

4 Capítulo 3: EXPERIÊNCIA SEXUAL NA TRAMA DA CIDADE

A viagem rejuvenesce as coisas e envelhece a relação consigo.

Foucault, 1994, p. 15

Uma importante obra contemporânea também apresenta subsídios para a reconsideração teórica da homossexualidade masculina. Inspirado pela obra de Walter Benjamin, o pesquisador toma para si a tarefa de um flâneur que, ao descrever uma situação cotidiana como uma imagem, quer garantir a suspensão da passagem abrupta do tempo, por considerar que, na escrita o objeto de estudo interroga e complementa a posição teórica que se toma em relação ao tempo histórico.

Além do apoio encontrado em Walter Benjamin, a citada obra contemporânea foi construída por Michel Foucault, autor francês que se dedicou a encontrar uma forma de enunciação teórica oposta a uma descrição objetiva ou fria de acontecimentos históricos que se dariam de forma linear e evolutiva. Na obra de Foucault, encontra-se uma discussão importante para a defesa de uma narrativa de “imagens” da experiência homossexual masculina contemporânea.

O autor também se preocupou com o estatuto da pesquisa histórica, encontrando em Nietzsche uma imagem possível da função do historiador efetivo. Foucault (2000) defende, por oposição ao modelo de uma história-reminiscência em que nos reencontramos ao citarmos o passado, uma escrita histórica que assume ser perspectiva e dissolvente da suposta continuidade do tempo histórico. A história efetiva dissolve a perenidade dos sentimentos, a eternidade da alma e a destinação do tempo histórico¹⁷.

¹⁷ De acordo com Noéli Sobrinho (2005) na Apresentação dos Escritos sobre História de Nietzsche, a história efetiva se constitui como um antídoto ao historicismo. A doença historicista a que a juventude do século XIX deve sobreviver deve ser superada a partir de antídotos anti-históricos e supra-históricos, restituindo o sentido do atual e do acontecimento. A história deve servir à vida e não o contrário. Essa inspiração é importante para se entender a crítica a perenidade dos sentimentos e a destinação histórica. Michel Foucault nutre-se dessa reflexão, construindo uma abordagem histórica sobre a sexualidade, por exemplo, em que não se supõe uma destinação natural ou evolutiva ao contexto do século XX em que se afirma que há

A história efetiva encara o corpo como um objeto de investigação, mas reconsiderando a relação que os homens têm com os regimes que eles próprios instituíram através de festas, regras de conduta, reflexões filosóficas e políticas. A materialidade da história efetiva destina-se a desnaturalização do próprio corpo, marcado de história e não reduzido a um funcionamento estritamente fisiológico, natural:

Pensamos, (...), que o corpo não tem outras leis a não ser as de sua fisiologia, e que ele escapa à história. Novo erro; ele é dominado por uma série de regimes que o constroem; é destruído por ritmos de trabalho, de repouso e de festas; é intoxicado por venenos – simultaneamente alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais; ele cria resistências. (Foucault, 2000, p. 272)

A história – considerada como narrativa da relação dos homens com seus corpos – rompe com a fixidez das imagens idealistas inventadas para que o homem europeu do século XIX se sentisse seguro com a sua origem e com a nobreza da sua proveniência. Ao dissolver a fixidez dos usos e da experiência do próprio corpo, o autor relativiza a “necessidade” do presente, questionando suas bases seguras. A própria emergência da razão deu-se a partir das lutas entre os pensadores, dos jogos instituídos entre a paixão e a racionalidade, instrumentos inventados para os combates entre os sistemas de pensamento e não anteriores aos mesmos.

A grande crítica realizada por Michel Foucault dirige-se ao conceito de origem, supostamente utilizado pelos historiadores e pelos filósofos. A metafísica da origem absoluta – imagem primeira dos sentimentos e do próprio espírito humano – é rompida pelo uso do que foi chamado por Nietzsche de “sentido histórico”:

[o sentido histórico] (...) inverte a relação habitualmente estabelecida entre a irrupção do acontecimento e a necessidade contínua. Há toda uma tradição da história (teológica ou racionalista) que tende a dissolver o acontecimento singular em uma continuidade ideal – movimento teleológico ou encadeamento natural. A história “efetiva” faz surgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo. (Foucault, *idem*, p. 272)

uma relação causal entre práticas sexuais e formação da subjetividade ocidental. A própria cisão do sujeito do conhecimento, sua incompletude e seu inacabamento responde à necessidade de implicar diretamente aquele que conhece com o problema investigado, atitude tomada corajosamente por Foucault em relação à história da sexualidade, como se apontará mais adiante no texto em questão.

Inspirado pelas reflexões de Nietzsche sobre a história, Foucault defende o método genealógico, que permite recolher a própria elaboração do sujeito do conhecimento no “devir” dos acontecimentos históricos. O autor lembra que o olhar não foi feito para a contemplação, como foi defendido pela filosofia platônica, mas para guerrear e que, só posteriormente conquistou o estatuto de instrumento de desvelamento da realidade, através de uma ascese operada pelo esforço do pensamento em reencontrar as causas primeiras das coisas.

Se nem mesmo o olhar nasceu para a contemplação, o estudioso genealógico deve assumir uma posição crítica em relação a si mesmo, permitindo que se compreenda sua emergência em “*miríades de acontecimentos perdidos*” (ibidem, p. 273). A genealogia realiza uma crítica do próprio historiador e não apenas do seu método de investigação. Essa postura é continuamente encontrada nos textos de Michel Foucault, onde o autor problematiza o seu próprio interesse por determinados aspectos da cultura ocidental ao afirmar que sua obra foi articulada como uma espécie de experiência, em que o presente e o próprio estudioso modificam-se, devido ao estabelecimento de uma nova relação entre o próximo e o longínquo. No seu caso, entre os regimes discursivos instituídos sobre a sexualidade desde o século XIX na cultura ocidental e a problematização greco-romana antiga das práticas corporais, do casamento, da relação com o corpo e da relação dos homens livres com os rapazes.

Michel Foucault lembra a crítica de Nietzsche à posição assumida por Sócrates na obra platônica e compara a função dos historiadores à posição dos demagogos, por adotarem um ponto de vista supra-histórico sobre a própria história. Uma genealogia é uma espécie de historicização radical de determinada característica dos seres humanos, a fim de compreender o presente como modificável, não sendo mais uma consequência natural de um passado inamovível. O genealogista, o historiador efetivo não apaga sua individualidade ao debruçar-se sobre o tempo histórico. Ele aproveita a oportunidade teórica e utiliza o saber como meio de modificação de si mesmo, re-aproximando a reflexão de uma prática médica¹⁸.

¹⁸ A postura de Nietzsche em relação à história é a inspiração mais imediata para o próprio Foucault compreender a função do conhecimento. É o que se pode depreender, por exemplo, das duas citações a seguir. A primeira de Nietzsche (2005): “*Além disso, odeio tudo aquilo que somente me instrui sem aumentar ou estimular diretamente a minha atividade. (...) Estas são as palavras de Goethe que, como um vigoroso Ceterum censeo, poderiam dar início à nossa*

A modificação do presente faz-se a partir de uma desconfiança acerca dos seus regimes mais estáveis, de suas características mais essenciais e de suas práticas mais definitivas. A história não é uma forma de estabelecer-se uma linearidade absoluta em termos temporais. Através de uma experiência, por intermédio da escrita, não é apenas o passado que se modifica ao olhar do historiador, mas o seu próprio presente. Opondo-se ao demagogo e ao historiador que narra as continuidades, Foucault (2000) defende o método genealógico, usado para o estudo da emergência do sujeito do desejo e do sujeito da sexualidade.

A obra de Michel Foucault é dividida, didaticamente¹⁹, em períodos que identificam a preocupação com os regimes discursivos nas sociedades ocidentais,

consideração sobre o valor e não-valor dos estudos históricos(Historie) (...). Pretendemos realmente expor nesta consideração a razão por que devemos, segundo a fórmula de Goethe, detestar profundamente a instrução que não estimula a vida, o saber que paralisa a atividade, os conhecimentos históricos que são somente um luxo dispendioso e supérfluo: porque aqui ainda nos falta o estritamente necessário e porque o supérfluo é o inimigo do necessário. Certamente, temos necessidade de história, mas, ao contrário, não temos necessidade dela do modo como tem o ocioso refinado dos jardins do saber, por mais que este olhe com altaneiro desdém os nossos infortúnios e as nossas privações prosaicas e sem atrativo. Temos necessidade dela para viver e para agir, não para nos afastarmos comodamente da vida e da ação e ainda menos para enfeitar a vida egoísta e as ações desprezíveis e funestas. Não queremos servir à história senão na medida em que ela sirva à vida.” (pp. 67-68)

Na citação anterior, percebe-se o quanto o pensador está envolvido numa redefinição da história e da cultura em relação às necessidades da vida. Esta postura embebe o “desvio” operado pelo próprio Foucault em sua obra inacabada sobre o tema da sexualidade ocidental. No volume 2 de sua *História da Sexualidade*, o autor pergunta-se o seguinte: “*De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece? Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir.*” (Foucault, 1994, p. 13).

Percebe-se na apresentação de Foucault o quanto o autor está preocupado em justificar o seu texto como um ensaio em que se defende uma experiência permitida pelo processo do conhecimento. Sua pesquisa tomou um rumo diferenciado do que ele ambicionava anteriormente. E, então, ele necessita justificar o caráter irremediável de experiência da sua própria pesquisa: interrogar-se sobre a hermenêutica do sujeito do conhecimento moderno, ao mesmo tempo em que se problematiza a sua própria relação com o conhecimento. Seu método, assim, justifica o desvio. Método, nesse momento da sua obra, também é desvio justificado pela magnitude da mudança ocorrida naquele que conhece. As duas citações parecem indicar um encontro das duas obras, o que se tenciona esclarecer mais adiante.

¹⁹ A separação didática visa a uma apresentação panorâmica da obra do autor, correndo o risco de se alinhar a uma perspectiva artificial adotada por alguns comentadores do pensamento foucaultiano. Para não sucumbir a este risco, busca-se privilegiar a noção de uma unidade mantida no trabalho do pensador. Esta unidade se mantém exatamente a partir do olhar que o pensador lança sobre o rastro deixado pelos seus textos e suas intervenções por intermédio de entrevistas e conferências. A unidade de uma obra abriga a própria modificação sofrida pela forma de abordagem de um problema ou pela emergência de novas problematizações. No caso do pensamento foucaultiano, sua obra subverte a idéia de continuidade necessária adotada por uma perspectiva vulgar acerca do pensamento. A obra de Foucault parece revelar, explicitamente, a atmosfera política, social e mesmo pessoal em que se constituiu. Neste sentido, a reflexão de Dosse (1999) sobre a obra de Foucault pode ser considerada emblemática, mesmo que passível de crítica. Dosse (idem) após apresentar as “fases” do pensamento

por intermédio de uma arqueologia dos saberes; a tentativa de compreensão da emergência das disciplinas que se apoderaram das existências individuais por intermédio de mecanismos de exame e de fixação das condutas; a interpretação das sociedades ocidentais que encontram na forma-Estado de gerenciamento do corpo social as racionalidades voltadas à otimização da existência coletiva, além dos estudos sobre a emergência do sujeito do conhecimento nas tramas da história da cultura ocidental. Os períodos da sua obra complementam-se, fornecendo a imagem de uma unidade dinâmica de problematizações e uma modificação do pesquisador que se integra aos seus modos de pensar os distintos objetos de investigação. A escrita de Foucault aproxima-se do ensaio, enunciação que resguarda a transformação sofrida pelo pensamento e pelo pensador. Para o propósito da presente pesquisa, a transição encontrada na obra de Foucault entre os estudos sobre a formação das disciplinas e a genealogia do sujeito do conhecimento moderno guarda os instrumentos mais positivos para a interpretação da homossexualidade masculina como experiência.

A história efetiva pode ser usada em relação ao próprio sujeito do desejo e da sexualidade. Onde a psicanálise e a psicologia encontram o seu momento de irrupção e a própria positividade de onde erigem suas práticas e seus saberes, Foucault percebe uma emergência, um confronto, um embate entre discursos científicos e práticas cotidianas. A problematização do sujeito do desejo garante

foucaultiano, sugere que a emergência da genealogia como método de pesquisa e da ética como problema a ser investigado se relaciona a uma transição vivida pelo próprio pensador em busca de uma “*ascese*” que garantisse o enfrentamento da sua crise pessoal diante da homossexualidade e da descoberta da AIDS. Aparentemente determinista, a leitura de Dosse (ibidem) ancora-se, contraditoriamente, numa compreensão vigorosa da abordagem foucaultiana do problema da história e da sexualidade. De acordo com o próprio autor, a reflexão de Foucault sobre o sujeito “*(...) procede mais uma vez a uma inversão da óptica tradicional, dissociando moral e ética. Já não se trata de situar-se num plano dos sistemas descritivos da moral impostos de fora para dentro, sistemas que opõem um sujeito-desejo a um código repressivo, mas sim de perceber os modos de produção do sujeito através da problematização de sua própria existência numa ética e numa estética de si mesmo. Nem por isso Foucault defende uma concepção substancial ou universal do sujeito; ele o resgata na singularidade de sua experiência.*” (Dosse, 1999, p. 231). É surpreendente como o comentário de Dosse acerca da obra de Foucault garante o reconhecimento de sua proximidade com as discussões empreendidas por Walter Benjamin acerca do pensamento e da função da história na constituição do próprio autor. A biografia de Foucault, neste sentido, não interessa como fonte primeira da sua própria obra, mas como uma das bases do seu próprio exercício intelectual. Não há um determinismo e nem muito menos a adoção de uma perspectiva psicológica sobre os temas abordados por Foucault. Dosse (idem) busca fugir de uma leitura psicológica sobre a obra do autor, sugerindo uma divisão em fases que inspirou a separação aqui proposta.

sua própria historicização, permitindo ao pensador que considere nossas formas atuais de relação com o corpo e com o outro como contingentes.

