquilo que atravessa todas essas práticas discursivas, tendo como corolário os desejos e fantasias de uma pessoa. Na narrativa realizada por Riobaldo a respeito de sua amizade por Diadorim, não há dúvidas sobre o sexo deste último (VILALVA, 2008). O que fica cada vez mais evidente, na medida em que Riobaldo se mostrava (e mostrava o outro) para seu interlocutor, é o seu “[...] gostar cada vez mais, afirmativamente, em todo seu despojamento e força de outro jagunço” (VILALVA, 2008, p. 233) e a impossibilidade de sua realização: “Mas, dois guerreiros, como é, como iam poder se gostar, mesmo em singela conversação – por detrás de tantos brios e armas? Mais em antes de se matar, em luta um o outro. E tudo impossível.” (ROSA, 2001, p. 593).

As posições dos sujeitos no interior de um grupo são referidas pelos seus corpos e a partir disso se instalam os padrões de referências de

normas, valores e ideais da cultura, obedecendo, na maioria das vezes, uma lógica binária. Entre as várias marcas inscritas sobre os corpos, a divisão primordial do feminino/masculino é uma das mais importantes. O sexo, que costuma ser entendido por suas características biológicas (macho ou fêmea), é quem costuma determinar o gênero (masculino ou feminino), e este, por sua vez, indica o desejo que induz a ele (LOURO, 2004). Assim, quando falamos em um homem, entendemos que, invariavelmente, seu desejo se circunscreve à posse ou obtenção de um prazer que será ofertado por outro ser, desde que feminino. O contrário espera-se, deverá produzir asco: “A vai, coração meu forte. Sofisimei: se Diadorim segurasse em mim com os olhos, me declarasse as todas as palavras? Reajo que repelia. Eu? Asco!” (ROSA, 2001, p. 50); ou ainda, culpa, dentre tantos sentimentos negativos: “Vem horas, digo: se um aquele amor veio de Deus, como veio, então – o outro?... Todo tormento. Comigo, as coisas não têm hoje e ant’ôntem amanhã: é sempre. Sei que tenho culpas em aberto. Mas quando foi que minha culpa começou?” (ROSA, 2001, p. 156).

Isso tudo demonstra o quanto nos é proibido ter proximidade com desejos outros, com modos distintos de pensar e vivenciar nosso sexo e gênero: “Eu queria ir para ele, para abraço, mas minhas coragens não deram” (ROSA, 2001, p. 154). Esses impedimentos provocariam o não reconhecimento de si mesmo(a), pelos olhos do outro, lançando-nos, inapelavelmente, para fora de qualquer possibilidade de aproximação afetivo/amorosa, já que encontramos-nos siderados(as) num receituário heteronormativo. Isso, entretanto, não acontece completamente em *Grande Sertão: Veredas*, já que o vínculo entre Riobaldo e Diadorim era estreitado pelo laço de cumplicidade que pairava entre os dois jagunços: “Conto. *Reinaldo* – ele se chamava [...]. E desde que ele apareceu, moço e igual, no portal da porta, eu não podia mais, por meu próprio querer, ir me separar da companhia dele, por lei nenhuma; podia?” (ROSA, 2001, p. 155 [grifo do autor]), ainda que de modo velado e provocador de *pathos*. Para Silva (2008, p. 211):

Como é evidente a questão da “amizade” entre estas duas personagens, podemos discuti-la do ponto de vista da transgressão, uma vez que o *amicare*⁴ rosiano aproxima-se do grego *pathos*, significando, culturalmente, uma espécie de sofrimento causado pela afetação de um sentimento de que é atacado o sujeito, independentemente de sua vontade. (Grifo do autor).

⁴ Amizade.

