

O DESCARADO, A CARA-METADE, O ROSTO: MICHEL FOUCAULT E A ANÁLISE DE DISCURSO DO MOVIMENTO HOMOSSEXUAL

Durval Muniz de Albuquerque Júnior¹

Em 1 de abril de 1979 é publicado, em Paris, o primeiro número de um jornal voltado para o público homossexual intitulado *Le Gai Pied*, sendo distribuído por mais de dois mil quiosques, espalhados pela cidade. O jornal era dirigido por um grupo editorial chamado As Edições do Triângulo Rosa, do qual faziam parte importantes jornalistas e intelectuais como: Jean Le Bitoux, Yves Charfet, Gérard Vappereau, Frank Arnal e Jean-Pierre Joecker. O jornal era impresso na Rotographie, gráfica pertencente à Liga Comunista Revolucionária (LCR). (MARTEL, 1996) O filósofo Michel Foucault, que havia sugerido o nome do jornal, comparece com um artigo em seu número inaugural (FOUCAULT, 1979) e, posteriormente, concede uma entrevista a Jean Le Bitoux, René de Ceccaty e Jean Danet, que aparece publicada no número 25, de abril de 1981, quando o título do periódico havia sido mudado para apenas *Gai Pied* (FOUCAULT, 2010a). Tanto no artigo que escreveu para figurar no primeiro número do jornal, como nessa entrevista, Foucault vai refletir sobre o que chama de modos ou estilos de vida homossexuais, sobre as formas sob as quais aparecem os afetos e relações homoeróticas e homoafetivas, no próprio discurso do movimento homossexual. Como já fizera em outras oportunidades, tanto no texto, como no diálogo que empreende com os jornalistas, Foucault manifesta suas discrepâncias em relação a algumas bandeiras centrais do movimento homossexual, que estava se estruturando e se tornando público na França. Já em suas viagens aos Estados Unidos, onde o movimento homossexual havia se organizado e se tornado uma presença política importante, antes mesmo do que na Europa, Foucault já mostrara sua discordância diante de algumas reivindicações consideradas fundamentais por parte do movimento gay. Pretendo, pois, expor e discutir neste texto, algumas das ideais defendidas por Michel Foucault quanto a que deveria ser a orientação não só do movimento homossexual, mas dos indivíduos que se reconheciam e se nomeavam como gays ou homossexuais, muitas delas que continuam tendo pertinência para os debates políticos e éticos que são feitos ainda hoje em torno da questão dos afetos e relações homoeróticas e homoafetivos.

¹ Professor Titular da Universidade Federal do Rio Grande do Norte

O cerne da crítica de Foucault ao movimento homossexual, como não poderia deixar de ser, tem como base uma postura filosófica: sua rejeição ao que chamava de políticas da identidade. Estudioso da constituição do mundo moderno, das formas de saber e poder que moldaram o sujeito moderno, das relações de sujeição, de disciplinamento, de normalização, de docilização que foram fundamentais na elaboração de modelos de subjetividade que giram em torno da ideia de identidade individual, da formulação da ideia de indivíduo (FOUCAULT, 2010b), Foucault vai denunciar o fato de que os movimentos sociais voltados para os homossexuais também operavam no interior deste dispositivo da identificação, reivindicando a construção de uma identidade homossexual que, em grande medida, tendia a desconhecer a diversidade e a variedade das formas de vida, de estilos de vida, dos tipos de relações sexuais e afetivas que o rótulo da homossexualidade ou do homossexualismo vinha recobrir. O movimento homossexual caminhava no sentido, assim como faziam todos os dispositivos de identificação, de criar padrões, de veicular tipos, de figurar um dado modelo de homossexual que deveria ser seguido por todos os homossexuais que quisessem ser vistos e ditos como conscientes, engajados, assumidos, bem resolvidos, bem sucedidos, afirmados social e politicamente. Foucault vai denunciar como o movimento homossexual, ao agir assim, estava se deixando capturar pela ordem que requeria, justamente, para que um dado sujeito fosse aceito e integrado, que ele obedecesse a dados padrões de comportamento, que ele introjetasse dados valores e costumes tidos como socialmente aceitáveis, ou seja, o movimento homossexual poderia se tornar uma instância de normalização, docilização, disciplinamento e assujeitamento dos homossexuais a dados padrões ditos aceitáveis pela sociedade. Tornar-se um homossexual de respeito podia implicar em retirar da homossexualidade todas as suas possibilidades contestatórias e libertárias em relação à ordem sexual e social vigentes.

Como nos lembra Giorgio Agamben, a partir da segunda metade do século XIX, com o desenvolvimento das técnicas policiais de identificação, o conceito de identidade sofre uma mutação decisiva (AGAMBEN, 2009, p. 61-70). Essa já não é pensada da mesma forma que pensavam os antigos, como algo dependente do reconhecimento público, como algo fruto do prestígio social da pessoa. A identidade de alguém, que até então necessitava do reconhecimento de outras pessoas, que para se efetivar precisava

do julgamento e da presença do olhar de um outro, passa agora a ter como modelo o reconhecimento do criminoso reincidente pela polícia, sendo como que um atributo que passa a ser descoberto, mediante o uso das técnicas de identificação, no próprio corpo de cada um. O uso das medições antropométricas, idealizadas por Aphonse Bertillon, o uso da fotografia, do método datiloscópico, com a verificação das impressões digitais, desenvolvido por Francis Galton, um sobrinho de Charles Darwin, faz com que pela primeira vez a identidade deixe de ser uma função da “pessoa” social, deixe de ser vista como uma máscara com a qual cada um aparecia em público, máscara, rosto, cara forjada no convívio social, através de diversos procedimentos, para ser dada por alguns traços biológicos. O homem retira a máscara, que durante séculos fundara a sua reconhecibilidade social, para confiar sua identidade a traços íntimos e individuais, mas com os quais não se pode identificar. Quando em seu projeto de escrever uma *História da Sexualidade* (FOUCAULT, 1994a), Foucault recuou a temporalidade de seus estudos até a antiguidade foi, em grande medida, para estudar estas outras maneiras de se constituir um sujeito, de se constituir identidades, formas em que o biológico, o corpo, o sexo não têm a mesma centralidade que vieram ocupar no mundo moderno. Estudioso e crítico do que nomeou de biopolítica (FOUCAULT, 2008), ou seja, uma forma de exercício do poder, uma forma de governo que passava fundamentalmente por uma gestão dos corpos, por uma modelagem, pelo disciplinamento, adestramento e docilização dos corpos, Foucault percebe a atuação do movimento homossexual, com a centralidade que dá ao corpo, ao sexo, a sexualidade, como estando preso ao que nomeou de dispositivo da sexualidade (FOUCAULT, 1994b), ou seja, um conjunto de práticas, normas, regras, saberes e instituições que, na modernidade, acabaram por fazer do sexo o umbigo do ser, por torná-lo o significante central de nossa identidade. Para Foucault, o movimento homossexual estava, sem se dar conta, a serviço da biopolítica, da gestão dos corpos, da política de identificação e da identidade centrada no corpo e no biológico, que essa política desenvolveu.