A respeito da homossexualidade masculina, Foucault estabelece uma certa proveniência da subjetivação de experiências periféricas no século XIX, época sumariamente historiadora e fixadora das condutas consideradas desde então como anormais, objetos da moderna psiquiatria, do higienismo, dos gerenciamentos políticos sobre a vida individual e coletiva. Para compreender essas afirmações, pode-se recorrer à reflexão foucaultiana sobre a emergência da “cidade operária”, disposição espacial concebida para facilitar o exercício de poderes positivos sobre a vida dos trabalhadores na Europa Ocidental entre os séculos XVIII e XIX:

A cidade operária, tal como existe no século XIX, o que é? Vê-se muito bem como ela articula, de certo modo perpendicularmente, mecanismos disciplinares de controle sobre o corpo, sobre os corpos, por sua quadricula, pelo recorte mesmo da cidade, pela localização das famílias (cada uma numa casa) e dos indivíduos (cada um num cômodo). Recorte, pôr indivíduos em visibilidade, normalização dos comportamentos, espécie de controle policial espontâneo que se exerce assim pela própria disposição espacial da cidade: toda uma série de mecanismos disciplinares que é fácil encontrar na cidade operária. (Foucault, 1999, p. 299)

O tipo de controle existente no século XIX sobre as “cidades operárias” é expressão de uma preocupação moderna com experiências como as da sexualidade adulta e infantil, no intuito genérico de racionalização dos espaços e moralização das condutas. A partir do esquadrinhamento moderno, fixa-se a sexualidade como característica pessoal e abrem-se campos de intervenção e interpretação sobre a mesma. No entanto, a compreensão do autor não se encaminha a um determinismo social ou a um ambientalismo vulgar. Há um espaço de criação, de invenção que pode ser ocupado pelos homens no seu confronto com os modelos hegemônicos de conduta e de subjetivação. Por exemplo, Michel Foucault (1999) afirma o seguinte a respeito da sexualidade moderna:

A extrema valorização médica da sexualidade no século XIX teve, assim creio, seu princípio nessa posição privilegiada da sexualidade entre organismo e população, entre corpo e fenômenos globais. Daí também a idéia médica segundo a qual a sexualidade, quando é indisciplinada e irregular, tem sempre duas ordens de efeitos: um sobre o corpo, sobre o corpo indisciplinado que é imediatamente punido por todas as doenças individuais que o devasso sexual atrai sobre si. Uma criança que se masturba demais será muito doente a vida toda: punição disciplinar no plano do corpo. Mas, ao mesmo tempo, uma sexualidade devassa,

perversa, etc., tem efeitos no plano da população, uma vez que se supõe que aquele que foi devasso sexualmente tem uma hereditariedade, uma descendência que, ela também, vai ser perturbada, e isso durante gerações e gerações, na sétima geração, na sétima da sétima. (pp. 300-301)

No trecho anterior, percebe-se o quanto a sexualidade é estratégica para os controles políticos sobre a vida humana. Devido ao fato de ser espaço de junção do indivíduo com a noção de população, a sexualidade é objeto de poderes institucionalizados do ponto de vista macro-estrutural e, também, micro-físico. Ou seja, torna-se necessário regulamentar as práticas individuais em relação ao uso do próprio corpo devido aos riscos que devassidões e desejos anormais possam significar para o destino da espécie humana e da própria sociedade humana. Com isso, surge um governo das populações (macro-estrutura) e surgem práticas institucionalizadas sobre experiências cotidianas (a masturbação infantil, a devassidão adulta, a sugestibilidade das mulheres histéricas, dentre outras). A preocupação com o corpo burguês, com o corpo do trabalhador e com a sexualidade individual favorece a formação de um novo sujeito da sexualidade. Como? Através da especificação dos indivíduos por intermédio de suas sexualidades, realizada na capilarização dos poderes institucionais. Erigem, daí, imagens da mulher ideal, da maternidade moderna, da paternidade ideal e das práticas periféricas. As perversões são implantadas no contexto de uma politização da vida humana, ou seja, de uma apropriação política do fato de sermos vivos. As práticas sexuais entre homens encontram, desde então, um espaço instituído de expressão da sua natureza. Por fugir a norma, o homossexual masculino deve ser apropriado cientificamente, deve ser narrado como sujeito do seu desejo, deve ser fixado como indivíduo. A genealogia da homossexualidade masculina encontra no contexto do século XIX uma das suas possíveis “origens”, ou melhor, um dos seus possíveis sentidos históricos. Há uma fixação da homossexualidade masculina no espaço da identidade, da história pessoal, da infância maculada, do desejo excedido e da localização periférica. Surgem os mecanismos de decifração do desejo e de intensificação dos prazeres por intermédio da sua enunciação. Os sistemas de poder, dessa feita, não funcionam como mecanismos puramente repressivos, mas como instrumentos incitadores, facilitadores de produções coletivas e pessoais que buscam no “si mesmo”, no “interior”, no “psicológico” as fontes absolutas das práticas e dos desejos. Em relação à essa fixidez, Foucault propõe uma experiência política de

potencialização dos prazeres e superação das identidades, tornando-se contemporâneo das imagens colhidas nos nichos de práticas entre homens em cidades do Rio de Janeiro.

A experiência política citada anteriormente só se torna possível a partir da interpelação da cidade em relação aos sujeitos constituídos nas práticas e nos encontros entre homens. O próprio autor estudou, ao elaborar os textos que encerram a sua obra, as práticas de “si mesmo” passíveis de uma interpretação histórica e que tiveram na antiguidade greco-romana uma de suas prováveis origens. Ao abordar genealogicamente o sujeito moderno – que justifica a formação das ciências humanas – Foucault re-interpreta tradições filosóficas importantes, apreendendo uma “hermenêutica do sujeito”. Pode-se alinhar essa discussão com a irrupção histórica da personagem “homossexual masculino”.

Ao voltar-se ao tema da sexualidade moderna, Foucault inaugura um estudo sobre a formação da psiquiatria das perversões. Metodologicamente, o autor propõe o surgimento de uma “discursificação do cotidiano”, identificada entre os séculos XVII e XVIII na Europa, principalmente no contexto francês, estudado diretamente na obra do pensador. A vida cotidiana, ou melhor, a banalidade de existências comuns é “iluminada” pelos discursos moralistas e pelas práticas científicas, tornando-se visível aos olhos do “poder”. O autor cita o exemplo de uma “sexualidade aldeã” (Foucault, 2001), ao comentar sobre o julgamento de um indivíduo que havia sido masturbado por uma menina. O autor situa o acontecimento em 1867, buscando demonstrar como o período indica uma transição importante na compreensão da experiência sexual pela psiquiatria. Casos de masturbação que envolviam adultos e crianças, embora repreensíveis, não eram objetos de preocupação científica com o instinto sexual que motivava aberrações, como as praticadas pelo adulto. As noções de aberração e de instinto sexual re-situam a compreensão das práticas, definindo um novo campo jurídico, de onde o masturbador e suas crianças surgem com novas identidades. A ciência da sexualidade individualiza os corpos, através da noção de instinto sexual, abrindo espaço para toda a consideração etiológica das afecções nervosas pesquisadas de forma contundente no contexto histórico citado anteriormente, o século XIX.

As crianças, as mulheres e as personagens com condutas “anormais” serão psicologizados, desde então. O surgimento da homossexualidade masculina é

efeito da preocupação com o “sentido” da prática sexual, o que hiperdimensiona o seu caráter pessoal e histórico, ou melhor, biográfico. Em nada do que faz, o homossexual masculino está livre de sua sexualidade, que inflaciona de significado seus atos, seus pensamentos, sua existência e sua forma de compreensão do mundo. O homossexual do século XIX é uma espécie:

A sodomia – a dos antigos direitos civil ou canônico – era um tipo de ato interdito e o autor não passava de seu sujeito jurídico. O homossexual do século XIX torna-se uma personagem: um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida; também é morfologia, com uma anatomia indiscreta e, talvez, uma fisiologia misteriosa. Nada daquilo que é, no fim das contas, escapa à sua sexualidade. Ela está presente nele todo: subjacente a todas as suas condutas, já que ela é o princípio insidioso e infinitamente ativo das mesmas; inscrita sem pudor na sua face e no seu corpo já que é um segredo que se trai sempre. (Foucault, 1993, p. 43).

O surgimento da personagem é efeito do processo de individualização das condutas, por intermédio do uso da sexualidade como elemento identificador das naturezas pessoais. Nada mais de apenas práticas, nada de delitos cometidos que devam ser sancionados, trata-se de apreensão e fixação das condutas, como aquelas apontadas pelo autor como instituintes das sociedades disciplinares (Foucault, 2000b). Interessante perceber o quanto o caráter de experiência sexual perde-se em um contexto histórico que favorece a fixação e o controle das condutas individuais. No entanto, o texto da cidade confronta-se com os discursos hegemônicos sobre o corpo e o regime dos prazeres. O argumento científico nem sempre foi descartado como o “outro” das práticas periféricas, sendo, muitas vezes, utilizado como referência para a elaboração de identidades que se sustentavam na noção de uma diferença entre indivíduos praticantes da homossexualidade e os outros.

O autor francês sugere, em entrevista concedida em 1982, que a elaboração de uma “cultura gay” nas sociedades contemporâneas opõe-se a uma normatização das condutas sexuais, ou mesmo, a uma naturalização da noção de instinto sexual. Historicizando o sujeito das práticas sexuais, Foucault (2004) emprega a idéia de uma “cultura gay” que “(...) só tem sentido a partir de uma experiência sexual e de um tipo de relações que lhes seja próprio.” (pp. 122-123). Dessa maneira, o autor busca superar a psicologização da homossexualidade masculina, compreendendo a função que as sociabilidades empreendidas pelos indivíduos e os espaços ocupados pelos mesmos desempenham na articulação de

modos de existência singulares. Portanto, Foucault compreende a prática como uma experiência. A postura teórica adotada pelo autor retrata a centralidade da experiência na definição da subjetividade. O olhar sobre a cultura gay contemporânea (anos 80 do século XX) é nutrido pelo estudo realizado pelo autor sobre as práticas entre homens desde a antiguidade greco-romana. No contexto da cultura antiga, Foucault encontra textos em que não havia uma hierarquia entre as práticas com mulheres e com rapazes, mas uma problematização da relação. Inicialmente, devido ao cuidado que se deveria tomar, no caso de um homem livre, com a manutenção e o cultivo da temperança. Posteriormente, devido ao caráter transitório e pedagógico da relação com os rapazes, que deveria elevar-se a uma preocupação com a formação do sujeito moral que, também livre, acabaria por se encaminhar a uma amizade em que o próprio “ser” do amor justificaria os esforços como o adiamento dos carinhos e a natureza dos contatos entre um homem livre, em regra mais velho, e um rapaz também livre que não deveria ser submetido a caprichos de amantes muito violentos ou sem valor, do ponto vista social e moral.

Toda a reflexão de Foucault sobre as práticas corporais na Antiguidade é justificada, também, durante os seus cursos empreendidos no decorrer da elaboração do final da sua obra, publicados no Brasil sob o título de Hermenêutica do sujeito, em que Foucault (2004) preocupa-se com a formação, no curso da história da cultura ocidental, de uma linhagem de pensamento voltada à busca da verdade que não transita pela preocupação consigo mesmo, o que se opõe aos esforços articulados pelos homens livres e, dentre eles, os pensadores que indicavam, na Antiguidade, a íntima relação entre o cuidado de si e a busca da verdade. A respeito das relações entre homem e rapazes livres no século IV a.C. na cultura grega clássica, Foucault (1994) afirma que:

(...) o ato sexual, na relação entre um homem e um rapaz (...) deve ser tomado num jogo de recusas, de esquivas e de fuga que tende a adiá-lo o mais possível, mas também num processo de trocas que fixa quando, e em que condições, é conveniente que ele se produza. (p. 197).

O adiamento da entrega – no caso dela poder acontecer – deve estruturar-se devido ao “status” do homem e do próprio rapaz, que se deve preservar como futuro homem livre. Além disso, a dissolução dos contatos corporais – contemporânea ao surgimento da primeira barba do rapaz – envia o rapaz a uma

relação de amizade, de onde se pode retirar, também, ensinamentos úteis à função que ele deverá desempenhar, socialmente. Relações sociais e relações sexuais são simétricas sob esse ponto de vista e as mesmas hierarquias presentes nas relações sociais organizam os contatos sexuais, mesmo sabendo-se que o tema da “sexualidade” não existia, do ponto de vista histórico, na época a que o autor refere-se. Foucault considera que não havia uma aceitação simples da relação entre homens e rapazes na Antiguidade grega, mas que a mesma suscitava questões morais e, mesmo, filosóficas, o que indica que esse tipo de contato estava longe de ser considerado “simples” ou “não problemático” pelos gregos. No curso que Foucault apresentou sobre a cultura grega antiga, buscou justificar a validade epistemológica de um estudo sobre o passado, recuperando importantes tradições intelectuais, como aquelas que identificam a formação da própria modernidade filosófica. A esse respeito, diz o autor:

Creio que a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele. Isto é, no momento em que o filósofo (ou o sábio, ou simplesmente aquele que busca a verdade), sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso. (Foucault, 2004, p. 22).

Percebe-se como, ao elaborar sua obra e articular um curso que acompanha a mesma, o autor justifica a sua preocupação com o estudo de textos antigos que se voltavam ao tema das práticas corporais e, especificamente, da relação entre homens livres e rapazes. Foucault busca constituir uma genealogia do sujeito moderno, identificando onde o projeto da filosofia moderna afasta-se das antigas tradições de busca e de reconhecimento da verdade. O surgimento do homem do conhecimento constitui uma importante diferenciação em relação ao contexto da Antiguidade.