Antes mesmo do nosso nascimento, somos inseridos(as) numa cultura que acredita numa concepção binária do sexo, conduzindo-nos a uma heterossexualidade cujo destino parece inexorável, levando-nos a uma forma compulsória de sexualidade, pois o que é considerado a forma “normal” de vivenciar os gêneros leva a uma forma “normal” de família, que se sustenta na reprodução sexual, no coitocentrismo e na heterossexualidade compulsória (LOURO, 2004). Se somos definidos(as) como meninas ou meninos mesmo antes de nascer, através de uma ultrassonografia que aponta nosso sexo (biológico) isso se dá no contorno da linguagem carregada de expectativas, e desejos daqueles(as) que nos aguardam, e na profusão de sentidos que ser menina ou menino carregam junto com esses discursos. Há, portanto, uma multiplicidade de linguagens que produz um efeito na realidade social, linguagens abstratas, “científicas” e dos meios de comunicação de massa que fundam, no mais das vezes, um pensamento heterossexual com vistas a violentar aqueles(as) que não se encaixam nesse molde. Dentro desta perspectiva, estão os estereótipos construídos ao redor do que ter um corpo com uma vagina ou um pênis podem significar: assim, no mais das vezes, um menino será contemplado com um quarto todo prescrito em tons de azul. Dele são esperados coragem, destemor, iniciativa. A menina, envolta em cor-de-rosa, deverá ficar instalada na docilidade, ternura e continência e aí deverá permanecer por toda a vida.

A sociedade moderna ocidental se baseia num sistema hierárquico de valor sexual, colocando no topo da pirâmide de valores a categoria heterossexual (casada e reprodutora), seguidos dos heterossexuais monogâmicos não casados, dos gays e lésbicas com parceiros(as) e, mais abaixo, as castas sexuais mais depreciadas, como os(as) transexuais, travestis, sdomasoquistas, trabalhadores(as) do sexo, e, por último, aqueles(as) cujo erotismo transgride as fronteiras geracionais (RUBIN, 1989). Os indivíduos que se encontram na parte mais abaixo da pirâmide são entendidos pelos discursos médicos e psiquiátricos como aqueles que, supostamente, possuem algum tipo de enfermidade mental, ausência de respeitabilidade, criminalidade e a eles são feitas toda sorte de restrições que vão desde a mobilidade física e social, perda de apoio institucional e sanções econômicas. Segundo Rubin (1989), há um “estigma extremo e punitivo” ao redor dessas pessoas. As raízes deste estigma encontram-se nas tradições religio-

sas, no discurso médico e psiquiátrico, na cultura popular e nos meios de comunicação de massa. Usando suas palavras:

Todas estas jerarquías de valor sexual – religiosas, psiquiátricas y populares – funcionan de forma muy similar a los sistemas ideológicos del racismo, el etnocentrismo y el chovinismo religioso. Racionalizan el bienestar de los sexualmente privilegiados y la adversidad de la “chusma” sexual. (RUBIN, 1989, p. 139).

Manter-nos afastados(as) de um conhecimento sobre nossos corpos e desejos é uma estratégia política utilizada na tentativa de universalizar a todos(as), padronizando nossos corpos e nossas mentes. Isso fica bem claro se pensarmos em todas as dificuldades que as pessoas que possuem uma orientação sexual diferente da orientação padrão sofrem em seu cotidiano, dificuldades essas que vão desde o impedimento aos homossexuais de servirem nas forças armadas, de desfrutar de direitos legais como herança, impostos, dentre outros. O que nos faz concordar com Rubin (1989, p. 154) quando diz: “La única conducta sexual adulta legal en todas partes es colocar el pene en la vagina en el matrimonio”.

Parece, contudo, que, a despeito de todo o conjunto de disposições que facilitariam o total desconhecimento sobre o desejo, Riobaldo permanece, o tempo todo, interrogando a si mesmo acerca de seu afeto por Diadorim. Assim:

A sua masculinidade é constantemente posta em questão, fato que o angustia profundamente, uma vez que às estruturas culturais que determinam as práticas de gênero no grupo de que faz parte não é incorporada à *tolerância* ao *outro*, ao *diferente sexual*, ao que demonstra uma orientação sexual fora do padrão estabelecido culturalmente. (SILVA, 2008, p. 212, grifo do autor).