Uma das principais discordâncias que Foucault manifestava em relação ao movimento homossexual era sua ênfase na ideia do assumir-se, a convocação e quase imposição da necessidade de que todo homossexual saísse do armário, do anonimato, que todos viessem a público dizer-se homossexual. Neste imperativo de se dizer publicamente homossexual, Foucault identificava a operação de pelo menos três

dispositivos: o da identidade, já que o sair do armário implicava, justamente, assumir um dado lugar de sujeito, se adequar a uma dada identidade forjada coletivamente; o dispositivo da sexualidade, pois se assumir homossexual é responsabilizar a sua escolha sexual, é dotar as práticas sexuais, a prática do sexo e as relações que ela implica em definidor central da identidade de alguém, é fazer da dimensão sexual da existência a definidora de toda ela; e, mais importante ainda, para Foucault esta prática atualizava o dispositivo da confissão, que fora fundamental no funcionamento do poder, desde pelo menos a Idade Média. Para Foucault, toda forma de governo que se desenvolveu no ocidente, desde então, apelou para o dispositivo da confissão como forma de extrair das pessoas dados saberes que servem para seu posterior controle, para seu posterior governo. A confissão era um mecanismo de produção de conhecimento, de produção de verdades, que servia ao exercício do poder (FOUCAULT, 2010c). Ao se confessar homossexual, ao colocar a homossexualidade como a sua verdade, como sendo o seu segredo mais íntimo, como se fosse a essência de seu próprio ser, o homem ou a mulher acabavam por fornecer informações preciosas para as autoridades, para todos aqueles que gostariam ou pretendiam governar suas vidas como: parentes, amantes, instituições, etc. Por ironia da história, os líderes do movimento homossexual se candidatavam a ser os novos padres confessores ou os novos psicanalistas, dispostos a ouvir os segredos dos homossexuais, disponibilizando através de suas publicações espaços para o exercício da confissão através de cartas, relatos, memórias, solicitação de conselhos. Até a figura do conselheiro sexual, encarnado pelo padre e depois pelo médico, parecem ser atualizados no funcionamento desse dispositivo do close-out.

Tanto a política da identidade, como a política do assumir-se presumiam o desenho de um dado rosto e de um dado corpo para o homossexual. O que se cobrava era que os homossexuais dessem as caras, que eles encarassem de frente a sua condição ou a sua opção sexual (havia uma enorme divergência, como ainda de certa forma continua existindo, no seio do movimento homossexual, entre aqueles que advogavam ser a homossexualidade uma condição, ou seja, ser uma forma de comportamento e de desejo sexual que seriam congênitos, ou seja, que seriam definidos pela natureza, o que só vinha reforçar o discurso biológico, naturalizante, em que se baseava a biopolítica, muitos vendo nisso a forma de libertar os homossexuais da culpa por sua condição de “anormal” e aqueles que advogavam que a homossexualidade era uma opção feita

consciente e inconscientemente em dado momento da vida e a partir de dados condicionantes sociais, culturais, familiares, afetivos, emocionais, mas opção que, uma vez feita, seria também, em grande medida irrecorrível) (ASSIS e FACCHINA, 2009). Era uma das tarefas do movimento figurar um rosto e um corpo para os homossexuais, que deveriam dar a cara a bater, virem à luz, saírem das sombras em que teriam vivido durante tanto tempo. Nessas formulações identitárias, o rosto, a cara são pensados como algo que já se traz desde o nascimento, ao contrário de como se via a noção de persona na antiguidade, onde prevalecia a ideia de que cada um portava ou formulava uma máscara pública, onde o social tinha no teatro o seu similar e os sujeitos eram pensados como atores, que performatizavam um papel, personagens que deveriam executar, ao mesmo tempo, da forma mais perfeita, tal como previra o autor do texto, mas ao mesmo tempo guardando em relação a eles certo distanciamento crítico, sabia-se ser o rosto, a cara, uma simulação, sem com isso advogar a existência de um rosto, de uma face verdadeira, autêntica, que ficara escondida sob aquela cara ou aquele rosto simulado (AGAMBEN, 2009). Dar as caras seria, para os homossexuais, abandonar as máscaras, as performances, as simulações, as artimanhas que utilizavam para que ninguém descobrisse sua verdade, o seu verdadeiro sexo, o seu rosto autêntico. O movimento homossexual convocava o fim de uma época de mascaramento, propunha o fim da simulação, da performance, da mentira, do engano e do erro e propunha uma época de desmascaramento, de afirmação da verdade de si, da assunção no corpo, no rosto e no comportamento a uma identidade, a uma autenticidade de si para consigo mesmo. Superar a divisão, o dilaceramento do ser, construindo um ser unitário e unido no seio do próprio movimento.