O “homem do conhecimento” na modernidade não vincula a busca da verdade a uma transformação de si mesmo. A reflexão empreendida por Foucault encontra no sistema cartesiano uma importante irrupção da autonomia do conhecimento em relação ao cuidado que o homem deveria estabelecer em relação a si mesmo, evocando historicamente certa revisão da tradição que nos constituiu e, ao mesmo tempo, foi renegada pelo pensamento moderno. Nesse ínterim, Foucault reencontra os textos e as práticas estoicas e epicuristas que, diferentemente da articulação socrático-platônica, estavam efetivamente

implicadas numa extensão social da oportunidade de que homens de diferentes estatutos dedicassem um tempo grande ao cultivo de um modo de existência que se ancorasse como uma forma de não dissolvência diante de acontecimentos como doenças, contingências externas e da própria morte. Desta maneira, o que Michel Foucault estuda é exatamente a elaboração de uma ética filosófica e social que resguarda o homem das vicissitudes do mundo, garantindo a elaboração de comunidades que se dedicavam a promoção de uma felicidade que se nutria da relação que se estabelecia consigo mesmo, do deleite que se experimentava em relação a si mesmo²⁰. A autonomia do conhecimento em relação à experiência de si mesmo garantiu o seqüestro moderno das práticas sexuais periféricas pelos discursos científicos hegemônicos, o que não invalida o esforço de indivíduos

²⁰ Neste sentido, a Carta a Meneceu é um exemplo do esforço de Epicuro, distante da tradição socrático-platônica, de problematizar a função da filosofia diante da imprevisibilidade do mundo. No texto da carta à Meneceu, Epicuro (2002) discute a importância da filosofia na definição de uma felicidade que não se restringe à formação dos mais jovens e nem muito menos à formação de uma elite política e econômica que se encaminharia para o governo da cidade. Este desvio em relação ao projeto platônico demonstra, de acordo com Foucault, as modificações históricas sofridas pelo princípio do cuidado de si na época imperial, o que tornou ainda mais denso o seu curso sobre a hermenêutica do sujeito. No início da carta de Epicuro (idem), encontram-se os sinais mais evidentes da modificação do princípio em relação à filosofia antiga, inaugurando uma nova “fase” da problematização do cuidado de si no campo da filosofia. A seguir, um trecho da bela carta: *“Que ninguém hesite em se dedicar à filosofia enquanto jovem, nem se canse de fazê-lo depois de velho, porque ninguém jamais é demasiado jovem ou demasiado velho para alcançar a saúde do espírito. Quem afirma que a hora de dedicar-se à filosofia ainda não chegou, ou que ela já passou, é como se dissesse que ainda não chegou ou que já passou a hora de ser feliz. Desse modo, a filosofia é útil tanto ao jovem quanto ao velho: para quem está envelhecendo sentir-se rejuvenescer através da grata recordação das coisas que já se foram, e para o jovem poder envelhecer sem sentir medo das coisas que estão por vir; é necessário, portanto, cuidar das coisas que trazem a felicidade, já que, estando esta presente, tudo temos, e sem ela, tudo fazemos para alcançá-la.”* (Epicuro, 2002, pp. 21-23)

No início de sua carta, percebe-se uma definição da filosofia como instrumento de problematização e encaminhamento à felicidade, superando a restrição platônica dos diálogos em que Sócrates exortava os mais jovens a começarem o quanto antes a cuidarem de si mesmos, para que se tornassem bons governantes, preservando seu estatuto diferenciado na cidade. Interessante perceber o quanto o “cuidado de si” foi gradativamente abandonado pelos sistemas filosóficos e pelo próprio projeto de conhecimento em voga na ciência moderna, o que retira o caráter político e coletivo da busca do melhor caminho para uma existência que se regozijasse consigo própria. Foucault chama a atenção para o caráter de “internalização” dos princípios do cuidado de si em contexto antigo e no início da nossa Era, diferenciando-se, de forma intensiva, das práticas de decifração e de interpretação de um “si mesmo” anterior ao cuidado e a problematização filosófica. Obviamente, a ciência moderna e, por decorrência, a ciência da sexualidade constituem-se num registro histórico em que os sujeitos estão expurgados do âmbito do cuidado de si mesmos, submetendo-se às hegemonias culturais dos projetos científicos. Paradoxalmente, as ciências humanas formam-se exatamente no contexto de uma extrema restrição ou mesmo de uma anulação do princípio do cuidado de si mesmo. No entanto, Foucault parece defender que o conhecimento é tanto mais válido quanto mais se aproxima da modificação que se opera em si mesmo, no caso da perspectiva de quem estuda ou de quem se encontra com o outro na trama complexa das sociedades contemporâneas. Trata-se de uma importante inspiração para a problematização da experiência homossexual masculina.

“gays” de constituírem modos particulares de existência que dialogam com os contextos históricos, as práticas institucionais e as formas de subjetividade hegemônicas.

O conceito de experiência, na obra de Foucault, expressa a historicização efetiva dos seus objetos de estudo, pelo fato da mesma permitir o reconhecimento de aspectos que caracterizam a fisionomia de uma determinada época histórica. Por exemplo, o que seria uma experiência homossexual masculina contemporânea? De acordo com a inspiração que o autor provoca no presente texto, essa experiência resulta de uma tensão entre discursos, espaços sociais, práticas científicas, movimentos sociais, representações hegemônicas e culturas de si mesmo apreensíveis em diversos nichos da trama social, como é o caso de fragmentos da cidade ocupados por homens que se relacionam com homens.

A proposta de resgatar a história para aceder à experiência é a principal fonte de inspiração para a pesquisa atual, aproximando a discussão dos chamados estudos micro-históricos defendidos, no caso do Brasil, pelo historiador Ronaldo Vainfas e outros estudiosos. A importância da sexualidade nos estudos de Vainfas justifica sua presença na atual reflexão metodológica. Ronaldo Vainfas (2002) busca caracterizar a importância dos estudos micro-históricos, localizando-os, didaticamente, como resposta italiana, nas décadas finais do século XX, à exaustão dos temas e da retórica da chamada história das mentalidades. A tendência micro-histórica surge como oposição ao psicologismo e ao ecletismo supostamente em voga na história das mentalidades que, atendo-se aos documentos e não aos acontecimentos, acabou por alçar a noção de mentalidade à condição de novo objeto positivo de uma ciência histórica que trabalha com grandes durações ou grandes períodos. Citando Ginzburg e sua obra O queijo e os vermes como um “acontecimento” na história da nova tendência metodológica, Vainfas (2002) defende a micro-história, inclusive adotando sua perspectiva em trabalhos sobre a história da sociedade brasileira.

Apesar da proximidade com a discussão empreendida pela tendência micro-histórica ou mesmo com as reflexões de representantes da história das mentalidades, um trabalho em psicologia sobre a homossexualidade masculina não se encerra nos estudos históricos realizados sobre a constituição do sujeito homossexual. Abdicar de um mecanicismo histórico ou de uma descrição afastada do objeto de investigação só é possível a partir do reconhecimento dos

riscos de uma proximidade grande com o tema a ser investigado. Recolher uma parte da experiência histórica compartilhada no instante mesmo em que se identifica um signo emitido por pessoas ou lugares só se tornou possível a partir da inspiração do trabalho de Michel Foucault, evidentemente citado, mas criticado por uma série de estudiosos do campo da história, devido ao caráter experimental de sua escrita e ao seu manejo não ortodoxo de fontes de investigação.

No caso da pesquisa em questão, busca-se preservar o caráter experiencial das imagens construídas pelo pesquisador-narrador, de forma a tornar existências anônimas protagonistas de uma enunciação acerca do desejo e das práticas entre homens. Por situar-se no campo da psicologia²¹, a metodologia adotada na pesquisa reflete a importância da experiência no resgate do diálogo entre narrativas históricas hegemônicas sobre as práticas cotidianas e as próprias existências cotidianas, mediadas pelo olhar do narrador. O conceito de experiência pode ser compreendido, como já foi citado anteriormente, a partir de imagens dos encontros entre homens em diferentes espaços sociais contemporâneos. A reflexão de Michel Foucault complementa a abordagem de Walter Benjamin sobre a raridade da experiência no mundo moderno, pois nas duas obras identifica-se o caráter emblemático da escrita como experiência no tempo histórico, ou melhor, em relação ao tempo histórico. A escrita pode abrigar o trabalho empreendido pelo pensamento no esforço de resgatar o que foi percebido do fluxo do tempo que “apaga” ou “dissolve” o que aconteceu. Em parte anterior do presente texto, o narrador aproximou-se dos objetos que requisitaram sua permanência no texto como imagens da experiência homossexual

²¹ A relação entre psicologia e história tornou-se célebre a partir das modificações sofridas pelo saber histórico desde o início do século XX. Burke (2002) faz menção ao campo da psicologia em suas indagações sobre a relação entre história e teoria social, citando diferentes gerações de historiadores profissionais que se voltaram ao campo da psicologia para entender fenômenos como identificações coletivas com autoridades históricas, como nos estudos sobre Hitler. O grande embaraço criado pela relação entre psicologia e história, de acordo com o autor, se daria devido ao caráter reducionista que se identificaria num estudo sobre fenômenos que pertencem à dinâmica intrapsicológica. No entanto o autor ainda cita trabalhos seminais de interpretação de sonhos de líderes políticos de séculos anteriores ao século XX, baseados na obra de Freud. O autor cita uma querela de distintas tradições em história que se aproximaram do campo da psicologia, mas afirma que a relação ainda está por ser articulada de forma mais consistente. No trabalho atual, busca-se resguardar a legitimidade do trabalho do estudioso em psicologia numa recorrência ao campo da experiência, que estaria, de acordo com a concepção atual, apartado dos estudos históricos baseados na autoridade do documento ou na centralidade da memória como instrumento de acesso privilegiado ao tempo histórico. Todavia é importante frisar que o trabalho de Burke também foi considerado para a articulação da posição metodológica assumida pela pesquisa atual.

masculina contemporânea. Agora, através de blocos de questões e de percepções, propõe-se uma abordagem mais exaustiva do que se viu. Através dos conceitos apresentados anteriormente, busca-se uma apreensão rápida de imagens de uma experiência na trama da cidade.

4.1. Orgulho de quê?

O pesquisador-flanêur busca, agora, referir-se continuamente ao que foi visto, buscando compartilhar as imagens construídas através da sua apreensão com os conceitos das obras apresentadas anteriormente. Pode-se começar pela imersão na chamada “passeata do orgulho gay” realizada no ano de 2005 em ruas do bairro de Copacabana, no Rio de Janeiro. Com a segmentação dos grupos minoritários, a passeata representava, supostamente, gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros. Era um domingo e as ruas tornaram-se, provisoriamente, espaços de celebração e de encontro com a diversidade. A proliferação de identidades que o nome da passeata sugeria encontrava em existências anônimas uma expressão da sua dispersão: rapazes, moças, homens mais velhos, vendedores de cerveja, crianças acompanhadas por seus pais e/ou responsáveis misturavam-se em alguns momentos, mas se desencontravam nos momentos de maior euforia dos rapazes e homens que se encaminhavam a cantos para beijarem-se, para apertarem-se, para namorarem em frente aos guardas da polícia militar que seguiam a passeata. Naquele dia, os guardas não sancionaram as expressões públicas de afetos homoeróticos e dois rapazes namoravam em frente aos mesmos, muito desinibidos.

No meio das pessoas, condutas diversas eram visíveis, impossibilitando uma identificação superficial de identidades. Numa espécie de “Carnaval” fora de época, o domingo era embebido pelas músicas que se escutam em boates gays. Além disso, um cantor realizava um pequeno show num palco para um grupo heterogêneo de pessoas, lembrando composições interpretadas por Cássia Eller, cantora que, quando viva, assumiu sua relação com uma mulher, que cuida atualmente do filho da artista, expressando uma forma singular de constituição de experiência familiar. As músicas eram cantadas junto com o público, o que ampliava a sensação de um compartilhamento, de uma provisória integração. O

artista cantava “*O que está acontecendo? O mundo está ao contrário e ninguém reparou? O que está acontecendo? Eu estava em paz quando você chegou.*”

A despolitização da experiência homossexual retraía-se no contexto citado, pois no asfalto ainda morno do domingo ensolarado, meninos e meninas, homens e mulheres permitiam “serem vistos” trocando beijos, carícias, brigando uns com os outros, trocando olhares que os aproximavam do cerne de uma espécie de celebração pública do direito de se ter um afeto homoeroticamente inclinado. A letra da composição citada anteriormente mesclava-se aos afetos expressos publicamente. Signos do lazer também impregnavam a percepção do pesquisador, distendendo a situação vivida pelas práticas sexuais minoritárias através de um apelo ao divertimento, à alegria, à juventude e à própria sexualidade, coadjuvante eloqüente em diversos momentos da passeata.

Aparentemente, os componentes da passeata – experiência que tem se tornado comum nos últimos anos – estavam ali para se divertir. Homossexuais ou não, os indivíduos compunham uma festa em algumas ruas próximas aos trechos de praias que se localizam no espaço entre Copacabana e outros bairros da zona sul do Rio de Janeiro. A cidade abrigava transitoriamente os apelos dos corpos que se tocavam e potencializavam a sensação de um ritual que não pode ser encerrado nos ditames do consumismo contemporâneo, pois era apropriado de formas distintas pelos públicos heterogêneos que estavam presentes ao acontecimento. Nesse sentido, a passeata pelo “orgulho” de gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros era incorporada pela irregularidade e pela imprevisibilidade da “festa”, ou do “feriado”, situações históricas que condensam, no calendário, a interrupção do tempo linear da produção e inauguram a oposição à funcionalidade dos espaços sociais. A rua deixava de ser espaço de passagem de carros e travessia de pedestres.

Não havia apenas um sentido que animasse as intenções dos participantes da passeata, o que garantia ao movimento a condição de uma experiência pública, onde o desejo coletivo dava tons diferentes aos momentos em que a travessia desenrolava-se. Nesse sentido, pode-se perguntar: de que orgulho tratava a passeata? Orgulho de ser gay, lésbica, bissexual e transgênero? Ou orgulho de ocupar trechos de uma cidade escutando as músicas que são ouvidas em boates gays, acariciando namorados ou namoradas sem precisar resguardar-se em lugares específicos da cidade? Orgulho de, na provisoriedade do domingo e da festa,

desviar os interesses da sociedade de consumo a fim de apresentar-se do jeito que se é ou do jeito que se encontrou para tornar-se o que se é?

Essas perguntas não são facilmente respondidas. Mas, a imagem da passeata pode ser considerada como uma primeira representação mais recente da diversidade da experiência homossexual masculina contemporânea, pois garante o vislumbamento de indivíduos diferentes, de corpos diferentes, de desejos diferentes no bojo de um suposto movimento homogêneo. As diferenças pessoais e coletivas sobrevivem ao olhar panorâmico e apresentam-se ao olhar que se volta ao que é minucioso ou menor. Parece que se aprende a ser gay a partir do diálogo com a materialidade das ruas, com a melodia das músicas escutadas e cantadas e com a presença da diversidade de pessoas em distintos nichos da existência social. Talvez outras imagens auxiliem na compreensão da condição histórica atual da experiência homossexual masculina.

4.2. É Proibido Urinar nas Ruas

Existem muitos bairros em cidades do Rio de Janeiro em que, durante as noites dedicadas ao lazer, é comum ver homens urinando em vias públicas. Uma espécie de urgência fisiológica impulsiona homens e rapazes a transformarem trechos de ruas em banheiros públicos, inundando espaços públicos que precisam ser lavados nos dias seguintes pelas companhias de limpeza urbana a fim de enfraquecer o cheiro forte que se produz com a mistura de “urina” de diferentes corpos.