Para Wittig (1992) masculino/feminino, macho/fêmea são categorias que servem para dissimular o fato de que as diferenças sexuais implicam sempre numa ordem econômica, política e ideológica. Essas diferenças são tidas como “naturais” e ahistóricas e preconizam que, antes de qualquer pensamento, de qualquer ordem, há “sexos” que são “naturalmente”, “biologicamente”, “hormonalmente” ou “geneticamente” diferentes. Dentro

desse esquema, também há divisões sobre o tipo de sexualidade que se pode (ou não) ter. Rubin (1989) divide-a em dois tipos: num primeiro lugar, e recebendo o apoio dos vários grupos, está aquele tipo de sexualidade que ela denomina de “boa”, “normal”, “natural” ou “sagrada”, com as seguintes características: heterossexual, marital, monogâmica, reprodutiva, não comercial, entre parceiros(as), dentro da mesma geração, sem pornografia e objetos fetichistas. O outro tipo de sexualidade, denominada “má”, “anormal” ou “antinatural”, se caracterizaria pela homossexualidade, promiscuidade e não procriação. Outras relações também depreciadas são aquelas comerciais, fora do matrimônio, que carregam a prática da masturbação, as orgias, os encontros sexuais esporádicos, as transgressoras de limites intergeracionais e as realizadas no espaço público. Este tipo de sexualidade, além disso, utilizaria a pornografia, objetos fetichistas, jogos sexuais ou papéis distintos daqueles considerados tradicionais. Essas condutas eróticas são consideradas perigosas, psicopatológicas, infantis, politicamente condenáveis, obras do diabo. Por serem consideradas práticas repulsivas, acredita-se que não possuam matizes emocionais. O que se acredita, segundo Rubin (1989) é que as pessoas que estão inscritas nessas práticas sejam incapazes de sentir afeto, amor, gentileza ou transcendência. Senão, fiquemos com essa indagação de Riobaldo: “Então, o senhor me responda: o amor assim pode vir do demo? Poderá?! Pode vir de um que-não-existe? Mas o senhor calado convenha. Peço não ter resposta; que, se não, minha confusão aumenta”. (ROSA, 1983, p. 155).

Wittig (1992, p. 49) fala da “opressão material dos indivíduos pelos discursos” e define esse destino de que para toda mulher existe um homem, e vice-versa como sendo uma relação social obrigatória entre um “homem” e uma “mulher”. Deste modo, os sexos acabariam sendo construídos artificialmente como categorias políticas e categorias de opressão (RUBIN, 1989; WITTIG, 1992). Ele é político porque é organizado em sistemas que beneficiam alguns e castigam outros (Rubin, 1989). Nas palavras de Wittig (1992, p. 104): “[...] el género, como concepto, es un instrumento que sirve para constituir el discurso político del contrato social como heterossexual.” As marcas inscritas nesses corpos definirão se o sujeito será aprovado, tolerado ou rejeitado pela sociedade, sendo que é ali, a partir da superfície do corpo, que os processos de afirmação e transgressão

das normas se realizam e se expressam (LOURO, 2004); se não fosse assim, vejamos: “Falei sonhando – ‘Diadorim, você não tem, não terá alguma irmã, Diadorim?’ – voz minha eu perguntei.” (ROSA, 2001, p. 198).

A categoria “sexo”, que funciona como uma norma faz parte de uma prática regulatória que produz esses corpos e os governa, como já foi dito. A construção dessa categoria se dá através de uma norma cultural que governa a materialização dos corpos. Para Butler (2000, p. 154-155):

O “sexo” é, pois, não simplesmente aquilo que alguém tem ou uma descrição estática daquilo que alguém é: ele é uma das normas pelas quais o “alguém” simplesmente se torna viável, é aquilo que qualifica um corpo para a vida no interior do domínio da inteligibilidade cultural.

A categoria “sexo” estabelece como “natural” a relação que está na base da sociedade – heterossexual – e cria uma população “heterossexualizada” (WITTIG, 1992). Para Wittig (1992) a heterossexualidade seria um fetiche ou uma forma ideológica de existência que habitaria o espírito das pessoas, afetando inteiramente sua vida, seu modo de mover-se e pensar. Então, não estranhemos o pensamento de Riobaldo: “E eu tinha de gostar tramadamente assim, de Diadorim, e calar qualquer palavra. *Ele fosse uma mulher*, e à-alta e desprezadora que sendo, eu me encorajava: no dizer paixão e no fazer – pegava, diminuía: ele no meio dos meus braços!” (ROSA, 2001, p. 592-593, grifo nosso).