Como argumenta Agamben, em nossa cultura há uma assimetria na relação entre corpo e rosto, enquanto se quer que o rosto se mantenha na maioria do tempo nu, o corpo está por norma coberto. Essa assimetria corresponde a um primado da cabeça, sobre o restante do corpo (AGAMBEN, 2009, p. 102-103). A cabeça é valorizada, não apenas por ser a sede do rosto que, como vai explicitar a sociologia de Anthony Giddens (GIDDENS, 1991), seria o espaço de nossa apresentação, o lugar privilegiado de nossa expressão, espaço através do qual fazemos a nossa presença, comunicamos o nosso ser aos outros, mas porque aí está localizada a razão, a racionalidade que seria aquela faculdade que nos faz ser propriamente humanos, que nos diferencia do restante

dos animais. A cabeça disporia de um privilégio tanto político, pois o titular do poder muitas vezes se chama o cabeça, o capo; na religião, pois Cristo é a cabeça da Igreja; na economia, pois empresário é aquele que está a testa de seus negócios; quanto na própria arte, onde a cabeça ou o busto são as partes do corpo que devem ser representadas nos retratos ou nos monumentos erigidos em homenagem a alguém - não se pensa em esculpir ou pintar os pés de alguém, por mais perfeitos que sejam, em sua homenagem, nem mesmo se for o caso de um grande bailarino. Mas esta prevalência da nudez do rosto faz com que essa parte do corpo seja também significada, pensada como aquela onde a verdade do Eu vem se alojar, ele seria o espelho da alma, o lugar onde a nossa essência espiritual vem se revelar. Ou seja, a própria ideia de nudez do rosto contribui para o estabelecimento de uma relação entre rosto e verdade: o rosto seria o lugar de expressão dessa verdade intrínseca a cada um de nós. O movimento homossexual tendia justamente a questionar dadas formas de comportamento, dadas estilos de vida, que os homossexuais haviam desenvolvido, ao longo do tempo, para poder contornar, fugir, escapar das condenações morais, jurídicas e sociais que as práticas e relações homoafetivas e homoeróticas sofreram historicamente. Poderíamos dizer que, contraditoriamente ao que prevalecia na cultura ocidental, os homossexuais estavam mais propensos a desnudarem os seus corpos, do que a revelarem seus rostos. As várias formas de mascaramento, desde o travestismo, o uso de maquiagem, o uso de perucas, até formas mais extremas de modificações corporais, serviram ao longo da história para que muitos homossexuais pudessem manter na clandestinidade seus rostos. O que na gíria homossexual costuma ser chamado de fazer o carão, o pôr o carão é justamente fazer-se bonito, fazer pose, fabricar um rosto, inventar uma cara usando tanto os recursos da cosmética, da maquiagem, como lançando mão de recursos expressivos do rosto, fazendo o rosto obedecer a dadas posturas previamente estudadas, elaboradas, o que seria falsificar, ou falsear seu verdadeiro rosto, disfarçar-se. O movimento homossexual passa a incentivar que os homossexuais enfrentassem de cara limpa a sociedade que os discriminava, eles deveriam dar a cara a bater, sair das sombras, do limbo em que viveram, mostrar o seu verdadeiro rosto, muito mais do que desnudarem os seus corpos (HAROCHE e COURTINE, 1994).

Tanto Michel Foucault, quanto o movimento homossexual, se colocavam na contramão da imagem que era mais difundida a respeito da homossexualidade, imagem

que para Foucault era aceita pela sociedade, pois era uma espécie de concessão que a ela se fazia, aquela que via no homossexual uma espécie de caricatura do feminino, um feminino exagerado e aprisionado nas armadilhas do machismo. A prática da homossexualidade clandestina, vista como o prazer imediato, de dois rapazes que se encontram nas ruas, seduzindo-se com um olhar, com um gesto, tocando-se nas nádegas ou nos genitais e indo às nuvens em um curto intervalo de tempo (FOUCAULT, 2010a, p. 349). Dois rapazes que nunca saberão sequer os nomes que possuem, que, na maioria das vezes, dada a escuridão do lugar onde acontece o encontro, inclusive, hoje, em salas escuras, como as de saunas, boates e cinemas adrede preparadas para isso, não verão sequer o rosto do outro. Serão dois amantes que só possuirão corpos, muitas vezes, apenas órgãos, que deslocados, esquizoides, fragmentados, entrarão em contato, numa fricção mecânica que trará a satisfação imediata do desejo sexual. Nestas relações teríamos não o investimento do corpo, com toda a sua carga simbólica e imaginária, mas talvez apenas a presença da carne. (ARASSE, 2008) A estas relações poderíamos chamar de descaradas, não por serem escancaradas, muito pelo contrário, já que são clandestinas, nem apenas por serem sem pudor ou sem pejo. A clandestinidade de muitas delas revelam o oposto, é a vergonha e a timidez que se fazem presentes nestes encontros fortuitos e nas sombras, mas descaradas por serem estabelecidas por pessoas sem rosto, por pessoas que necessitam encobrir ou omitir a cara, no sentido de sua persona ou identidade individual e social, para poderem estabelecer uma relação. Mas se o movimento homossexual estava em oposição ao descaramento, era porque advogava a construção de uma cara pública para os homossexuais se apresentarem, os homossexuais deviam coletivamente forjar um rosto unitário, homogêneo, um rosto público, uma cara modelar para poderem sair à luz do dia.

Para Foucault, sua crítica ao descaramento não passava por uma proposta de estabelecimento de uma verdadeira cara para os homossexuais. Ele a criticava por ver nela uma face domada e dominada da homossexualidade, que perdia toda a virtualidade de inquietude que possuía. Essa cara da homossexualidade não inquietava a ordem, pois ela responderia a uma regra tranquilizadora da beleza, essa beleza que se consome em pouco tempo, essa beleza que atrai pessoas apenas para o ato sexual, rápido e passageiro. O que seria perigoso para a ordem social na homossexualidade era, justamente, quando ela dava lugar a alianças duradouras entre homens e entre mulheres,