Na Lapa, bairro que volta a ter algumas de suas ruas ocupadas por grupos heterogêneos de pessoas buscando divertimento, existem trechos que são os preferidos pelos homens para urinar. Curiosamente, um dos trechos preferidos é contíguo a uma velha boate gay que é ocupada por dois grupos de homens: do lado de fora, alguns homens dançam escutando as músicas que “vazam” da boate e dos bares próximos, bebendo cerveja e circulando pelos quarteirões mais próximos. Do lado de dentro, num espaço simples, de paredes chapiscadas e de “caminhos” estreitos entre a pista de dança, os banheiros e o “quarto escuro”. Homens de diferentes idades e de diferentes lugares da cidade flertam, dançam, bebem, fumam, assistem a shows de transformistas e shows eróticos de rapazes. Numa noite do início do ano de 2005, o pesquisador assistiu a uma cena curiosa:

no meio da pista de dança, um rapaz coloca o pênis para fora de sua calça para urinar. Os homens parecem equivaler-se no momento em que sentem vontade de urinar, não importando que sejam gays ou não. Além disso, uma atmosfera erótica parece compor-se no momento em que um homem coloca o pênis para fora de sua calça. Isso é evidenciado pelas situações de flerte que se dão em banheiros públicos e de boates gays, em que o momento de urinar é quase um ritual de exibição e de observação. Avalia-se quem pode ser um possível parceiro para uma experiência de prazer. Observa-se quem tem o pênis maior, quem demora mais a sair do mictório. Assim, o corpo da cidade parece ser banhado pela urgência masculina de “mostrar-se”, “ver”, “permitir” e “olhar”. Dentro e fora da boate, dois territórios eminentemente masculinos. Situação parecida também aconteceu numa outra noite na Lapa, em que um rapaz no meio dos amigos e flanando pelas ruas, urinava enquanto andava. A experiência homossexual masculina parece estabelecer um tipo de relação mais imediata com o corpo do outro; o exemplo dos quartos escuros é uma das oportunidades para se observar isso, pois na situação em questão importa ver, avaliar e tocar corpos diferentes, conectar-se e desconectar-se com corpos diferentes, mas que portem os signos que convoquem a atenção dos observadores, dos potenciais parceiros. Não sendo a exibição de si um atributo da homossexualidade masculina, vê-se o quanto de “intensidade” está em jogo na relação entre homens homossexuais em espaços da cidade no que diz respeito ao “ritual” de ver e ser visto para instituir um encontro. A preocupação com a limpeza da cidade talvez seja um contraponto moral à experiência da observação aleatória dos corpos brancos, negros, morenos, jovens e maduros que se configuram nas paredes precárias dos bairros lotados de gente em busca de divertimento. O fedor das ruas talvez seja o abrigo de uma espécie de observação que se assemelha ao amor de um homem a uma velha amante, como enunciado por Benjamin (1993):

Quem ama não se apega somente aos “defeitos” da amada, não somente aos tiques e fraquezas de uma mulher; a ele, rugas no rosto e manchas hepáticas, roupas gastas e um andar torto prendem muito mais duradoura e inexoravelmente que toda beleza. Há muito tempo se notou isso. E por quê? Se é verdadeira uma teoria que diz que a sensação não se aninha na cabeça, que não sentimos uma janela, uma nuvem, uma árvore no cérebro, mas sim naquele lugar onde as vemos, assim também, no olhar para a amada, estamos fora de nós. (...) Ofuscada, a sensação esvoaça como um bando de pássaros no esplendor da mulher. (p. 18)

Na imagem proposta por Benjamin, o olhar do amante, de forma transitória, assemelha-se ao movimento que afugenta os pássaros de um seguro esconderijo na copa de uma árvore. Assim também, a imperfeição da cidade abriga a ocupação humana dos seus espaços. O cheiro ruim de uma rua, a precariedade de um bar, a imperfeição de uma ladeira, o desconforto de um espaço talvez sejam o esconderijo de belezas incompreensíveis aos olhares comuns. Mas o homem incomum capta a presença de um outro em determinados lugares e para ele, isso é a convocação para o seu desejo. Nas observações realizadas, muitos lugares precários estavam sempre lotados de homens que se relacionam com homens.

4.3. Na Rua

Há um poema de Konstantinos Kaváfis, poeta grego do início do século XX, que aborda a “rua” como personagem central na composição de afetos entre homens e, talvez, entre o próprio poeta e um rapaz. A brevidade do poema permite que o texto atual o incorpore em sua totalidade:

Um rosto simpático, ligeiramente pálido;
olhos castanhos, como que pisados;
parecem quando muito vinte os seus vinte e cinco anos.
Tem um não sei quê de artista no modo de vestir-se
– talvez a cor da gravata, o feitio do colarinho;
sem rumo certo vagueia pela rua,
como se hipnotizado pelo prazer ilegal,
o prazer tão ilegal que ainda há pouco desfrutou. (Kaváfis, sem data, p. 134)

O poema de Kaváfis traga a ilegalidade do prazer entre homens como ar que expande a composição dos seus versos. A rua não é apenas contexto objetivo de um encontro alheio à sua estrutura e à sua densidade. A rua parece ser mais um elemento no encontro entre os homens, como espaço que possui uma valência, uma espécie de personalidade que auxilia na construção do olhar do poeta ao rapaz inquietante. Ele se esconde, ele desaparece na impessoalidade da rua, após ter provavelmente consumado um prazer ilegal.

Na passeata pelo orgulho gay de 2005 em Copacabana, citada anteriormente, um grupo grande de homens e rapazes dirigiu-se aos tapumes das obras dos quiosques que estarão prontos nos Jogos Pan-Americanos a ser realizados no Rio de Janeiro em 2007 e inventaram um espaço de experimentação sexual. Grupos faziam-se e desfaziam-se para que as pessoas pudessem beijar-se,

masturbar-se, fazer sexo oral com outros que achassem interessantes e homens posicionavam-se estrategicamente nos tapumes esperando uma pessoa ou pessoas que manipulassem os seus corpos. A experimentação era assistida por diversas pessoas e um rapazinho narrava os acontecimentos que julgava serem mais escandalosos ou excitantes ao público “assistente”.

A aparente domesticidade da passeata, divulgada pela televisão em programas voltados à família, era rompida pela objetividade da experimentação. Atrás dos tapumes, enquanto os indivíduos realizavam o que parece ser muito comum nos quartos escuros de diferentes boates, a tolerância dos “normais” não estava presente. A configuração da passeata como movimento ordeiro e organizado pela visibilidade de indivíduos diferentes do ponto de vista sexual era desfeita pelos gestos compartilhados pelos homens atrás dos tapumes. Nem tudo pode tornar-se visível e, mesmo em público, é possível inventar lugares que não sejam acessíveis a todos.

Assim, a clandestinidade e a ousadia parecem ser aliados que potencializam a busca pelo prazer e a experiência de si através do contato com o outro e com o espaço público. A “festa” atrás dos tapumes da obra era a celebração da provisoriedade e no show cômico que se realizava a alguns metros da construção faziam-se breves menções aos riscos de relacionar-se sexualmente com alguém sem preservativo. O deboche, o exagero e a brincadeira eram contemporâneos da experimentação em espaços não totalmente visíveis configurados ao final da passeata. A praia tornava-se, provisoriamente, um lugar legítimo de excitação e realização do desejo. Como na poesia de Kaváfis, a geografia das ruas dava um contorno aos toques trocados pelos indivíduos. Parece que toda luta mais hegemônica pelo reconhecimento da legitimidade de práticas minoritárias e historicamente patologizadas sustenta-se, também, na celebração do desejo, no diálogo com os riscos e com a temporalidade dominante da cidade. Inventam-se espaços provisórios no cerne dos espaços mais evidentes da existência coletiva. A esse diálogo com a praia, com as horas da noite e com a festividade da passeata pode-se dar o estatuto de uma imagem preciosa de uma experiência, pois os comportamentos individuais não são inteiramente dedutíveis da lógica dominante de um movimento coletivo. A politização do desejo – quer dizer, sua presença na *pólis* – caracterizava, também, a passeata através de algo imprevisível: tornar os escombros, abrigos de práticas sexuais entre homens.

4.4. Corpos Medicalizados

Em várias situações sociais em que estão presentes grupos de homens que se relacionam erótica e sexualmente com outros homens, é possível identificar “corpos” que estão marcados pelas atuais terapêuticas médicas desenvolvidas em torno dos indivíduos soropositivos, no caso da incidência do vírus HIV. Uma nova fisionomia do corpo com AIDS constitui-se, pois no início da história da epidemia no Brasil, havia uma imagem da degradação física dos soropositivos, o que não corresponde mais – pelo menos, de forma mais hegemônica – a alguns corpos de homens que se relacionam com homens.

Boates, festas, trechos de ruas, quartos escuros, sites da internet e outros espaços reais ou virtuais abrigam imagens de homens com sintomas produzidos pelo uso do coquetel de medicamentos que tem aumentado o tempo de vida dos pacientes e permitido uma existência menos configurada pela idéia de doença fatal. “Lipodistrofia” pode ser percebida em alguns corpos, pois em determinadas partes desses corpos há acúmulo irregular de gordura. Uma nova prática sexual em que indivíduos relacionam-se sem a proteção de preservativos é divulgada em diversos meios de comunicação, indicando uma resposta contemporânea à medicalização da epidemia de AIDS.

Ao mesmo tempo, nas boates em que se encontram os homens que se relacionam com homens, os shows de transformistas não se restringem a uma alusão alarmista à epidemia. Em épocas históricas anteriores, os artistas que faziam shows reportavam-se à epidemia, insistindo na idéia do cuidado de que se deveria ter consigo mesmo, afirmando que o prazer não poderia ser maior do que a vida. Nos tapumes das obras dos Jogos Pan-Americanos de 2007, nem todos os indivíduos usavam preservativos e a artista que fazia um show próximo ao “ritual” de prazer perguntava ao público, em tom jocoso, se todas as pessoas que estavam imersas na experimentação estavam usando “camisinha”. Além disso, numa boate de Copacabana, enquanto realiza-se o show da noite, homens encaminham-se ao quarto escuro que se encontra na parte superior da boate e envolvem-se em modalidades de relação em que o risco está presente. Minimamente, alguns indivíduos saem infectados pelo vírus da hepatite.

Uma imagem como essa pode sucumbir a um julgamento moral paralisante, mas pode-se compreendê-la como uma das respostas possíveis à incidência do

discurso médico-científico nas experiências cotidianas. No entanto, uma característica interessante dos shows sobressai na percepção proposta: os artistas têm feito muitas referências aos bairros de periferia em que algumas pessoas moram, ridicularizando os freqüentadores que moram longe e que vão divertir-se na zona sul do Rio de Janeiro. Os discursos parecem ser compostos a partir de uma preocupação com o prazer pessoal, exposto inclusive no novo corpo dos artistas, em geral mais fortes do que artistas de outras épocas. Incorporaram, como parte do seu público, o modelo do corpo “sarado” e fabricado a partir de uma preocupação estética com a imagem que se deve produzir acerca de si mesmo. Parece que o corpo assemelha-se a um tipo de roupa que se pode vestir. Os corpos mais emblemáticos do processo contemporâneo da experiência homossexual parecem ser fabricados pela preocupação com a vigorosidade, com a juventude, com uma certa expressão de masculinidade. Essa exacerbação da individualidade é um importante vetor de sujeição dos grupos de homens que se relacionam com homens. Ao mesmo tempo, não está em jogo um puro mecanicismo, pois os indivíduos não sucumbem inteiramente à lógica dominante da época histórica em que vivem, eles parecem transitar pelos valores com melhor desenvoltura do que se julgaria a partir de um olhar puramente externo à experiência.

Além disso, não são apenas os “homossexuais” que devem enfrentar a epidemia de AIDS. E nem todos se envolvem sexualmente do mesmo jeito com outros indivíduos. A diversidade de condutas clama por políticas de saúde mais flexíveis e atentas ao atual momento histórico. A urgência do consumo e da felicidade – presentes no mundo contemporâneo – é uma das demandas colocadas à experiência homossexual, mas não a única.

4.5. Lobos Maus e Chapeuzinhos Vermelhos

Depois de Chapeuzinho Vermelho colher todas as flores que podia carregar, achou rapidamente o caminho de volta e caminhou apressada até a casa da avó, e bateu à porta. “Quem é?”, perguntou o lobo, tentando imitar a avó. Sua voz era tão áspera, porém, que Chapeuzinho teria ficado assustada se não soubesse que a avó estava resfriada.

Grimm, 2001, p. 268

Em 2003, numa boate situada em Copacabana, dois conhecidos artistas do público gay sobem ao palco e representam a história de Chapeuzinho Vermelho e

o Lobo Mau. No início, Chapeuzinho parece interessar-se pelo Lobo, que parece ser viril e ameaçador. Um “funk” colocado propositalmente anima o Lobo a requebrar-se, perdendo o seu estatuto de objeto de desejo aos olhos de Chapeuzinho Vermelho. Muitas situações noturnas em boates gays brincam com fábulas e histórias contadas para crianças.

Na paródia em questão, alguns signos da condição histórica atual da experiência homossexual masculina presentificam-se, como a desqualificação dos indivíduos muito efeminados. Ou então, a inversão da posição das personagens, já que Chapeuzinho parece querer seduzir o Lobo. O público ri durante muito tempo, suspendendo a funcionalidade do espaço da boate, ou seja, esquecendo-se de participar, por alguns minutos, das tramas de desejo que se produzem numa boate gay, em que algumas pessoas buscam ver e serem vistas a fim de efetivar algum tipo de encontro.

Os artistas que fazem shows são potenciais narradores, divertindo o público com suas piadas e representações. Brincam, inclusive, com as tipologias de indivíduos que freqüentam uma boate gay, flexibilizando a naturalidade do espaço. Os shows não são apenas cômicos ou caricaturais, ganhando dimensões de tensão quando alguém do público faz um comentário muito cruel a respeito de quem está no palco, ou quando surge algum tipo de discussão entre artista e público.

Existem os shows de artistas já consagrados na “noite gay” que são acompanhados por uma legião de admiradores, o que estreita a relação entre o público freqüentador e os profissionais dos lugares para lazer. Os artistas-narradores enunciam as diferentes épocas vividas pelos homens que se relacionam com homens. No início da epidemia de AIDS, eram importantes agentes sociais que interpretavam a situação enfrentada pelos “gays”, cultivando a necessidade de uma atenção que cada um deveria dedicar a si mesmo. Atualmente, eles têm como coadjuvantes rapazes que fazem shows eróticos que ora divertem, ora excitam o público assistente.

Os shows eróticos são oportunidades para se compreender a natureza de uma “experiência” numa boate gay. Os movimentos excessivos feitos pelos rapazes são duplamente compreendidos pelo público: eles riem do exagero, mas aceitam subir ao palco quando convidados para acariciar os músculos dos rapazes, beijar seu rosto, lamber o seu peito. Numa noite na Lapa, na boate já citada

anteriormente, um rapaz bonito, mas com algumas “imperfeições” como um pouco de gordura localizada no abdômen é criticado por alguns indivíduos que assistem ao show. A hegemonia do corpo “sarado” está presente também nas boates gays, a ponto dos frequentadores desejarem assistir a corpos perfeitos, consumíveis.

Mesmo assim, a objetividade do pênis ereto mostrado ao final do show é o cume do processo de mercantilização dos corpos. Rapazes sobem e descem as escadas que dão nos palcos em que se realizam os shows para mostrarem seus pênis flácidos, seus pênis semi-duros enquanto masturbam-se e jatos de esperma quando atingem o resultado da masturbação. O público grita, aproxima-se, diverte-se. Os artistas brincam com os rapazes, tocando em seus pênis, “entrevistando” seus pênis, fazendo de conta que os pênis são microfones. Os olhares ficam atentos aos corpos belos que se oferecem e o flâneur guarda em sua memória as imagens que conseguiu construir ao confrontar-se com esse contexto de tanta alegria, mas que beira, às vezes, situações melancólicas, quando, por exemplo, um rapaz sobe ao palco e canta uma música evangélica.