Contudo, os corpos não se conformam completamente a essa prática regulatória e suas normas, ainda que tais práticas sejam reiteradas de modo que possam assegurar o funcionamento de certa hegemonia heterossexual que legitima aqueles corpos que são considerados “viáveis”, usando a expressão de Butler (2000). Para que tais corpos existam, criou-se um “campo de deformação” (BUTLER, 2000), campo este habitado pelos seres abjetos⁵ que circulam pelas zonas “inabitáveis” e “inóspitas” da vida social. Assim, a formação do sujeito se dá pela identificação com o fantasma normativo do sexo. Para Butler (2000, p. 156): “A formação de um sujeito exige uma identificação com o fantasma normativo do sexo: essa identificação ocorre através de um repúdio que produz um domínio de abjeção, um

⁵ Para Butler, entrevistada por Prins e Meijer (2002) o termo abjeto diz respeito a todo tipo de corpo cuja vida não é considerada “vida” e cuja materialidade é entendida como “não importante”.

repúdio sem o qual o sujeito não pode emergir.” Ter um pensamento que legitime que se está transitando nesse lado “inabitável” da vida social (e do desejo) deve criar, em si mesmo(a), a idéia de despertencimento e exílio: “A senvergonhice reina, tão leve e leve pertencidamente, que por primeiro não se crê no sincero sem maldade. Está certo, sei” (ROSA, 2001, p. 162). Se a formação do sujeito se dá pela via da exclusão e da abjeção, produzindo um exterior constitutivo e abjeto a este mesmo sujeito, podemos dizer que este exterior encontra-se dentro do próprio sujeito, no dizer de Butler (2000) provocando seu repúdio: “[...] Diadorim me queria tanto bem, que o ciúme dele por mim também se alteava. Depois dum relate contente, se atrapalhou em mim aquela outra vergonha, um estúrdio asco.” (ROSA, 2001, p. 53). Deste modo, a própria exclusão parte da personagem, que (se) repudia o seu próprio desejo. O controle está feito e corporificado.

Através da existência dos corpos abjetos ou deslegitimados, surge o sujeito que é definido pelo sentimento de contorno estável ou de fixação da fronteira espacial, segundo Butler (2000). Essas normas regulatórias voltam-se para os corpos indicando limites de sanidade, moralidade ou coerência, criando sujeitos ilegítimos, imorais ou patológicos (LOURO, 2004). Para Wittig (1992) os “fora da lei e loucos” são nomes que designam aqueles que rechaçaram as regras e convenções de um contrato social que articula viver em sociedade com viver em heterossexualidade: “[...] para mí contrato social y de heterossexualidade son dois nociones que se superponem” (WITTIG, 1992, p. 66).

Tais normas oprimem os corpos e os modelam, dando-lhes forma, gestos, movimento, motricidade e músculos (WITTIG, 1992). Deste modo, podemos entender que ser mulher ou homem implique num conjunto de traços identificatórios que vão além do corpo, ainda que façam sua morada também no corpo. O que se justifica, então, pela tentativa de Riobaldo, culpado por seu desejo por Diadorim, sempre chamar a atenção para aspectos, dito de modo grosseiro, “femininos” do amigo, sobretudo àqueles que dizem respeito à sua aparência física, como a pele alva e delicada, o cuidado, o jeito com as roupas, o nariz afilado, as pestanas compridas (a imagem da donzela). Nas palavras de Vilalva (2007, p. 234): “À medida que a narrativa de Riobaldo se desenvolve, a sutileza do feminino, na pele alva delicada, nos olhos verdes, no jeito com as roupas, no cuidado com Riobaldo, contamina

(e nodoa) o guerreiro.” Mas esses traços externos, em nossa opinião, apenas apelam para um estereótipo do que *deve* ser alguém que porta alguma feminilidade, sem, contudo, falar do que *é*, de fato, o feminino e, em última análise, não explicam o sentimento de Riobaldo por Diadorim.

O sujeito precisa ser habitado pelas práticas identificatórias que possibilitam, impedem ou negam certas identificações sexuadas, através dos meios discursivos. Deste modo, os processos, as práticas discursivas e as identificações fazem com que aspectos do corpo se convertam em definidores da sexualidade e do gênero e, conseqüentemente, dos sujeitos. Segundo Butler (2002) os discursos habitam os corpos, se acomodam neles. Para ela, os corpos carregam discursos como parte de seu próprio sangue e ninguém conseguiria sobreviver sem ser carregado pelo discurso. Daí então *Grande Sertão: Veredas*, a nosso ver, ser uma obra que questiona frontalmente tais discursos, senão, o que pensar diante do epitáfio de Diadorim: “*De Maria Deodorina da Fé Bettancourt Marins* – que nasceu para o dever de guerrear e nunca ter medo, e mais para muito amar, sem gozo de amor [...]” (ROSA, 2001, p. 620-1, grifo do autor), uma mulher que nasceu para guerrear e nunca ter medo, tão diferente daquilo que, usualmente, se costuma esperar que nós, mulheres, sejamos!