que as relações homossexuais fossem atravessadas pelo afeto, pela amizade, pela fidelidade, pelo companheirismo, pela camaradagem. A elaboração do que ele chama de um dado estilo de vida homossexual, seria muito mais perturbador para a ordem social do que o próprio ato sexual, pois esse seria passageiro, não daria origem a linhas de força, a resistências. Para ele, imaginar dois homens e duas mulheres se amando seria muito mais perturbador do que imaginá-los praticando sexo. Toma como exemplo as instituições onde a exclusividade de frequência masculina coloca como possibilidade as relações sexuais de caráter homoerótico. Sabe-se que não há seminário, internato, colégio, instituição militar, onde há a exclusiva presença masculina, que não ocorram relações sexuais homoeróticas, elas não constituem nenhum escândalo quando vêm a público. O insuportável é imaginar que nessas instituições floresçam relações de afeto, parcerias marcadas pela fidelidade e pelo companheirismo (FOUCAULT, 2010a, p. 349-350). Ele chega a imaginar o papel que estas relações afetivas, que esses amores masculinos, não necessariamente transformados em relações sexuais, tiveram para tornar suportável a vida nas casernas, nas trincheiras, nas batalhas em todas as guerras (FOUCAULT, 2010a, p.352). Nestas instituições funcionariam códigos tácitos, quase que normas costumeiras, que permitiriam o exercício de práticas sexuais homoeróticas, desde que essas fossem descaradas, ou seja, desde que elas ficassem no anonimato, nas sombras, desde que fossem feitas de maneira rápida, clandestina, sem que seus autores pudessem ser identificados pela direção, pelos superiores. Uma relação sexual no banheiro, o sexo oral praticado no alojamento às escuras, mesmo a curra coletiva de um companheiro mais frágil, feita no mato ou em lugares desertos do quartel, a masturbação coletiva na hora do banho, desde que seus autores não viessem a ser identificados pelas instâncias de poder ali atuantes, mesmo um homossexual que descaradamente se oferecesse ou se insinuasse para os companheiros, sem o fazer num momento em que a presença de outros pudesse tornar estes gestos conhecidos dos demais, não perturbam a ordem, mas a reproduzem, à medida que servem de descargas libidinais da energia sexual acumulada, que poderia, sem a seu gasto, ser canalizada para atitudes agressivas ou de contestação à disciplina reinante na instituição. Nessas relações sexuais ocasionais é comum que ao se deixarem tocar, lamber ou sugar por outro homem, os rapazes cubram seus rostos com a camisa ou com o lençol. Em tal gesto deixam claro que dele não participam em sua inteireza, com seu rosto, nesse

momento eles investem apenas uma parte do corpo, notadamente a genitália, eles não tem cara, são descarados, decapitados, seu rosto foge, a rostidade entra em uma linha de fuga, eles se anonimizam, num gesto de borramento de sua identidade (DELEUZE e GUATTARI, 1996). Tudo o que não se quer é que, em um momento como este, alguém chegue e descubra seu rosto, dando uma cara para aquele corpo que está investido nessa prática. Na internet, hoje, espalham-se os corpos sem rosto, os seres descarados, os rostos borrados, cobertos, tarjados, onde estabelecem relações sexuais fugazes, frágeis, anônimas, centradas no ato sexual, que pouco incômodo causam ou pouca ameaça representam para a heteronormatividade. Numa exacerbação da sociedade do indivíduo, a homossexualidade ao invés de dar margem a novos estilos de vida comunitária, o que faria da metáfora da comunidade homossexual cada vez mais uma utopia, espalha-se pela rede na forma de práticas masturbatórias, o autoerotismo se torna quase majoritário, o que nos faz temer pela emergência de uma sociedade onanística, o que seria o sonho de toda forma de governo dos homens (BAUMAN, 2010).

Sabemos que o movimento homossexual nunca tomou como modelo de identidade, nunca propôs que o rosto que deveria ter o homossexual fosse representado por aquele homossexual afeminado, que se costuma nomear de fechoso, aquele homossexual frequentador de banheiros e mictórios públicos, o homossexual dedicado à chamada pegação clandestina, anônima, aquele que ousa nunca dizer o seu nome - quando não tem um nome de guerra, de batalha -, aquele homossexual que faz caras e bocas, notadamente se pertencente aos extratos populares. O movimento homossexual quase sempre mobilizou os homossexuais de classe média e, por isso, demonstrava um claro preconceito de classe em relação à chamada “bicha pobre”. No caso brasileiro, assim como no movimento americano, é preciso se reconhecer que havia algumas lideranças que localizavam no caráter transgressivo e agressivo de dados comportamentos dos homossexuais o seu potencial transformador e questionador da ordem. A fechação, como uma performance caracterizada pelo exagero, pela artificialidade, em que o homossexual masculino normalmente executa uma série de poses, de gestos, de ações que vão de encontro àquilo que se espera de alguém que pertenceria ao gênero masculino, significaria uma outra forma de descaramento, no sentido que é a elaboração clara de um rosto simulado, de uma cara postiça, voltada para a provocação, para o questionamento da rostidade hegemônica e socialmente

legítima do masculino. Mas essa corrente sempre foi minoritária, e a procura do movimento pela construção da figura do homossexual militante respeitável foi a que veio prevalecer (TREVISAN, 2000; GREEN, 2000) .

Mas havia outra discordância ainda mais profunda entre o filósofo Michel Foucault e o movimento homossexual, tal como ele se apresentava na França e nos Estados Unidos, nos anos setenta e oitenta do século passado: era aquela que girava em torno do que ele chamaria de busca pela normalização dos homossexuais, a adoção do modelo heterossexual e familista como aquilo a que deveria aspirar os homossexuais. Se não via com bons olhos o que chamei de descaramento, o homossexual clandestino e anônimo, também não via como um caminho a ser trilhado pelos homossexuais a busca de uma cara-metade, a adoção do modelo heterossexual do matrimônio, da família, da paternidade ou da maternidade. Para Foucault esse caminho levava à perda do potência de contestação e de transgressão da ordem social, à perda de sua diferença, que dava o potencial contestador que a homossexualidade possuía. Ele apontava nessa busca do movimento homossexual por direitos civis, da qual não discordava completamente, o perigo da perda do potencial transformador das relações humanas, tal como ele vislumbrava nas amizades, na camaradagem, no companheirismo homossexual. O que mais temia era a imposição de um único modelo de vida, uma única estilística da existência, temática da qual se ocupava em seus últimos escritos sobre a antiguidade, ainda mais sendo eles decalcados daquele modelo e daquela estilística prevalecente entre os heterossexuais. Ele chamava atenção para o perigo da integração, da aceitação social a qualquer custo. Notadamente via com preocupação como se dava o processo nos Estados Unidos, em que a integração se dava apelando para o consumo, o mercado, o potencial como consumidores da chamada comunidade homossexual. Ele considerava ser essa uma armadilha, em que o capitalismo sairia vencedor, ao atrelar os fluxos desejantes aos fluxos monetários, como tão bem havia descrito Gilles Deleuze e Félix Guattari, no livro *Anti-Édipo* (DELEUZE e GUATTARI, 2010). Essa associação empobreceria as possibilidades de criação de novas maneiras e formas de amar e de viver, à medida que os homossexuais se conformassem à reprodução do modelo heteronormativo. Ceder à mitologia do amor romântico, que já era contestada pelo próprio movimento feminista, sair à procura da outra metade da maçã, embora não deixasse de ser um modelo entre outros disponíveis para a construção de estilos de vida