Mas nada parece estar fora de lugar. O grito do artista dublando uma música, o tombo de um artista no palco, a vaia do público, o movimento intenso no quarto escuro, a melodia sincopada de uma música, o pênis duro de um garoto de programa em cima do palco. Tudo encaixa-se, expressando algumas feições recentes do corpo da experiência homossexual masculina. Vive-se uma espécie de privatização crescente dos afetos e de empobrecimento das experiências coletivas. No entanto, no bojo de uma noite qualquer numa boate gay, percebe-se o quanto é importante o contexto para que os indivíduos tornem-se aquilo que são. As músicas, os risos, as bebidas, as piadas, as roupas, as conversas são personagens centrais na cultura gay, impulsionando o flâneur a uma posição de desconfiança acerca da definição monolítica da subjetividade gay. Pois, se tantos fatores são tão importantes para a constituição de si mesmo, não existe um “si mesmo” anterior – e absolutamente interior – às práticas em que se envolvem homens que se relacionam com homens.

Assim, as narrativas dos artistas são importantes instrumentos para a elaboração da subjetividade gay. Os artistas conseguem brincar até mesmo com a violência sofrida por homossexuais nas cidades, fazendo piada com algumas situações enfrentadas por gays. Sem acatarem a posição de vítimas, auxiliam o

público na compreensão de si mesmo. Mas eles também portam preconceitos contemporâneos ao referirem-se aos gays mais femininos ou aos homens que preferem a posição de passividade nas relações sexuais. Eles não estão isentos da própria época em que vivem, mas a submetem ao crivo da brincadeira, o que se evidencia no uso de uma velha história infantil para falar de tantas coisas, mais inclusive das que puderam ser reconhecidas aqui.

4.6. De que Sexo?

A sexualidade contemporânea parece migrar do campo de uma política identitária mais rígida para o campo de uma fruição individual. Nesse sentido, existem alguns indivíduos que confundem a percepção do flâneur. Lendo o texto que a cidade discorre a respeito de si mesma, é possível encontrar indivíduos diversos no cerne de uma ocupação minoritária dos espaços sociais. Num bar precário da Lapa, por exemplo, um homem com seios e com o rosto marcado por transformações que sugerem uma antiga efeminilização serve bebidas, cigarros e sopas. Com poucos dentes na boca, parece ter uma companheira ou uma amiga muito íntima que trabalha com ele, trocando sugestivos carinhos com a mesma. Homem, travesti, dono de bar, nordestino, observador da “zona”, como ele mesmo diz, que se constitui nas biroscas e nas boates que lotam nas noites de sexta-feira e de sábado no centro do Rio de Janeiro, ele também fornece uma imagem acerca da experiência homossexual contemporânea.

4.7. Mundanidade

Gilles Deleuze (2003) sugere a existência de uma mundanidade ao abordar a obra de Marcel Proust, dirigindo-se à interpretação dos signos mundanos encontrados na obra do importante narrador. Deleuze (idem) afirma que a obra pode ser compreendida como a expressão de uma aprendizagem, de uma decifração a que se dedica um autor que se torna, assim, um egiptólogo. Interpretar o que foi visto, o que foi sentido através da lembrança é possível por intermédio da inteligência que deve organizar o que estava inicialmente disperso na memória involuntária. Algumas das imagens sugeridas nos tópicos do presente capítulo foram construídas por intermédio da lembrança de situações observadas pelo pesquisador em diversos momentos de sua imersão em espaços ocupados por

homens que se relacionam com homens, o que expande a necessidade de buscar uma forma de narrativa que preserve as imagens do esquecimento. Cada imagem busca preservar, então, o caráter de aprendizagem que a pesquisa conquistou acerca dos signos emitidos pela experiência homossexual na cidade. Compreender a experiência homossexual masculina contemporânea é reflexo da posição assumida pelo flâneur em relação ao seu objeto de observação. Ou seja, o seu objeto de observação emite signos que sustentam a construção de imagens que abrigam o tempo histórico em seu ventre, transcendendo-o devido ao seu caráter individual, ou melhor, cotidiano. Assim, a proposta benjaminiana de construção de um método que transcenda na obra, as tendências estéticas, o tempo histórico e a própria singularidade da obra reapresenta-se no propósito atual de tentar compreender uma experiência em sua imediaticidade, transcendendo-a através da história e das metodologias de análise dos acontecimentos históricos. Nesse sentido, vida individual, obra e tempo histórico são preservados e transcendidos. Ou então, experiência individual é preservada através de um reconhecimento do tempo histórico que vibra em seu ventre. Para isso, deve-se impor à operação histórica uma disciplina que não retire o sabor e a singularidade do que se apresenta imediatamente ao pesquisador. *“O fruto nutritivo do que é compreendido historicamente contém em seu interior o tempo, como sementes preciosas, mas insípidas.”* (Benjamin, 1993, p. 231)

Ler uma imagem da experiência homossexual masculina contemporânea é considerá-la como emissora de signos, o que não retira dela o seu caráter de imediaticidade, sua intensidade e sua singularidade. Daí, a possibilidade de compreender a posição do observador como excêntrico, ou seja, como olhar “relativo” ao que se passa na rua. A excentricidade do observador significa que, ao narrar uma imagem, o mesmo busca não embebedá-la totalmente da proximidade que ele experimentou em relação às situações estudadas, mas também busca sugerir uma certa distância em relação ao que foi visto, na medida em que a sua perspectiva é a de um ângulo análogo ao que se adota em relação às formas vistas numa pedra através do desenho que a sombra dos objetos constitui. Tal operação é sugerida por Walter Benjamin (1993) ao estudar a obra de Nikolai Leskov, momento oportuno para a defesa de uma “beleza” daquilo que se extinguiu no fluxo do tempo histórico. A distância do flâneur – no caso da pesquisa atual – em

relação ao que foi visto só busca resguardar a intensidade do que foi lembrado no momento da escrita.

4.8. “Toda sexta você será servido por garçons nus, com preço normal”

Numa antiga boate do centro do Rio de Janeiro, os freqüentadores têm o privilégio de serem servidos por funcionários nus, enquanto escutam músicas altas e bebem a cerveja que é gratuita durante boa parte da noite. A nudez masculina parece lembrar o parentesco entre o homem e a mercadoria, o que causava repulsa a alguns escritores modernos, mas foi deliberadamente assumido na prosa e na poesia de Baudelaire. Nas boates gays, a nudez dos “stripers” convive com os drinques no balcão e com os corpos diversos dos freqüentadores. A ambigüidade dos anúncios dos “flyers” distribuídos nas portas de diferentes boates e bares gays preserva o caráter mercantil dos funcionários de alguns locais, relembrando a empatia entre mercadoria e força humana. Os signos do consumismo estão presentes em muitos locais, onde é possível identificar a fragrância de perfumes caros, a marca de roupas igualmente caras e o corpo fabricado em diversas academias da cidade. Assim, não apenas o corpo de quem serve bebidas é mais um atrativo das boates, mas igualmente o corpo de quem freqüenta as boates pode ser oferecido aos seus pares.

4.9. “Livros e Putas – Cada um deles tem sua espécie de homens que vivem deles e os Atormentam. Os livros, os críticos.” (Benjamin, 1993b, p. 34)

Madrugada de sábado, o flâneur acompanha um grupo de três homens em uma incursão a diferentes locais do Rio de Janeiro em que se desenrola uma sociabilidade gay. Inicia-se a incursão em uma boate que é freqüentada, em geral, por homens mais velhos. Alguns rapazes estão espalhados entre os grupos de homens mais maduros, acariciando-os e exortando-os a dançarem e beberem. Um dos homens que acompanham o flâneur beijou dois rapazes, distribuiu vários cartões com seu número de telefone e ainda tinha fôlego para “dar uma olhada” no que acontecia em espaços ocupados por indivíduos que buscam parceiros sexuais e, mesmo, prostitutas.

Aterro do Flamengo é o primeiro espaço visitado. Filas de carros descrevem-se e ao abrigo das árvores e das sombras, vários indivíduos relacionam-se sexualmente, flertam, avaliam os corpos e flanam. Após o Aterro do Flamengo, uma passagem rápida por ruas do centro do Rio de Janeiro, em que grupos de jovens góticos confundem-se com grupos de homens que saem, um pouco cambaleantes, das boates gays que ainda estão funcionando àquela hora da madrugada. Depois da passagem pelas ruas do Centro, chega-se à Via Ápia, território de prostituição masculina, e também aos arredores do Edifício Garagem ou Terminal Menezes Cortes, em que rapazes e homens exibem seus pênis eretos e enormes aos passantes. Um “grupo” de homens motorizados realizam uma maratona de aproximação aos seus “objetos” preferidos. Manipulam o pênis dos garotos de programa, conversam com os mesmos, perguntam sobre o preço do programa. Um dos homens que acompanhava o flâneur reconhece um garoto de programa, que é seu vizinho.

4.10. “Numa daquelas ruas, em que mais tarde perambulei sem descanso durante a noite, surpreendeu-me, quando foi chegado o momento, o despertar do sexo em circunstâncias das mais singulares” (Benjamin, 1993b, p. 88)

Um ano novo judaico, vivido por volta de 1900 por Walter Benjamin menino, foi o cenário do “despertar do sexo” para o narrador; duas ondas se “fustigaram impetuosamente” (idem, p. 89) na primeira grande sensação de desejo do menino: ir à sinagoga encontrar um desconhecido que tinha os passes para sua entrada, ou deixar-se levar pela irregularidade das ruas em que havia se perdido. O narrador acaba por misturar, involuntariamente, a violação do dia santo e a “obscenidade da rua” (ibidem, p.89).

Benjamin (1993b) lembra da experiência ao mesmo tempo em que recupera parte do sentido dos apelos que a rua fazia ao corpo e a alma. Embarcando na experiência de Benjamin, é possível identificar nas cidades contemporâneas os apelos “profanos” ao corpo de um flâneur. “Eros” sempre re-surge nas tramas da “pólis”. Na experiência homossexual masculina contemporânea, os ônibus, os cinemas e os banheiros são abrigos provisórios para a intempestividade de “Eros”.

Um amigo conta ao flâneur que num ônibus lotado, um rapaz o masturbou sem que ninguém tenha notado. Nas horas opacas da manhã, em que o sono ainda

“alinhavava” os olhos dos trabalhadores e estudantes que acordaram muito cedo, homens provocavam-se, tocavam-se e masturbavam-se.

Assim, a invisibilidade de algumas práticas homoeróticas aos “olhos dos outros” é garantia da insistência da experiência num mundo mercantilizado e com espaços funcionalmente elaborados para provisórias ocupações humanas. Resistir aos espaços é ocupar suas lacunas, suas frestas, suas dobras, seus “silêncios”. Devido à necessidade de criação moderna de regimes de visibilidade das práticas sexuais periféricas, a experiência homossexual encaminhou-se aos interstícios do “estabelecido”, de forma a não sucumbir aos ditames das regras de conduta dominantes. Mas não seria exatamente num espaço vazio que se deveria instituir uma experiência? Ou melhor, a experiência não pode ser considerada como uma maneira de apropriar-se do que é histórico e dissolvê-lo na singularidade? Nos ônibus, há também formas minoritárias de revidar ao apelo dos corpos.

Parodiando Benjamin, propõe-se uma unidade entre a “teleologia” dos espaços sociais e a imprevisibilidade das práticas minoritárias. Ou melhor, propõe-se a consideração das resistências aos finalismos dos espaços sociais através das imagens de imprevisibilidade das práticas eróticas minoritárias. Curta imagem que reenvia ao caráter emblemático do conceito de “mônada” na operação histórica de Benjamin sobre a modernidade. Há uma historiografia da homossexualidade masculina que acata uma direção única para as práticas heterogêneas estabelecidas no corpo da história da sociedade ocidental, identificando no longínquo histórico a origem do desejo e do sujeito da sexualidade. Propõe-se, aqui, uma abordagem não teleológica da própria “homossexualidade” masculina: práticas diversas, sujeitos diversos, resistências diversas, corpos diversos não revelam, de antemão, uma continuidade abstrata e nem uma simples mudança de nomenclatura, mas a intensidade dos conflitos, o caráter dialógico e provisório das enunciações coletivas como aquelas colhidas numa passeata, num ônibus ou numa boate. Reintroduz-se no histórico o que se considera, de forma hegemônica, como destituído de história, portanto inteiramente despolitizado. Objeto histórico considerado como “mônada” reflete o inacabamento da própria história, sua irregularidade, a possibilidade de interromper uma vulgar continuidade através de um apelo de reconhecimento do que é “menor”. *“O materialista histórico só se aproxima de um objeto histórico quando o confronta enquanto mônada. Nessa estrutura, ele reconhece o sinal de*

uma imobilização messiânica dos acontecimentos, ou, dito de outro modo, de uma oportunidade revolucionária de lutar por um passado oprimido.” (Benjamin, 1993, p.231).

A consideração monádica do objeto de investigação histórica sustenta-se na natureza imagética do que foi percebido pelo pesquisador que interrompe, através do ensaio, uma “*série linear unidirecional de instantes sucessivos (...)*” (Osborne, 1997, p. 100) por intermédio de constelações do “então” e do “agora”. O “então” e o “agora” estruturam-se como fechamentos herméticos que, em suas relações internas, espelham a estrutura da história como um todo (idem, p. 100). A perspectiva que se adota é a do fim, mesmo que seja uma perspectiva transitória, o que permite a elaboração teórica da história como “redenção”, pois a imagem do objeto permite o reconhecimento da totalidade histórica, ao mesmo tempo em que cita o seu inacabamento, ou seja, a possibilidade de reencaminhar o fluxo do “acontecido”; aquilo que se estruturou historicamente cria vestígios do que se deu antes e depois, permitindo a “salvação” do futuro não cumprido do pretérito. Uma imagem profana de uma relação entre homens num ônibus permite o reconhecimento da pré-história das práticas eróticas e do destino que as mesmas têm tomado na atualidade, oferecendo a fresta por onde se percebe a resistência coletiva aos modelos hegemônicos de conduta na cidade.

A história da sexualidade no nosso país está marcada pelas moralidades dominantes e as práticas minoritárias foram objeto de preocupação e repulsa por parte de diferentes agentes sociais. Ronaldo Vainfas (1997) caracterizou uma parte do sentido que as práticas sodomitas assumiram no Brasil Colonial, submetido às moralidades vigentes na Europa do século XVI. O autor conduz o leitor a uma apreciação crítica da formação das moralidades sobre a sexualidade no Brasil, abdicando de uma descrição continuísta sobre o homossexualismo masculino. Outros nomes e outras reações eram assumidas pelos agentes sociais envolvidos nas práticas minoritárias ou no julgamento das mesmas. A obra de Vainfas pode ser um instrumento que amplia o sentido da imagem sugerida anteriormente: séculos após a colonização do Brasil, novas moralidades imperam no contexto social, mas tal como no passado, elas encontram resistências diversas. No abrigo das horas subtraídas para a produção capitalista, coletividades humanas protegem, inconscientemente, desejos que não precisam dizer os seus nomes.