Como foi dito anteriormente, há um caráter político que define o que é “normal” em termos de sexo/sexualidade/gênero e que castiga e pune os sujeitos considerados desviantes ou transgressores dessas normas e cujos custos, para esses sujeitos, se dão por vias morais, políticas, materiais, sociais e econômicas, levando-os, na maior parte das vezes, à exclusão tácita e silenciosa. Senão como poderíamos pensar na minissérie apresentada pela Rede Globo de Televisão, na década de 1985, onde Diadorim era a atriz Bruna Lombardi? A escolha do(a) ator/atriz foi pensada de modo a não criar dubiedade nos(as) telespectadores(as). Ainda que existam ganhos na socialização da obra literária e, portanto, do patrimônio cultural, para a cultura de massa, muito se perdeu em termos de pactuação com a narrativa de Guimarães Rosa (SILVA, 2007). Para Silva (2007) a minissérie fez com que o(a) leitor(a) ficasse “perdido e danado”. Na T.V., Diadorim é um enigma apenas para Riobaldo. A materialidade do corpo da atriz antecipa toda e qualquer dúvida, dá respostas e com isso elimina qualquer conflito que se possa ter. O(a) telespectador(a) concentra-se nas ações de Riobaldo,

deixando de ter qualquer cumplicidade com ele e, se tem alguma, é com Diadorim e seu segredo:

E mesmo a restrição temática à dúvida de Riobaldo quanto ao seu suposto amor homossexual não se dá de forma a permitir ao espectador se importar em saber por que existe a dúvida, e uma vez sabido isto, por que a dúvida provocava tanta angústia naquele jagunço [...]. (SILVA, 2007, p. 3).

Para Silva (2007) o texto é tensionado apenas naquilo que ele julga produzir audiência. Se o(a) telespectador(a) sabe desde o início que Diadorim é mulher, a dúvida e a angústia são sofrimentos apenas de Riobaldo. A autora do texto acredita que a escolha do ator que faria Riobaldo, Tony Ramos, tira qualquer dubiedade do personagem (suas investigações a respeito do bem e do mal, por exemplo), pois o ator, dotado de carisma, atrai para si uma plateia que já tem sobre ele concepções que talvez não comportem as ambiguidades trazidas pelo personagem construído por Guimarães Rosa. Nós, neste artigo, concordamos com este aspecto e com aquele em que a autora diz que, pelo fato de ser mulher, Diadorim também não comporta dubiedades. Instigamos aqui os(as) leitores(as) deste texto a caminhar um pouco mais conosco: além da escolha para que a atriz que interpretasse Diadorim fosse uma mulher, conhecida pelo público, perguntamo-nos também se essa escolha não terá sido feita para amortizar angústias e apagar tensões. Se isso for verdadeiro, o que entraria na casa da população brasileira seria apenas mais um protótipo de uma relação *heterossexual*, causando identificação e aceitação pelas famílias que se reuniam, todas as noites, ao redor da T.V. Se for isso, mais uma vez os temas relativos à esfera homoafetiva foram invisibilizados.

Talvez possamos pensar no afeto, exposto na obra de Guimarães Rosa, não apenas como fazendo parte do plano do sagrado, posto que inatingível, como querem alguns, mas também como um sentimento que une dois seres num sentido de comunhão, independente do corpo que o habita. Assim, questionamos a impossibilidade da carne se fazendo tangível nesse texto justamente porque Guimarães Rosa nos mostra que os discursos prescreveram que é impossível que duas pessoas do mesmo sexo se aproximem, amorosamente, exceto se, no último momento, uma delas demonstrar que houve um equívoco e que ela poderia fazer par com o ou-

tro, posto que era de sexo diferente: “Se fosse um, como eu, disse a Deus que esse ente eu abraçava e beijava” (ROSA, 2001, p. 213). Contudo, se a carne não é tangível no texto, o sentimento, mesmo assim, não deixa, em momento algum, de existir. Além disso, junto com Rubin (1989) acreditamos que a diferença entre os gostos sexuais não deveria determinar ausência ou presença de bom gosto, saúde mental ou inteligência. Este é um equívoco que faz parte do imaginário de um grande contingente de pessoas que, acreditam estar com a razão, julgam intratáveis aqueles(as) que são diferentes, condenando-os(as) e isolando-os(as), sem sequer interpelarem honestamente suas próprias práticas e desejos. Para Rubin (1989, p. 142):