homossexual, adotá-lo como o modelo exclusivo, como a meta a ser alcançada parecia ser, para ele, além de empobrecedor da diversidade de experiências possíveis, pouco criativo e normalizador, uma forma de captura do potencial disruptivo que a homossexualidade representava para a sociedade burguesa.

Havia ainda outro motivo para Foucault discordar de muitas das práticas e discursos realizados e veiculados pelo movimento homossexual, que era sua discordância em pensar a homossexualidade como o segredo, a verdade interior, a essência de uma dada pessoa, de um dado Eu. Coerente com suas análises do que chamou de dispositivo da sexualidade, Foucault questionava a validade dos homossexuais, como qualquer sujeito de desejo, se fazerem perguntas como: Quem sou eu? Qual o segredo do meu desejo? Para ele estas perguntas representavam a captura por tal dispositivo que tinha como um de seus principais elementos de funcionamento a busca pela verdade de si, a procura pela revelação de um segredo interior que constituiria essa verdade mais íntima, essencial que cada um carregava, verdade que era depositada na forma como praticava o sexo, no desejo sexual de cada um, em suas inclinações na hora de praticar o sexo. Indo de encontro a uma corrente hegemônica no interior do movimento homossexual, Foucault discordava da existência propriamente de uma homossexualidade. Sendo historiador dos conceitos, sabia que eles são elaborados em um dado momento histórico, e o conceito de homossexual só aparecera no interior do discurso médico no século XIX, para recortar, nomear e significar um dado conjunto de práticas, para estabelecer formas de governo e de controle sobre dadas regiões da empiria. Foucault se negava a embarcar na naturalização da homossexualidade, tão comum nos meios homossexuais; a pensava como um construto histórico que, como tal, deveria ser analisado a partir das relações de poder, dos saberes, das instituições, dos discursos que o construíram. Foucault considerava um equívoco e uma submissão ao discurso médico e jurídico que instituiu a homossexualidade como “anormalidade”, como “doença” e como “crime” assumir a homossexualidade como algo natural. Para ele a homossexualidade era da ordem da escolha, de um estilo ou de um modo de viver, onde ela poderia aparecer de forma exclusiva ou consorciada com outras e diversas maneiras de extrair prazer do corpo e de usar o sexo (FOUCAULT, 2010a, p. 348)

Para ele as perguntas que os homossexuais deveriam se fazer eram outras: Que relações podem ser, através do que veio a se nomear de homossexualidade,

estabelecidas, inventadas, multiplicadas, moduladas? O problema não seria o de descobrir ou de revelar, de assumir a verdade de seu sexo; para ele o dispositivo do close-out, o imperativo de saída do armário partia do pressuposto falso de que o homossexual tem uma verdade de si, um segredo íntimo, interior, um em si a revelar. Para ele o homossexual nada tinha a revelar, mas tinha tudo por construir (FOUCAULT, 2010a, p. 348). Se ele não deveria continuar sendo um descarado, um sem rosto, um anônimo, um ser vivendo nas sombras, se ele não deveria ser capturado pelo sonho do encontro definitivo da cara-metade, os homossexuais tinham a tarefa de construir rostos para si, rostos sociais, coletivos e individuais, rostos diversos, diversificados, modos de aparecer, modos de vir a público, fachadas, estilos de vida, formas de existência que, ao invés de, simplesmente, reproduzir e copiar os modelos e formas legítimas e reconhecidas socialmente, aquelas inventadas e elaboradas pelos heterossexuais, significassem a emergência de outros modelos, usando a sexualidade para se estabelecer múltiplos tipos de relações, fugindo assim da padronização, da normalização, ambição de qualquer polícia do sexo. O movimento homossexual ao se colocar como instância de decisão de que tipos de relações seriam válidas para os homossexuais, como fornecedor de modelos de vida e de relacionamentos que deveriam ser adotados pelos homossexuais perigava vir a se tornar, justamente, uma instância policial, tendência que toda instituição de poder carrega em seu interior. A sua grande discordância em relação aos discursos hegemônicos sobre a homossexualidade era que ele não considerava a homossexualidade uma forma de desejo, mas alguma coisa de desejável, no que se distanciava das teorias psicanalíticas. Ao invés de se obstinarem a ser reconhecidos como homossexuais, estes deveriam se aferrar à ideia de se tornarem homossexuais, pensando-a como uma fabricação, como uma invenção (FOUCAULT, 2010a, p. 348).