4.11. “A existência burguesa é o regime dos assuntos privados” (Benjamin, 1993b, p. 66)

A experiência homossexual masculina tem sido submetida ao modelo de privatização da subjetividade, o que evoca a elaboração moderna de uma cisão entre o público e a “interioridade”. Perder o fio da meada da historicidade de uma forma supostamente hegemônica de relação consigo e com os afetos é expressão do esquecimento de suas possíveis proveniências.

Exemplo: na pista de dança de uma boate gay em Copacabana, os freqüentadores parecem alheios uns aos outros, exibindo seus corpos ou suas roupas. Não há espaços para muitas interpelações no meio da pista de dança. 03h30min da manhã: os mesmos noctívagos indiferentes uns aos outros encaminham-se ao quarto escuro e imiscuem-se à trama de corpos, bocas, pênis e mãos que se inventa como ritual de efetivação do desejo homoerótico. Aparentemente, não se identifica um parceiro no quarto escuro da mesma forma que na pista de dança.

Enquanto isso, a sexualidade tem sido incorporada ao regime dos “assuntos privados” de forma vertiginosa, o que enfraquece a aderência de indivíduos “homossexuais” a movimentos políticos coletivos de resistência à violência cotidiana em relação às minorias. Paradoxalmente, casa e rua são os sustentáculos de uma fisionomia contemporânea da experiência homossexual masculina: há lutas pelo reconhecimento da parceria civil entre homens casados ao mesmo tempo em que se reforçam as práticas cotidianas de intensificação do prazer na obscuridade de espaços interiores às próprias boates ou às próprias cidades, em geral. Dois aspectos contraditórios convivem, obrigando o flâneur a re-posicionar-se em relação ao que vê: um grupo de ativistas gays invadiu, recentemente, o gabinete do presidente da Câmara de deputados em Brasília exigindo a aprovação do direito de reconhecimento das parcerias civis entre homens no mesmo período histórico em que categorias identitárias diluem-se no contexto de cultivo do prazer pessoal. A familiarização da homossexualidade masculina convive com práticas irredutíveis a uma identidade sexual definitiva.

Dessa forma, as práticas homossexuais dialogam com o “filistinismo” da “privatização integral da vida amorosa” (Benjamin, 1993b, p. 66) e com o deslocamento “proletário” dos “acentos eróticos para o espaço público”

(Benjamin, idem). A existência burguesa acena com a possibilidade de uma intimização do prazer e das condutas sexuais e o deslocamento proletário do erótico ao público teima em reivindicar o caráter “político” de uma experiência. Que geração constituir-se-á a partir das novas famílias configuradas contemporaneamente? Terá a família se modificado ou terão sido os gays banalizados?

4.12. “Citações em meu trabalho são como salteadores no caminho, que irrompem armados e roubam ao passeante a convicção” (Benjamin, 1993b, p. 61).

No ano de 2004, o flâneur entrou numa boate de Copacabana freqüentada maciçamente por um público jovem, composto de rapazes e moças. Várias pistas ofereciam-se ao observador, que escolheu fixar-se em uma delas após constatar que ali se desenrolava uma prática curiosa; rapazes e moças compunham círculos em que beijos eram trocados indistintamente: ora meninos beijavam meninas, ora meninos beijavam meninos. Enquanto dois beijavam-se, um terceiro misturava-se aos mesmos.

Carícias e beijos públicos abrigavam-se na transitoriedade da noite de verão em que se podia ouvir uma bonita canção do grupo “The Doors”, *Break on trough*. Encostado no bar, o observador lembrou de um aforisma do texto Rua de mão única de Walter Benjamin (idem):

SI PARLA ITALIANO

Eu estava sentado, à noite, com dores violentas, em um banco. De frente a mim, em um segundo banco, tomaram lugar duas moças. Pareciam querer falar-se confidencialmente e começaram a sussurrar. Ninguém além de mim estava nas proximidades, e eu não teria entendido o italiano delas, por mais alto que fosse. Então, diante daquele imotivado sussurrar em uma língua inacessível para mim, não pude defender-me da sensação de que se colocava em volta do local dolorido uma fresca atadura. (p. 60).

Os beijos e as carícias na boate ao lado de uma boate gay visitada repetida vezes pelo pesquisador soavam como sucessivos parênteses que se deveria colocar num texto que buscasse descrever o que foi visto: juventude, sexualidade, experimentação, provisoriedade, um outro lado (“break on trough to the other side”, diz uma parte da música citada anteriormente).

4.13. “Tudo me interessa e nada me prende” (Pessoa, 1999, p. 53).

Dessa vez, recorre-se ao aspecto de indissociabilidade entre a rua e a própria percepção sobre a mesma. Hermano Vianna (1999) sugere que sejam possíveis etnografias da cidade inspiradas na reflexão de um dos heterônimos de Fernando Pessoa, o chamado Bernardo Soares, que se opõem às dicotomias encontradas na obra de George Simmel sobre a vida mental nas metrópoles, autor curiosamente citado também por Benjamin em seu estudo sobre a *flanerie* de Baudelaire. Vianna (1999) pinça diversos trechos da obra O Livro do Desassossego de Fernando Pessoa a fim de demonstrar o quanto não há uma oposição entre uma autonomia individual e forças sociais esmagadoras, cisão supostamente proposta por Simmel. Na prosa de Pessoa, encontra-se uma unidade mágica e melancólica entre a alma do *flanêur* e a estrutura da cidade:

Eu de dia sou nulo, e de noite sou eu. Não há diferença entre mim e as ruas para o lado da Alfândega, salvo elas serem ruas e eu ser alma, o que pode ser que nada valha ante o que é a essência das coisas. Há um destino igual, porque é abstracto, para os homens e para as coisas – uma designação igualmente indiferente na álgebra do mistério.

Mas há mais alguma coisa... Nessas horas lentas e vazias, sobe-me da alma à mente uma tristeza de todo o ser, a amargura de tudo ser ao mesmo tempo uma sensação minha e uma coisa externa, que não está em meu poder alterar. (Pessoa, 1999, p. 48)

A unidade mágica, realizada através das observações fluidas do narrador, aparenta-se com a função do *flanêur* em relação ao estudo da Modernidade, na obra de Walter Benjamin, pensador pessimista e, por isso mesmo, fiel ao seu tempo. A passagem das horas na cidade corresponde aos diferentes estados de espírito do narrador. As ruas encontram-se entre a alma e as coisas, como já havia sido observado sobre as músicas que tocam em boates gays. Músicas ríspidas, intensas, que se compõem a partir de palavras que se repetem, como se os freqüentadores fossem empurrados ao breu que se descreve no interior das pistas de dança e aos indivíduos que se encontram no mesmo. A própria música encharca os corpos dos indivíduos, tornando sua beleza mais “visível”, apagando singelamente os traços dos seus rostos. A invisibilidade dos rostos parece ser desejada pelas pessoas que freqüentam uma boate, ao mesmo tempo em que a escuridão apaga os rastros de individualidades autônomas. Muitas pessoas já disseram o quanto se surpreenderam com o rosto de um acompanhante, após

terem saído de uma boate. Um amigo do flâneur, por exemplo, após se encontrar com um conhecido da noite anterior numa praia, disse ter se arrependido de ter combinado com o rapaz. Finalmente, nas horas da manhã, os traços da individualidade do outro tinham se apresentado a ele. Na noite anterior, era importante o gosto do beijo, a vigorosidade do toque, a maciez da pele.

A escuridão das boates parece corresponder aos esforços por invisibilidade na rua, por parte de alguns sujeitos homossexuais ou homens que gostem de relacionar-se com outros homens. Essa dualidade de aparente embotamento e isolamento individuais pode ser compreendida a partir da discussão empreendida pelo antropólogo Hermano Vianna. O autor considera que as anotações de Fernando Pessoa são inspirações para a inauguração de uma antropologia urbana que entenda a articulação de “culturas subjetivas” distintas do embotamento ou do isolamento individual. Na experiência homossexual, o abrigo da noite parece ser muito importante, embora vários tipos de interação sejam possíveis durante o dia ou quando se encontram submetidas à luz. As práticas eróticas minoritárias não podem ser interpretadas, então, apenas como reflexo de um embotamento dos indivíduos ou de seu isolamento da trama social como um todo.

A estranha melancolia que o flâneur sentia ao começar a freqüentar as boates foi ganhando um outro estatuto, ao começar a compreender a força com que funcionavam os aglomerados de corpos masculinos no interior das boates por oposição ao seu isolamento, no momento em que os indivíduos saíam das boates. Um fluxo de sensações intensas parecia adequar-se ao tipo de música que tocava nos ambientes, aos rostos e às roupas vistas quando as pessoas dirigiam-se aos pontos de ônibus ou aos seus carros para irem embora. A sensação de que o “exterior” é estrangeiro ao cidadão parece romper-se em alguns instantes, mesmo que posteriormente ele “mergulhe” no anonimato da cidade e desapareça na claridade da manhã.

Durante a noite, os corpos parecem ressurgir. Os corpos marcados por exercícios físicos de modelagem ficam expostos na pista de dança. Mas ainda são corpos isolados, alvos de distintos interesses e percepções. A prática erótica entre homens pode interromper, provisoriamente, uma deambulação autômata ou desinteressada pela cidade. E isso remonta à unidade encontrada pelo próprio Benjamin (1993b) entre *Eros e Psique*, quando ele relembra um aspecto de sua experiência infantil. Embora já explicada em capítulo anterior, a citação merece,

agora, aparecer em si mesma. Está em questão uma lembrança de Benjamin (idem) de sua rabugice ao andar pelas ruas com sua mãe, o que acabava conferindo-lhe um ritmo mais lento de andar, que era continuamente observado pela sua mãe. Anos depois, Benjamin (ibidem) vê a importância de ter desenvolvido um ritmo de deambulação distinto da classe a que sua mãe pertencia:

Adotara mesmo o costume de ficar sempre meio passo atrás. Era como se, em nenhum caso, quisesse construir um front, mesmo que com minha própria mãe. O quanto tive de agradecer a essa resistência sonhadora nos passeios em comum pela cidade, descobri mais tarde, ao se abrir seu labirinto ao impulso sexual. Este, porém, com seu primeiro tatear, buscava não o corpo, mas sim a perversa Psique, cujas asas brilhavam pútridas à luz de um lampião de gás ou dormitavam ainda dobradas na peliça, na qual se transformara em crisálida. Beneficiei-me então de um olhar que parecia não ver nem a terça parte do que, na verdade, abrangia. (...) De todo modo, não havia dúvida de que o sentimento – infelizmente, ilusório – de abjurar minha mãe, sua classe e a minha, era o responsável pela atração de me dirigir a uma prostituta em plena rua. (p. 126).

No trecho anterior, percebe-se o esforço arguto de Benjamin no sentido de decifrar um signo do passado, no caso um passado individual não inteiramente contido subjetivamente. Ao crescer, o narrador Benjamin dá-se conta da força com que a cidade insinuava-se para ele, na figura de uma prostituta que convocava, silenciosamente, a atenção do seu corpo e de sua alma, no momento em que ele faz menção tanto à borboleta que colecionava quanto ao seu espírito. Corpo e espírito unificam-se na lentidão dos seus passos e na alegria e temor com que ele colhia as palavras de uma prostituta.

A deambulação de Benjamin não cansa de surpreender os seus leitores. Apresentação da cidade, representação da modernidade e apresentação da verdade estão comungadas nas mesmas palavras. O mesmo convite feito ao menino redescoberto pelo estudioso do passado parece ser feito aos frequentadores de uma boate, aos passantes diante de uma praça em que se realizam interações sexuais entre homens e, também, diante dos trechos de praias e dos bares em que os homens que se relacionam com homens encontram-se, provisoriamente.

Diante desse quadro, a melancolia da cidade numa tarde morna de domingo parece ser o abrigo para os homens que foram à boate na noite anterior. Mas a melancolia parece ser tão interna, que ela não seria desperta caso não fossem belos os prédios altos e vazios diante das praias, os carros rápidos e novos que transitam pelas ruas, os cachorros obedientes e nobres que se arrastam em suas

coleiras junto aos seus donos, entorpecidos pela luz e pela previsibilidade e tristeza das horas. A mesma tristeza da música que, embora dançante, força a emergência da lembrança da noite anterior, da urgência, da procura da noite anterior. Os pênis dos prostitutas na Via Ápia, por exemplo, são os substitutos noturnos das pastas e dos uniformes individualizados dos trabalhadores que, durante o dia, parecem ter deixado suas almas em lugares longínquos, suficientemente protegidas da violência das horas submetidas à produção e ao anonimato. Ora, um outro tipo de produção é feito no ventre da noite.

A experiência homossexual pode interromper a funcionalidade dos espaços. Nos parques arborizados, negocia-se sexo. Na praça diante da praia do Arpoador, homens fazem pegação. Essa plurisignificação dos espaços sociais parece ser assumida, ou adotada por práticas que sejam alvo contínuo de banalização pública, como é o caso da homossexualidade masculina. O despudor do desejo é como o convite das palavras enunciadas pela prostituta ao menino Benjamin.

Fernando Pessoa (1999) ainda propõe outras imagens da unidade entre si mesmo e as coisas da cidade que são importantes para o contato atual com as imagens da experiência homossexual na cidade. O autor português parece ter se confrontado com a necessidade de superação do caráter letárgico da existência humana nas cidades do século passado, propondo uma noção de experiência que se aproxima do que se vem tentando defender. Em sua obra, o autor costuma narrar o caráter exemplar da natureza ao submetê-la a configuração das construções arquitetônicas de uma cidade. Ao desviar-se de uma lamentação sobre a degradação humana nas metrópoles, Pessoa (1999) valoriza uma nova forma de parentesco entre homem e mundo.

Ao voltar-se para fatos cotidianos, o autor busca uma outra língua que se adeque aos fatos que observou e mesmo à natureza das sensações que experimentou. É o caso do encaminhamento que ele dá à observação de uma “rapariga” que parece um rapaz. Pessoa (1999) apresenta três formas imaginárias de se reportar ao que viu e escolhe uma forma de enunciação nova: “Aquele rapaz!” (p. 114). Inaugurando uma língua que não se adequa a gramática, ele demonstra a flexibilidade da escrita literária. Observando os corpos andróginos na cidade em que o *flanêur* deambula também são encontrados indivíduos que parecem opor-se a uma definição muito rígida de gênero, necessitando de um tipo de reconhecimento novo.