Uma moralidad democrática debería juzgar los actos sexuales por la forma en que se tratan quienes participan en la relación amorosa por el nivel de consideración mutua, por la presencia o ausencia de coerción y por la cantidad y calidad de placeres que aporta.

Parece-nos infinitamente mais humano e ético que as coisas sejam medidas da forma como descreve autora: pela consideração mútua, respeito e qualidade que se tem dentro das relações, independente da orientação sexual dos sujeitos nela envolvidos ou do corpo que os encerra (afinal, Diadorim/mulher executava todas as tarefas que, acredita-se, devia ser destinada aos machos). Precisamos pensar na questão da saúde mental a partir da possibilidade de fundarmos “amores originais” usando a expressão de Roland Barthes (2003), como um jeito de, conhecendo a nós mesmos(as), saber sobre nossa liberdade, fugir da mesmice e criarmos movimentos. Terminamos o artigo pensando na liberdade como possibilidade de transformar nossas vidas, através de todos esses questionamentos/movimentos, conduzindo-nos àquilo que em nós pode ter estatuto de verdade: o amor ou a relação com o outro. Para ilustrar esse pensamento, usaremos as palavras de Riobaldo: “O que entendi em mim: direito como se, no reencontrado aquela hora aquele Menino-Moço, eu tivesse acertado de encontrar, para o todo sempre, as regências de uma alguma a minha família.” (ROSA, 2001, p. 155).

REFERÊNCIAS

BARTHES, R. *Fragmentos de um discurso amoroso*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

- BUTLER, J. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, G. L. (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 153-172.
- LOURO, G. L. *Um corpo estranho*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- PRINS, B.; MEIJER, I. C. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. *Revista Estudos Feministas*, v. 10, n. 156, p. 155-167, 2002.
- ROSA, J. G. *Grande Sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- _____. *João Guimarães Rosa: correspondência com seu tradutor italiano Edoardo Bizarri*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.
- RUBIN, G. S. El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. In: LAMAS, M. (Org.). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. 3. ed. México: Miguel Angel Porrúa; Programa Universitario de Estudios de Género - UNAM, 2003. p. 35-96. (Original publicado em 1975).
- RUBIN, G. S. Reflexionando sobre el sexo: notas para uma teoría radical de la sexualidad. In: VENCE, C. S. (Org.). *Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Talasa Ediciones, 1989. p. 113-190.
- SELLERS, M. R. A. Entre galas de mujer/ armas de varón me adornam: de Rosaura a Diadorim. *Revista Cerrados*, v. 17, n. 25, p. 177-189, 2008.
- _____. Riobaldo o la tragédia de la verbalización tardía. *Revista da ANPOLL*, v. 1, n. 24, p. 322-334, 2008.
- SILVA, A. P. D. Desejo homoerótico em Grande Sertão: Veredas. *Revista da ANPOLL*, v. 1, n. 24, p. 201-226, 2008.
- SILVA, V. L. Grande Sertão: Veredas - quando a evidência tira a essência ou a ação da TV sobre a obra roseana. In: ENCONTRO REGIONAL DA ABRALIC, São Paulo, 2007. *Anais...* São Paulo: USP, 2007. p. 1-8.
- VILALVA, W. M. Riobaldo/Diadorim e o tema da homossexualidade. *Revista Cerrados*, v. 17, n. 25, p. 233-243, 2008.
- WITTIG, M. La marca del género. In: WITTIG, M. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Editorial Egales, 1992. p. 103-106. (Original publicado em 1985).
- _____. A propósito del contrato social. In: WITTIG, M. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Editorial Egales, 1992. p. 59-71. (Originalmente publicado em 1989).