Para ele a contribuição social importante que um movimento homossexual poderia trazer era o de incentivar a construção de novos modelos de sujeito, de novas formas de relação social. Descentrando a questão da homossexualidade da prática sexual, obsessão que via como um indício de captura da vida daqueles que se diziam homossexuais pelo dispositivo da sexualidade, Foucault procurava mostrar que as relações homoafetivas e homoeróticas, as formas de sociabilidade que elas proporcionavam, as relações de camaradagem e de companheirismo que podiam

proporcionar, notadamente, as amizades que podiam dar origem, podiam se constituir num verdadeiro laboratório de experimentação de novas relações sociais, de questionamento concreto, prático, dos modelos de relações humanas proporcionadas e centrais à ordem social vigente. Ao construir espaços próprios de sociabilidade, ao construir verdadeiros territórios livres para a experimentação com o corpo, com o sexo e também para além deles, de afetos e sentimentos, os homossexuais construiriam aquilo que chamará de espaços heterotópicos, onde a utopia é imediatamente realizada, espaços, ao mesmo tempo, fora e dentro da ordem vigente, espaços que obedecem às leis, mas onde aqueles que os frequentam fazem suas próprias leis, espaços onde a norma não só é burlada, como onde é instituída uma outra normalidade (FOUCAULT, 2001, p. 411-422). As saunas, bares, boates, cinemas, mesmo os bairros e cidades que, nos Estados Unidos, apareceram como territórios livres para as práticas públicas da homossexualidade seriam exemplos dessa possibilidade criativa, inventiva de novos territórios, de novas formas de vida que ele reivindicava.

Talvez como um eco de seus estudos sobre os antigos, Foucault, neste momento, enfatiza de forma especial o sentimento de amizade, notadamente a amizade masculina, que havia sofrido, historicamente, uma suspeita e uma prescrição crescentes nas sociedades cristãs, justamente por estar relacionada ao que a Igreja nomeou de sodomia (ORTEGA, 2000). Falando de sua própria experiência, ele vai dizer que para ele desde que se lembrava, ter desejo por rapazes era ter vontade de ter relações com rapazes. Ou seja, ela dá uma amplitude maior à ideia de relação, não a restringindo à ideia de relação sexual, o que para ele fazia a pobreza das relações de “descaramento” (FOUCAULT, 2010a, p. 349). Não forçosamente estas relações deveriam adquirir a forma de casal, o que para ele significava justamente a restrição representada pelo ideal da cara-metade, mas relações que possibilitassem a invenção de novos modos de existência que significassem a criação de maneiras diversas de estarem juntos, de viverem juntos, de partilharem seu tempo. Pensar como seria possível que parceiros masculinos ou femininos pudessem compartilhar suas refeições, seu quarto, seus lazeres, seus pesares, seus infortúnios, suas dores, seus saberes, suas confidências? (FOUCAULT, 2010a, p. 349) Como seria possível construir relações em que dois ou mais homens pudessem estar juntos, não apenas com os corpos nus, mas com seus rostos nus, construindo caras novas para uma relação? Como seria construir cara a cara parcerias, relações afetivas,

relações de amizade, de companheirismo, sem se utilizarem dos modelos de relacionamento, gastos e falidos, que a sociedade, onde estão inseridos, oferece? Como seria construir relações de afeto, de convivência fora das relações institucionais, da família, da profissão, da camaradagem obrigada? Como construir relações que não fossem fugazes, passageiras, anônimas, prementes, descartáveis (marca da nossa sociedade do ficar), sem, no entanto, recair no modelo do casal heterossexual, do papai-mamãe, no complexo marido e mulher? Como seria possível construir relações envolvendo pessoas de distintas e diferentes condições sociais, étnicas, etárias, rompendo com as hierarquias que segmentam e sustentam a ordem social, reproduzidas ad nauseum pelo modelo heterossexual de relacionamento?

Essas relações não seriam possíveis utilizando-se os códigos, as regras que sustentavam tanto as relações ditas homossexuais, como as relações ditas heterossexuais. Era necessário a invenção de novos códigos, de regras muito próprias, regras sem pretensão de universalidade, tal como ameaçavam em se tornar os regramentos que partiam do movimento homossexual. Códigos e regras regionais, particulares, a ser negociadas caso a caso por cada relação, por cada casal, por cada um que se aventurasse a criar um território para habitar a partir do que se nomeia de homossexualidade. Os homossexuais normalmente estão desarmados de códigos, de uma linguagem própria para dizer o amor, a amizade, o desejo, indo buscar e reciclar o vocabulário e os códigos que regem a heterossexualidade para poderem se comunicar e estabelecer laços afetivos e sociais. Para Foucault era na invenção desses novos códigos, de uma linguagem própria para permitir a comunicação entre pessoas que teriam sexos semelhantes, para permitir a comunicação entre pessoas de idades, raças, condições e status sociais diferentes, que o movimento homossexual deveria investir seus maiores esforços. O ponto de partida na invenção de novas formas de relação deveria ser, para ele, a pergunta sobre quais as coisas, quais as formas que um e outro podem se utilizar para se dar prazer (FOUCAULT 2010a, p. 349). Ao invés do prazer imediato, fugaz no escuro das ruas, nos becos ou nas salas escuras, ao invés do encontro passageiro e cujo único vínculo é o interesse monetário e/ou o desejo da satisfação rápida do desejo sexual, a aposta na construção de relações de afeto, de companheirismo, de camaradagem, de fidelidade na amizade, onde se inventassem permanentemente formas diferenciadas de prazer, sem cair, por outro lado, na

simulação caricatural do casal heterossexual, de classe média, com seu poodle de lacinho rosa, seu apartamento entulhado de mercadorias e objetos, notadamente aqueles vasos de porcelana chinesa, a viagem anual ao Caribe e o sexo feito às custas de filmes de pornografia, tudo o que restou da capacidade de fantasia.