Os próprios homens que se relacionam com homens não cansam de diferir-se de si mesmos. Uma possível visibilidade das formas distintas de relação entre homens garante um estranhamento acerca da unidade da experiência homossexual. Os afetos, os gestos, as roupas, as palavras não são entidades autônomas do contexto em que as práticas entre homens realizam-se. A festividade da noite em finais de semana parece ser mais uma personagem que imprime à relação entre homens o seu caráter de experiência.

Nesse sentido o “tempo da alma” e o “tempo do mundo” comungam-se em contextos diversos da experiência de um cidadão gay. A banalidade de um ônibus abriga a urgência de uma experiência erótica. A tensão de uma música eletrônica corresponde ao ritmo cardíaco de um rapaz que se confunde com a escuridão de uma pista de dança. O vazio das ruas durante a madrugada permite que prostitutas exibam-se com relativa desenvoltura, enquanto o colorido das roupas e o “nomadismo” da linguagem gay ocupam trechos da cidade que dorme. Enquanto a cidade dorme, o desejo desperta, garantindo, provisoriamente, a visibilidade de práticas minoritárias entre homens. Rua e alma fundem-se e, para o flâneur, a alegria da boate, a distensão das horas do dia, a invisibilidade dos desejos durante a claridade do dia correspondiam às sensações próprias que o observador colhia em si mesmo. Paradoxalmente, a crescente despolitização da “homossexualidade” masculina encontra sua contrapartida numa ocupação intensiva do espaço da cidade, em horários irregulares, em espaços nômades, em territórios inusitados, em momentos imprevisíveis. Nem sempre a visibilidade é a única possibilidade de elaboração da singularidade de uma experiência.

4.14. “Sexo, cerveja e música boa em um só lugar... Toda sexta, sábado e véspera de feriado com cerveja gelada a noite toda sem pausas e sem fila”

A objetividade do convite parece ser cúmplice da suspensão dos valores dominantes em relação a experiências eróticas e sexuais. As palavras excessivamente coloridas dos “flyers” são esquecidas entre as calçadas, no chão dos bares e boates e, mesmo na mão da maioria das pessoas, o papel em que estão guardadas não é lido com atenção ou curiosidade. Propagandas de saunas também enunciam textos marcados de erotismo, indicando a presença da objetividade do sexo num território provisoriamente masculino, como a noite. Um clube, que na

verdade é uma sauna gay, faz um calendário da semana para seus potenciais clientes: *“Segunda-feira dia do casado, cura da ressaca da família, terça-feira peladão, é proibido o uso de toalha (cueca ou peladão), quarta-feira dia do picão comprove ter 21 cm e não paga, quinta-feira dia do estudante até 21 anos não paga (paga toalha), sexta-feira dia do Baco, dia da lotação, sábado dia da cueca, só taradão e domingo, domingo do surubão”*. Uma linguagem jocosa e livre, enunciada através de cores fortes e frases contundentes apresenta os espaços da cidade em que o desejo masculino parece ser protagonista, podendo ser realizado sem muitas barreiras. Os papéis soltos pelo chão dos lugares próximos às boates e aos bares gays são distribuídos conjuntamente aos papéis em que se fazem campanhas de prevenção, no caso de doenças sexualmente transmissíveis e, mesmo, da AIDS. Atualmente, os papéis distribuídos são, em geral, de propaganda de lugares de divertimento. A menção mais objetiva a uma possível prevenção de riscos na área da saúde é a distribuição de preservativos em algumas portas de boates.

A escuridão da noite e o relampejar artificial de luzes e sons nas ruas abrigam os corpos de homens que buscam distintas formas de prazer. Conviver com essa publicidade e essa atmosfera noturna parece garantir uma desenvoltura dos indivíduos. Suas roupas brilhantes e coloridas confundem-se com as roupas de pessoas de outros grupos, de outros lugares. A sensação de uma experiência intensa é causada pelos excessivos apelos ao prazer, ao corpo, ao pênis, ao sexo, ao encontro, à objetividade. A experiência, no entanto, não é atributo natural das práticas entre homens. O que se apreende desse cenário é a intensificação do erotismo. As massas de indivíduos que se desenham na proximidade dos lugares em que se distribuem os panfletos citados anteriormente são a expressão da necessidade de um contato corporal mais intenso entre as pessoas, garantindo a provisoriabilidade da fricção e do esbarrão entre os corpos. Esses contatos não são apenas movimentos que se dissolvam na impessoalidade, identificada em outros espaços da cidade. Às sextas-feiras, por exemplo, no território da Lapa, a quantidade de pessoas que se fixam na porta dos lugares de diversão força os passantes a espremerem-se, a tocarem aleatoriamente distintos corpos, a sentirem diferentes cheiros. A fricção entre os corpos na Lapa não acontece apenas entre os homens que se relacionam com homens. A objetividade dos anúncios de casas noturnas parece ser, apenas, uma tradução de uma necessidade nova de contato

imediatamente com o desconhecido, mesmo que esse contato esteja protegido na impessoalidade. O que emerge nas ruas e em algumas boates é o “tocar-se”, “embrenhar-se” na multidão, “atravessar” a massa de indivíduos. O mesmo que acontece nos quartos escuros das boates gays e na pista de dança das mesmas boates, quando elas se encontram lotadas.

O território da noite é, dessa forma, um espaço-tempo quente, por oposição à frieza das relações humanas que se desdobram nos ônibus, nos restaurantes, nos cinemas, nos lugares de trabalho e muitos outros. Em determinados espaços, a mágica unidade entre alma e mundo apontada pela prosa de Fernando Pessoa pode ser temporariamente constituída por intermédio da correspondência entre o desejo de tocar e sofrer um esbarrão numa calçada ou no interior de uma boate. A tristeza de determinados rostos na noite parece corresponder ao ritmo maquínico das músicas que lembram batimentos cardíacos, manipulação de objetos, intensificação de sensações. Nesse sentido, grupos humanos parecem atualizar a necessidade de contato, através de menções objetivas ou aparentemente neutras ao corpo dos outros. Os gays incorporam de forma singular um dos ritmos da existência cidadina. A objetivação do sexo, por exemplo, parece ser uma construção contemporânea que “descola” os indivíduos de seus órgãos genitais, por ser permitido mencionar a imediatez das relações sexuais. A objetividade das relações sexuais não minimiza a efetividade de uma experiência homossexual, já que a partir ou por oposição à objetividade, os homens constituem-se de formas diferenciadas como sujeitos de sua sexualidade. O “flyer”, citado anteriormente sobre o clube ou sauna gay, dá a idéia de ter incorporado uma desnaturalização das identidades sexuais, por mencionar de forma explícita a possibilidade de presença de homens casados que estão na “ressaca” do final de semana passado com a família. Os encontros e desencontros no interior de uma boate gay dimensionam, também, os movimentos realizados pelos indivíduos no sentido de participarem da experiência, compartilharem o momento. Mas é importante frisar que a própria cidade interroga, fixa, responde aos movimentos pessoais/coletivos. As práticas coletivas parecem garantir algumas condições para que os indivíduos construam suas formas de existência.

4.15. “Quinquilharias”

Nos contextos em que se aglomeram alguns homens que se relacionam com homens, o desejo sexual parece ser o protagonista incansável das trocas. No entanto, o próprio contexto parece incitar os indivíduos a determinados tipos de conduta que se legitimam no cume de algumas madrugadas no Rio de Janeiro. Um transformista, num show realizado numa das boates pesquisadas, contou uma história em que uma “bichinha” passiva (um homem que preferia assumir a posição de passividade nas relações sexuais) tinha sido possuída por uma entidade (Exu) e assumido a posição do “macho” na relação sexual com outro parceiro. No meio da relação, a “bichinha” saiu do seu transe e, horrorizada, deu um sonoro grito. O público compartilhou a narrativa debochada do artista, assumindo, implicitamente, a existência de uma hierarquia nas relações sexuais. A pequena história do transformista pode ser relacionada aos momentos de incorporação, pelos indivíduos, de formas desejantes que se exacerbam durante a noite numa boate. Imaginando serem os autores de suas condutas, os indivíduos lembram a história da cidade Anastácia, contada com muito zelo e concisão por Italo Calvino (1998):

Eu deveria enumerar as mercadorias que aqui se compram a preços vantajosos: ágata ônix crisópraso e outras variedades de calcedônia; deveria louvar a carne do faisão dourado que aqui se cozinha na lenha seca da cerejeira e se salpica com muito orégano; falar das mulheres que vi tomar banho no tanque de um jardim e que às vezes convidam – diz-se – o viajante a despir-se com elas e persegui-las dentro da água. Mas com essas notícias não falaria da verdadeira essência da cidade: porque, enquanto a descrição de Anastácia desperta uma série de desejos que deverão ser reprimidos, quem se encontra uma manhã no centro de Anastácia será circundado por desejos que se despertam simultaneamente. A cidade aparece como um todo no qual nenhum desejo é desperdiçado e do qual você faz parte, e, uma vez que aqui se goza tudo o que não se goza em outros lugares, não resta nada além de residir nesse desejo e se satisfazer. Anastácia, cidade enganosa, tem um poder, que às vezes se diz maligno e outras vezes benigno: se você trabalha oito horas por dia como minerador de ágatas ônix crisóprastos, a fadiga que dá forma aos seus desejos toma dos desejos a sua forma, e você acha que está se divertindo em Anastácia quando não passa de seu escravo. (p. 16).

Esta pequena história pode remeter ao caráter ambíguo dos espaços comerciais de lazer para homens que se relacionam com homens. Espaços que incitam ao sexo descompromissado, ao mesmo tempo em que são ocupados por desejos minoritários de grupos de indivíduos diversos. Benigno e maligno, ao mesmo tempo, o espaço parece possuir os seus ocupantes. Quando fatigados, eles

não gritam como na história contada pelo transformista, mas deixam que seus desejos tomem a forma que a fadiga permite, só se surpreendendo com a obscenidade da luz da manhã que invade as calçadas em frente às boates e às saunas. Residir no desejo que se enuncia no interior da boate não é possível sem um pouco de risco de perder-se. Assim, duas narrativas condensam o caráter de contundência da cidade em relação aos desejos que se desenrolam em seu interior. A experiência homossexual masculina também reside na provisória voluptuosidade dos espaços da cidade.

4.16. “Uma Louca Tempestade”

Muitos artistas têm assumido suas sexualidades e imprimido à sua carreira uma dimensão militante, pelo menos no que diz respeito ao desejo. Intérpretes, como Ana Carolina, são evocadas em diferentes boates, tanto nos shows ao vivo de cantoras desconhecidas do público em geral quanto nas pistas de dança. Na segunda pista de dança de uma enorme boate em Jacarepaguá, grupos de amigos dançam com muita desenvoltura, esquentando-se do frio de algumas madrugadas, gritando quando o “dj” afirma que tocará músicas até às seis horas da manhã. Numa das noites, uma composição cantada por Ana Carolina dava o tom de aventura que uma pessoa imprime ao “amanhecer” depois de um provável desenlace amoroso. Na boate, a música ganhou um outro ritmo, impregnando o espaço de alegria que se descrevia em diversos rostos:

Eu quero uma lua plena
Eu quero sentir a noite
Eu quero olhar as luzes
Que teus olhos não me tem deixado ver
Agora eu vou viver

Eu quero sair de manhã
Eu quero seguir a estrela
Eu quero sentir o vento
Pela pele um pensamento me fará
Uma louca tempestade

Eu quero ser uma tarde gris
Quero que a chuva corra sobre o rio
O rio que por ruas corre em mim
As águas que querem me levar tão longe
Tão longe que me façam esquecer de ti.

As luzes que não são vistas pelo autor da composição têm como obstáculo os olhos de quem se deseja. Evocando a necessidade de uma manhã em que se sai seguindo o vento, a composição empunha os signos daquela noite em que o *flanêur* escutou e viu as pessoas dançarem ao som da música. A composição, assim, guarda de forma mágica os impulsos daquela pista de dança, imiscuindo-se calorosamente entre os freqüentadores, que pareciam entender perfeitamente o que a música dizia. Eles pareciam ter aceitado o convite da louca tempestade feita pelo pensamento que transitou por suas peles. A música traduzia, perfeitamente, o que se vivia. Assentada no dorso do “vivido”, a música não pode mais ser ouvida pelo *flanêur* sem, necessariamente, evocar o que aconteceu. Músicas compõem, singelamente, o cenário dos encontros entre homens que se relacionam com homens.

4.17. Uma Felicidade Militante

Enquanto realizava-se a presente pesquisa, várias boates surgiram na topologia da sociabilidade gay. Boates na periferia e nas zonas mais nobres do Rio de Janeiro. Muitas delas foram conhecidas pelo pesquisador, mas algumas não foram “exploradas” a tempo. Uma delas, no bairro de Marechal Hermes, teve até o seu nome anotado no caderno do *flanêur*, que não resistiu ao cansaço de ter de enfrentar uma enorme fila para entrar num espaço exíguo. No entanto os rostos diferentes que o pesquisador colheu durante sua “estada” na fila compuseram um frágil mapa afetivo da cidade só conhecida por nomes de ruas e bairros distantes. A enorme fila anunciava uma experiência muito singular de lazer durante a noite. Em sua maioria, pessoas que o *flanêur* havia se acostumado a ver em contextos frios e funcionais como lojas e ônibus estavam ansiosamente esperando o momento de entrar na boate. O mesmo deu-se no reconhecimento de uma boate gay no bairro longínquo de Mutuá, no município de São Gonçalo. Uma casa ampla, com uma piscina desativada tinha se tornado uma espécie de “destino” para os moradores das adjacências e mesmo para pessoas de lugares muito distantes do município do Rio de Janeiro. O que se percebeu, ao final de incipientes aproximações, é que a “felicidade” tem militado em espaços diversos da cidade, garantindo que localidades um pouco cinzas ou abandonadas tenham conquistado o colorido de carros e de roupas de freqüentadores ansiosos por

interagirem com outras pessoas, escutar uma música que se gosta e assistir aos divertidos shows de transformistas. De certa forma, esquece-se provisoriamente da precariedade das ruas dos bairros não totalmente saneados em municípios pobres do Rio de Janeiro a fim de aventurar-se a uma noite de felicidade. O investimento de empresários em lugares ermos da cidade encontra, às vezes, a contrapartida da presença de públicos híbridos, que se fixam na materialidade precária de um cenário que muda vertiginosamente. Ao lado do que muda muitos estabelecimentos mantêm-se no imaginário e na prática de homens gays, resistindo aos modismos ou às experimentações. Há, assim, uma relativa democratização do lazer na reconfiguração da cidade. E estes pontos reestruturados só relembram ao *flanêur* do direito coletivo à alegria. A concentração de carros e de pessoas em lugares antes inimagináveis como contextos para a diversão gay dá uma nova valência aos espaços sociais. Quanto tempo estes espaços durarão?