A capacidade de fantasia, de simulação, era essa a principal forma dos homossexuais construírem relações de múltiplas caras, de intensidades e com cores variáveis, formas em constante mutação, o que curto-circuitaria as tentativas de regulação e normalização por parte da ordem social (FOUCAULT, 2010a, p. 350). Relações construídas a partir das amizades, dos afetos, do amor, ao invés de serem construídas a partir da lei, da regra, do hábito, como parece reivindicar ainda na atualidade o movimento homossexual. Para Foucault tratava-se, como propunham os antigos, de cada um e a dois inventarem a si mesmos, praticando o que nomeia de uma dada ascese, ou seja, um trabalho sobre si mesmos, para se transformarem ou para esculpirem para si um dado rosto. Tratava-se da recuperação da capacidade de criar rostos, de produzir rostidades, fugindo de uma espécie de novo ascetismo, da renúncia aos prazeres em nome da institucionalização das relações, como parece ser a tônica hoje no interior do movimento homossexual. Não o prazer pelo prazer, mas um prazer que funda territórios para o ser habitar, que permite a simulação de rostos para si e para a relação, não um prazer descarado, mas também não um prazer encarcerado institucionalmente, pois seria a aposta numa ascese que se esforça por fazer algo que, felizmente, jamais se atinge em definitivo, o trabalho incessante para inventar formas de si e de relações ainda improváveis, ainda não provadas, não experimentadas, e de cujo sabor e saber nada conhecemos e que não nos dão nenhuma garantia de sua viabilidade ou permanência (FOUCAULT, 2010a, p. 350). O que Foucault propõe é a troca de duas formas de segurança: por um lado a segurança proporcionada pelo anonimato, pela fugacidade da relação, que leva ao não comprometimento, ao não investimento, desgastante e trabalhoso de uma relação com um outro, a segurança do descompromissado, do passageiro, do sem rosto e por outro, a segurança da relação institucionalizada, instituída, formalizada, a segurança da permanência no mesmo, da repetição, da não aventura, a segurança de se assumir um rosto que se conhece, de tomar para si aquilo que parece ter a cara menos feia ou perigosa, para em lugar assumir o risco de construir algo com um outro, de se propor a desenhar, de figurar um rosto

para uma relação, mas que não seja um rosto já conhecido, que ela não adquira uma cara por demais conhecida. Para ele, ao contrário do que propunha o movimento homossexual, não se tratava de liberar um pretenso desejo natural que cada um possuía, mas tratava-se de se elaborar formas de relação mais suscetíveis ao prazer. O que adiantaria a liberação do desejo se isso viesse resultar em relações onde o prazer estaria cada vez menos presente, como costuma ocorrer nas relações heterossexuais? Era preciso fugir, portanto, das duas caras que apareciam como antagônicas no interior do discurso da militância homossexual: a do puro encontro sexual, do encontro descarado, pois aí nada se construía em termos de novos modelos de relacionamento, sendo legitimado por um prazer fugaz e dificilmente mais elaborado, e o modelo da fusão amorosa das identidades, da síndrome da cara-metade, do mito platônico do andrógino, também empobrecedor daquilo que para ele era fundamental: a construção de modos de vida, de estilos de existência, de um rosto para as práticas homossexuais que não só permitisse a variedade e a maior elaboração e sofisticação das formas de prazer, como a intensificação dos laços de amizade, companheirismo e camaradagem (FOUCAULT, 2010a, p. 250-251).

Michel Foucault questionava o que ainda hoje aparece como uma preocupação central na vida de alguém que se defina como homossexual, ou seja, ele questionava a pergunta constante que os homossexuais se fazem de como é possível conseguir parceiros sexuais e como consumir mais vezes possível o ato sexual? Ele propunha que essa questão fosse deslocada para outra que julgava ser mais importante: como a partir da relação sexual, cuja consumação é o mais fácil e acessível, se poderiam criar relações estáveis, permanentes, de amizade, companheirismo, como a partir da relação sexual seria possível chegar-se a se construir um outro sistema relacional, um conjunto de outras relações, envolvendo pessoas ditas do mesmo sexo, como a partir da relação sexual se construir um modo de vida homossexual (FOUCAULT, 2010a, p. 351). Pelo próprio caráter minoritário dos relacionamentos homossexuais, justamente visando rentabilizar as possibilidades de encontros sexuais, a procura de parceiros por parte dos homossexuais, notadamente por parte dos homossexuais masculinos, não costuma obedecer a barreiras sociais, profissionais, culturais, educacionais, étnicas, muitas dessas diferenças dando origem, inclusive, a fantasias fetichistas, o que também ocorre nas relações heterossexuais, mas em muito menor dimensão. Foucault via nessa face da

vida homossexual masculina justamente a possibilidade da criação de estilos de vida onde estas diferenças sociais que costumam se configurar como barreiras para o estabelecimento de relações fossem relativizadas. As relações homoeróticas e homoafetivas contestariam a ordem vigente ao desmanchar as hierarquias e as fronteiras que a sustentavam. Ser gay, para ele, não era se identificar com os traços psicológicos, com as caras, com as máscaras que eram ofertadas como sendo dos homossexuais, mesmo aquelas ofertadas pelo movimento homossexual, não era meramente reproduzir as formas visíveis da homossexualidade, mas era procurar definir e desenvolver um modo de vida diferente, que fosse capaz de atravessar limites e fronteiras, transversalizando relações (FOUCAULT, 2010, p. 351). Como inventar uma relação entre um rapaz pobre e um homem de classe média, um jovem e um homem mais velho, sem que essa relação fosse tragada apenas pela lógica do dinheiro, da mercadoria, do consumo do corpo de um e do dinheiro do outro? Como inventar relações que permitissem a convivência e o afeto entre homens de nacionalidades diversas, de cores diversas, ocupando lugares distintos na escala social?

Foucault chamava a atenção para que não se embarcasse no mito do fim das diferenças entre homossexualidade e heterossexualidade, para ele, inclusive, era empobrecedor socialmente se isso viesse a acontecer, significaria que os processos de normalização, que o dispositivo da identidade teriam vencido. Para ele a afirmação da diferença da homossexualidade era o elemento político mais importante de um movimento homossexual. Procurar elaborar um modo de vida que se contrapusesse à tendência de homogeneização, de assimilação da homossexualidade no modelo da heterossexualidade. Afirmar-se homossexual era, em sua visão, diferente do que propusera o movimento de libertação sexual dos anos sessenta, que buscava uma grande fusão comunitária, todos tendo a mesma cara, a mesma cara de tacho. A homossexualidade era para ele a possibilidade de se reabrir virtualidades relacionais e afetivas, de se simular rostos fruto da captura de virtuais formas de relacionamento e de construção de si que o olhar transversal e de esguelha do homossexual permitia vislumbrar (FOUCAULT, 2010a, p. 351). Esse olhar atravessado, esse olhar irônico, esse olhar que estava muito mais treinado para perceber o caráter performático, o caráter de simulação, de invenção que todas as identidades sociais, que todos os lugares de sujeito, que todas as rostidades possuem, permitiria aos homossexuais vislumbrarem

outras formas de arranjo, outras figurações que os sujeitos e suas relações podiam assumir (BUTLER, 2007). Acostumados a ver a máscara do machão desabar na cama somente às custas de um certo e treinado golpe de língua, acostumados a ver mutações identitárias surpreendentes na hora do vamos ver, sendo familiar o desmanchar de caras e máscaras que sustentam a virilidade do bofe mal a porta se tranca e a braguilha se abre, os homossexuais estariam mais preparados para simularem outros rostos e outras relações, que atualizassem estes devires que não cansam de testemunhar em seu cotidiano.

Para ele uma reivindicação fundamental que deveria ser feita pelo movimento homossexual, notadamente o masculino, era romper com a intolerância e a desconfiança em relação à amizade masculina e, principalmente, ao contato corporal entre homens presentes na sociedade ocidental. O corpo masculino esteve muito mais vetado ao contato do que o corpo feminino. Se assistimos uma progressiva desconfiança, ao longo do século XX, em relação às amigas femininas, as mulheres gozaram, durante muito tempo, da possibilidade de ter acesso ao corpo das outras, da troca de carinho e carícias, da convivência e da amizade cotidiana, incluindo a própria possibilidade da divisão do leite, o que cedo foi interdito aos homens, a não ser em situações bastante anormais de miséria e de guerra (FOUCAULT, 2010a, p. 351-352). Essa permissão de um contato corporal, de uma convivência próxima entre homens seria fundamental para a elaboração disso que ele chamava de uma cultura homossexual, ou seja, a invenção de códigos, de espaços, de tempos, de instrumentos, de instituições que permitissem relações polimorfos, variadas, individualmente moduladas e modeladas. Ele, no entanto, chamava a atenção, e talvez nisso residisse a sua principal desconfiança em relação ao movimento homossexual, que suas formulações ou aquelas que os homossexuais viessem a elaborar não deveriam se constituir em um programa, pois o perigo de todo programa é que sempre que ele se apresenta o faz na forma da lei, do ditame, do imperativo, o que termina por interditar a possibilidade da própria criação, da variação, da possibilidade de diferença (FOUCAULT, 2010a, p. 352). O se assumir, o sair do armário, não deveria significar uma obrigação, mas uma opção aberta a cada um, não deveria prevalecer a exigência que dele se saísse sempre com a mesma cara, o se manifestar, o se apresentar, deveria significar a permissão para o fazer presença, o construir um rosto de maneiras distintas e criativas. Para ele era fundamental que o

programa fosse vazio. E era nesse sentido que ele justificava a própria obra que vinha realizando, a *História da Sexualidade* que vinha escrevendo, pois, para ele, a história servia, justamente, para mostrar como as coisas foram temporalmente contingentes, mostrar a inteligibilidade de cada uma das formas que assumiram, deixando claro o caráter não necessário, não natural dessas mesmas formas. A história ajudaria a fazer aparecer a inteligibilidade de dadas práticas e dados discursos, mas deixando claro que elas estariam longe de preencher todos os espaços sociais possíveis. As várias faces trazidas pela história da sexualidade, inclusive para os homossexuais, não esgotavam a possibilidade de que novos rostos fossem simulados, performatizados para a homossexualidade, que novos jogos pudessem ser jogados a partir desse lugar de sujeito, que também foi historicamente inventado e que, portanto, pode ser reinventado e desinventado (FOUCAULT, 2010a, p. 353). O ser homossexual exige que se faça caras e bocas, mas não necessariamente as mesmas, não necessariamente precisa-se ser descarado ou buscar a cara-metade, fazer o carão ou a cara dura, a cara de pau; pode-se desmanchar a cara, enfiar-se a cara no mundo, quebrar-se a cara, para livrar-se a cara da repetição, da domesticação, da reprodução do mesmo, simulando outros rostos, mesmo que rotos, para viver.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio. Identidade sem pessoa. In: *Nudez*. Lisboa: Relógio D'Água, 2009, p. 61-70.

ARASSE, Daniel. A carne, a graça, o sublime. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; Vigarello, Georges. *História do corpo 1: da Renascença às Luzes*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 535-620.

ASSIS, Júlio Simões e FACCHINA, Regina. *Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT*. São Paulo: Perseu Abramo, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. *A sociedade sitiada*. Lisboa: Instituto Piaget, 2010.

BUTLER, Judith. *Género en disputa: el feminismo y lasubversión de laidentidad*. Madrid: Paidós, 2007.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. Ano zero: rostidade. In: *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 3*. São Paulo: Editora 34, 1996.

_____. *O anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34, 2010.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. O descarado, a cara-metade, o rosto: Michel Foucault e a análise de discurso do movimento homossexual. *Cadernos Discursivos*, Catalão-GO, v. 1 n. 1, p. 1 - 20, 2014. (ISSN 2317-1006 - online).

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

_____. Unplaisir si simple. In: *Le Gai Pied* n. 1, abril de 1979.

_____. Da amizade como modo de vida. In: *Ditos e Escritos VI: repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a, p. 348-353.

_____. *Em defesa da sociedade*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010c.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Lisboa: Relógio D'Água, 1994b.

_____. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Lisboa: Relógio D'Água, 1994a.

_____. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. Outros espaços. In: *Ditos e Escritos III: estética*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 411-422.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

GREEN, James Naylor. *Além do carnaval*. São Paulo: UNESP, 2000.

HAROCHE, Claudine e COURTINE, Jean-Jacques. *História do rosto*. Lisboa: Teorema, 1994.

MARTEL, Frédéric. *Le Rose et le Noir: leshomosexuelen France depuis 1968 – a retracerl'histoiredujournal Le GaiPied*. Paris: Le Seuil, 1996.

ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. São Paulo: Graal, 2000.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso*. São Paulo: Record, 2000.

Recebido em janeiro de 2014.

Aceito em fevereiro de 2014.