4.18. Escrita como Abrigo da Experiência

O *flanêur* compreende que nem todas as coisas que viu sejam belas ou exemplares. Mas existe uma economia discursiva na cultura ocidental em que a aparência do cotidiano é transfigurada como elemento narrativo, guardando os indícios de sua proveniência. Foucault (1992) afirma ter esbarrado em existências menores ao encontrar discursos provenientes do século XVIII em livros de registro de sanatórios que iluminavam de forma definitiva as características banais de indivíduos invisíveis. Sentindo um “frêmito” ao ler as palavras que, de um golpe, haviam alcançado o extremo ponderável das existências, Foucault (idem) compreende que, nos textos formais e legais, padres sodomitas, homens usurários, mulheres simples apareciam como personagens da nova preocupação em voga nas sociedades modernas: a discursificação da vida cotidiana, garantia de uma espécie de poder microscópico que se insinua nas tramas mais imediatas da existência coletiva. O autor considera que ali, naquelas palavras, encontrou uma sensação mais forte do que a proporcionada pela leitura de textos literários:

Jean Antoine Touzard, internado nos paços de Bicêtre em 21 de Abril de 1701: “Frade apóstata, sedicioso, capaz dos maiores crimes, sodomita, ateu até não mais não poder ser; um verdadeiro monstro de abominação que mais valia sufocar do que deixar livre.

Embaraçar-me-ia dizer o que foi que experimentei ao certo, quando li estes fragmentos e muitos outros semelhantes. Sem dúvida que uma daquelas impressões das quais se diz que são “físicas”, como se fosse possível existirem outras. E confesso que tais “novelas”, ao assomarem de súbito por entre dois séculos e meio de silêncio, percutiram em mim mais fibras do que aquilo a que vulgarmente chamamos literatura, sem que ainda hoje eu possa dizer se mais me emocionaram a beleza daquele estilo clássico, talhado em algumas frases em volta de personagens decerto miseráveis, ou os excessos, a mescla de sombria obstinação e perfídia daquelas vidas de que pressentimos, sob a pedra polida das palavras, o descalabro e a sanha. (Foucault, 1992, pp. 91-92)

O autor faz, em seu belo texto citado anteriormente, uma breve apresentação da política discursiva empreendida na França do século XVIII, citando algumas existências miseráveis que foram enunciadas pelas palavras pomposas dos representantes das diferentes modalidades de poder sobre a vida social. Durante boa parte de sua obra, Michel Foucault problematizou a função do discurso na invenção de personagens para a moderna psiquiatria, para a psicologia e mesmo para a ciência histórica. Falando sobre a homossexualidade masculina, percebe-se o quanto às sanções impostas pelas moralidades dominantes foram determinantes para o caráter objetivo das trocas entre homens, já que a provisoriedade dos encontros deveria resguardar-se no mapeamento parcial dos corpos de homens que se relacionam com homens. A menção ao sexo no texto da cidade é uma possível consequência da individualização dos corpos dos homossexuais como uma região “tensa” em busca do prazer imediato. A literatura, de acordo com o autor, acabou tornando-se um espaço propício para a invenção de afetos não inteiramente gerenciáveis pela lógica da imediaticidade. Um exemplo “prático” disso foi encontrado no texto de Jean Genet (1986) em que se compõe um diário de um ladrão:

Depois que acabei de lhe dar prazer, o guarda me perguntou se eu ouvira alguma coisa. O mistério daquela noite, daquele mar em que vagueavam invisíveis ladrões, me perturbou.

A emoção muito especial que, ao acaso, chamei de poética deixava em minha alma uma espécie de rastro de intranquilidade que se ia atenuando. O murmúrio de uma voz, de noite, e no mar o barulho de remos invisíveis, naquela situação estranha, me haviam transtornado. Conservei-me atento para agarrar esses instantes que, errantes, me pareciam estar à procura, como de um corpo uma alma penada, de uma consciência que os anote e os experimente. Quando o encontram, param: o poeta esgota o mundo. Mas, se ele propõe outro, só pode ser da sua própria reflexão. (p. 163)

Genet (1986) esquadrinha seus instantes como ladrão que vagueia por capitais da Europa na metade inicial do século passado, buscando encontrar o

“poético” no que é sórdido ou moralmente condenável aos olhos dos “outros”, seus possíveis leitores distintos das “bichas” com quem ele conviveu e com que aprendeu a tornar-se o que era. O texto é entrecortado por sensações, lembranças, reconsiderações sobre o “vivido” e, definitivamente, a beleza exprime-se entre os trapos de vagabundos, entre as palavras duras trocadas entre amantes, entre a sujeira e a insalubridade de quartos de hotéis infectos. Sua literatura, ao apreender o instante vivido por grupos de vagabundos, dá beleza ao sórdido e reconhece a violência e sordidez do que é considerado pelos “normais” como belo. A transgressão aos valores sexuais dominantes intercomunica-se com a condição dos excluídos e dos usurpadores da propriedade alheia.

A experiência homossexual encontra diferentes tons no corpo de enunciações dos textos literários. Nem sempre comunicando-se com o sórdido ou com o excessivo, ela se institui como um abrigo para afetos impossíveis de serem reconhecidos pelos “outros”, pelos que não estão envolvidos diretamente com as práticas desejantes em voga nas sociabilidades homossexuais. A literatura é um espaço potencial de elaboração de subjetividades nômades, inscritas na apreensão sensível do que se extinguiu no golpe certo do prazer consumado. O texto acadêmico aqui proposto encontra na reflexão de Foucault uma base segura para sua enunciação. Assim, os fragmentos de cidade que se exprimem silenciosamente encontram na consciência do pesquisador uma forma provisória de apresentação. Por exemplo, garotos de programa cheios de interesse por potenciais parceiros dialogam com o *flanêur*, buscando negociar uma “transa”. Passeando para lá e para cá com seus pênis eretos numa sauna gay, um deles encontra um parceiro, um homem que anda com dificuldades e de idade já avançada. Na rua, o homem seria totalmente invisível aos olhos do pesquisador. Na sauna, suas costas flácidas e com ossos proeminentes são chicoteadas por um rapaz belo e traiçoeiro, convocando a atenção do pesquisador. Sentado ao lado do rapaz, o *flanêur* ouviu que as pessoas sempre buscam carinho por aquelas localidades. “Carinho”, pensou o *flanêur*. E a fadiga venceu as últimas resistências. Velhos ou novos, belos ou comuns, os corpos dos homens visados em sua pesquisa emitiam signos contrastantes, diferindo-se das concepções inicialmente forjadas sobre os mesmos. Se a imagem proposta anteriormente está aqui, é por que ela aguarda um reconhecimento. São tantos corpos, tantas percepções, tantos meninos e velhos espalhados pelas cidades. Como se pode dar

só um nome para isso tudo? Nem a poesia e nem o conhecimento científico conseguem esgotar o mundo, sem construir um outro em que sua reflexão se abriga. Assim, Genet (1986) conseguiu construir uma consciência sobre o que tinha vivido. E o *flanêur*? Pelo menos, conseguiu enunciar uma parte do que foi visto, pois ela também registra um aspecto da experiência homossexual.

4.19. “A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de ‘agoras’.” (Benjamin, 1993, p. 229)

Há um diálogo profícuo entre a historiografia contemporânea e as investigações no campo da psicologia. As obras de Walter Benjamin e de Michel Foucault são a base de sustentação de uma reflexão sobre o estatuto histórico da experiência homossexual. Os itens citados anteriormente visaram à compreensão de imagens que só podem tornar-se legíveis a partir do esforço de uma enunciação sensível acerca de práticas eróticas entre homens.

Embora se reconheça que as obras principais citadas anteriormente sejam, também, investigações críticas sobre a “história”, o trabalho empreendido alinhou-se à necessidade de dar “sabor” ao que é compreendido historicamente. O problema foi identificar as práticas eróticas entre homens como “experiência homossexual”, ou seja, como elaboração de formas de subjetividade que dialogam com instituições sociais, moralidades dominantes e materialidades históricas (a cidade, a produção, o consumo, as mídias). A fisionomia das práticas eróticas e sexuais entre homens modificou-se no fluxo do tempo histórico, impondo, inclusive, uma forma de temporalidade singular para sua verdadeira apreensão.

A fisionomia da “homossexualidade” é, portanto histórica. Ela se encontra embebida de práticas discursivas diversas, refletindo e refratando o tempo histórico em que se torna legível. Além de sua historicidade no sentido comum de mudança através de uma sucessão cronológica, percebe-se a experiência como uma forma particular de construção de “si mesmo”, ou ainda, como uma forma particular de resposta ao tempo histórico. Convivem, na atualidade, modelos heterogêneos de práticas entre homens. Investigar esses modelos heterogêneos não é abstraí-los de suas singularidades e dar-lhes um significado supra-histórico. Entende-se como experiência uma forma histórica, mas não ausente do diálogo com o tempo da cidade, com a materialidade do mundo, com a resistência das

coisas. Ser gay, “entendido”, “bicha”, “homossexual” ou simplesmente gostar de homens na perspectiva de um homem não é mais como era antes. E como era antes? E como é agora? Como “outrora” e “então, agora” se encontram, se chocam e se implicam mutuamente?

O passado histórico das práticas minoritárias está sempre presente. Abre-se um jornal e notícias de violência contra homossexuais ainda são abundantes. Senta-se numa mesa de bar ou na sala de professores de uma universidade qualquer e escuta-se, da boca de pessoas com formação superior, palavras ditas por moralistas do século XIX que apontavam a aberração e a des-natureza de um desejo que encharcava o corpo de suas vítimas. Ao mesmo tempo, o passado do carnaval fantasiado e da fantasia de uma suspensão dos valores hegemônicos ainda se expressa em vários momentos da história do nosso estado, especificamente. Deixando-se levar por uma passeata pelo orgulho gay, tem-se uma primeira impressão de um mundo diferente, em que o “sexual” não transborde os momentos em que efetivamente isso interessa. No entanto, o estigma da doença, da imoralidade e da devassidão está colado a algumas imagens que representam a relação entre homens.

Mas um outro passado também presentifica-se no momento mesmo em que se escreve ou se vê uma cena inquietante na rua. Um abraço entre meninos, beijos trocados por rapazes no escuro de uma boate qualquer, as mãos dadas de dois rapazes em frente à praia de Copacabana lembram a alegria de não “esconder” aquilo que se é, aquilo que se deseja e aquilo que se faz. Inventa-se um não-lugar na festa, na boate, no quarto escuro e na praia. Utopia que busca sobreviver aos apelos ferozes do consumismo e dos modismos sem agentes definidos. Mostrar-se, mas também esconder-se são traduções possíveis para o desejo entre homens.

Adotar um ponto de vista radicalmente histórico sobre a experiência homossexual é, também, poder encará-la como uma “contingência” que se dilui deixando um vestígio para os que virão. Mas é, ao mesmo tempo, não se contentar em narrar uma história cronológica que abstrai os minutos e as horas vividas pelos homens reais que transitam pelos espaços da cidade. A história da homossexualidade masculina não pode ser a história de uma invariância, de uma continuidade, de uma evolução que se nutre do tempo-sucessão. A história é também um instrumento que deve viabilizar, do ponto de vista ético, uma nova relação com a vida e não simplesmente a constatação de uma natureza a qual se

está definitivamente submetido, como se “(...) *esse mundo de coisas ditas e queridas não tivesse conhecido invasões, lutas, rapinas, disfarces, astúcias.*” (Foucault, 1996, p. 15).

Demorar-se nos acontecimentos, narrar como histórico aquilo que aparentemente não possui história foi o antídoto encontrado por Michel Foucault a uma forma hegemônica de historiografia que se nutre de um tempo vulgar, de um tempo imposto às coisas e aos homens. Esse antídoto pode ser incorporado aos estudos sobre a homossexualidade masculina, tomando-se a devida precaução de adicionar ao olhar sobre as práticas entre homens, a enunciação própria desses homens, que se pode colher como se colhe uma palavra no meio de uma feira, de uma festa, de uma passeata. Essa enunciação não é absolutamente “selvagem” em relação ao que é histórico, mas deve interromper a abstração cronológica que se faz acerca de um objeto considerado histórico. E como? Ou melhor, por quê? Porque o momento mesmo em que se escreve um texto, o momento mesmo em que se recolhe uma imagem da cidade abriga transitoriamente os estilhaços do tempo. E nesse momento, deixa-se de embriagar com a passagem voraz das horas, para que se reconsidere o que foi visto, o que foi ouvido, o que foi sentido. Para isso, Benjamin propôs uma espécie de arte que nutriria sua discussão em filosofia da história: a arte de perder-se numa cidade. Deixar de lado a funcionalidade dos espaços e permitir que a sinuosidade das ruas revele uma cidade invisível. Ou melhor, despojar-se da tradição intelectual que se contenta com a previsibilidade do tempo e com a racionalidade dos espaços para reconhecer que nada pode ser considerado pequeno ou sem importância para o cronista que narra os acontecimentos históricos. Nesse sentido, é possível lembrar de mais uma imagem.

Um travesti sobe ao palco e canta uma música da artista Cher, adorada por muitos transformistas que fazem shows em boates gays. A letra da canção pergunta: “Do you believe in life after love?” embebendo o cenário em que o flâneur se encontra. Homens comuns, anônimos, rostos conhecidos ou desconhecidos compartilham com o flâneur, nas horas distendidas de uma noite numa boate gay, a dúvida sobre a possibilidade de viver depois de um amor perdido. Uma pergunta como essa poderia ser ouvida e cantada por pessoas de diferentes orientações sexuais, em diferentes momentos históricos. Mas era enunciada numa boate gay no limiar do século XXI e a banalidade dos seus

espaços abrigava, silenciosamente, fragmentos de história que o flâneur recuperava. Fragmentos dos livros lidos, da aula de Biologia na escola em que o professor dizia que não se devia, de forma alguma, permitir que um outro menino penetrasse seu pênis no ânus dos alunos que ouviam atônitos e respeitosos a palavra do mestre; fragmentos ainda dos “risos” provocados em diferentes lugares pela presença de um rapaz efeminado, ou pela desenvoltura de casais gays no meio de uma cidade qualquer. Esses fragmentos juntavam-se na audição de uma música popular e eletrônica na atualidade, denotando o “quanto” aqueles homens tinham mudado ou, pelo menos, tinham se tornado diferentes aos próprios olhos do observador. Eles se preocupavam com a vida, com a necessidade de continuarem vivos após um desenlace amoroso. Eram lançados, assim, à atualidade histórica de qualquer pessoa, independente de suas preferências e práticas sexuais. Ao mesmo tempo, a necessidade de seus gestos, seus corpos desenvoltos ou inibidos contrastavam com a imagem doentia e perversa construída pelas vozes competentes que o flâneur tinha ouvido até então. Pela primeira vez, percebeu a si e aos outros e também o quanto de tempo já havia passado. E esse tempo estava todo ali, naquele “agora”, involuntariamente tornado legível por uma música qualquer. Enunciá-lo no texto é uma forma de protegê-lo do esquecimento ou, pelo menos, resgatá-lo provisoriamente do mesmo.